

**Atansar-se a través de les flames. Una indagació en l'assistència espiritual  
sanitària a partir de l'adualitat (advaita) a El ritme de l'Ésser de Raimon  
Panikkar**

**Aleix Bonfill Garcia**

<http://hdl.handle.net/10803/668758>

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

## TESI DOCTORAL

Títol: Atansar-se a través de les flames. Una indagació en l'assistència espiritual sanitària a partir de l'adualitat (*advaita*) a *El ritme de l'Ésser* de Raimon Panikkar

Realitzada per: Aleix Bonfill Garcia

en el Centre: Facultat de Filosofia

i en el Departament: Filosofia i Humanitats

Dirigida per: Dr. Francesc Torralba Rosselló, co-dirigida per Dr. Ignasi Boada Sanmartín



Als meus pares

i a l'Elisenda.



¿Què salvaríeu d'una casa en flames? ¿Un manuscrit preciós, insubstituïble, que contingués un missatge de salvació per a la humanitat, o un petit grup de persones amenaçades pel mateix foc? La situació és real, i no tan sols per a l'autor d'aquestes línies: ¿com es pot ser solament un «intel·lectual», interessat per la veritat, o solament un «espiritual», ocupat amb la bondat, quan els homes demanen desesperadament menjar i justícia? ¿Com es pot seguir un camí contemplatiu, filosòfic o, fins i tot, religiós, quan el món demana a crits acció, compromís i política? I, inversament, ¿com es pot fer campanya per un món millor o per la necessària revolució quan el que més es necessita és una intuïció serena i una valoració correcta?

Raimon Panikkar

Y puesto que todos tendemos al mismo fin, aunque cada uno va por su camino, según el beneplácito de Dios y la vocación recibida, bueno será que nos ayudemos los unos a los otros.

Joan de Déu



# ÍNDEX

AGRAÏMENTS .....	13
I. INTRODUCCIÓ .....	15
a) EXPLICACIÓ DEL TÍTOL .....	18
b) OBJECTIUS DEL TREBALL .....	20
c) MÈTODE .....	22
d) ESTAT DE LA QÜESTIÓ .....	25
<i>Mirada general</i> .....	26
<i>A Catalunya</i> .....	27
<i>Estudis sobre l'advaita i El ritme de l'Ésser</i> .....	31
<i>Sobre l'assistència espiritual</i> .....	36
e) ÚLTIMES CONSIDERACIONS PRELIMINARS .....	41
II. A PROPÒSIT DE LA VIDA DE RAIMON PANIKKAR .....	43
a) RESSENYA BIOGRÀFICA .....	45
<i>Últims anys</i> .....	50
b) ALGUNS DETALLS INÈDITS .....	55
<i>Europa</i> .....	56
<i>Índia</i> .....	60
<i>Judeocristianisme</i> .....	63
c) RECAPITULACIÓ .....	65
III. UNA REFLEXIÓ SOBRE LA SEVA OBRA .....	71
a) VISIÓ DE CONJUNT .....	73
<i>Afany del pensament</i> .....	82
<i>Un qualificatiu</i> .....	85



b) EL RITME DE L'ÉSSER .....	88
<i>Impressions preliminars</i> .....	88
<i>Circumstàncies de l'escriptura</i> .....	92
<i>Tema, mètode i estil</i> .....	95
<i>Estructura</i> .....	99
IV. PRIMERA APROXIMACIÓ A L'ADVAITA .....	105
a) ELS ORÍGENS DE L'ADVAITA .....	107
b) PRINCIPALS CLAUS HERMENÈTIQUES .....	112
<i>Hermenèutica diatòpica</i> .....	114
<i>Pisteuma</i> .....	119
<i>Teologia cristiana: Crist i la Trinitat</i> .....	121
c) RESUM .....	122
V. DIVERSES CARES DE L'ADUALITAT .....	131
a) L'EXPERIÈNCIA ADVAITA .....	133
<i>El ritme</i> .....	134
<i>Repercussions</i> .....	138
b) EPISTEMOLOGIA ADUAL .....	143
c) ONTOLOGIA RELACIONAL .....	150
d) INTERACCIONS COMPLEMENTÀRIES .....	155
e) EL MOMENT DE L'ADVAITA .....	158
f) PUNTS ESSENCIALS .....	163
VI. ADUALITAT I ASSISTÈNCIA ESPIRITUAL .....	169
a) ACOSTAMENT A L'ESPIRITUALITAT DES DE LES DISCIPLINES RELACIONADES AMB LA CURA .....	171
b) RELACIONS ENTRE L'ESPIRITUALITAT I L'EXPERIÈNCIA ADUAL .....	178
c) ARTICULANT UN MODEL D'ATENCIÓ ESPIRITUAL .....	182
<i>Característiques de l'assistent espiritual</i> .....	183
<i>Focalització en l'experiència de la persona atesa</i> .....	186
<i>En tres temps</i> .....	191

	d) SÍNTESI .....	194
VII.	CONCLUSIONS .....	203
VIII.	BIBLIOGRAFIA .....	215
IX.	ANNEXOS .....	229



## ABREVIATURES UTILITZADES

R. Panikkar, *The Rhythm of Being*

P., *TRoB*

Dels llibres de l'Opera Omnia Raimon Panikkar publicats en català per Fragmenta Editorial des de 2007 fins a l'actualitat:

*Mística, plenitud de Vida*, Vol I, Tom 1

P., [OA] I/1

*Espiritualitat, el camí de la Vida*, Vol I, Tom 2

P., [OA] I/2

*Religió i religions*, Vol II

P., [OA] II

*L'experiència vèdica. Mantramañjarí*, Vol IV, Tom 1

P., [OA] IV/1

*Pluralisme i interculturalitat*, Vol VI, Tom 1

P., [OA] VI/1

*Diàleg intercultural i interreligió*, Vol VI, Tom 2

P., [OA] VI/2

*Visió trinitària i cosmoteàndrica: Déu-home-cosmos*, Vol VIII

P., [OA] VIII

*Mite, símbol, culte*, Vol IX, Tom 1

P., [OA] IX/1

*Fe, hermenèutica, paraula*, Vol IX, Tom 2

P., [OA] IX/2



## AGRAÏMENTS

Començo donant les gràcies a qui, des de la primera gestació del treball, hi ha estat implicat en el pla acadèmic. El Dr. Ignasi Boada va decidir recolzar un projecte que, quan li vaig exposar el primer dia, apareixia, com a mínim, nebulós. He ben aprofitat els seu coneixement i punts de vista sobre Panikkar i també la supervisió que ha anat realitzant del meu treball. Igualment li agraeixo la cessió d'un material inèdit d'àudio-entrevista amb Panikkar, el qual he acabat incorporant a la tesi. L'honora que accedís a constar, per imperatius burocràtics, com a co-director de la tesi, quan des de bon principi comptava que en fos el director.

Finalment, aquest lloc l'ha ocupat el Dr. Francesc Torralba, a qui li mostro la meva gratitud per la seva disponibilitat i també per les seves valuoses contribucions i correccions al meu treball. Igualment agraeixo la col·laboració de la Dra. Sílvia Coll-Vinent, que m'ha ajudat desinteressadament en qüestions formals i d'estil, i que durant un temps va figurar pragmàticament com a directora de la tesi. Aquesta "dansa docent" amb final feliç no hauria estat possible sense la bona feina del Dr. Carles Llinàs, coordinador del programa de Doctorat de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. També dec reconeixement a aquesta institució per la bonificació parcial de la meva matrícula al programa de doctorat durant dos anys.

D'altra banda, haig d'agrair a l'Orde Hospitalària de Sant Joan de Déu, especialment a la Mercè Puig-Pey, l'extraordinària oportunitat laboral que em va oferir mentre

redactava la tesi, la qual va permetre sostenir-me econòmicament, treballar en un àmbit que m'apassionava i, d'aquesta manera, conferir una orientació i un impuls definitius a la mateixa tesi. L'Orde també em va finançar la participació el 2018 al XIII Curs de Formació Interreligiosa a Montserrat, dedicat a la figura de Panikkar. En aquest apartat, amplio la meva gratitud als companys i companyes dels Serveis d'Atenció Espiritual i Religiosa de l'Orde per l'enriquiment que m'han suposat les seves experiències i coneixements.

Acabo amb un record per a aquelles altres persones que, conscientment o inconscient, m'han aproximat a la figura de Panikkar, m'han aclarit dubtes o amb els quals he après en converses sobre la vida i obra del pensador. A més de les persones que ja he anomenat, haig de mencionar Berta Meneses, Abdul Karim Díaz, Lucas Cerviño, Maciej Bielawski, Michiko Yusa, Jordi Pigem i Gemma Téllez. Vull destacar especialment la col·laboració de l'Ignasi Moreta, el qual em va facilitar, amb el vist-i-plau de la Fundació Vivarium Raimon Panikkar, l'accés a unes fitxes manuscrites inèdites de Panikkar que també he pogut incorporar al treball.

Finalment, dono les gràcies a la família, especialment a la més propera i "escollida" (Elisenda, Gabriel i Aurora, aquesta última nascuda mentre escrivia la tesi); seguida de la família d'origen i de la família extensa, pels seus sacrificis i mostres de suport durant la pesada gestació de la "tercera filla", aquesta tesi. A tota la família gran, doncs, moltes gràcies.

## I. INTRODUCCIÓ

En iniciar el programa de doctorat que culminaria amb la redacció de la tesi actual, la meva intenció era elaborar un treball al voltant del silenci. Cercant un marc de referència des d'on enfocar la qüestió, vaig acabar decidint de fixar-me en l'obra de Raimon Panikkar. Anteriorment havia llegit amb profit *El silencio del Buddha*, coneixia persones que havien mantingut tracte amb el pensador els últims anys de la seva vida, i havia vist alguna aparició seva a la televisió, però malauradament no vaig tenir l'oportunitat de conèixer-lo personalment.

A mesura que m'aproximava a un major nombre dels seus textos, vaig descobrir que altres qüestions que també m'interessaven trobaven ressò en el pensament i en la vida del filòsof de Tavertet. Tals interessos eren, fonamentalment, la crisi de sentit existencial en el món contemporani, així com la qüestió interreligiosa, i més específicament, la recepció que hom fa de les religions orientals en un context occidental, diguem-ne de tradició semítica i grecolatina, en un temps de pluralisme i postmodernitat.

Aquests interessos, a més, enllaçaven amb la que va començar a ser la meva dedicació professional, a saber, l'atenció o assistència espiritual i religiosa a persones en situació de vulnerabilitat i amb pluralitat de creences. He trobat pertinent, doncs, dedicar una part de l'estudi a acostar la reflexió filosòfica al terreny més pràctic, heterogeni i vital de l'espiritualitat en la cura de qui pateix. En



bona part, em sento en això seguint el mateix Panikkar, que optà per articular un pensament viscut religiosament —filosofia com a estil de vida—, en sintonia amb els orígens clàssics del pensar filosòfic i amb l'exercici intel·lectual en altres tradicions culturals —aquí fonamentalment em remetré a l'Índia.

En el context d'aquesta continuïtat entre vida i pensament, mentre llegia Panikkar sentia la necessitat de conèixer més coses sobre la vida de l'autor, especialment quan en aquell temps es publicaren informacions al respecte —el seu matrimoni essent capellà, les opinions que de Panikkar tenia el seu germà Salvador— que m'eren desconegudes. Tals informacions dificultaven un acostament simplificat i idealitzat de la seva trajectòria i contribuïen a perfilar una personalitat fascinant i complexa, en cert sentit fins i tot inquietant en la seva aparent desmesura. El fet de comptar amb el Dr. Boada com a tutor de la meua tesi, el qual havia conegut de prop Panikkar, va acabar de certificar la conveniència d'escollir el pensador de Tavertet com a punt de referència per a la meua investigació.

Atesa l'amplitud de temes tractats per l'autor i la gran quantitat d'obres publicades, vaig trobar pertinent de centrar-me en un llibre concret. *El ritme de l'Ésser (The Rhythm of Being)* reunia diverses característiques que el van fer l'objecte de la meua elecció. En primer lloc, en ser l'última publicació de Panikkar, no hi havia estudis d'envergadura sobre aquest escrit, i, en segon lloc, en ser projectat com a compendi del pensament de l'autor, constituïa un bon marc per endinsar-me en els plantejaments més fonamentals de Panikkar.

Aviat vaig veure clar que, d'entre totes les qüestions que s'abordaven a l'obra, havia d'escollir com a centre de la investigació el tema de l'*advaita* (“no-dualitat” o, com Panikkar mateix preferí de traduir en els últims anys, “adualitat”).<sup>1</sup> Al meu entendre, aquesta qüestió emmarca la resta d'aspectes que ha tractat l'autor al llarg de la seva

---

<sup>1</sup> “Aunque la costumbre ha venido traduciendo *advaita* por «no-dualidad», debido al pensar dialéctico que predominaba cuando la cultura europea «descubrió» la India, yo traduzco ahora por *a-dualidad*, que es igualmente castellano y me parece más fiel a lo que el *advaita* es (*a-dvaita*), y que de ninguna manera viola el principio de no contradicción, como sería la negación de la dualidad”, R. Panikkar, “Prólogo” a V. Pérez, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida*. Raimon Panikkar, València, Tirant lo Blanch 2008, p. 13.

trajectòria, si bé és cert que, depenent del context, Panikkar mateix entengué gairebé com a equivalents de l'*advaita* altres paraules clau del seu plantejament — com per exemple “trinitat” o “visió cosmoteàndrica”.

Finalment, el tema de l'adualitat m'ha permès enllaçar aquells interessos inicialment desconnectats, a saber, el silenci, la crisi d'orientació existencial, la situació de trobada interreligiosa —i com a subproducte d'aquesta, l'aparició de noves formes de religiositat— amb la tasca concreta de l'assistència espiritual o religiosa a persones amb sensibilitats i creences diverses. Per tant, el present estudi podria entendre's, en el seu nucli, com una exploració de temes propis de la filosofia de la religió a partir de l'obra de Panikkar, amb l'interès, tanmateix, de romandre amatent a la realitat sociològica contemporània i fer-hi una aportació concreta que subratlli la rellevància de l'espiritualitat en l'exercici professional de l'ajuda a l'altre.

Enfoco la primera part de l'estudi, doncs, des de la filosofia de la religió entesa en sentit ampli, com la disciplina filosòfica que pensa el discurs religiós de manera autònoma, ni a favor ni en contra de la religió. Per poder seguir el caràcter híbrid dels raonaments de Panikkar, d'entrada em convé no cenyir-me gaire estrictament a cap de les disciplines particulars que hom podria englobar en el paraigües de la filosofia de la religió (fenomenologia, antropologia, lingüística, etc.).

En efecte, i com pretenc anar mostrant, Panikkar escriu com a filòsof de la religió, però també com a autor d'un discurs propi que fàcilment podria qualificar-se directament de religiós. Atesa la volubilitat de l'objecte d'estudi i el caràcter introductor de aquestes notes, no entraré ara a definir amb precisió què entenc per religió. En general, reservo la noció de religió/religiós a la comprensió bàsica que hom pot tenir de les grans religions.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> De tota manera, cal retenir que alguns autors, com el mateix Panikkar o P. Lluís Font, al qual també em referiré en altres ocasions, estenen el terme "experiència religiosa" al conjunt d'éssers humans indistintament de quina sigui la seva creença —inclosos agnòstics i ateus. Aquests autors estableixen que tots som *homo religiosus*. En aquest últim sentit, parlaré més aviat d'experiència espiritual que de religiosa.

D'altra banda, parlaré també d'espiritualitat en un sentit més ampli que el de religió, per designar els anhels, valors i dinamismes inherents a l'ésser humà que no es deixen atrapar en les definicions estretes d'una determinada filosofia analítica. Les religions serien exemples concrets de vehiculació de l'espiritualitat, però cap d'aquelles no esgotarien les possibles manifestacions d'aquesta, tant socialment com individual.

Acabaré aquest apartat amb una remarca que crec pertinent. En fer filosofia, i per tant també filosofia de la religió, sempre es pensa des d'una posició determinada. "No es tracta, doncs, de pretendre començar sense pressupòsits, sinó de conèixer quins són els propis i de respectar els de l'interlocutor".<sup>3</sup> En el meu cas, escric des d'una opció cristiana presa després d'alguns anys de participar existencialment d'altres corrents espirituals —per tant, no només estudiades a nivell teòric.

Sigui dit això per posar les cartes sobre la taula d'entrada, i perquè així el lector pugui ser també respectat en els seus pressupòsits religiosos, areligiosos o antireligiosos en el diàleg que ja hem començat a establir en ocasió d'aquest treball. "Heus aquí, doncs, el pressupòsit bàsic de la filosofia de la religió: la religió és un fet històric i cultural que pot ser objecte d'anàlisi racional, científica i filosòfica, com qualsevol altre àmbit de la cultura".<sup>4</sup>

#### a) EXPLICACIÓ DEL TÍTOL

Han quedat explicats, fins aquí, els motius que han destinat el present treball a esdevenir "una indagació en l'assistència espiritual a partir de l'adualitat a *El ritme de l'Ésser*" i a subtitular-lo així. Em disculpo ara de no precisar el significat de l'adualitat fins al capítol IV, a fi de continuar la meva exposició amb altres qüestions prèvies que considero més prioritàries.

---

<sup>3</sup> P. Lluís Font, *Filosofia de la religió. Sis assaig i una nota*, Barcelona, Fragmenta 2017, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.16.

Efectivament, el títol “Atansar-se a través de les flames” podria remetre de manera simbòlica a la *via media* (*mādhyamaka*, en sànscrit) de l’adualitat: l’esforç conscient de raonar i apropar-se a la veritat tot evitant quedar cremat per qualsevol extrem teòric plantejat. Tanmateix, en el seu sentit més immediat constitueix una expressió que em permet relacionar la vocació o la tasca intel·lectual, com la que suposa l’elaboració d’una tesi doctoral, amb l’aproximació pràctica d’intentar socórrer aquella persona que es troba en situació de risc. El mateix Panikkar proposava la superació en la pròpia vida de la falsa dicotomia “teoria o praxi” (com també la d’altres dicotomies) a la continuació de la citació que encapçala la primera pàgina d’aquest treball (“¿Què salvaríeu d’una casa en flames?”).<sup>5</sup>

L’expressió, d’altra banda, també em permet il·lustrar de quin tipus d’atenció espiritual parlaré.<sup>6</sup> Centraré l’interès en l’exercici concret d’assistir espiritualment a persones en situació de vulnerabilitat, específicament en entorns sanitaris. En aquest sentit, podem veure les persones ateses en estructures sanitàries com amenaçades o limitades per les circumstàncies constrenyidores de la seva malaltia, per l’exclusió social o alienades pel propi sistema assistencial, tal com les persones envoltades pel foc de la cita.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> P., [OA]IV/I, p. 21.

<sup>6</sup> En efecte, la relació d’ajuda espiritual obre un ampli ventall d’enfocaments i praxis diverses, sobretot en un context de pluralisme religiós. Per exemple, partint d’una demanda d’acompanyament formulada explícitament per la persona que vol ser acompanyada, si la relació es du a terme amb un referent religiós i es fonamenta en un aprofundiment en els símbols i/o sacraments de la pròpia tradició, es podria parlar de direcció, tutela o mestratge espiritual-religiós; si la relació d’acompanyament presenta un caire més cognitiu marcat per l’esforç personal de conceptualització, es podria vincular amb la pràctica filosòfica clàssica que trobaríem per exemple en la maièutica socràtica; si la relació se centra en superar desajustos o replegaments de la pròpia personalitat, la relació adquiriria un matís més terapèutic segons la corrent psicològica des de la qual s’abordés, etc.

<sup>7</sup> Sembla evident que podria estendre’s l’abast d’aquestes “flames”, i la crida a actuar tot travessant-les, a múltiples situacions socials i personals del nostre món, aparentment menys dramàtiques que les d’aquelles persones objectivament diagnosticades com a “malaltes” i ja “ateses” en el sistema sanitari.

Finalment, l'exemple em permet homenatjar el fundador de la institució en la qual he treballat durant aquest meu període vital i que m'ha facilitat de diverses maneres la dedicació a la tesi doctoral: Juan Ciudad, més conegut, ja en vida, com a "bendito" Juan o Juan "de Dios", canonitzat posteriorment per l'Església catòlica. Home d'acció a la Granada del s. XVI, els últims onze anys de la seva vida s'entregà totalment a cuidar integralment i dignificar la vida de la gent desafavorida, fossin quines fossin les seves creences o classe social. Un dels fets que impactà més els seus conciutadans fou la coratjosa intervenció de Joan de Déu en el rescat dels malalts mentals que havien quedat atrapats en un incendi aparatós a l'Hospital Real, institució en la qual ell mateix havia estat ingressat i menyspreat pocs anys abans com a "boig de Déu".<sup>8</sup>

#### b) OBJECTIUS DEL TREBALL

Un cop he explicat el títol del treball, passo a concretar-ne els objectius. En primer lloc, l'objectiu principal és aprofundir i exposar la comprensió de l'adualitat en l'últim llibre de Panikkar, projectat com a compendi del pensament de l'autor. En optar, com he fet, per una interpretació del llegat panikkarià que privilegia la visió de continuïtat i l'assimilació final de les diferents etapes que anà visquent, visió que al meu entendre és la que es desprèn de *El ritme de l'Ésser* —com espero mostrar al capítol III—, no m'he ocupat aquí de resseguir l'evolució cronològica de la noció *advaita* al llarg dels seus altres escrits. Altrament, em sembla que autors com Bielawski o Garcia Renau, entre d'altres, ja han aportat informacions suficients al respecte.<sup>9</sup>

Un segon objectiu del treball ha estat recollir i formular les principals crítiques que es podrien adreçar a la proposta panikkariana, per determinar si aquesta realment

---

<sup>8</sup> J. M. Javierre, *Juan de Dios, loco en Granada*, Salamanca, Ediciones Sígueme 1996.

<sup>9</sup> Del primer autor, es poden consultar les apreciacions sobre l'*advaita* en diversos passatges de la biografia, els quals citaré als capítols IV i V. Pel que fa a M. A. Garcia Renau, només ha publicat l'article "La vivència a-dual en Raimon Panikkar" al blog [http://magrobra.blogspot.com.es/2009/06/la-vivencia-dual-en-raimon-panikkar\\_02.html](http://magrobra.blogspot.com.es/2009/06/la-vivencia-dual-en-raimon-panikkar_02.html) [Última consulta el 7 d'agost del 2017]

es troba en condicions de resistir una anàlisi suficientment rigorosa. Cal comprovar si Panikkar pot constituir un autor de referència, "un savi planetari" o un "profeta del demà passat", com l'han anomenat alguns, amb suficients garanties per bastir una comprensió coherent del present i ajudi a encarar els reptes del futur.<sup>10</sup> Més concretament, caldrà veure si el seu discurs adual presenta una consistència i arrelament adequats en el marc de la filosofia occidental i en la seva vida personal.<sup>11</sup>

Segons aquest últim punt, com ja he assenyalat abans, he treballat en un tercer objectiu. A més del reclam intrínsec del mateix objecte d'estudi, per raons metodològiques també he optat per ocupar-me de manera bastant extensa de la biografia de Panikkar. En aquest sentit, em proposo presentar algunes dades biogràfiques inèdites i situar-les en el conjunt del retrat biogràfic disponible actualment, reconstruït a partir de les informacions ja publicades per diversos autors. Aquest objectiu em permetrà, per tant, aprofundir la relació entre la vida i obra de Panikkar.

Finalment, de manera que em serveixi per articular una síntesi del treball desenvolupat i per concretar la possible significació de Panikkar per al món actual, com a quart objectiu em proposo explorar la relació entre la tasca intel·lectual de Panikkar al voltant de l'advaita a *El ritme de l'Ésser* i la consideració per l'alteritat, concretament en la repercussió pràctica que suposa l'atenció espiritual a la persona situada en un entorn sanitari. Espero que aquesta exploració em permeti, ja per últim, articular un model d'assistència espiritual i contribuir a que es tingui més en compte i s'atengui millor la dimensió espiritual de les persones malaltes.

---

<sup>10</sup> Bielawski recull alguns dels qualificatius que acompanyen la "llegenda Panikkar" per tal de contextualitzar-los i redimensionar-los a M. Bielawski, *Panikkar: una biografia*, Barcelona, Fragmenta 2014, p. 10, malgrat que en altres indrets l'autor polonès no s'està de nodrir aquesta mateixa llegenda amb altres qualificatius, per exemple a M. Bielawski, *Canto di una biblioteca*, Bergamo, Lemma Press 2016, p. 8.

<sup>11</sup> Aquest objectiu pot ser pertinent, entre d'altres raons, per contrastar l'opinió d'acadèmics com la de l'escocès A. McIntosh que defineix Panikkar com "an Indian Catholic priest (considered by many in his home country to exemplify Buddah-hood)", a "No Life Without Roots Report", p. 15-18, <http://www.alastairmcintosh.com/general/resources/2010-Raimon-Panikkar-Gifford-Scotland.pdf>.

[Consultat el 15 d'abril de 2018].

### c) MÈTODE

Tenint en compte els objectius, el present estudi desenvoluparà, en la part dedicada explícitament a Panikkar, un exercici hermenèutic al voltant de la comprensió de l'*advaita* en l'obra panikkariana. Aprofundiré en el tema, doncs, tenint present el treball d'anteriors estudiosos i seguint algunes de les consideracions avançades per aquesta corrent filosòfica —que té en Gadamer un dels principals exponents— pel que fa al mètode dels estudis humanístics.<sup>12</sup>

Segons aquesta opció, per assolir una comprensió significativa del text, una vivència de la veritat que s'hi transmet, convindrà defugir la pretensió d'objectivitat més pròpia de les ciències positivistes, en tant que tal pretensió vehicula una exclusió del subjecte històric (autor i lector) en l'acte de comprendre. Tal bandejament resulta insuficient si, com és el nostre cas, hom pren seriosament el món i la història i, alhora, tracta d'acostar-se al concepte vital (*Lebensbegriffe*) o a la condició existencial que subjau a la tematització de l'*advaita* en Panikkar.

Tanmateix, intento defugir també el subjectivisme a què es pot veure abocat una determinada teoria i praxi de la interpretació.<sup>13</sup> En això tinc en compte les consideracions del propi Panikkar, que amb el seu “pensament de la *metanoia*” (que caracteritzaré al capítol III), o amb l'*advaita* (capítol V), assenyala un àmbit extralingüístic i a-subjectiu (tampoc no estrictament objectivable) des del qual veu possible una relligació i reinterpretació del món, de l'ésser humà i la divinitat.

És per tot això que eixamplaré la base de l'estudi, més enllà del textual, al context històric i vital de Panikkar, per poder captar allò que l'autor assumeix com a donat, la tradició o tradicions de pensament i horitzons vitals des d'on medita i escriu, en alguns casos conscientment i en d'altres potser no tant. Igualment, atenent el propi capteniment panikkarià —explícitament en diversos passatges de la seva obra, i que en això segueix els principis de l'hermenèutica—, convé entendre allò concret i

---

<sup>12</sup> H. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una herménutica filosófica*, Salamanca, Sígueme 1971. Aquesta opció metodològica es troba justificada, a més, pel fet que Gadamer fou un autor llegit i apreciat per Panikkar, com explicaré al capítol IV.

<sup>13</sup> A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica*, Barcelona, Anthropos 1986, p.76

particular simbòlicament, com a parts d'un Tot, de manera que es pugui tenir present també el Tot en cada part.<sup>14</sup>

Consideraré, així, el tema de l'adualitat com la part en què es pot descobrir la totalitat d'*El ritme de l'Ésser*; aquest llibre, al seu torn, pot resultar una part en la qual es pugui retrobar la totalitat de l'obra panikkariana; aquesta, finalment, pot suposar una part en la qual s'hi trobi reflectida la vivència del seu autor, i la seva vida, al seu torn, ésser una part del mosaic històric i geogràfic que li tocà viure, i d'allò que aconseguí capir del misteri diví.

A banda de l'opció metodològica, el mateix objecte d'estudi reclama explícitament una mirada al corpus bibliogràfic i biogràfic global de Panikkar. Si ja pot resultar important estudiar el context històric i vital per a comprendre qualsevol autor en profunditat, ho és encara més quan el de Taverdet afirma escriure de manera "autobiogràfica", i anant fins i tot més enllà, en un tema com l'*advaita*, el qual, tal com el tracta l'autor, posa directament en joc el lloc i el moment existencial, i fins i tot la qualitat humana, de qui en parla.<sup>15</sup>

En coherència amb l'exercici de contextualització, també entraré en diàleg amb la recepció d'aquest tema en altres autors. En aquest punt faré valdre la meua condició d'estudiós de Panikkar de tercera generació.<sup>16</sup> Això suposarà, en concret, seguir amb l'atenció hermenèutica posada en l'experiència de comprensió donada en un subjecte històric, tant pel que fa a l'autor (Panikkar) com al receptor (cadascú

---

<sup>14</sup> P., *TROB*, p. 33.

<sup>15</sup> Al següents capítols s'aportaran suficients citacions significatives sobre l'escriptura autobiogràfica i la implicació existencial de Panikkar que ara no cal anticipar.

<sup>16</sup> L. Marcato distingeix entre els estudiosos de Panikkar de la primera generació —aquells que van estudiar amb ell, per exemple a Santa Barbara o a Taverdet— i els de la segona que, com ell mateix, l'han conegut a través dels alumnes de la primera generació. També distingeix entre els estudiosos que emfasitzen el caràcter sapiencial i profètic de Panikkar —Luise, Rossi— i els que en destaquen el mestratge intel·lectual —Prabhu o Bäumer. Defora aquestes categories, Marcato hi situaria els de la tercera generació que, com Bielawski, no tractaren personalment Panikkar: L. Marcato, *Le radici filosofico-teologiche della proposta di dialogo dialogale di Raimon Panikkar*, Venècia, Università Ca'Foscari 2016. En el meu cas em trobaria, doncs, al costat de Bielawski.



de nosaltres) del text (en aquest cas, l'*advaita*) en un context (llenguatge i tradició fonamentalment occidentals).

Intentaré que l'estimació per la figura de Panikkar no impedeixi un distanciament saludable que permeti abordar-lo alhora de manera crítica i constructiva. No m'hi apropo a priori, doncs, des de la imatge de savi planetari i persona que s'ha realitzat en múltiples tradicions, com ell mateix podia donar a entendre i bona part dels deixebles de la primera generació l'han estudiat. M'afegiré, més aviat, a les intuïcions de diversos pensadors que sostenen que el de Tavantet seria un autor principalment occidental i cristià, que estudià i fins a cert punt s'immergí en altres contextos religiosos per resoldre qüestions relacionades amb el primer context.<sup>17</sup>

En aquesta línia, en estudiar l'*advaita*, aprofundiré en les claus hermenèutiques des de les quals Panikkar proposa la seva comprensió. Com apunta Vega:

Quan llegim l'obra de Panikkar, no ens hem de deixar arrossegar per un fals exotisme. La síntesi entre Orient i Occident, a més de les elaboracions de termes com ara equivalents homeomòrfics, aspectes característics de la seva manera de discórrer, són pròpies d'una experiència irrepètible en la seva persona. Així doncs, la seva mirada (*darsana*) sobre la realitat en perspectiva índica ens pot encoratjar a llegir els Vedes o els Upanishads, la doctrina *advaita* o les sentències de Laozi, però cal entendre que ell ja ha passat aquests pensadors pel sedàs de la seva manera de pensar. És clar que no hi ha quelcom que sigui un pensament pur, és a dir, no transmès. La revelació mateixa (*sruti*), en el seu context, és ja un complex de lectures i d'experiències acumulades. Crec que Panikkar actua d'una manera semblant quan acumula la saviesa de tants textos, però sempre des de la confiança, potser des d'allò que ell anomena «nova innocència», i tot plegat haurà de prendre un nou sentit i significat mitjançant el seu ésser personal.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> I. Boada, "Panikkar, un pensador occidental", *El Ciervo* 690-91, 2008, p. 19. També A. Rojo ho manifestà a: I. Boada (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona, Pòrtic 2004, p. 168; és de la mateixa opinió S. Pániker, com consta en diversos indrets dels seus diaris, per exemple quan diu "y la música de mi hermano sigue siendo apostólica cristiana. Ésta es su opción, y yo la respeto." a *Diario del anciano averiado*, Barcelona, Literatura Random House 2015, p. 302.

<sup>18</sup> A. Vega, "El ritme de l'Ésser. Les Gifford Lectures", *Enrahonar. Quaderns de filosofia* 52, 2014, p. 130.

Concretaré el treball de comprensió i actualització del sentit de l'*advaita* panikkarià en un desplegament temàtic de l'assistència espiritual qualificada a una persona malalta. Per a fer-ho, elaboraré una transició de l'anàlisi sobre l'adualitat panikkariana vers la pràctica concreta de l'assistència espiritual tot recorrent a propostes teòriques afins provinents de disciplines científiques i assistencials que tracten la qüestió.

Per a l'últim capítol, en el qual proposo una articulació pràctica d'un model d'atenció espiritual, el mètode que seguiré serà el de la reflexió lliure a partir de tres pilars: a) el que hauré investigat prèviament sobre Panikkar, b) la revisió bibliogràfica sobre el tema de l'atenció espiritual, i c) les aportacions i discussions formals sobre aquesta qüestió amb professionals de l'acompanyament espiritual de l'Orde Hospitalària de Sant Joan de Déu, tenint en perspectiva el model assistencial de la institució reflectit en els seus textos de referència i els seus coneixements i experiència d'aquests professionals.

#### d) ESTAT DE LA QÜESTIÓ

En aquest apartat em proposo repassar l'estat de la qüestió sobre els dos temes que relacionaré, el pensament de Panikkar i l'atenció espiritual. Pel que fa al primer punt, començaré amb una mirada general sobre la repercussió de l'obra i la figura de Panikkar, sobretot d'ençà de la seva mort. De manera especial centraré la mirada a Catalunya, tot cenyint-me principalment a l'àmbit acadèmic, encara que també faré esment a l'impacte de la figura de Panikkar més enllà de les aules i els índexs de referències bibliogràfiques. Al final d'aquest primer apartat, m'aturaré específicament en aquelles publicacions més significatives per al tema del meu treball.

Pel que fa al segon pol de la relació, l'atenció espiritual a l'altre, establiré les bases antropològiques i sociològiques a partir de les quals emprendre les meves reflexions i faré un breu repàs a la literatura científica i assistencial al voltant de l'*spiritual care*, sobretot en l'entorn sanitari.

## *Mirada general*

Des de 1971 fins al 2017, quaranta-set tesis doctorals escrites en diversos països i idiomes s'han ocupat de l'obra de Panikkar.<sup>19</sup> Alguns d'aquests treballs han merescut la seva publicació; a banda, s'han publicat una trentena d'altres monografies i llibres de diversa mena centrats en l'autor —com per exemple, un diccionari de termes panikkarians o un llibre sobre la biblioteca del filòsof.<sup>20</sup> En aquest ressò acadèmic cal afegir-hi vuit simposis internacionals (2002-2018, sense comptar-hi els celebrats durant la commemoració de l'any Panikkar) que s'han celebrat especialment dedicats al seu pensament, a més dels nombrosos articles de revista, recensions, presentacions i seminaris que s'han ocupat de la seva obra, sobretot arran de la publicació de l'*Opera Omnia Raimon Panikkar* en català, castellà, italià, anglès i francès.

A nivell internacional, uns quants autors, professors i institucions han seguit aprofundint en el pensament panikkarià. Des del Centro Interculturale dedicato a Raimon Panikkar (CIRPIT), per exemple, han desenvolupat diverses activitats en aquesta línia, com l'edició de la revista CIRPIT, especialitzada en la temàtica. Alhora, professors universitaris d'arreu del món (Prabhu, Pérez, Moreta, Yusa, entre d'altres) segueixen investigant i publicant sobre la vida i obra de l'autor.<sup>21</sup> També continuen apareixent materials i entrevistes inèdites de Panikkar que arriben a publicar-se.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> A la bibliografia d'aquest treball he recollit, en un apartat específic, totes les tesis doctorals sobre Panikkar que he pogut localitzar. En altres bibliografies consultades es barrejaven tesis i tesines, mancaven títols o faltaven per actualitzar les últimes tesis defensades. Si es sumessin les tesis doctorals, les tesines i treballs de llicenciatura, estaríem parlant d'entre seixanta i setanta treballs d'investigació sobre Panikkar arreu del món.

<sup>20</sup> Es pot trobar una bibliografia secundària exhaustiva de Panikkar, si bé no del tot actualitzada, al Fons Panikkar de la Universitat de Girona i a la web del Centro Interculturale dedicato a Raimon Panikkar (CIRPIT). Al final del treball hi faré constar només les obres consultades.

<sup>21</sup> Cf. nota 15.

<sup>22</sup> R. Panikkar i A. Volpini, *Visione mistica*, Milà, Jaca Book 2016.

## A Catalunya

Fins ara s'han defensat tres tesis doctorals sobre Panikkar a Catalunya, l'última el 2017.<sup>23</sup> També s'ha creat el Seminari Panikkar dins la Càtedra Ferrater Mora i el Fons Panikkar a la Universitat de Girona, a més de la Base de Dades Raimon Panikkar a la Universitat Pompeu Fabra. A banda de l'edició en català d'algunes obres de Panikkar que posteriorment quedaren assumides a la seva *Opera Omnia* i de la primera biografia crítica sobre Panikkar, s'han publicat, a més, tres altres llibres en la nostra llengua al voltant de la seva obra, l'últim dels quals merescué el premi Joan Maragall de 2017.<sup>24</sup> En un àmbit de difusió del pensament panikkarià de caire més popular i civil, s'han mantingut i desenvolupat diverses iniciatives. Per exemple, s'han continuat fins a l'actualitat, a Cadaqués i Barcelona, les reunions de meditació, estudi i diàleg seguint el model de la Fundació Vivarium que el mateix Panikkar inicià.

A més, alguns acadèmics que reberen una considerable influència de Panikkar i el citen sovint en les seves intervencions gaudeixen avui d'una certa rellevància pública, com per exemple Francesc Torradeflot (director de l'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós), o d'un notable reconeixement en l'àmbit de l'espiritualitat, com el jesuïta Xavier Melloni, o impulsen projectes editorials inspirats

---

<sup>23</sup> J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar: interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Barcelona, Facultat de Filosofia de la Unviersitat de Barcelona 1998; A. Canadell, *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme*, Barcelona, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona 2004; L. Cerviño, *La experiencia y el conocimiento de lo real en Raimon Panikkar y Marià Corbí. Un aporte sapiencial en tiempos de pluralismo*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya 2017. A València també es defensà la tesi d'E. Altur, *Política i metapolítica en Raimon Panikkar*, Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política de la Universitat de València 2003. Especialment la de Pigem ha tingut incidència en els estudis i la difusió del pensament panikkarià, ja que era el primer treball de rigor presentat en català, estructurava els principals temes tractats per Panikkar al voltant de la noció d'interdependència, i presentava una bibliografia exhaustiva de i sobre Panikkar en múltiples llengües.

<sup>24</sup> A banda de la biografia de Bielawski citada anteriorment, s'ha publicat A. Bassas, *El matí amb Raimon Panikkar*, Barcelona, Proa 2008; I. Boada (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona, Pòrtic 2004; i J. Pigem, *Àngels i Robots. La interioritat humana en l'era hipertecnològica*, Barcelona, Viena 2017.

en el seus plantejaments, com Ignasi Moreta (Fragmenta), o dinamitzen iniciatives d'estudi i transformació social en diverses institucions educatives, com Àngels Canadell (Uniterra).

Si bé totes aquestes notes permeten afirmar que d'una o altra manera el llegat panikkarià segueix viu, sobretot a Itàlia i a Catalunya, fins fa poc la repercussió del filòsof de Tavertet, almenys a la seva terra natal, era poc significativa. Deixant de banda el cercle immediat d'amics i col·laboradors just ara apuntat, a Catalunya des de finals del franquisme fins al 2017 (abans de la celebració de l'any Panikkar) hi havia hagut només tres o quatre excepcions remarcables a l'estesa manca d'interès en el pensament de Panikkar per part del món acadèmic.

La primera excepció fou el curset especial que Panikkar impartí a la Facultat de Teologia de Catalunya als alumnes de 1er cicle de teologia el curs 1981-82, titulat "El desafiament de les religions orientals", el qual no deixà de constituir una contribució molt puntual, en un moment en què Panikkar encara no s'havia establert a Tavertet i quan encara no s'havia casat.<sup>25</sup>

Una segona excepció fou el col·loqui organitzat pel mateix Panikkar a Tavertet, "Llenguatge i identitat: lexicosofia catalana" el 1992, en el qual hi participaren intel·lectuals com Lluís Duch, Pere Lluís Font i Josep M<sup>a</sup> Xirinacs, i que culminà amb una publicació. I una tercera excepció fou el col·loqui internacional sobre el seu pensament celebrat a Barcelona i organitzat pel Centre UNESCO de Catalunya i Intercultura, també amb una publicació conclusiva. Tanmateix, cap d'aquestes dues iniciatives no trobà tampoc continuïtat ni un ressò destacable. Finalment, es podria parlar també de l'excepció del monestir de Montserrat, el qual li permeté, especialment per l'amistat amb el monjo Evangelista Vilanova, d'escriure en català diversos articles a *Qüestions de vida cristiana*.

Es podrien aportar múltiples raons per explicar aquest bandejament per part del món universitari català, com apunta Nicolau.<sup>26</sup> En primer lloc, aquest autor fa referència a una possible desconfiança envers el pensador català-hindú atès el seu

---

<sup>25</sup> Detall confirmat amb la secretaria de d'aquella Facultat.

<sup>26</sup> A. Nicolau, "Raimon Panikkar, una biografia intel·lectual", *Ars Brevis* 21, 2015, p. 270.

passat a l'Opus Dei. El fet d'haver estat un dels principals introductors d'aquesta institució a Catalunya, i d'haver-se mogut especialment en àmbits universitaris durant els primers anys del franquisme, pogué constituir un greuge afegit al refredament o prejudici antireligiós que, d'altra banda, ja abastava amplis sectors de la universitat catalana dels anys 80' i 90'.<sup>27</sup>

En segon lloc, el mateix Nicolau parla d'una possible incomprensió dels reptes que l'obra de Panikkar comportava, la qual hauria obligat als seus interlocutors a sortir dels camins fressats per tal de comprendre-la convenientment. Certament, una comprensió adequada de l'obra panikkariana hauria requerit i requereix un estudi sostingut i crític en un entorn cultural propici, el qual probablement tot just es comença a donar.<sup>28</sup>

La sensació de no poder calibrar adequadament l'abast del pensament de Panikkar devia afectar en aquell moment pensadors i acadèmics de diverses tendències. D'una banda, la vessant metafísica i religiosa dels seus textos podia crear suspicàcies entre la intel·lectualitat fonamentada —i enrocada— en els principals corrents de pensament sorgits de la Il·lustració: positivistes, marxistes, liberals i

---

<sup>27</sup> L'estudi de R. Prat, *Fe i Universitat d'avui*, Barcelona, Editorial Nova Terra 1977, malgrat ser d'una dècada anterior, anticipa dades i intuïcions sociològic-teològiques valuoses que reflecteixen l'ambient universitari català d'aquells anys. A banda d'això, Prat afirma escriure el llibre per respondre la següent hipòtesi: “que la gent rebutja tot tipus de dualisme (fe-vida, llibertat-llei, etc.). O, dit d'una altra manera, que vol integrar totes les dimensions del viure en una existència unitària i que tingui sentit davant d'un mateix, a fi de poder integrar amb una existència realista els elements de vida pretesament transcendents. Dit més clarament: que la persona cerca una transcendència integrada a la vida real, és a dir, vol comprendre, ésser lúcid i adonar-se del real”, p. 19. Ben mirada, aquesta motivació s'aproximarà a les que, com veurem, portaran Panikkar a parlar d'adualitat.

<sup>28</sup> Com ja he apuntat, la sistematització temàtica i bibliogràfica de Pigem reflectida a la seva tesi del 1998 va constituir una fita important per copsar la globalitat del corpus panikkarià; d'altra banda, la biografia de Bielawski (publicada inicialment en italià el 2013) que aniré citant al llarg d'aquest treball en l'edició catalana suposa un punt d'inflexió en l'abordatge crític de la vida i obra de Panikkar. Projectada fonamentalment com a biografia respectuosa i alhora desmitificadora de Panikkar, l'autor hi ofereix també notes introductòries i hermenèutiques aclaridores sobre l'obra del filòsof.

postmoderns.<sup>29</sup> D'altra banda, l'exotisme de Panikkar devia incomodar igualment els àmbits teològics més preocupats de garantir l'ortodòxia eclesial. En aquest punt, convindrà afegir a les raons de Nicolau que la posició irregular de Panikkar davant el dret canònic a partir del seu matrimoni civil no facilità un major reconeixement de la seva obra en aquests sectors que, a priori, potser havien de ser-li més afins.

Com a tercer factor, Nicolau assenyala el fet que Panikkar mai no es va pronunciar políticament ni contra el franquisme ni sobre el futur de Catalunya. En un moment històric de transició en el qual al professorat universitari català se li esperava un posicionament ideològic definit, per motius biogràfics i filosòfics Panikkar no estava en condicions de satisfer aquest requisit. Per acusar encara més aquesta dificultat, Nicolau remarca que els primers llibres en català de Panikkar no van aparèixer fins l'any 1988.<sup>30</sup>

Segurament, a la llista de factors explicatius aportada per Nicolau encara se'n podrien afegir més. Tanmateix, arran de la reeixida celebració de nombrosos actes en ocasió del centenari del naixement de Panikkar l'any 2018, és plausible pensar que la permanència social futura de la seva vida i obra tingui millors perspectives. L'abast dels temes en els quals Panikkar s'ocupà, l'originalitat amb què els abordà i el moment en què ho va fer, la universalitat de les referències bibliogràfiques utilitzades, el coneixement de primera mà de cultures diverses, i el ressò internacional de la seva vida i obra justificarien, al meu entendre, una major atenció i difusió del seu pensament, especialment en l'àmbit intel·lectual, que depassés el tòpic o l'anècdota.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Per a L. Duch, es pot entendre Panikkar com a figura sorgida d'una modernitat hispanicoperifèrica, amb característiques diferents de l'anglosaxona i la centreeuropea que haurien generat tals tendències dominants del pensament universitari català de finals del s. XX ara esmentades; Boada (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, p. 174.

<sup>30</sup> R. Panikkar, *La joia pasqual*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1988 (amb pròleg de Lluís Duch), i *Benaurada senzillesa*, Barcelona, La Llar del Llibre 1988.

<sup>31</sup> Recentment, el seu editor en català ha insitit en separar el "personatge" Panikkar i les seves excentricitats de la seriositat de la seva obra, I. Moreta, "Raimon Panikkar, més enllà del

## Estudis sobre l'advaita i El ritme de l'Ésser

Com apuntava més amunt, sobre *El ritme de l'Ésser* hi ha hagut escassos estudis específics de relleu. Arran d'un simposi celebrat el 2012, al número 3 de la revista CIRPIT aparegueren tres articles que, d'una manera o altra tractaven algun aspecte l'obra. Tanmateix, cap dels tres no entrava a analitzar críticament i en profunditat el seu contingut.

En el seu article, Eastham hi repassava el procés de redacció i edició del llibre, en el qual es trobà estretament implicat.<sup>32</sup> Per la seva banda, Capellini desenvolupava un assaig creatiu sobre la dimensió antropomòrfica de la metàfora del ritme i proposava un paral·lelisme amb l'"Home de Vitruvi" de da Vinci.<sup>33</sup> Finalment, Tamminga situava l'aparició de l'obra en el context de crisi planetària vigent.<sup>34</sup> En una altra revista, Dallmayr contrastava l'obra de Panikkar sorgida de les Gifford Lectures (*El ritme de l'Ésser*) amb la corresponent de Charles Taylor, en les quals ambdós autors diagnosticaven i proposaven sortides diverses a la pèrdua de sentit contemporània.<sup>35</sup>

Igualment s'han escrit nombroses recensions de l'obra. La més interessant i incisiva és la de McLaughlin, en la qual l'autor posa en valor el pròleg de Prabhu a l'edició anglesa de *The Rhythm of Being*, ressaltava algunes de les principals troballes de l'obra i en destaca, al mateix temps, certes mancances.<sup>36</sup> La resta de recensions resumien

---

personatge", *Serra d'Or* 700 (2018), p. 6-8. Com he dit, en bona part els actes del centenari del naixement de Panikkar d'enguany hauran pal·liat tal biaix.

<sup>32</sup> S. Eastham, "Rhythm in the Making: Panikkar's Unfinished Masterpiece", *CIRPIT* 3, 2012 (Suppl.), p. 19-32.

<sup>33</sup> M. R. Cappellini, "The Metaphor of Man and the Rhythm of Being", *CIRPIT* 3, 2012 (Suppl.), p. 83-98.

<sup>34</sup> E. Tamminga, "The Tempiternal Tragedy: the Rhythm of Being and a Planet in Crisis", *CIRPIT* 3, 2012 (Suppl.), p. 117-138.

<sup>35</sup> F. Dallmayr, "A secular age? Reflections on Taylor and Panikkar", *Int J Philos Relig* 71, 2012, p. 189-204.

<sup>36</sup> En l'apartat de mancances, destacava la manca de referència a autors rellevants pels temes que Panikkar estudia (Schelling, Agamben, Deleuze) i l'insuficient tractament de les implicacions ètico-



l'estructura del llibre, hi reconeixen la reformulació de textos precedents de Panikkar i n'encoratjaven la lectura.<sup>37</sup>

D'altra banda, diversos estudiosos han publicat articles sobre algun tema directament relacionat amb l'*advaita* en general i Panikkar. En aquest sentit, Yusa presentà un article sobre l'aproximació *advàitica* a la materialitat a propòsit d'*El ritme de l'Ésser*.<sup>38</sup> Estrictament, pel que fa a l'*advaita* i a *El ritme de l'Ésser*, Yusa es limita a recórrer a l'extens exemple del còdol del capítol II del llibre, el qual li serveix per desenvolupar el seu propi pensament.<sup>39</sup> En una altra línia, Rigopoulos confrontà

---

polítiques de la seva proposta metafísica; M. McLaughlin, "Book Review: *The Rhythm of Being: The Gifford Lectures*", *Journal of Hindu-Christian Studies* 24, 2011 p. 72-75.

<sup>37</sup> V. Manimala, "Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being: The Gifford Lectures*. A Review Article" *Exchange* 40, n. 2, 2011, p. 192–200; G. Hall, "The Rhythm of Being: The Gifford Lecture", *Australian eJournal of Theology* 18, n.1, 2011; V. Pérez Prieto, "Raimon Panikkar, *El ritme de l'Ésser*", *CIRPIT* 4, 2013, p. 270-73; J. Requesens, "El ritme de l'Ésser: les Gifford Lectures", *Canemàs* 4, 2013, p. 170-75; , p. 129–31.

<sup>38</sup> M. Yusa, "An Advaitic Matter: Pebbles Speak", *CIRPIT* 3, 2012 (Suppl.) p. 99-116.

<sup>39</sup> L'autora emmarca l'article en un aspecte cabdal del pensament de Panikkar que afirma que ja la captivà quan era alumna seva a Califòrnia: l'activitat filosòfica havia de ser directament significativa per a la vida, i no un exercici acadèmic estèril. En aquesta línia, descobreix confluències entre les intuïcions de Panikkar i les de pensadors japonesos com Suzuki, Nishida o Nishitani. L'autora pressuposa, tanmateix, una mateixa comprensió de la mateixa qüestió —la relació entre matèria i consciència— en pensadors de tradicions diverses que escrigueren en moments històrics distants, sense posar en relleu els contextos respectius ni les especificitats que els distingeixen. Aquest extrem és compartit en major o menor mesura amb altres estudiosos de l'*advaita* (com seria el cas, per exemple, de D. Loy, el qual, després d'analitzar les diferències entre diversos sistemes de no-dualitat, arriba a fer-les confluïr en una "nodualitat oriental", la qual prefereix enfront del "teisme occidental", cf. D. Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New Jersey, Humanities Press 1997, p. 295). Al meu entendre, el valor de Panikkar rau en que recollirà la importància de cada singularitat cultural i religiosa i també la complexitat i límits de la comparació intercultural; en altres paraules, posaria en qüestió la pretensió absoluta de la interpretació dialèctica de l'*advaita*, el que designo com a "no-dualitat", tot proposant la genuïna interpretació "adual", cf. capítol IV de la tesi.

el tractament de la no-dualitat en Panikkar i Sankara, centrant-se sobretot en l'obra *El Crist desconegut de l'hinduisme* del pensador català.<sup>40</sup>

Un altre autor, Dellanoce, aparentment reprengué la mateixa qüestió que la tractada per Rigopoulos, però en realitat es tracta d'un article amb títol enganyós, ja que en el seu cas pràcticament no cita Panikkar al text.<sup>41</sup> Per la seva banda, Garcia Renau publicà a internet un treball sobre l'*advaita* en el conjunt de l'obra panikkariana, abans, però, que aparegués *El ritme de l'Ésser*. Es tracta d'una síntesi de la qüestió en què l'autora traça una panoràmica molt general de l'*advaita* en l'obra panikkariana, i en ressalta la vinculació d'aquesta amb l'amor i l'Esperit Sant del cristianisme segons el pensament de Panikkar, sense aportar-hi, però, contribucions crítiques remarcables.<sup>42</sup>

Fet el repàs dels articles que han tocat més directament el tema d'aquest treball, passo ara a comentar les tesis doctorals que més s'hi han aproximat. Cap d'elles no s'ha centrat en *El ritme de l'Ésser*. Tanmateix, l'última obra de Panikkar és una represa de temes interrelacionats que l'autor ja havia tractat anteriorment, per la qual cosa pràcticament des de qualsevol angle que s'estudii Panikkar es remet d'una o altra manera a l'*advaita*.<sup>43</sup> Aquí em limitaré a fer referència a aquells treballs que més immediatament s'han referit al tema.

---

<sup>40</sup> A. Rigopoulos, "Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar", *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 11, 2009 [en línia]. Si bé l'autor destaca com Sankara esdevingué el principal interlocutor del filòsof de Taveret en l'àmbit del pensament hindú, també mostra com l'opció *advaita* panikkariana s'aparta de l'absolut indiferenciat tematitzat per Sankara. Rigopoulos apunta, crec que encertadament, que la presentació de l'*advaita* com a relació, que és l'opció de Panikkar, s'arrela en la teologia trinitària i "ha tratto ispirazione anche dallo sivaismo del Kasmir e dalla sintesi abhinavaguptiana".

<sup>41</sup> F. Dellanoce, "Intuizione advaita fra Śankara e Raimon Panikkar: alcune considerazioni su māyā", *CIRPIT* 4, 2013, p. 256-65.

<sup>42</sup> M. A. Garcia Renau, "La vivència a-dual en Raimon Panikkar".

<sup>43</sup> És el cas, per exemple, de la tesi de Pigem, que sintetitza la filosofia panikkariana a partir de la noció d'interdependència, i des d'allí, en un subapartat d'un capítol, toca la qüestió de l'*advaita* (*El pensament de Raimon Panikkar*, p. 136). O Cerviño, centrat en la noció panikkariana d'experiència

Un d'ells és la tesi de Kang, que ha estudiat l'*advaita* panikkarià com a equivalent homeomòrfic de la Trinitat i comparant la perspectiva trinitària panikkariana a la del teòleg Young Lee.<sup>44</sup> En el seu tractament de l'*advaita*, Kang sembla fonamentar el seu estudi en la següent consideració de D. Loy:

*philosophical differences among Asian nondual systems, including Advaita Vedanta, Mahayana Buddhism, and philosophic Taoism, reflect different ways of expressing the common nondual experience. [...] the nondual experience is phenomenologically the same but is expressed differently because of different metaphysical orientations.*<sup>45</sup>

En contrast, en el meu treball, de fons i en qualsevol cas com a subtema, m'aniré confrontant parcialment amb aquesta tesi en la mesura que, al meu entendre, no presta prou atenció als problemes de l'hermenèutica diatòpica o intercultural —com sí que fa Panikkar— i al problema insoluble de determinar racionalment el què de l'exèrència, allò que Loy anomenava “*same nondual experience*”, independentment d'un context donat.

Contràriament, qui sí que enfila la qüestió intercultural en Panikkar, detenint-se específicament en l'*advaita*, és Kopecká-Verhoeven a la seva tesi doctoral.<sup>46</sup> Aporta

---

—en el seu cas comparant-la a la de M. Corbí—, també arriba al tema de l'adualitat. La majoria de tesis consultades tenen un apartat dedicat a aclarir o desenvolupar mínimament la qüestió.

<sup>44</sup> Kang, S. W., *Nonduality and Trinity: A comparative analysis of the trinitarian perspectives of Jung Young Lee and Raimon Panikkar*, New Jersey, Drew University 2009. L'autor conceptua Panikkar com a pensador-teòleg oriental que contribueix a fer significativa la doctrina trinitària —cristiana— al públic asiàtic. Al meu entendre tal conceptualització resulta parcial i problemàtica, ja que no té prou en compte el context primer i principal del pensament de Panikkar ni la finalitat del mateix, que en ambdós casos són els contextos filosòfico-teològics occidentals o occidentalitzats.

<sup>45</sup> S. W. Kang, *Nonduality and Trinity*, p. 9, on remet al llibre de D. Loy, *Nonduality*. A més de Kang, en l'obra de Loy s'hi basen alguns estudiosos de Panikkar a l'hora de tractar l'*advaita* en general —Pigem, per exemple, considera que l'obra de Loy és el millor estudi sobre la temàtica, a *El pensament de Raimon Panikkar*, p. 20. L'obra de M. Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad: una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós 2008, sembla incidir en el mateix punt de vista (cf. p. 46, per exemple). Aquesta última originalment fou una tesi doctoral dirigida pel mateix Panikkar.

<sup>46</sup> M. Kopecká-Verhoeven, *Raimon Panikkar et l'Interculturel: racines théologiques et environnement philosophique d'une ontologie relationnelle*, Paris, École pratique des hautes études des sciences

un valuós repàs dels aspectes vitals i l'ambient filosòfic vinculats a l'Índia que propiciaren la reflexió panikkariana sobre l'*advaita* i l'hermenèutica intercultural. L'autora proposa igualment paral·lelismes interessants amb autors occidentals que han sostingut una ontologia relacional o la pràctica del diàleg dialogal. Tanmateix, al treball li manca un aprofundiment en aquells aspectes vitals, històrics i filosòfics de Panikkar des de la perspectiva occidental, que, insisteixo, considero predominant en el pensador.<sup>47</sup>

Finalment, si considerem l'*advaita* com a tema en sentit ampli —encara per acotar en aquest treball— i més enllà de Panikkar, les publicacions que tracten la matèria arreu del món són nombrosíssimes i de caire molt diferent.<sup>48</sup> Aquí no pretendré abastar la complexitat del fenomen, sinó que proposaré una classificació general dels textos que aborden la temàtica per després intentar situar l'obra de Panikkar en aquest panorama global.

Entre les publicacions escrites o traduïdes a llengües occidentals, d'una banda hi haurien aquells textos sagrats o d'autors espirituals reconeguts en l'escola tradicional del vedanta *advaita* —o altres escoles properes— dins de l'hinduisme.<sup>49</sup> Dintre del mateix grup d'escrits, si es pressuposa que realment es tracta d'una mateixa experiència espiritual o intuïció filosòfica, es podrien situar textos canònics vinculats a altres tradicions orientals que també apuntarien a una realitat adual.<sup>50</sup>

---

religieuses -Universitat de Praga 2014. L'estudiosa, a més, avança alguns dubtes o fronts de crítica importants al plantejament panikkarià que caldrà recuperar, ampliar i discutir, com faré al capítol V.

<sup>47</sup> La tesi de L. Marcato citada més amunt aprofundeix en aquesta línia, encara que deliberadament de manera poc crítica ("ho voluto leggere, studiare, lavorare con Panikkar fino a questo momento: con e non su, perché se lo si trasforma in un oggetto di lavoro, in un qualcosa da analizzare e da oggettivizzare, allora lo si fa tacere per sempre"), p. 389.

<sup>48</sup> Per exemple, una cerca indiscriminada a Google Books amb el terme "advaita" aporta 1.090.000 resultats.

<sup>49</sup> Per exemple, Gaudapada, *Mandukyakarika: el sendero tradicional del Vedanta Advaita*, Madrid, Biblioteca Nueva 2004.

<sup>50</sup> Per exemple, el *Daodejing* de Lao Tse o els *Mūlamadhyamakakārikā* de Nagarjuna. La pressuposició que assimila diverses tradicions orientals en una mateixa experiència adual pot ser discutida;

En segon lloc, hi hauria textos d'autors (tant d'origen oriental com occidental) que pretendrien transmetre directament una visió de la realitat alliberadora, sorgida d'una experiència i no de l'erudició, més o menys afí a l'adualitat expressada en els contextos tradicionals orientals.<sup>51</sup> En tercer lloc, hi hauria textos amb un estil indirecte i de caràcter més o menys acadèmic segons el cas, que tractarien d'introduir, estudiar o explicar la doctrina de l'*advaita* en un o altre mestre o autor.<sup>52</sup> Un últim tipus de publicacions serien aquelles que estudien l'*advaita* explícitament des d'un punt de vista filosòfic —occidental— com a fenomen global, en un aspecte concret o bé comparant autors, tot realitzant una hermenèutica intercultural de manera més o menys consistent i explícita.<sup>53</sup>

Entenc que, pel que fa a l'*advaita* o adualitat, *El ritme de l'Ésser* seria un text híbrid amb elements del segon i el quart grup proposats. Al llarg del treball intentaré il·luminar críticament aquest aspecte de l'obra emprant alguns punts de referència de la galàxia d'acostaments a l'*advaita* suara esbossada.

### *Sobre l'assistència espiritual*

El pressupòsit principal del plantejament que mantindré, el qual espero anar fent més evident al llarg del treball, és que l'home és constitutivament un ésser espiritual. Amb Panikkar, consideraré l'ésser humà dipositari d'una dimensió o capacitat intangible (*pneuma, spiritus*) i tanmateix real que no es deixa objectivar ni reduir a les seves altres dimensions, física, psicològica o social.<sup>54</sup> Precisament pel caràcter en últim terme inacotable d'aquest dinamisme espiritual, les aproximacions al tema poden ser diverses depenent del context, fins al punt que seríem capaços

---

tanmateix, tal com s'ha avançat, un autor significatiu com D. Loy (cf. nota 52) i, fins i tot el mateix Panikkar (posant més en valor la diferència cultural), serien partidaris d'aquesta assimilació.

<sup>51</sup> Sense entrar a valorar aquí la validesa dels plantejaments d'uns tals pensadors espirituals, com a exemples es podria citar *I am That* de Nisargadata Maharaj o *The Power of Now* d'Eckhart Tolle.

<sup>52</sup> E. Ballesteros, *Las enseñanzas de Ramana Maharshi*, Barcelona, Kairós 1998.

<sup>53</sup> Com les obres ja citades de D. Loy i de M. Cavallé.

<sup>54</sup> Pel que fa a la qüestió de l'esperit en l'àmbit de reflexió del tenir cura, remeto a la fonamentació de F. Torralba, qui, al seu torn, apel·la a l'escola antropològica de M. Scheler; F. Torralba, *Ética del Cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*, Madrid, Institut Borja de Bioètica-Editorial Mapfre 2002, p. 4.

de negar explícitament allò espiritual inherent al nostre ésser o oblidar-ho, precisament com a exercici lliure de l'espiritualitat.<sup>55</sup>

Aquesta dimensió, o almenys l'autocomprensió que hom en té, pot trobar-se subjecta a variacions al llarg de la vida, idealment tendents a la consecució de major plenitud i obertura existencial. Sembla evident que, en termes generals, resulta difícil progressar o aprofundir de manera autàrquica en aquesta direcció sense l'ajuda o la confrontació de l'experiència, els coneixements, actituds i criteris propis amb una altra persona idònia, tradició o comunitat de referència. Aquest fet propicia que s'hagi de considerar l'espiritualitat també en relació amb la religiositat, malgrat no ser necessàriament idèntiques.<sup>56</sup>

L'acte de la cura integral d'un altra persona (en sentit ampli, inclouria una finalitat guaridora i capacitadora de l'acció) pot respondre, més enllà d'una interpel·lació ètica, a una motivació espiritual.<sup>57</sup> Al mateix temps, dintre d'aquest moviment espiritual vers la cura global de la persona, hi ha o hi pot haver una mirada i una assistència espiritual explícita, específica i qualificada. Des d'aquesta última perspectiva, hom pot situar-se de diverses maneres al costat d'algú per atendre'l en la seva espiritualitat. El propi Panikkar escrigué textos que reflecteixen diferents estils d'acompanyament espiritual.<sup>58</sup> El mateix *El ritme de l'Ésser* pot veure's com

---

<sup>55</sup> P., *TRoB*, p. 87.

<sup>56</sup> La relació que mantindrien espiritualitat i religió seria un exemple del que Panikkar identificarà com a relació adual: no s'identifiquen, però tampoc no poden entendre's com a elements completament separats. Fins i tot en aquelles persones que, en l'actualitat, volgudament cultiven una espiritualitat "sense religió", la vinculació amb la religió, encara que amb una intensitat més o menys baixa, hi seria present de manera positiva (sense que positiu/negatiu impliqui aquí un judici de valor) en els elements estructurals de tals propostes —cosmovisió compartida amb altres que pensen de manera semblant, recurs a textos i pràctiques espirituals prestablertes, etc.—, i també negativa, pel que fa al propi rebuig a adherir-se o reconèixer-se en les religions històriques o institucionals.

<sup>57</sup> F. Torralba, *Ética del Cuidar*, p. 79.

<sup>58</sup> Sobretot en les seves cartes publicades. Per exemple, d'un estil més directiu o paternalista com el de *Cometas: fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, a un altre que tempteja amb la relació mestre-deixeble a l'estil oriental a *Pelegrinatge al mont Kailasa*, a una relació d'amistat espiritual com el que es descobreix a "Carta a Abisiktananda", inclòs a P., [OA] I/2.

una proposta intel·lectual que acull i acompanya les principals manifestacions d'anhels espirituals i qüestions filosòfiques que es formulen en el món contemporani i els intents de resposta als mateixos des de les principals tradicions religioses.<sup>59</sup>

En dècades recents s'ha constatat un interès renovat per atendre socialment la dimensió espiritual, després d'un temps de rebuig del terme en tant que s'equiparava equívocament a la religió.<sup>60</sup> El refús de l'espiritualitat ha coincidit, en l'àmbit assistencial, amb la fascinació —que encara perdura— per la “colonització tecnològica del món de la vida” i la supeditació de la praxi de la cura a la lògica institucional (burocràtica i econòmica).<sup>61</sup> En termes culturals, la suspicàcia respecte de l'espiritualitat ha correspost a un període de forta secularització en societats pràcticament monoreligioses, mentre que la seva revifalla, o si més no l'interès pel “sagrat difús”, correspondria a una assumpció significativa del pluralisme religiós i a l'emergència d'espiritualitats volgudament areligioses.<sup>62</sup>

Com deia, en els últims capítols del treball em cenyiré a l'assistència espiritual com a disciplina amb entitat pròpia dintre de la cura integral; concretament, estudiaré l'atenció espiritual oferta de manera pràctica en àmbits assistencials, principalment sanitaris, per part d'algú qualificat i, idealment, professional d'aquesta tasca. En el món anglosaxó, la figura del *chaplain* ja és una realitat notablement consolidada a nivell teòric, pràctic i legal; en el nostre entorn tot just s'està gestant una figura amb

---

<sup>59</sup> Cf. el capítol “Ancient answers”, P., *TRoB*, p. 108.

<sup>60</sup> Pel que fa al tema d'estudi específic de la segona part de la tesi, l'exclusió de l'espiritualitat anà paral·lela, d'una banda, al desenvolupament de l'especialització de les professions assistencials (sanitàries i socials) i a canvis tant en l'administració de l'hospital com en les estratègies terapèutiques; d'altra banda, també canviaren les concepcions i l'afrontament cultural al sofriment i la mort, J. C. Bermejo i F. Álvarez, *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética*, Madrid, San Pablo 2009, p. 98.

<sup>61</sup> F. Torralba, *Ética del Cuidar*, p. 165.

<sup>62</sup> Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa, “La diversitat religiosa en les societats obertes. Criteris de discerniment”, Barcelona, Generalitat de Catalunya 2013. Otón recull alguns exemples i característiques d'aquest últim fenomen a J. Otón, *El reencantament postmodern*, Barcelona, Cruïlla 2012.

característiques similars i alhora amb caràcter propi.<sup>63</sup> Empeltant amb la figura tradicional de l'agent de pastoral de la salut dintre del cristianisme i, al mateix temps, proposant anar un pas més enllà pel que fa a la perspectiva centrada en la persona de la seva intervenció (per tant, des d'una mirada transreligiosa o transconfessional), optaré per parlar aquí de la persona que ofereix l'atenció espiritual com a "assistent espiritual".<sup>64</sup>

D'altra banda, també cal fer esment que des de les disciplines assistencials del propi "hospital modern" s'ha arribat a la reivindicació de l'espiritualitat, ja sigui atenent les demandes que els pacients explicitaven en aquest àmbit, com a través de la vocació a la humanització de la pròpia tasca dels mateixos professionals. Hi ha professions, fonamentalment infermeria, i àmbits assistencials, entre els quals sobresurten les cures pal·liatives, que reiteradament han formulat la conveniència d'incorporar la perspectiva espiritual en la seva feina i han desenvolupat estratègies concretes per dur a terme aquesta atenció.<sup>65</sup>

Tot i les confluències temàtiques apreciades entre les diferents aproximacions a la qüestió, la literatura científica en aquests àmbits sovint constata la manca de consens en quant a la definició del concepte d'espiritualitat entre els diversos autors

---

<sup>63</sup> M. Puig-Pey, "El modelo de atención espiritual de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios", *LH* 316, 2017, p. 102-107.

<sup>64</sup> El *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética* ja parla de l'agent de pastoral com a "assistent religiós"; J. C. Bermejo i F. Álvarez, *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética*, p. 97. En el nostre cas, atès que s'ofereix una atenció espiritual que no necessàriament acaba o aboca en allò explícitament confessional-religiós, parlaré d'assistent espiritual. Malgrat tot, el nom més complet seria "assistent espiritual i religiós".

<sup>65</sup> En infermeria, un dels models més estesos de diagnòstic, intervenció i observació de resultats en l'espiritualitat dels pacients és la taxonomia NANDA-NIC-NOC ([www.nanda.org](http://www.nanda.org)). En pal·latius, en el context espanyol una fita teòrica reeixida, fruit d'una àmplia col·laboració, ha estat la monografia de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos dedicada a la qüestió: E. Benito, J. Barbero, M. Dones, *Espiritualidad en clínica. Una propuesta de evaluación y acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*, Madrid, Monografías SECPAL 2014.



estudiats.<sup>66</sup> Malgrat que hi ha declaracions d'organismes rellevants que emparen, a grans trets, la rellevància de l'assistència espiritual en l'àmbit de la salut, i que comencen a haver-hi intents acadèmics de fomentar consensos teòrics en la definició de l'espiritualitat, en el moment que els professionals han d'especificar el marc concret de la intervenció i exercir-la, encara sorgeixen divergències notables.<sup>67</sup>

Ens trobem, per tant, en un context de cert interès i alhora de considerable indefinició al voltant de l'espiritualitat en l'àmbit de l'atenció sanitària —sobretot si contemplem l'atenció espiritual en qualsevol fase de la vida del pacient, més enllà de l'especialitat de les cures pal·liatives—, tant pel que fa a l'espiritualitat dels pacients com dels propis professionals. Convindrà, en aquesta línia, seguir proposant definicions operatives, el màxim d'adequades a les característiques i finalitats de l'atenció espiritual, per tal de fer explícita aquesta dimensió en entorns altament especialitzats i que aquest fet suposi una millora significativa per a professionals i persones ateses.

Al mateix temps, a la filosofia també li pertoca l'esforç de contextualitzar, i fins i tot relativitzar, la mateixa pretensió d'acotar o definir absolutament l'atenció espiritual.<sup>68</sup> L'encontre real entre assistent i assistit depassarà qualitativament

---

<sup>66</sup> L. Chiu, J. D. Emblen, L. Van Hofwegen, R. Sawatzky, i H. Meyerhoff, "An integrative review of the concept of spirituality in the Health Sciences", *Western Journal of Nursing Research* 26(4), 2004, p. 405-428.

<sup>67</sup> Un comitè de l'OMS reconeixia el 1989 a Ginebra les necessitats espirituals en pacients de cures pal·liatives, "Cancer pain relief and palliative care: report of a WHO expert committee". Posteriorment, a C. M. Puchalski, R. Vitillo, S. K. Hull, i N. Reller, *Improving the spiritual dimension of whole person care: Reaching national and international consensus*. *Journal of Palliative Medicine*, 17(6), 2014, p. 642-656, s'establia que: "spirituality is a dynamic and intrinsic aspect of humanity through which persons seek ultimate meaning, purpose, and transcendence, and experience relationship to self, family, others, community, society, nature, and the significant or sacred. Spirituality is expressed through beliefs, values, traditions, and practices." A la pràctica, tanmateix, alguns dels focus de dissensió esmentats tindran a veure, per exemple, amb els objectius assistencials, entre si es tracta de treballar en les necessitats o de potenciar les capacitats espirituals de la persona atesa.

<sup>68</sup> Això no treu que es pugui valorar molt positivament la sistematització, per part dels principals manuals, de la relació entre espiritualitat i religió (respectivament) i la salut, especialment en la seva

qualsevol intent de definició prèvia sobre què sigui l'esperit o l'espiritualitat, com detectar-la i com acompanyar-la. La filosofia, d'altra banda, també pot col·laborar en l'elaboració d'un discurs sobre l'atenció espiritual unitari, que no es limiti a relligar els fragments provinents de diversos àmbits de reflexió especialitzats o a recollir consensos. La filosofia pot aportar profunditat i coherència, sense renunciar a la capacitat crítica ni perdre de vista les qüestions últimes inherents en tot acte de pensar. Aquí, espero que les aportacions de Panikkar puguin ser d'ajuda a l'hora raonar un marc de referència vàlid i alhora vital per a la tasca de l'atenció espiritual en l'actualitat.

#### D) ÚLTIMES CONSIDERACIONS PRELIMINARS

Pel que fa a les qüestions ortogràfiques, a l'hora d'emprar mots d'origen oriental, optaré amb preferència per les versions catalanes ja acceptades (per exemple, "budisme" en lloc de "buddhisme"). En quant a l'*advaita*, tractaré de reservar la seva forma original, i a partir d'ara sense cursiva, per aquells casos en els quals la referència al context índic sigui més evident, i utilitzaré la catalanització adual o adualitat en els altres casos. En aquest sentit, al llarg del text mantindré la traducció proposada per Panikkar (adualitat), enlloc de la molt més estesa "no-dualitat". Al capítol V sí que parlaré de no-dualitat com la interpretació dialèctica, per tant no estrictament adual, de l'*advaita*.

Tocant al lèxic i seguint Panikkar, empraré preferentment el mot "home", enlloc d'"ésser humà" o "humà", atès que aquestes dues últimes expressions remetrien a la idea que els individus formen part d'una espècie o categoria formal, i no recullen tan bé la unitat i dignitat personal com la paraula "home".<sup>69</sup> A falta d'un terme neutre, s'entén que en aquest terme hi queden assumits els dos sexes i que, igual

---

aplicació pràctica: M. R. Cobb, C. M. Puchalski i B. Rumbold, *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, Oxford University Press 2012; H. G. Koenig, M. E. McCullough i D. B. Larson, *Handbook of Religion and Health*, Oxford, Oxford University Press 2001. Des d'una perspectiva més filosòfica, val la pena assenyalar també la discreta aportació de Panikkar, "Medicina i religió", P., [OA] II, p. 497.

<sup>69</sup> P., *TROB*, xxix.

que en l'ús d'altres genèrics masculins (i femenins), això no implicarà cap ús deliberadament sexista del llenguatge per part meva.

D'altra banda, quan m'hagi de referir a l'obra de Panikkar, recorreré en primer lloc a l'*Opera Omnia* publicada en català, en el benentès que la projecció de la mateixa va ser supervisada pel mateix autor. En casos de textos que encara no han vist la llum en la nostra llengua, citaré les fonts de què he disposat. Faré una excepció amb *El ritme de l'Ésser*: en el cos del text parlaré del títol en català per facilitar la lectura, però quan hagi de fer alguna transcripció la faré en la segona edició del text anglès original, pel fet que algunes observacions de Panikkar en el llibre es troben especialment vinculades al seu àmbit lingüístic.

Finalment, he ordenat el treball de la següent manera: en primer lloc, m'aproparé a la biografia de Panikkar (capítol II) i a les línies mestres del seu pensament (III) per mirar de copsar l'horitzó existencial des del qual Panikkar articula el seu discurs actual, especialment en el temps d'*El ritme de l'Ésser*. En segon lloc, cercaré quins elements de la tradició occidental emprà Panikkar per dialogar amb la tradició oriental, i concretament amb la doctrina advaita (IV). En tercer lloc, recolliré les referències explícites a l'advaita a *El ritme de l'Ésser*, les estructuraré i miraré d'exposar-les de manera coherent per tal de copsar què designa Panikkar amb aquesta noció (V). A continuació, relacionaré les principals troballes d'aquesta anàlisi amb una contextualització de l'atenció espiritual en l'àmbit assistencial per, seguidament, proposar una articulació d'un model pràctic d'atenció espiritual (VI). Acabaré amb un apartat de conclusions (VII) en les quals ressaltaré les principals aportacions del treball.

## II. A PROPÒSIT DE LA VIDA DE RAIMON PANIKKAR

Aquest primer capítol del treball està dedicat a contextualitzar la vida de Panikkar. Com he explicat, per comprendre la seva obra, i concretament el seu enfocament sobre el tema de l'advaita, considero necessari conèixer el recorregut existencial de l'autor. Per clarificar i aprofundir el tema, he dividit el capítol en dos grans apartats i un resum final. En el primer, he elaborat una síntesi dels fets més coneguts i rellevants de la seva trajectòria vital. És un capítol pensat especialment per aquells lectors que s'apropin per primer cop a l'autor i per emmarcar el segon apartat del capítol. En aquest segon, introdueixo alguns detalls de la vida de Panikkar i, indirectament, del seu pensament, que fins ara no he trobat detallats en altres llocs. Tanco el capítol amb una recapitulació per valorar críticament el segon apartat en el conjunt dels estudis sobre la vida de l'autor.

Pel que fa a l'elaboració d'un resum de la vida de Panikkar, no és una tasca senzilla per diversos motius: el seu traspàs recent, ara farà nou anys; la gran diversitat d'experiències i persones importants que va conèixer al llarg de noranta-dos anys de vida; i també el caràcter polifacètic de la seva personalitat, cosa que porta a alguns a parlar de diversos Panikkar.<sup>70</sup> A més, hi ha fonts rellevants que prefereixen no fer públiques informacions que il·luminarien més plenament la seva història vital i d'altres testimonis que prefereixen mantenir-se en l'anonimat. En aquesta línia, la

---

<sup>70</sup> M. Bielawski, *Panikkar: una biografia*, Barcelona, Fragmenta 2014, p. 19.

Fundació Vivàrium Raimon Panikkar, fundada per ell mateix i dipositària dels seus documents personals, manté un comunicat al seu web en el qual es diu: “tota biografia es considerarà no solament “no autoritzada”, sinó fins i tot contrària als desigs del mateix Panikkar. Una altra cosa seria qualsevol mena de treball que es confrontés intel·lectualment amb el seu pensament”.<sup>71</sup>

Val a dir, però, que la biografia de Panikkar que consta en aquesta pàgina oficial eludeix detalls significatius de la seva vida i sosté algunes imprecisions. Altres estudis rellevants sobre la seva obra ofereixen apunts biogràfics que reincidenten en la mateixa informació parcial.<sup>72</sup> Un treball com el que presento, que metodològicament tracta de no separar la intel·lectualitat de la vida, no pot deixar d’interessar-se ni de citar aquells detalls inexactes o silenciats en tals biografies. D’altra banda, i com ja he exposat a la introducció, les característiques del mateix objecte d’estudi (l’advaita en l’obra panikkariana) donen peu a indagar en la vida del seu autor.

En el proper apartat em basaré, sobretot, en les aportacions de Maciej Bielawski, autor de la primera biografia crítica sobre Panikkar. He tingut en compte, també, les noves aportacions de Saranyana i la conseqüent rèplica de Moreta a propòsit de les relacions del pensador amb l’Opus Dei.<sup>73</sup> En alguns casos he ampliat algun fet basant-me en altres fonts que ja he explicat. Finalment, he consultat alguns extractes del diari personal de Panikkar recentment publicats en català.<sup>74</sup>

He contrastat la redacció final amb l’opinió de qui fou secretari de Panikkar durant dos anys, el Dr. Ignasi Boada. En qualsevol cas, pel que s’ha dit més amunt, la

---

<sup>71</sup> <http://www.raimon-panikkar.org/catalano/altre-biografie.html> [consultat el 22 de febrer de 2018].

<sup>72</sup> V. Pérez, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, València, Tirant lo Blanch 2008 o Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar: interdependència, pluralisme, interculturalitat*.

<sup>73</sup> Per a l’article de Saranyana: J.I. Saranyana, “Nota bibliogràfica Raimon Panikkar: A propòsit de una biografia”, *SetD* 11, 2017, p. 323–48. Per a la resposta de Moreta: I. Moreta, “Raimon Panikkar i l’Opus Dei”, *La Llança*, 2 de juny de 2017.

<sup>74</sup> X. Melloni, “Besllums de Raimon Panikkar a través del seu diari”, *Qüestions de Vida Cristiana* 26, 2018.

reconstrucció i interpretació de la vida de Panikkar no es pot considerar completada en absolut. En aquest sentit convé transcriure alguns dels límits que Bielawski reconeix al seu treball de biògraf:

Primer: no he tingut accés a l'arxiu personal de Panikkar a Tavertet, ni als documents que es troben en poder dels seus familiars, de l'Opus Dei i del Vaticà. Segon, no hauria pogut saber-ho ni dir-ho "tot", perquè alguns fets haurien violat inevitablement la privacitat d'algunes persones que segueixen vives. Tercer: atesa l'extensió de la vida de Panikkar i la immensitat de la seva obra literària, un treball "complet" hagués requerit un mínim de deu anys, i el text resultant hagués estat al voltant de cinc vegades més extens.<sup>75</sup>

Vull posar de manifest, doncs, que en aquest resum quedaran inevitablement simplificats alguns fets complexos i rellevants de la trajectòria de Panikkar, com pot ser la seva pertinença a l'Opus Dei, la vinculació amb l'Índia o el seu matrimoni. Per a una comprensió més ajustada d'aquests i altres esdeveniments remeto a les fonts biogràfiques abans esmentades.

#### a) RESSENYA BIOGRÀFICA

Raimundo Pániker Alemany (després de diversos canvis de nom al llarg dels anys, finalment signarà l'Opera Omnia com a Raimon Panikkar) neix a Barcelona la mitjanit del 2 al 3 de novembre de 1918. És el primogènit de Ramuni Pániker, empresari indi i hindú establert a Espanya en temps de la Primera Guerra Mundial, i de Carme Alemany, provinent de la burgesia catalana i catòlica. Del seu matrimoni en nasqueren tres fills més: Mercè, Josep Maria i Salvador. Els seus pares eren diferents, no només en els seus respectius orígens sinó també en el caràcter; tanmateix, s'avenien.

---

<sup>75</sup> Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 28. Val a dir que, després que Bielawski publicés la biografia, Saranyana oferí el punt de vista de l'Opus Dei fent referència als documents de què disposa la prelatura, i que, d'altra banda, Ignasi Moreta em confirmà que el 2018 li permeteren consultar tals documents localitzats a la seu de l'Opus Dei a Roma.

La infantesa de Raimon es desenvolupa en l'entorn benestant, culte i catòlic de la zona alta de Barcelona de primers de segle. Cursà i destacà en els seus estudis en el col·legi dels jesuïtes de Sarrià, que li valgueren un Premi Extraordinari. El 1935 començà a estudiar ciències i lletres a la Universitat de Barcelona fins que esclatà la Guerra Civil. Atès que la família pertanyia a la burgesia industrial, i també pel fet que el mateix Raimon militava a la Federació de Joves Cristians de Catalunya, el 1936 tota la família va haver d'exiliar-se a Alemanya, en ple auge del nazisme, a casa d'un conegut del pare Pániker.

Raimon aprèn alemany i, a més d'estudiar química a Bonn, s'interessa per la filosofia i la teologia. Un cop acabada la Guerra Civil, durant les vacances de 1939 emprèn un viatge en bicicleta a Barcelona, però ja no podrà tornar a Alemanya a causa de l'esclat de la Segona Guerra Mundial. A la capital catalana, ha de repetir els estudis de química ja que no li són convalidats els que havia realitzat a Bonn.

El 1939 coneix José María Escrivá de Balaguer, fundador de l'Opus Dei, i l'any següent Panikkar es converteix en el primer numerari català d'aquesta organització religiosa recent creada, atret per l'ideal de santificació en la vida ordinària. Hi romandrà jurídicament vinculat durant vint-i-sis anys i la seva activitat durant aquest període estarà inevitablement lligada a la pertinença a l'organització.

El 1941 es llicencia en química a la Universitat de Barcelona i el 1942 obté la llicenciatura en Lletres a la Universitat de Madrid, amb Premi Extraordinari de llicenciatura. Allí rep les influències de Manuel Garcia Morente i, a Barcelona, assisteix a les classes de Xavier Zubiri. Des del 1942 treballa a l'empresa familiar, a la qual seguirà vinculat fins el 1945. També des del 1942 i fins el 1957 serà membre del Consejo Superior de Investigaciones Científicas i del Instituto de Filosofía «Luis Vives». El 1944 comença a publicar el seus primers articles en revistes acadèmiques.

El 1946 obté el doctorat en Filosofia a Madrid (*El concepto de naturaleza: análisis histórico y metafísico de un concepto*) pel qual rep el Premio Menéndez Pelayo de Humanidades. A més, a petició d'Escrivá, aquest mateix any l'ordenen sacerdot, un dels esdeveniments que marcarà més significativament la seva vida. A l'entorn familiar de Panikkar es viu com un fet dolorós, ja que el veuen apartar-se de les

responsabilitats que li pertocaven al capdavant de la fàbrica i de la família; a més, aquell mateix any el seu pare pateix una paràlisi i es mantindrà en un silenci tens des que coneix la decisió del seu primogènit.

A partir d'aquest any Panikkar s'estableix sobretot a Madrid, on serà capellà del Colegio Mayor Moncloa fins el 1950, dirigirà la col·lecció «Patmos» de l'Editorial Rialp (1948-1953) i exercirà de secretari general del Congreso Internacional de Filosofía (Barcelona 1948). A més, fa de professor al seminari de Madrid, a l'Instituto León XIII i a la Universidad de Madrid. També treballa en la fundació i redacció de la revista *Arbor*, així com en diverses iniciatives, universitats i centres europeus relacionats amb la filosofia. En aquest context trava amistat amb Enrico Castelli, pensador italià amb qui conrearà una fructífera relació, i el 1953 coneixerà a Martin Heidegger a Freiburg, amb qui mantindrà converses filosòfiques i una relació epistolar durant vint anys.

El 1950 és traslladat a Salamanca, on estableix contacte amb Santiago Ramírez, filòsof escolàstic dominic que participarà en el Concili Vaticà II. Durant els tres anys d'estada a la ciutat salmantina, Panikkar aprofundeix en el pensament tomista que influirà molt considerablement el seu pensament, sobretot en la seva primera etapa. Com a director de la col·lecció Patmos, el 1952 escriu el pròleg i publica la traducció de *La Virgen María* de Jean Guitton; durant un temps aquest llibre va estar en el punt de mira de la censura eclesiàstica, fet que situà Panikkar en una posició conflictiva amb la jerarquia espanyola.

Aquesta situació influí decisivament en el fet que el 1953 destinessin Panikkar a Roma. A la Universitat Laterana amplia els seus estudis de teologia i es llicencia en aquesta disciplina. El 1954 mor el pare de Raimon sense que s'acabessin de reconciliar. Aquest factor, juntament amb la seva relació incòmoda amb la direcció de l'Opus Dei, propicià el primer dels viatges de Panikkar a l'Índia. L'efectuà aquell mateix any amb el beneplàcit d'Escrivà i becat pel CSIC, centre amb el qual es trobava vinculat des de la dècada anterior.

Durant els tres anys de la seva estada al país asiàtic, freqüenta ambients acadèmics a fi de recopilar materials per al seu doctorat de teologia. Inesperadament, a Kerala



coneix un fill del seu pare, germanastre seu, nascut d'un matrimoni anterior al de Carme Alemany i del qual la família catalana no en tenia constància. A partir d'aquesta primera estada, Raimon canviarà la transliteració del seu cognom, de Pániker a Panikkar.

Encara a l'Índia, des de 1955 es relaciona amb Griffiths, Monchanin i Le Saux, religiosos cristians fascinats per la tradició hindú i que cerquen d'aproximar, i en certa manera d'integrar en les seves vides, aquests dos universos religiosos. Persegueixen aquesta fita despullant-se de l'utilitatge específicament occidental del cristianisme i apostant per la dimensió ascètica i contemplativa de la religió. Aquesta tendència també s'anirà fent present en la producció intel·lectual de Panikkar.

El 1958 torna a Europa. Defensa el doctorat de química a Madrid (*Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*) i s'estableix a Roma en temps del Concili Vaticà II, en el qual s'implicà modestament. Viatja contínuament per Europa i l'Índia per motius acadèmics, i exerceix tasques pastorals en ambients universitaris de Roma. Arran d'uns intercanvis regulars amb Bhikkhu Kashyapa sobre mística budista i mística cristiana, el 1959 li ofereixen la possibilitat de ser una de les tres persones que anà a rebre a Sarnath el Dalai-lama, recentment fugit del Tibet a causa de la invasió xinesa, amb qui establí una relació d'amistat.<sup>76</sup>

El 1961 Panikkar defensa a Roma la seva tesi doctoral de teologia en llatí, la qual posteriorment es publicaria com a *The Unknown Christ of Hinduism*. Entre d'altres llocs, és professor convidat a la Universitat La Sapienza. A la capital italiana freqüenta i aprofita l'amistat del filòsof Enrico Castelli, organitzador d'uns col·loquis filosòfics que reunien grans pensadors de l'època: Del Noce, Lotz, Daniélou, de Lubac, Rahner, von Balthasar, Eliade, Kerényi, Scholem, Ricœur, entre d'altres. L'estreta col·laboració de Panikkar en aquests simposis li va permetre dialogar amb aquells autors, donar-se a conèixer, articular el seu propi pensament i escriure articles que serien la base dels seus llibres. Anys més tard, tal ambient romà també li va obrir la porta a una trobada amb Pau VI.

---

<sup>76</sup> R. Panikkar i P.Lapide, *¿Parlem del mateix Déu?*, Barcelona, Fragmenta 2018, p. 104

Just en aquest moment de fecunditat intel·lectual, el 1963 l'Opus Dei envia Panikkar a Milà per motius poc clars, segurament per l'activitat lliure de Panikkar en els treballs del Concili Vaticà II i per la seva negativa reiterada a ajustar-se als encàrrecs i disciplina que se li encomanaven. El 1964 Panikkar se'n va "exiliat" a l'Índia, on viuria un període de crisi motivat tant per la seva relació tensa amb l'Opus Dei com pel fet que no admeten la seva candidatura a una anhelada càtedra a la Banaras Hindu University per la seva condició de sacerdot catòlic.

En aquestes circumstàncies freqüenta l'amistat de Le Saux el qual, havent assumit el nom d'Abishiktananda, viu plenament lliurat a la trobada existencial entre hinduisme i cristianisme. Ambdós amics pelegrinen a les fonts del Ganges i hi celebren una eucaristia d'amagat. Aquest fet, juntament amb un altre pelegrinatge posterior al mont Arunācala i l'eucaristia que igualment hi celebraren, degueren ser una de les experiències més intenses i importants en la vida de Panikkar.<sup>77</sup>

El 1964 participa en els preparatius de la històrica visita de Pau VI a la Índia, així com en el projecte per una Universitat Ecumènica a Jerusalem. Aquest mateix any l'accepten com a «libero docente» a La Sapienza. El 1966, arran de les seves desavinences amb la direcció de l'Opus Dei i d'alguns rumors sobre una possible relació afectiva de Panikkar, en una reunió amb Escrivá de Balaguer donen per acabada la seva pertinença a l'organització.<sup>78</sup>

A partir d'aleshores s'incardina a Benarès com a sacerdot diocesà. S'estableix en una petita edificació d'una zona deprimida prop del Ganges, i més tard també adquirirà una casa a la zona benestant de Kodaikanal. Allí, juntament amb un nodrit grup de col·laboradors europeus, es dedica a una monumental traducció i edició de textos vèdics a l'anglès. En aquest moment el nomenen delegat dels Estats Indis en un col·loqui de la UNESCO a Buenos Aires i imparteix lliçons a Sud-Amèrica per encàrrec del Consell d'Estats Indis.

---

<sup>77</sup> Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 195.

<sup>78</sup> Nicolau desacredita tals rumors basant-se en confidències de mateix Panikkar: Nicolau, "Raimon Panikkar, una biografia intel·lectual", p. 261.

El 1967 rep una invitació com a *visiting professor* del Center for the Study of World Religions a la Universitat de Harvard, institució en la qual exercirà de professor durant cinc anys. També ensenya a l'Institut de Science Religieuses de Montreal (1968). Durant aquest període combina els seus cursos a Amèrica amb les seves estades a Benarès i nombrosíssims viatges arreu d'Europa i del món motivats per la seva tasca acadèmica. Prossegueix la seva vessant d'autor vinculada als col·loquis de Castelli, per la qual tasca compta amb la col·laboració de diverses secretàries i ajudants.

El 1972 li ofereixen la càtedra al Department of Religious Studies de la Universitat de Califòrnia, a Santa Barbara. Imparteix assignatures i seminaris relacionats amb les religions comparades i dirigeix diverses tesis doctorals. Alguns dels seus estudiants i deixebles esdevindran professors universitaris. Establert a la ciutat californiana, cada any combina els períodes de docència a Amèrica amb períodes llargs d'estada a la casa de Benarès o Kodaikanal. També realitza estades breus a Europa, sobretot a Roma, i segueix impartint cursos en universitats d'arreu del món.

El 1982, en un recés de tres mesos en un monestir budista amb el XIV Karmapa, acaba de madurar la decisió de retirar-se a Catalunya, finalment a Tavertet, on s'establirà a partir de la seva jubilació el 1987.<sup>79</sup>

### *Últims anys*

Val la pena aturar-se una mica més en l'últim període vital de Panikkar (el que transcorregué a Tavertet, aproximadament des que complí setanta anys) en tant que fou el context en el qual l'autor concebé *El ritme de l'Ésser*. De fet, des del Prepirineu català Panikkar publicà gairebé la meitat dels seus llibres, durant els últims vint anys de la seva vida.<sup>80</sup> Resulta realment sorprenent la seva fecunditat

---

<sup>79</sup> Panikkar i Lapide, *¿Parlem del mateix Déu?*, p. 105. En el futur serà interessant investigar aquesta relació de Panikkar amb el Karmapa (líder destacat del budisme tibetà) i el Dalai Lama per tal de conèixer més a fons la seva adhesió al budisme i les iniciacions que afirma haver rebut.

<sup>80</sup> A banda d'*El ritme de l'Ésser*, de les seves obres d'aquests anys en destacaria *La plenitud del home. Una cristofanía* (1999). Allí hi cristal·litza la seva cristologia mística, que pretén apta per al diàleg interreligiós i que depassa alhora la cristologia tradicional i les recerques sobre el "Jesús

intel·lectual si es tenen en compte la seva edat avançada, la complexa situació personal que vivia aquests anys i les múltiples activitats a què es comprometia.

Un dels fets més destacables de la complexitat personal d'aquest període fou que el 1984 Panikkar contragué matrimoni civil amb María González-Haba a Madrid, filòsofa dotze anys més jove i primera doctora en teologia d'Espanya, amb la qual es coneixien des de finals dels anys 40. L'enllaç matrimonial passà més o menys desapercebut fins que la parella adoptà, sobretot per la insistència de María, una nena i un nen indis el 1993, decisió que, en fer-se pública, desencadenà la suspensió de les funcions sacerdotals del pensador per part del bisbe de Vic.

La suspensió *a divinis* pesà fortament en la consciència de Panikkar durant els anys que durà i intentà resoldre la situació per diverses vies, incloent-hi la mediació del rector de Tavertet i el contacte directe amb el Vaticà.<sup>81</sup> D'altra banda, passats els primers anys, el matrimoni valorà que el fill adoptiu no s'adaptava a la vida de Tavertet i el retornaren a l'Índia; finalment la relació amb María González-Haba s'anà deteriorant, fins al punt que ella i Panikkar visqueren des de l'any 2000 en cases separades.

Tanmateix, aquests factors no aconseguiren eclipsar totalment l'ànim de Panikkar ni el seu dinamisme intel·lectual. Val la pena assenyalar que dedicava llargues estones específicament a la lectura i a la meditació.<sup>82</sup> S. Pániker descriu la vida de Panikkar d'aquells anys:

Está muy contento de vivir en Tavertet. Por las mañanas, completamente solo en la casa, escribe o reflexiona. Escribe a mano. Un día a la semana se acerca por allí una

---

històric". L'obra és rellevant per l'atreviment del seu enfocament, però també perquè és el llibre on l'autor aprofundeix més en la seva comprensió personal del Crist, figura cabdal del seu camí intel·lectual i espiritual, i per la seva voluntat expressa que fos llegit al Vaticà (Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 316).

<sup>81</sup> A les converses que presento al següent apartat, Panikkar comenta que l'aleshores Papa Benet XVI, amb qui es coneixien, estava al corrent de la seva situació.

<sup>82</sup> Del recull —parcial— de lectures o relectures que Panikkar efectuà des de finals dels anys 80', sobresurt la freqüentació de l'obra de Heidegger, seguida d'alguns títols de Zubiri i d'Eckhart: Bielawski, *Canto di una biblioteca*, p. 207.

secretaria que pasa al ordenador sus textos y le ayuda en lo que se tercié. Un día al mes recibe en su casa a unas ciento cincuenta personas aglutinadas en la Fundación Vivarium. “Primero hablo yo durante una hora, [...] después siguen dos horas de diálogo.” Todavía recibe Raimundo unas cien cartas a la semana, y le falta tiempo para responderlas a todas.<sup>83</sup>

A més de la secretària esmentada per S. Pániker, Panikkar tenia contractada la senyora Carme, que l'assistia en les tasques domèstiques, i un col·laborador o assistent acadèmic, com foren V. Merlo, J. Pigem o I. Boada, amb els quals despatxava assumptes referents als seus textos i conferències. D'altra banda, a més dels grans grups de gent que rebia a casa seva, Panikkar també acollia nombrosos col·laboradors i visitants individuals vinguts d'arreu del món. N'hi hagué que fins i tot s'establiren a Catalunya per estar a prop seu, com Roger Rapp, a Vic, o Nelly Gariglio (Shanta) i Rolan Ropers, al costat mateix de Can Feló, a Tavertet.<sup>84</sup> Bielawski assenyala:

Sabia protegir-se dels visitants que arribaven d'arreu del món per “veure el savi”. Mantenia un ritme ferreny i als matins ni tan sols responia al telèfon. No renunciava mai als seus passeigs, que eren per a ell com una meditació i una forma de renovar la seva energia. Somreia als visitants i als periodistes. Però em pregunto: ¿era feliç? ¿Se sentia realitzat? ¿Estava lliure de problemes i d'angoixes?

En aquest punt, els extractes del diari de Panikkar d'aquests anys permeten intuir una vida interior intensa, a voltes fluctuant i conflictiva. Per exemple, el 3 de març del 1992 hi escrivia:

Passo unes hores despert abans d'aixecar-me, com és habitual, pensant en el mateix. Crec que és hora de prendre una altra decisió. El que em va portar a Catalunya era un ideal ermità, del nou *sannyasi*. No ha funcionat molt. Les circumstàncies tenen la seva importància. Can Feló no és ni una ermita ni jo un ermità, encara que ho és la meua vida interna i interior. No tinc amics ni confidents, probablement per culpa meua. Tampoc he pogut expressar el meu zel, el meu amor,

---

<sup>83</sup> S. Pániker, *Adiós a casi todo*, Barcelona, Literatura Random House 2017, p. 162.

<sup>84</sup> Informació contrastada en converses amb I. Boada.

la meva passió, el meu ideal, el meu misticisme, la meva consagració, tot és el mateix.<sup>85</sup>

En qualsevol cas, el 1988 Panikkar creà la Fundació Vivarium per promoure l'estudi i el diàleg intercultural i interreligiós, als actes de la qual a Taverdet, com ja s'ha dit, hi acudien mensualment més de cent cinquanta persones.<sup>86</sup> El mateix 1988, esdevingué el primer català, espanyol i indi que pronunciava les prestigioses Gifford Lectures a Edimburg, amb el títol: "Trinity and atheism: the housing of the divine in the contemporary world". Suposà una de les fites més importants en la seva trajectòria acadèmica.<sup>87</sup>

A partir dels anys 90, multiplicà les aparicions públiques en televisions, ràdios i diaris d'àmbit català i espanyol, la qual cosa afavorí la venda dels seus llibres entre un públic que desconeixia la seva figura.<sup>88</sup> El 1994 inicià un grup d'aprofundiment sobre temes filosòfics, Vivarium Academicum, per a professors universitaris i

---

<sup>85</sup> X. Melloni, "Besllums de Raimon Panikkar a través del seu diari", p. 91.

<sup>86</sup> El 1963 Panikkar ja havia inspirat la creació del que seria l'Institut Interculturel de Montréal, al Canadà, dissolt el 2012; Kopecká-Verhoeven, *Raimon Panikkar et l'Interculturel*, p. 219. També a Santa Barbara havia engegat un centre d'estudis interreligiosos i interculturals, Center for Cross-Cultural Religious Studies, Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 311.

<sup>87</sup> Al següent capítol desenvoluparé més algunes característiques per les quals són tan significatives les Gifford Lectures. D'altra banda, segons I. Boada, les Lectures incloïen en el contracte amb el conferenciant la publicació de les conferències en el termini d'un any. Panikkar l'incomplí ostensiblement, ja que la publicació d'*El ritme de l'Ésser* s'endarrerí vint anys, per motius encara no del tot establerts –n'avançaré algunes hipòtesis també al capítol següent. La preocupació per correspondre aquest compromís pendent, com tampoc la complexa situació domèstica abans esmentada, no impedí a Panikkar dedicar-se a altres múltiples activitats. A tall d'anècdota, McIntosh comenta a "No Life Without Roots Report" que, l'any següent de les Gifford Lectures, Panikkar tornà a Escòcia a impartir una altra conferència i que, en acabar, amenitzà i participà d'una dansa escocesa amb els assistents. Aquesta anècdota, d'altra banda, exemplifica la importància que tenien per Panikkar els actes socials desproveïts de protocols com a moments autènticament filosòfics, en tant que ocasions per al diàleg i el compartir gratuïts; P., [OA] VI/2, p. 195.

<sup>88</sup> Participà en programes televisius de TVE (els dirigits per F. Oleza, J. Puigbò o F. Sánchez Dragó) i de TV3 (J. M. Puyal, M. Terribes). Escrigué a *El País*, *ABC*, *La Vanguardia*, *L'Avui*, i altres diaris i revistes d'àmbit comarcal i local. La participació de major recorregut fou la col·laboració mensual, durant més de cent converses, als "Matins de Catalunya Ràdio" d'Antoni Basses.

doctorands que es reunien un cop al mes.<sup>89</sup> També el 1994, amb 76 anys, realitzà un pelegrinatge exigent i llargament esperat al mont Kailasa (Tíbet), muntanya sagrada de les religions índiques, amb la seva col·laboradora Milena Carrara.

El 21 de desembre de 1995, Panikkar escrivia al seu diari:

Principi d'hivern. Estic passant (o és habitual en mi durant anys, crec que sí) un període de fortíssima intensitat, gairebé irresistible. Però ningú no ho nota perquè intento adaptar-me a tot i a tots. Veig que no podré deixar totes les meves intuïcions per escrit. Almenys si pogués amb la paraula. Però no estic preparat per fer-me entendre.<sup>90</sup>

Amb la salut afeblida, el 1996 patí un primer infart de miocardi. Desoïnt la prohibició dels metges de viatjar, seguí impartint conferències arreu del món. El 2001 patí una altra angina de pit que aquest cop l'obligà a romandre hospitalitzat i a sotmetre's a una cirurgia l'any següent. Fou una experiència dura per la qual la seva salut quedà debilitada, però aquest fet tampoc no li impedí prosseguir la nombrosa producció intel·lectual ni les assídues compareixences públiques.<sup>91</sup>

La suspensió de les funcions sacerdotals esmentada anteriorment s'allargà fins al 2008, any en què Panikkar llegeix públicament a l'església de Taverdet una declaració de retractació dels seus actes.<sup>92</sup> D'aquesta manera quedà readmès al

---

<sup>89</sup> Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 312.

<sup>90</sup> X. Melloni, "Besllums de Raimon Panikkar a través del seu diari", p. 100.

<sup>91</sup> S. Pániker parla d'aquest episodi, des del distanciament que es professaven els germans en aquell temps, a *Diario de otoño*, Barcelona, Literatura Random House 2014.

<sup>92</sup> El document original, dirigit al bisbe i amb data del 15 de febre del 2008, es troba a l'arxiu episcopal de Vic, per més que ha estat reproduït públicament, per exemple a la biografia de Bielawski, p. 321. En l'opinió de Moreta, que tractava Panikkar de prop en aquell temps, aquest fet suposà més un tràmit administratiu que no pas un apropament real a "una teología de la que hacía décadas se sentía muy lejos", I. Moreta, "El sacerdocio cósmico de Raimon Panikkar", *La Vanguardia*, 14 de gener de 2018. Si bé això pot ser cert, no crec que es pugui considerar, sense més, "un gesto profético" la decisió de Panikkar de casar-se, com fa Moreta a l'article; el mateix Panikkar reconegué a persones properes que en aquesta decisió havia comès un error; Coday, D., "Panikkar's marriage", NCR 10-9-2010, <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/panikkars-marriage> [consultat el 3 de novembre de 2017].

clergat al mateix temps que mantenia el vincle matrimonial a nivell jurídic. Dos anys després, Panikkar morí el 26 d'agost del 2010 amb 92 anys d'edat a Tavertet, després d'uns mesos apartat de tota activitat pública. Part de les seves cendres es van sepultar al costat de l'església de Tavertet segons el ritu catòlic i el 2011 es llençaren l'altra part al Ganges segons la tradició hindú.

Entre els reconeixements més importants que Panikkar va rebre en vida hi figuren el Premio Nacional de Literatura (1960), Premio Antonio Machado (1990), la Creu de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya (1999), la condecoració "Chevalier des Arts e des Lettres" del govern francès (2000), la Medalla de la Presidència de la República Italiana (2001), i els Doctorats Honoris Causa per la Universitat de les Illes Balears (1997), Tübingen (2004) Urbino (2005) i Girona (2008).<sup>93</sup>

#### b) ALGUNS DETALLS INÈDITS

En aquesta segona part em dispenso a ampliar alguns detalls biogràfics de Panikkar extrets d'unes gravacions particulars i inèdites enregistrades a Tavertet el 2007 pel Dr. Ignasi Boada amb consentiment de Panikkar. Es tracta de dos tipus de gravacions. El primer correspon a unes trobades privades i disteses entre Panikkar, Boada i la seva esposa, en què se li pregunta al filòsof, en català, sobre determinats moments i persones importants de la seva vida. El segon context són unes converses en anglès entre Panikkar, Boada, Roger Rapp, Varghese Manimala i Ramon Sentmartí, també al voltant de la vida del pensador.

Ofereixo, així, algunes informacions inèdites sobre la vida i el pensament de Panikkar. Hi ha novetats presentades que no depassen el terreny de l'anecdòtic o es limiten a ampliar discretament allò ja conegut de l'autor; en canvi, d'altres fets són certament rellevants per entendre la trajectòria de Panikkar, concretament la seva

---

<sup>93</sup> En aquest breu repàs biogràfic no queden reflectides totes les fites acadèmiques i vitals de la llarga i prolífica trajectòria de Panikkar. Entre les primeres, només esmento les vint tesis doctorals que dirigí, o les més de cent-cinquanta ciutats dels cinc continents que visità, algunes diverses vegades, en els centenars de conferències, cursos o recessos espirituals que impartí en diversos tipus d'institucions: "Bibliographie", p. 6, dins la tesi de Kopecká-Verhoeven.



vinculació amb la cultura índica. Tanmateix, es fa difícil precisar l'abast de les afirmacions de Panikkar, almenys per dos motius. En primer lloc, es tracta d'unes converses privades entre un Panikkar de 89 anys, força afeblit, i uns alumnes i col·laboradors que en tenen al voltant de 40.

En segon lloc, com Bielawski assenyala a la seva biografia, Panikkar manifestà al llarg de la seva vida una certa tendència a crear i projectar una determinada imatge de si mateix, per la qual cosa en el futur convindrà ampliar, contrastar i contextualitzar millor, amb noves informacions que puguin aparèixer, les declaracions que ara tan sols em limito a presentar. De fet, algunes dades que apporto afegeixen detalls a algunes circumstàncies de la vida de Panikkar que el mateix Bielawski ja ha posat en qüestió en el seu llibre.<sup>94</sup>

He organitzat la informació per àmbits temàtics: Europa, Índia i Judeocristianisme. Com es veurà, només exposo aquelles declaracions que considero que són novetat, enllaçant-les amb altres moments de la vida de Panikkar ja coneguts, però renunciant tanmateix a una narració exhaustiva. En general he conservat l'estil col·loquial de les converses. Val a dir que en l'apartat "Judeocristianisme" es tracten aspectes del seu pensament més que no pas detalls biogràfics. Els afegeixo perquè considero que aporten alguna cosa valuosa —la mariologia, per exemple— a la visió de conjunt que oferiré en l'apartat següent.

### *Europa*

En ésser preguntat sobre la seva fugida a Alemanya en temps de la Guerra Civil, Panikkar afirma que van "sortir de mala manera". "He vist cremar esglésies, a casa teníem dos franciscans [amagats]. He ajudat a portar la comunió de manera clandestina, arriscant la pell". Aquest relat dóna una idea del grau d'implicació religiosa de Panikkar i la seva família en aquell temps, en el cas de Raimon sobretot,

---

<sup>94</sup> És de justícia ressaltar que en aquella època el mateix Panikkar prevenia de la possibilitat que se sobredimensionessin paraules seves pronunciades en converses, A. Basses, *Els matins amb Raimon Panikkar*, Barcelona, Proa 2008, p. 7. En aquest apartat intentaré no sobredimensionar les seves paraules, però sí recollir-les i contextualitzar-les en la mesura que poden donar peu a línies d'interpretació de la seva vida i obra encara poc explorades.

que estava vinculat a la Federació de Joves Cristians de Catalunya (FJC).<sup>95</sup> Un dia, la portera els comunicà esverada que havien vingut uns milicians preguntant per ell i la seva mare. D'aquesta manera tota la família va marxar amb l'últim vaixell anglès, "un Destroyer", fins a Marsella, des d'on emprendrien el viatge que els portaria fins a Bonn.

A Alemanya, un cop la resta de la família hagué tornat a Barcelona, Panikkar vivia en una pensió i treballava fent classes d'espanyol a la comunitat jueva, a la qual, segons afirma, no van començar a perseguir fins a l'any 38.<sup>96</sup> Panikkar cursà les carreres de química i filosofia i constata que allí ja es plantejava la vocació sacerdotal. Quan, anys més tard, es vinculà a l'Opus Dei, d'entrada hagué de renunciar a la seva vocació sacerdotal, atès el caràcter laical del moviment. Finalment, accedí al sacerdoci quan inesperadament li ho requerí la mateixa direcció de l'Obra. El Dr. Pere Tarrés, a qui Panikkar coneixia del seu temps de militància a la FJC, fou el padrí de la seva primera missa.

Segons comenta, Panikkar va ser dels primers no alemanys a entrar en aquell país després de la guerra. Trobà el país devastat. Assistia a les reunions de la Societat

---

<sup>95</sup> Es podrien reconèixer algunes línies de continuïtat entre l'espiritualitat abrandada, idealista i en cert sentit, "de reconquesta" de la FJC (cf. el 9è punt del Decàleg del Fejocista, a *La Federació de Joves Cristians de Catalunya. Contribució a la seva història*, Barcelona, Editorial Nova Terra 1972, p. 25.) i l'èmfasi d'Escrivà de Balaguer a ser "caudillos" en aquells mateixos anys (punt 16 de la seva obra *Camino*, de 1941).

<sup>96</sup> La primera data de persecució dels jueus esmentada aquí per Panikkar no té en compte, per exemple, l'arribada al poder de Hitler amb un discurs netament antisemita (1933) ni l'entrada en vigor de les lleis antisemites de Nuremberg (1935), ni la pressió civil i política dels anys previs que les feren possibles. Per altres indicis que aniré presentant en les properes pàgines, no sembla que l'esment d'una data de persecució més tardana que la real fos una simple deixadesa o equivocació, sinó una manca d'interès més o menys deliberada d'entrar al fons de la qüestió, la qual cosa, d'altra banda, ja ha fet notar anteriorment Bielawski (*Panikkar, una biografia*, p. 51). Si bé Panikkar condemna de manera global el nazisme i l'holocaust en diversos indrets de la seva obra, no he trobat reflexions crítiques de l'autor sobre l'ambient sociopolític que trobà a Alemanya previ i posterior a la 2a Guerra mundial; sí que he trobat en canvi, intents de redimensionar i contextualitzar el fenomen nazi (vegeu notes següents) acompanyats d'un accentuat distanciament personal respecte de la influència espiritual semita.

Alemanya de Filosofia gràcies a la seva amistat amb el filòsof Fritz-Joachim von Rintelen.<sup>97</sup> Allí també va conèixer i travà relació amb el filòsof Max Müller. Més endavant, amb Müller esdevingueren membres d'una associació promoguda per la filla del fundador dels automòbils Skoda que es reunia una vegada o dues l'any a diversos llocs de França-Alemanya per discutir sobre filosofia.

D'altra banda, després de la seva primera coneixença amb Heidegger el 1953, Panikkar afirma que quan passava per Alemanya "solia quedar" amb el filòsof de Freiburg. Explica que ell anava a les trobades amb la intenció de plantejar-li preguntes filosòfiques a Heidegger. Tanmateix, com que en aquell temps Panikkar estava treballant en *The Vedic Experience*, i atès que el de Freiburg estava "enormement" interessat en els Vedes, aquest no el deixava preguntar i qui plantejava qüestions era Heidegger, i el que havia d'enraonar, el mateix Panikkar.

Més enllà de l'afinitat intel·lectual amb Heidegger i de la relació cordial que mantingueren, Panikkar va ser, en paraules seves, "molt amic" amb el teòleg Hans Urs von Balthasar, fins al punt que visqué "temporades" a casa del suís. També va congeniar amb Adrienne Speyr, amiga i col·laboradora de von Balthasar. Comenta que entre Speyr i ell mateix de vegades li prenien el pèl a von Balthasar. Panikkar afirma que el teòleg "l'estimava molt i respectava" la seva pertinença a l'Opus Dei.

Fos com fos, sembla que von Balthasar va tallar la relació d'una manera seca i incomprendible després d'haver llegit la primera edició del llibre de Panikkar sobre el silenci del Buda [que devia ser *El silenci del Dios*, de 1970], ja que el teòleg el va

---

<sup>97</sup> Aquest pensador fou membre del partit nacionalsocialista, segons la referència obtinguda a Wikipedia: G. Leaman, *Heidegger im Kontext: Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Hamburg, Argument-Verlag 1993, p. 104. En aquest temps, doncs, Panikkar entrà en contacte amb un ambient intel·lectual que havia estat més o menys afí al pensament nazi, com serà també el cas del propi Heidegger. D'altra banda, des d'una perspectiva de crítica ideològica, Wolin denuncia que plantejaments filosòfics com l'hermenèutica de Gadamer, a la qual Panikkar també s'acostaria anys després, suposaven una actitud antil·lustrada compatible amb les posicions ideològiques del règim del Tercer Reich, R. Wollin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism: from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press, p. 123.

considerar massa budista i no cristià. Anys més tard, ambdós pensadors es retrobarien en un acte acadèmic a Califòrnia en el qual el suís s'avingué a saludar Panikkar, però la cordialitat anterior ja no es recuperà.

A la gravació, Panikkar també parla d'algunes circumstàncies relacionades amb la seva sortida de l'Opus Dei. Segons relata, a més d'expulsar-lo de l'organització, també li haurien volgut fer retirar les seves funcions sacerdotals, a la qual cosa el Vaticà s'hi hauria oposat. El tribunal es va prendre deu dies per respondre a la seva causa, per la qual cosa es trobà durant aquest temps aïllat a Roma. Un cop es va formalitzar el trencament amb l'Opus Dei, Panikkar no podia dir missa ja que com a capellà no es trobava incardinat enlloc. Segons el relat de Panikkar, Escrivà ja no el volgué veure més i li digué que hauria de trobar un bisbe "benvolent" que l'acceptés.

Panikkar se n'anà, doncs, a l'Índia, acompanyat per membres de l'Opus Dei. Segons explica l'implicat, aquests acompanyants el seguien per assegurar-se que no anés enlloc ni contactés amb ningú, fets que poguessin perjudicar el prestigi de la institució. Segons explica, el bisbe de Benarès el rebé amb una abraçada joiosa, ja que estava disconforme amb la seva anterior pertinença a l'Opus. Des d'aquell moment passà a ser sacerdot incardinat a Benarès i no tornà a relacionar-se amb membres de l'Opus Dei.

En ser preguntat sobre la figura d'Álvaro del Portillo, mà dreta d'Escrivà i el seu successor al capdavant de l'Opus, Panikkar respon que l'admirava. Segons explica, "sense conèixer els seus secrets ni la seva vida interior", del Portillo li resultava molt agradable, i aquest també respectava i li resultava agradós Panikkar. S'havien trobat diverses vegades i s'entenien bé. En la sortida de Panikkar, tanmateix, del Portillo no hi jugà cap paper ja que es trobava a l'ombra d'Escrivà, i posteriorment tampoc no mantingueren cap comunicació.

Encara en relació amb la seva vida a Europa, Panikkar comenta que es va trobar en una audiència general amb el papa Benet XVI vora el 2005 i que li va demanar una audiència privada que no es va arribar a concretar. El motiu de la petició sembla ser la posició canònica "poc clara" de Panikkar, pel seu matrimoni amb González-Haba.

A l'entrevista, Panikkar parla dels problemes que li havia comportat aquesta seva situació amb el bisbe de Vic i admet que el seu matrimoni "probablement va ser un error". Explica que va prendre aquesta decisió quan va descobrir "després de seixanta anys, que la llei del celibat és una llei injusta".

### *Índia*

En la seva infantesa i joventut, el pare de Panikkar va exercir una influència activa més aviat escassa en l'interès posterior de Raimon per la cultura de l'Índia. Ramuni Pániker estava tan integrat a la vida occidental i a Espanya que, segons comenta, Raimon pràcticament no va trobar cap ocasió per preguntar-li sobre el seu país d'origen.

Els altres fills de Ramuni, els germans de Raimon, sí que havien sentit el seu pare afaitant-se i recitant la Baghavad Gita en sànscrit, i fins i tot se n'aprengueren parts de memòria. No fou així en el cas de Panikkar, el qual afirma que sempre va sentir una mancança en la seva formació en aquest aspecte. Esmenta que en algun moment havia començat a estudiar "una mica" de sànscrit pel seu compte i puntualment amb el seu pare, en qualsevol cas amb un impacte insignificant. Ramuni parlava sempre en castellà.

Els que sí que exerciren una influència més significativa en Panikkar foren dos indòlegs catalans notables. El primer fou el mallorquí Joan Mascaró, llicenciat a Cambridge i professor a Oxford i a Sri Lanka, el qual esdevingué un traductor reputat d'obres clàssiques del sànscrit a l'anglès i el català. Abans d'anar a l'Índia, Panikkar havia llegit la traducció de Mascaró del Baghavad Gita. Mascaró era un amic de la família: anava a dinar "gairebé cada setmana" a casa els Pániker atès l'interès del mallorquí per Ramuni, el qual devia ser l'únic indi de Barcelona en aquell temps.

Encara tingué una influència superior en Panikkar el jesuïta Enric Heras. El de Tàrragona narra com, anant en metro de petit per Barcelona, va veure el pare Heras, al qual encara no coneixia, llegint un text en sànscrit. Panikkar reconegué l'alfabet i, picat per la curiositat, es va anar desplaçant pel metro fins a situar-se a prop d'Heras

per veure què estava llegint. Heras vivia des de 1922 a l'Índia, però realitzava viatges periòdics a Espanya. Va esdevenir amic del pare de Raimon i freqüentava casa seva. Ramuni i Heras van crear l'Institut Ibérico Oriental, una societat d'indologia que no trigaria a desfer-se.<sup>98</sup> El prestigi intel·lectual d'Heras fou internacionalment reconegut, especialment a l'Índia, sobretot per la seva contribució a l'estudi de la cultura de la vall de l'Indus.

Quan Panikkar anà per primer cop a l'Índia el 1954, per qüestions burocràtiques va haver de passar una setmana al Pakistan. Setmanes després, es trobà amb el jesuïta Heras, que ja era d'edat avançada. Tot i així, junts van visitar diversos indrets del sud de l'Índia, sobretot els temples de Mysore. Van aprofundir la seva amistat, fins al punt que Panikkar assegura que Heras pràcticament "va morir als seus braços" l'any següent. D'ell afirma que va ser el seu mentor durant aquell període decisiu i que en va rebre la seva obertura a l'hinduisme. En destaca que era de l'escola de Di Nobili pel que fa a l'adaptació del cristianisme a les cultures asiàtiques.

De la primera estada al país, Panikkar recorda que estava "en èxtasi, fora de mi mateix, absorbint, absorbint, absorbint i no jutjant". Descriu aquest temps com un "procés suau, llarg i no violent de descobrir les meves arrels 'ctòniques'".<sup>99</sup> L'any

---

<sup>98</sup> A. García-Ventura i J. Vidal, "El Instituto Ibérico Oriental (1938-1941). Un intento de introducción de los estudios sobre el Oriente Antiguo en España," *Archivo Español de Arqueología* 85, 2012, p. 287-96.

<sup>99</sup> Bielawski ha documentat que la incapacitat de Panikkar d'afrontar el conflicte i prendre determinacions personals, en aquest cas en relació a la seva situació dintre de l'Opus Dei, causava estupefacció i enuig al seu amic Castelli ja en aquella època, a *Panikkar: una biografia*, p. 208. Certament, quan descriu el seu periple espiritual, per exemple a Panikkar i Lapide, *¿Parlem del mateix Déu?*, p. 102, crida l'atenció la manca d'ús de termes com decidir, voler, intentar, esforçar-se, resistir o negar-se; sembla, més aviat, que les coses "li passin" o li caiguin directament del cel. Si bé en l'intercanvi intel·lectual Panikkar era capaç de qüestionar i marcar el seu propi territori, sembla que a la pràctica interpersonal no superà la dificultat d'oposar-se a algú i manifestar-li una negativa frontal. Un testimoni proper a Panikkar en els últims temps corrobora que això provocava contratemps als qui l'envoltaven en la mesura que, per exemple, podia comprometre un mateix encàrrec a dues persones diferents que li ho requerien per tal de no contrariar a cap d'elles, la qual situació induïa a la confusió i el conflicte entre aquelles persones, i entre elles i Panikkar. Coincideixo amb Bielawski quan apunta que aquest tret del seu caràcter, entre d'altres factors, decantà l'autor a assumir una

que va passar a Mysore, recorda que estudiava filosofia índia i sànscrit a la universitat i que anava a un convent de carmelites a dir missa un cop a la setmana. Confessa que a l'Índia va descobrir el "seu" cristianisme.

Segons explica, la teologia tomista que havia après no va sofrir una crisi, no va ser negada, sinó que es va transformar lentament, de manera no violenta i creativa. En la seva concepció de la religió, afirma que va esdevenir vertaderament catòlic, això és, universal, no lligat a una sola doctrina —referint-se al tomisme. Tot i així, sosté que tot el que ell mateix esdevingué d'alguna manera ja era dintre seu de forma potencial abans d'anar a l'Índia.

A Mysore sentia el desig d'introduir-se a l'Índia hindú, “buscava llocs en què els jesuïtes encara no hi fossin”, per la qual cosa va fer cap al nord, on es preservava més la cultura tradicional. Relatant aquesta immersió a la cultura nadiua, a l'entrevista se li esmenta que en aquell temps als catòlics els estava prohibit d'entrar en un temple hindú, a la qual cosa ell respon que mai no ho va prendre en consideració. Assegura, a més, que va rebre iniciacions hindús i “moltes altres coses” —sense especificar-ne cap.

Igualment se li fa notar que en aquell temps un capellà havia de portar sotana, i que ell portava un vestit indi normal. En aquest punt explica l'anècdota que els primers dies de posar-se'l li van negar l'entrada a un temple hindú perquè portava posada la *dhoti* a la inversa de la manera hindú tradicional. Fos com fos, Panikkar sosté que a l'Índia mai no va negar que fos sacerdot cristià. De fet, assegura que allí va descobrir el que més ha definit la seva vida: no tant la feina de professor o d'escriptor, sinó la seva condició de sacerdot —tal com l'entenia ell, això és, “segons l'ordre de Melquisedec”.

Parlant de la seva relació amb el papa Pau VI, el de Taverdet afirma que el pontífex estava molt content amb ell i que fins i tot hauria volgut que Panikkar fos bisbe de Benarès. Se'n va deslliurar “d'alguna manera”, prossegueix, perquè no volia que la gent de Benarès li besessin la mà per respecte a la dignitat eclesiàstica. Finalment,

---

interpretació “a-dual” (absència d'oposició) de l'advaita com a actitud vital (*Panikkar: una biografia*, p. 170).

explica que després dels cinc anys d'exercir de professor visitant a Harvard, li van oferir una plaça de *full professor* amb totes les possibilitats en aquesta universitat. L'únic requisit que va posar ell va ser que pogués seguir passant mig any a l'Índia, a la qual cosa la universitat no s'hi va avenir.

### *Judeocristianisme*

Un altre aspecte central del seu pensament que Panikkar va descobrir a l'Índia és la "limitació" que suposava la vinculació a la tradició jueva al volgut universalisme cristià. Considera que el vincle amb el judaisme complica la relació del cristianisme amb altres cultures i amb el mateix judaisme. Segons ell, per ser vertaderament catòlics convé abandonar la doctrina catòlica, ja que la fe és experiència, no una doctrina: la fe no té objecte.

Panikkar explica que aquesta cerca de catolicitat més enllà del catolicisme romà el porta a participar, amb el beneplàcit de Pau VI, en les comissions preparatòries del que posteriorment esdevindria l'Institut Ecumènic Tantur, prop de Jerusalem.<sup>100</sup> Entre 1965-67 es va reunir tres o quatre vegades amb els representants acadèmics protestants, ortodoxos i catòlics, amb els quals posarien en marxa l'esmentat centre d'estudis ecumènics.

Al fil de l'esmentada herència espiritual semita en el cristianisme, un interlocutor li pregunta directament a Panikkar si ell considera que Jesús és el Messies. Respon que no, que és "alguna cosa més". L'autor recalca que cada dia llegeix l'Evangeli. Explica que el tema de la identitat de Crist és un repte per les dues terceres parts del món que no comparteixen la mentalitat semítica. Se li pregunta aleshores si Shantivanam, l'ashram que ell contribuï a crear, va ser fundat en l'esperit de

---

<sup>100</sup> Pau VI impulsà, entre d'altres líders religiosos, aquest centre de convivència i recerca acadèmica al voltant de l'ecumenisme cristià, diàleg interreligiós de les tradicions abrahàmiques i pacificació de conflictes. No està clar fins a quin punt Panikkar hi intervingué i si la seva aportació passà per una decisió directa del Papa. Per les paraules de Panikkar no sembla que la seva participació fos gaire sostinguda ni decisiva en la consolidació del projecte. Per la seva banda, el monestir de Montserrat envià una comunitat de monjos a Tantur que sí que hi tingué major incidència: J. M. Bauset, "El Papa Pau VI", *Diari de Girona*, 18-10-2014.



fomentar aquesta cristologia no semítica. Respon que no, sinó que va ser fundat en l'esperit d'adaptació, d'acomodació del cristianisme a la cultura índica.

Per subratllar la diferència entre la visió trinitària —la pròpiament cristiana— de la monoteista, Panikkar utilitza un argument marià. Recorda que al primer concili cristià, quan l'església no es trobava lligada al poder imperial de Constantí que posteriorment afavoriria la consolidació del monoteisme, un dels temes més importants fou la definició dogmàtica de Maria com a *theotokos*, Mare de Déu. Aleshores espeta: “si una dona pot engendrar Déu... digue'm quina mena de monoteisme és aquest!”. Panikkar segueix parlant de la virginitat de Maria, remarcant amb sornegueria que no es tracta d'una qüestió de ginecologia, sinó d'un símbol de llibertat: per engendrar Déu, no cal res ni ningú, sinó estar ple de gràcia.

Finalment, en un moment de l'entrevista, arran de les seves estades a Alemanya, comenta que entre Bush [G.W. Bush, s'entén] i Hitler, prefereix Hitler. Diu d'aquest que era “un psicòpata, una mica esbojarrat, i els nazis tenien una ideologia diabòlica, etc., etc.”, però que, tanmateix, “tot sortia del cor”.<sup>101</sup> En canvi, sosté que després de la guerra europea, especialment des de Wilson, els EEUU s'han valgut de tots els mitjans per implantar el seu domini al món de manera planificada. Comenta amb menysteniment que, actualment, la democràcia americana és el model de

---

<sup>101</sup> En aquesta línia, uns anys abans afirmava en una entrevista televisiva: “Yo entré en Alemania [...] el mismo día en que Hitler ocupaba la zona izquierda del Rin. Viví tres años en la Alemania nazi y sería un capítulo largo de explicar. Yo que no soy alemán defiendo un poco de muchas de esas acusaciones, [...] como si allí todo fuera el demonio, cuando olvidamos otras cosas iguales o peores. El 38 se destaparon las caretas, la noche de la quema de sinagogas se vio lo que yo, que tenía un profesor que me había abierto los ojos, ya lo había visto desde el principio; y estábamos en contra, pero es un capítulo muy complejo del cual pienso que hasta ahora no hemos tenido la ecuanimidad suficiente para verlo con la suficiente distancia y perspectiva; evidentemente no defenderé a Hitler, pero tampoco no buscaré un chivo expiatorio como excusa que encubra otras cosas iguales o peores”. F. Sánchez-Dragó, “Negro sobre blanco”, RTVE 2002, min: 42’.

civilització i el destí americà s'identifica amb el de l'univers. De Bush només afirma que "tan sols és un monigote".<sup>102</sup>

### C) RECAPITULACIÓ

Panikkar ha tingut una vida llarga, desbordant, i en molts sentits, enigmàtica. No m'atreveixo a afirmar que de les declaracions suara consignades se'n puguin establir certes biogràfiques inamovibles. Sí que em sembla, en canvi, que obren noves perspectives d'investigació i interpretació que deixo a disposició d'ulteriors treballs.

De les declaracions voldria destacar-ne alguns punts. En primer lloc, la importància de la vivència i militància cristiana en el Panikkar més jove, que el portà ja a considerar seriosament l'opció del sacerdoci durant l'estada a Alemanya. Queda pendent aprofundir la possible influència de Pere Tarrés en el desvetllament d'aquesta religiositat i vocació, la qual queda fortament apuntada pel fet que aquest fou el padrí de la primera missa que celebrà.

Al meu entendre, hi ha un aspecte central en la vida de Panikkar, que també quedarà tematitzat a la seva obra, que es troba estretament vinculat al sacerdoci, d'una banda, i a l'espiritualitat cultivada a l'Opus Dei, de l'altra. És la qüestió del sacrifici personal com a factor propici per a la salvació aliena. Així, a les influències que Panikkar rebé d'Escrivà que apunta Saranyana (el sentit clàssic del catolicisme, una certa valoració del món i de les realitats terrenals, a més de l'ideal de santificació a la vida quotidiana), hi afegiria, doncs, aquesta altra característica.

Remarco la importància de la dinàmica sacrificial per a Panikkar, a través de la qual el pensador podrà comprendre altres universos religiosos, i que reprendré en parlar de l'advaita.<sup>103</sup> Constato també que, si bé Panikkar nega haver tingut relació amb

---

<sup>102</sup> Segons aquestes declaracions, sembla que Panikkar en part tractaria de disculpar el nazisme, com si aquest no "es valgués de tots els mitjans per implantar el seu domini al món de manera planificada", el III Reich no fos "el model", ni el destí alemany, el "destí de l'univers".

<sup>103</sup> En relació amb la importància biogràfica del sacrifici en Panikkar, cf. Saranyana, "Nota bibliogràfica Raimon Panikkar: a propòsit de una biografia", p. 325. Com a mostra de la utilització d'aquesta dinàmica a l'hora d'abordar altres religions, R. Panikkar, "El mite de Prajapati. La culpa originant o la immolació creadora", dins P., [OA] IX/1, p. 131-158.

membres de l'Opus Dei després de la seva sortida, per les informacions aportades per Saranyana sabem que al final de la seva vida restablí en privat una relació cordial amb alguns dels seus membres.

En aquesta línia, m'atreveixo a ressaltar que, sobretot a partir de l'Índia, Panikkar reconeixeria la seva condició de sacerdot com el nucli de la seva identitat.<sup>104</sup> En aquest sentit, com a substrat de la seva famosa declaració "me'n vaig anar cristià, em vaig reconèixer hindú i vaig tornar budista, sense deixar de ser cristià" cal situar-hi el centre aglutinador de la identitat sacerdotal-mediadora. La importància de la dimensió sacerdotal en la seva vida contribueix a accentuar la seva filiació fonamentalment cristiana, "abans i després", si seguim la construcció de la cita, que el seu ésser hindú o budista. De fet, al seu diari s'hi adreça fonamentalment com a cristià, fins al punt que hom hi troba una entrada de 1999 en la qual qüestiona la triple o quàdruple identitat que havia defensat en altres moments:

Despert des de les dues del matí, m'he aixecat a les quatre i mitja. "No sóc jo qui viu, sinó Crist qui viu en mi" (Gal 2,20). Quina claredat! ¿I per què no puc simplement dir que sóc un sacerdot catòlic que és la concretització d'una fe on he trobat la universalitat? En Crist i a través d'ell, he conegut altres religions. Potser això és més clar que dir que sóc cristià, hindú, budista... La fal·làcia del verb ser. Qui sóc? Sóc jo i punt. Jo sóc res i tot".<sup>105</sup>

D'altra banda, llegint la biografia de Bielawski sembla clar que la segona i més definitiva estada de Panikkar al país del seu pare tingué a veure, entre d'altres possibles factors, amb una sortida poc honrosa de l'Opus Dei. Aquest fet pogué ser decisiu en la voluntat posterior de Panikkar d'endinsar-se en la cultura hindú i d'accentuar l'aspecte oriental de la seva autocomprensió, que arribà fins al punt de canviar-se el nom i la vestimenta. Com s'ha vist, tal voluntat el portà, quan encara pertanyia a l'Opus, a transgredir certes lleis de disciplina eclesiàstica del moment,

---

<sup>104</sup> "Mi vocación, como yo la entendía, era sacerdotal, es decir, de mediador, de intermediario, entre el cielo y la tierra, entre los de derechas y de izquierdas, poniendo paz entre quienes padecían tales tensiones, sobre todo después de la guerra civil [española]", d'una entrevista al filòsof realitzada per M. Carrara i recollida a Saranyana, "Nota bibliográfica Raimon Panikkar", p. 327.

<sup>105</sup> X. Melloni, "Beslums de Raimon Panikkar a través del seu diari", p. 95.

com a mínim, aquelles sobre la indumentària dels sacerdots catòlics i la seva relació amb les altres religions. La tensió entre llei eclesiàstica i voluntat d'autotranscendència —heteronomia versus autonomia— serà una de les constants en Panikkar, i perdurarà en els anys fins a manifestar-se amb la conflictiva decisió de contraure matrimoni civil essent clergue.

Pel que fa a l'interès i coneixement de la cultura vàdica, s'ha destacat la influència de Mascaró i sobretot la del jesuïta Heras. Tal influència reforça la impressió que l'aproximació de Panikkar a l'Índia va ser fonamentalment des d'una comprensió occidental, no des de dins d'aquella mateixa tradició. No hi va haver una transmissió cultural significativa per part del pare, ni tampoc un aprenentatge reglat i vivencial sota el mestratge de cap autoritat hindú. Sí que hi va haver la voluntat de “redimir” la memòria conflictiva del seu pare.<sup>106</sup> Quan els documents personals de Panikkar siguin d'accés públic potser es podrà precisar l'abast de la relació amb aquells dos eminents indòlegs, i qui sap si matisar la meua impressió suara apuntada.

D'altra banda, es fa palès que l'estada a l'Índia va ser decisiva perquè Panikkar reelaborés la seva pertinença cristiana. A partir de cert moment, la vivència cristiana del pensador passa per desvincular l'herència jueva, que ell sintetitza en el que anomena “monoteisme”, de la fe en Crist, que ell concep com a trinitària. Crec que en proposar aquest pas, que l'autor presenta com a salt insalvable, Panikkar és conscient que està tallant amb un nucli fonamental del cristianisme tal com l'ha comprès l'Església fins a dia d'avui i tal com l'havia estat entenent ell mateix, per la qual cosa a la conversa necessita justificar-se manifestant que “llegeix l'Evangeli cada dia”.

La incorporació d'elements de la tradició hindú, i posteriorment budista, en el cristianisme de Panikkar passarà perquè l'autor no reconegui l'herència semítica com a part de la seva identitat o, si més no, de la identitat per la qual volia ser

---

<sup>106</sup> Panikkar i Lapide, *¿Parlem del mateix Déu?*, p. 99.

reconegut.<sup>107</sup> Tant és així, que una de les seves inquietuds existencials i intel·lectuals fou donar resposta a la pregunta: es pot ser cristià sense ser espiritualment semita?<sup>108</sup> Aquest tret del seu capteniment, d'altra banda comprensible i legítim, causa certa perplexitat, especialment quan es situa al costat d'aquelles altres sentències seves com les transcrites a les pàgines precedents, les quals contextualitzen el fenomen nazi i en algun cas arriben a relativitzar l'horror que el règim provocà.

Tanmateix, malgrat que puguin resultar provocatius, els seus desmarcatges del judaisme s'han de considerar juntament amb altres fets significatius que il·lustrarien la vessant efectivament dialogant i intercultural del pensador. D'entre aquests fets, aquí hem citat el seu exercici de professor d'espanyol als hebreus durant la seva primera estada a Alemanya, les seves visites a Jerusalem —malgrat que poques i puntuals, sobretot arran de les tasques preparatòries per l'institut de Tantur—, o les converses que mantingué amb determinats pensadors jueus.<sup>109</sup>

Finalment, a banda de contrastar les afirmacions autobiogràfiques de Panikkar amb documents i dades objectives, penso que també podria ser il·luminador que algun estudiós qualificat endegués una caracterització psicològica més acurada de la seva personalitat. M. Bielawski i S. Pániker ja n'han esbossat els primers traços temptatius en les seves obres respectives, però hi manquen les línies mestres i els detalls i, sobretot en el cas de Salvador Pániker, una major equanimitat.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Com bé apunta Bielawski, en aquest procés no es pot perdre de vista la complexa i dolorosa relació de Panikkar amb el seu pare, ni el fet que en el seu primer viatge a l'Índia va conèixer un germanastre de qui no tenia constància, Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 106.

<sup>108</sup> Panikkar afirma haver-li plantejat directament a Pau VI aquesta qüestió, A. Bassas, *El matí amb Raimon Panikkar*, Barcelona, Proa 2008, p. 19.

<sup>109</sup> Per exemple, la conversa amb P. Lapide que quedà reflectida a R. Panikkar i P. Lapide, *¿Parlem del mateix Déu?*, o la relació que Bielawski esmenta amb G. Scholem a *Panikkar: una biografia*, p. 239.

<sup>110</sup> Malgrat els gestos de distensió personal que es produïren a partir de l'any 2000 entre els germans, la mirada de Salvador sobre Raimon va ser descarnada fins al final (cf. *Diario de otoño, Diario de un anciano averiado, Adiós a casi todo*).

Més enllà de les extraordinàries peripècies vitals, la vàlua intel·lectual i la sensibilitat religiosa de Panikkar, convindrà aclarir, per exemple, la tendència a l'exageració del pensador, com també el gust o necessitat de construir una imatge exòtica de si mateix. Aquesta imatge aconseguí fascinar alguns dels seguidors de Panikkar, però al mateix temps dificulta l'accés a la humanitat nua de Raimon Panikkar, amb les seves grandeses i febleses, i una valoració més ajustada de la seva obra.

De les declaracions inèdites aportades en aquest capítol, he detectat com a exageracions i, per tant, com a aspectes biogràfics a clarificar, almenys els següents punts: en què va consistir vertaderament la “molta” amistat amb von Balthasar? A quina freqüència real es refereix el pensador quan diu que Mascaró anava a dinar “pràcticament cada setmana” a la casa dels Pániker? És cert que Heras “pràcticament va morir als seus braços”? Què significa exactament que Panikkar va rebre iniciacions hindús i “moltes altres coses”? En què es basa Panikkar per afirmar que el Papa Pau VI l'hauria considerat com a possible bisbe de Benarès, i que ell se n'hauria “deslliurat” per pudor?

A més de l'esmentada tendència a cuidar amb especial interès la imatge de si mateix que oferia a l'interlocutor, la descripció psicològica de Panikkar podria també aprofundir en l'emocionalitat del pensador, sobretot en relació amb les tensions i crisis en què es va trobar immers.<sup>111</sup> A les gravacions, l'ancià Panikkar s'emociona (sòmica, alça la veu) en algunes ocasions del seu relat, que, a priori, no semblarien que haguessin de desvetllar una tal intensitat en un esperit pacificat. Deixo per a d'altres investigacions, doncs, una interpretació psicològica més acurada del món interior del pensador.

---

<sup>111</sup> En aquest punt, S. Pániker parla simptomàticament de la “síndrome de incontinència emocional” del seu germà, a *Adiós a casi todo*, p. 227.



### III. UNA REFLEXIÓ SOBRE LA SEVA OBRA

En el present capítol pretenc oferir una visió de conjunt de l'obra panikkariana que em permetrà destacar-ne les contribucions que considero principals per, a continuació, situar *El ritme de l'Ésser* en aquest context i analitzar els aspectes més importants del llibre.

He optat per presentar els escrits de Panikkar des de la comprensió que el mateix autor té de si mateix i de la seva obra al final de la seva vida.<sup>112</sup> Privilegio una hermenèutica de la continuïtat en l'obra de l'autor més que no pas l'èmfasi en les discontinuïtats cronològiques que remarquen alguns estudiosos, perquè crec que aquesta és la visió que es desprèn del seu últim llibre. Tot i així, a continuació m'avinc a recollir la valoració de les etapes vitals que han suggerit aquests autors per fer justícia a la complexitat biogràfica de Panikkar i als diversos accents que es poden evidenciar en un estudi cronològic de la seva obra.

Des d'una interpretació més rupturista, per a Pigem hi hauria un primer i un segon Panikkar, de la mateixa manera que es podria parlar de dos Heidegger o dos

---

<sup>112</sup> "Veig una continuïtat sense ruptura entre els meus ideals de joventut i els d'ara. M'agradaria interpretar-ho tot com una ascensió: estudi, sacerdocí, Opus Dei, Varanasi, universitat, deixebles, matrimoni, Taverdet. I ara el nou pas: el de quedar-me sol. I això em costa", X. Melloni, "Besllums de Raimon Panikkar a través del seu diari", p. 91.



Wittgenstein.<sup>113</sup> El primer Panikkar correspondria a la seva etapa com a numerari de l'Opus Dei, en la qual acusava la influència neotomista rebuda i encara firmava com a Raimundo Pániker. El segon sorgiria arran de la seva immersió a l'Índia, el distanciament amb l'Opus Dei i l'assumpció de la seva múltiple pertinença religiosa. Aquest seria el Panikkar "pròpiament dit", conegut i valorat pel públic general.<sup>114</sup>

Pel que fa al tractament de qüestions més particulars, Komulainen identifica un gir substancial en la teologia de les religions de Panikkar en els anys '60, veient-lo passar de l'inclusivisme al pluralisme radical.<sup>115</sup> Igualment, MacPherson veuria un primer i un segon tractament de la Trinitat en Panikkar, el canvi del qual podria situar-se pels volts de 1980 coincidint amb la reedició de *The Unknown Christ of Hinduism*.<sup>116</sup>

Per la seva banda, Pérez Prieto, que ja subratlla una certa continuïtat en l'obra de Panikkar, estableix quatre períodes seguint un criteri geogràfic i històric.<sup>117</sup> Hi hauria una primera etapa (1918-1954) d'àmbit hispànic i europeu, una segona etapa (1955-1966) de trobada amb l'Índia, una tercera (1967-1987) de treball acadèmic entre Harvard i Califòrnia, i la quarta (1987-2010) d'establiment a Tavertet. Entre aquests grans períodes, Cerviño hi afegiria una transició existencial (1955-1958), una transició acadèmica (1964-1972) i una transició espiritual (1983-1988).<sup>118</sup>

Els canvis que es podrien destacar, doncs, són significatius sobretot a nivell biogràfic (sortida de l'Opus Dei; estades a l'Índia i als Estats Units, establiment a Tavertet) i quant al vocabulari i l'eloqüència creixent amb els quals Panikkar

---

<sup>113</sup> Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar: interdependència, pluralisme, interculturalitat*, p. 17.

<sup>114</sup> Ibid., p.19.

<sup>115</sup> Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, Leiden, Brill 2004, p. 7.

<sup>116</sup> C. G. MacPherson, *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*, Lanham, University Press of America 1996, p. 61.

<sup>117</sup> Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, p. 27-65.

<sup>118</sup> Cerviño, *La experiencia y el conocimiento de lo real en Raimon Panikkar y Marià Corbí. Un aporte sapiencial en tiempos de pluralismo*, p.43.

expressarà les seves intuïcions en alguns àmbits concrets —fonamentalment teològics—, cada vegada menys subjecte a la gramàtica apresada i a les exigències externes. Tanmateix, al meu entendre hi ha una continuïtat més profunda en el seu pensament, una “continuïtat orgànica”, que els canvis o les novetats que es puguin subratllar.<sup>119</sup> Considero que no està del tot justificat parlar de ruptura en l'autor, ja que pel que fa a les principals preocupacions existencials, eixos de la seva producció intel·lectual, tindran una continuïtat molt remarcable.<sup>120</sup>

Una mostra d'això és, precisament, la voluntat de l'autor d'agrupar els seus textos temàticament i no pas cronològicament a l'Opera Omnia. Igualment convé fer notar que a l'últim llibre, *El ritme de l'Ésser*, l'autor cita un gran nombre dels seus treballs, inclosos els de joventut. Em centraré, per tant, en la producció filosòfica que Panikkar reconegué com a pròpia en deixar preparada la seva Opera Omnia, i em fio del criteri de Moreta quan desestima les objeccions que posa Bielawski a la validesa del recull.<sup>121</sup>

#### a) VISIÓ DE CONJUNT

Tal com indica l'editor català de Panikkar, és difícil classificar i datar tota l'obra de l'autor, tant pel que fa a les dimensions i diversitat de temàtiques d'aquesta, com per la tendència de Panikkar a revisar constantment, reescriure i tornar a publicar els textos.<sup>122</sup> Moreta identifica uns seixanta llibres i uns dos mil articles, escrits directament en català, castellà, anglès, francès, alemany o italià, publicats en

---

<sup>119</sup> R. Panikkar, *Entre Déu i el cosmos. Una visió a-dualista de la realitat. Converses amb Gwendoline Jarczyk*, Lleida, Pagès 2006, p. 10.

<sup>120</sup> Una d'aquestes preocupacions, ja s'ha vist, és la d'estendre la comprensió de Crist i la seva acció salvadora més enllà del marc jueu i grec i fins i tot, cristià; una altra preocupació que esmentaré a continuació és el “colligite fragmenta”, la reunió d'allò dispers o dividit. Ambdues inquietuds incidiran en l'assumpció del plantejament advaita per part de Panikkar.

<sup>121</sup> I. Moreta, “A propòsit de l'Opera Omnia Raimon Panikkar: resposta a Maciej Bielawski”, <http://ignasimoreta.blogspot.com.es/2013/10/a-proposit-de-lopera-omnia-raimon.html> [consultat el 5-7-2017].

<sup>122</sup> I. Moreta, “Llegir i publicar Raimon Panikkar”, *Serra d'Or* 651, 2014, 7–9.

desenes de revistes i editorials d'arreu del món.<sup>123</sup> A més, Panikkar coneixia bé el llatí, i estava familiaritzat amb el grec clàssic; en menor mesura, tenia nocions d'hebreu, sànscrit i pali. Al final de la seva vida, deixà preparat el pla de publicació de la seva Opera Omnia en 12 volums, amb la versió definitiva dels escrits que ell considerà més significatius.

Les temàtiques amb les quals s'han agrupat els escrits en els diversos volums proporcionen una panoràmica prou representativa dels seus interessos. Aquestes temàtiques són: Mística i espiritualitat; Religió i religions; Cristianisme; Hinduisme; Buddhisme; Cultures i religions en diàleg; Hinduisme i cristianisme; Visió trinitària i cosmoteàndrica: Déu, home, cosmos; Misteri i hermenèutica; Filosofia i teologia; Secularitat sagrada; Espai, temps i ciència.

A la presentació del primer volum de la col·lecció, Panikkar afirma que tots els seus escrits són “més aviat autobiogràfics, és a dir, inspirats en una vida i en una praxi”; per tant no solament producte d'una especulació aïllada, sinó, com ell mateix assenyala, fruit d'una vida oberta a l'Esperit.<sup>124</sup> Un dels motius que guiaren aquesta seva vida, en consonància amb el seu ésser sacerdot-mediador, és “colligite fragmenta” (recolliu els fragments perquè res no es perdi), extret de l'evangeli de Joan (6,12).<sup>125</sup> Segons el que s'ha dit, aquest lema cal entendre'l com una cerca existencial que estimula i contextualitza el seu treball intel·lectual, més que no pas una qüestió abstracta al voltant de la qual el pensador dóna voltes racionalment.

---

<sup>123</sup> Convé fer notar, tanmateix, que en alguns casos presentava els mateixos textos o amb lleugeres modificacions, de vegades traduïts, en diverses revistes, la qual cosa fa engrossir exponencialment la seva bibliografia. Per posar un exemple, el 1984 publica “Regard sur l'avenir de la mission” a *Église et Mission* i a *Voies de l'Orient*, i el 1987 publica “L'avenir de la mission” i “The Future of Mission” a les versions francesa i anglesa d'*Interculture*. D'altra banda, Panikkar tendia a publicar en diaris o revistes (*L'altrapagina*, *Interculture*, *Qüestions de Vida Cristiana*, *Jeevadhara*, *El Ciervo*, *Cross Currents*, *Kerygma und Mythos*) que no exigien un rigor acadèmic gaire estricte als seus autors, amb la qual cosa podia presentar més assajos lliures que no pas articles acuradament contrastats. Algunes d'aquestes revistes, a més, pertanyien a grups afins al seu pensament i a la seva persona (*Interculture* o les publicacions de l'àmbit catòlic català i indi).

<sup>124</sup> P., [OA] I/1, p. 11.

<sup>125</sup> R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento: sentidos, razón y fe*, Barcelona, Herder 2009.

En aquesta línia, per exemple, quan Amador Vega intenta definir el treball intel·lectual de Panikkar, adverteix:

Hem de tenir, doncs, molta cura a l'hora de pensar què signifiquen les paraules *teologia* i *teòleg*, a partir d'*experiència* i *contemplació*. Potser vol dir que la seva experiència vital és fruit del treball del pensament —«*Contemplata aliis tradere*»—, sempre que no oblidem que el pensament no és quelcom aïllat que ara posseeix conceptes, ara analitza, ara reflexiona i treu conclusions. Aquest no és el pensament del qual ens parla Panikkar. El pensament no és una entitat abstracta, separada de la realitat, sinó que ell mateix, juntament amb la realitat, configura a qui pensa i allò que és pensat. Aquest moviment interdependent del pensament seria reflex d'una realitat, també constituïda per allò que Panikkar ha anomenat «intuïció» o «experiència cosmoteàndrica». El seu pensament esdevé vital: procedeix de l'experiència del fet de viure i infon a la vida un model de la seva activitat; la il·lumina des d'una perspectiva que s'entén que és pedagògica: *in-forma* vida.<sup>126</sup>

Com es desprèn dels títols dels volums de l'Opera Omnia, el filòsof de Tavertet va desplegar la inquietud vital del “colligite fragmenta” de manera heterogènia, en un àmbit que, si s'hagués de demarcar, podríem associar a la filosofia de la religió, més especialment a la filosofia comparada de les religions. Ara bé, en Panikkar aquesta filosofia de la religió convé entendre-la no tan sols en el sentit objectiu, és a dir, com una reflexió sobre la religió o religions, sinó també i sobretot en el subjectiu, com la reflexió pròpia d'un esperit obertament religiós que s'implica i es deixa afectar per allò mateix que pensa. Trobem aquí una expressió concreta d'aquella actitud que ell anomena "filosofia imparativa": l'esforç d'aprendre constantment dels altres, críticament conscients de la pròpia contingència.

D'altra banda, l'intent de recuperar i relligar la fragnebtacuñi tampoc no afecta només l'objecte de la filosofia de Panikkar, sinó que també queda reflectit en el seu mètode. Els seus escrits sovint presenten un caràcter interdisciplinar que reuneix reflexions sociològiques, històriques, metafísiques, fenomenològiques, epistemològiques, hermenèutiques, etimològiques, lingüístiques, lògiques,

---

<sup>126</sup> Vega, “El ritme de l'Ésser. Les Gifford Lectures”, p. 129.

científiques, i referències a una diversitat considerable de llengües i cultures amb les quals Panikkar havia entrat en contacte.

Com afirma Bielawski respecte el capteniment de Panikkar en aquest punt:

Non era un erudito ma un pensatore, non un lettore per diletto ma uno speculativo pronto a recepire il carburante per i propri voli intellettuali, i suggerimenti per le proprie riflessioni. Secondo me proprio qui sta la sua forza, ma anche la sua debolezza. La forza di tale atteggiamento risideva nel potere di un pensiero originale, con cui univa e sintetizzava tutto ciò che faceva, pensava, leggeva e scriveva. Intravedo invece la sua debolezza in un soggettivismo, in una autoreferenzialità, o almeno in uno sfruttamento di qualsiasi materiale disponibile. In senso negativo direi che Panikkar "panikkarizzava" tutto, in senso positivo si potrebbe affermare che da una parte si lasciava ispirare da tutto e dall'altra su tutto lasciava la sua impronta.<sup>127</sup>

Tanmateix, enmig d'aquesta fragmentació i atorgant-li sentit, hi ha un factor decisiu que mou i alhora unifica la vida i l'obra en Panikkar des de la seva joventut. Panikkar és sobretot algú que afirma haver viscut una experiència religiosa —experiència de Crist— la qual mira d'aprofundir i restar-hi fidel al llarg del seu recorregut existencial:

En la meua vida no hi ha hagut mai experiències del tipus "caiguda del cavall al camí de Damasc". Des de ben petit, però, m'he adonat de la presència del misteri diví, que se m'ha manifestat sota la forma del Crist; una presència molt viva, fins al punt que ha senyalat d'aleshores ençà el meu camí.<sup>128</sup>

En la mateixa línia, al final de la seva vida, escriu: "I have interiorized my christian identity, as I have assimilated my priesthood, so that all I do is for me a priestly activity, and all that I think a Christian thinking, which does not mean, of course, that my thinking is infalible".<sup>129</sup> Tal com he reconegut més amunt, l'articulació reflexiva d'aquesta fe (incloent les seves implicacions pràctiques en la seva vida

---

<sup>127</sup> M. Bielawski, *Canto di una biblioteca*, p. 53.

<sup>128</sup> Panikkar i Carrara, *Pelegrinatge al Kailasa i al centre d'un mateix*, p. 47.

<sup>129</sup> P., *TROB*, p. 254.

personal) anirà canviant al llarg dels anys, però l'empremta de l'experiència religiosa romandrà i sense aquesta no es pot comprendre Panikkar.

En l'aprofundiment d'aquella experiència de Crist, Panikkar depassa algunes fronteres confessionals que considerà secundàries o culturalment limitades (vegeu en aquest sentit la seva reflexió sobre el sacerdoti segons l'ordre Melquisedec, la famosa declaració de múltiple pertinença religiosa, o el matrimoni amb Maria González-Haba). Per aquest motiu, Panikkar posa tota la seva capacitat intel·lectual per il·luminar i fonamentar una tal experiència i fer-la intel·ligible als seus contemporanis. Es tractaria d'una *fides quarens intellectum* arriscada, que assumeix la complexitat del segle XX i sorgeix en un periple vital profús de vicissituds intenses i diverses.

#### *L'obra en context*

Passem a considerar a grans trets alguns dels esdeveniments històrics i culturals del segle passat que van influir en la formulació de l'experiència filosòfica i religiosa en Panikkar, els quals serviran per contextualitzar la seva aproximació posterior a determinats elements de la tradicions de l'Índia.

En primer lloc, Panikkar neix l'any que finalitza la Primera Guerra Mundial, viu de primera mà les tensions del període previ de la Guerra Civil espanyola, a causa de la qual s'exilià a Alemanya. Allí, testimonia així mateix el pròleg de la Segona Guerra Mundial, a causa de la qual no podrà prosseguir els estudis que havia començat en aquell país. D'altra banda, en aquesta època convulsa, Panikkar no fou un pioner absolut i aïllat pel que fa als temes de reflexió en els quals s'ocupà; altres integrants de la seva generació serien cridats a exercir de ponts vivents entre la tradició cristiana i les orientals (en el cas concret de religiosos cristians vinculats a Catalunya, es poden esmentar Peter Yang i Estanislau Maria Llopart).<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Estanislau Maria Llopart (Esparreguera 1915-Montserrat 2003) monjo de Montserrat que durant 43 anys practicà la vida eremítica a diversos indrets de Montserrat, Israel i Japó. En la seva espiritualitat hi incidiren aspectes nuclears de tradicions orientals, especialment l'advaita inspirat en el mestratge de Ramana Maharshi. M. Capellades, *Pare Estanislau Maria Llopart. El monjo, l'ermità*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2013.

Panikkar conegué, igualment, la duresa de la postguerra espanyola i alemanya de prop, encara que des d'una posició socialment benestant. Malgrat haver estat un testimoni privilegiat d'aquella situació tràgica, Panikkar no hi reflexionà de manera específica a la seva obra. D'altra banda, un autor com G. Steiner —el qual impartí les Gifford Lectures un any després de Panikkar—, ha proposat una caracterització d'aquest període crucial de la història d'occident que contrasta amb les evasives de Panikkar sobre la qüestió jueva apuntades al capítol anterior.<sup>131</sup>

Steiner exposa amb cruesa el trauma que suposaren per a la cultura i les generacions europees les dues grans guerres del s. XX. Més enllà de les causes polítiques i socials immediates, Steiner proposa, com a factor de fons desencadenant de tal barbàrie, la reacció contra la pressió ètica-utòpica que la consciència jueva havia exercit al “pols comú” de la vida occidental al llarg dels segles —a través de tres moments principals: “monoteisme del Sinai”, “cristianisme primitiu” i “marxisme messiànic.”<sup>132</sup>

Com apunta Steiner, el resultat dels dos conflictes bèlics, a més de la pèrdua inestimable de desenes de milions de persones i de patrimoni històric de notable valor, fou la mutilació de les energies il·lustrades que animaven l'avanç de les arts (ciències i humanitats) vinculades a la moralitat, l'ideal de la raó que, en els ambients cultivats seculars de l'època, es donava per fet que havia de guiar la marxa

---

Peter Yang (Shandong, 1921- Barcelona, 2014), sacerdot catòlic i canonge de la catedral de Barcelona, metge i emprenedor, dedicà bona part de la seva vida a la pràctica i difusió de la filosofia taoista i les arts relacionades, sempre en un horitzó religiós cristià: P. Yang i J.M. Prat, *Txi kung cristià*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2012.

<sup>131</sup> G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa 1998.

<sup>132</sup> Com anirem veient, Panikkar s'allunyà explícitament d'aquesta exigència moral del profetisme semita, vinculat a nocions com revelació o història, per moure's, d'una banda, en un pensament de caire més fenomenològic i hermenèutic i, de l'altre, per proposar la seva contribució original en el que s'ha anomenat “no-dualisme cristià” (V. Lossky citat a M. de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, Palma de Mallorca, José J. De Olañeta 2008, p. 17.). En això Panikkar coincideix amb altres espirituals cristians de la segona meitat del s. XX que reivindiquen el seu arrelament a la tradició tot recuperant exemples insignes d'aquest no-dualisme del passat; cf. nota sobre Màxim el Confessor recollida per von Balthasar a Apèndix 1, fig. 13.

de la història. Sigui més o menys atinat el diagnòstic de Steiner que fins ara hem resseguit, el cas és que Panikkar es formà en un panorama de col·lapse civilitzatori, el qual es comprometé a regenerar des d'una raó i una praxi il·luminada per la fe (incipient Opus Dei) i, posteriorment, integrant l'horitzó de possibilitats, en aquell temps encara exòtiques, que suposava l'Índia —malgrat que a ell li resultaven ambivalentment familiars.<sup>133</sup>

En el camp de la cultura filosòfica, és significativa, en els anys posteriors a la Segona Guerra Mundial, la seva coneixença amb Heidegger, amb qui mantindrà una afinitat de pensament notable.<sup>134</sup> Entre d'altres punts, comparteixen una determinada lectura de la història del pensament occidental i la civilització, que potser es podria englobar en el que, un xic despectivament, Steiner anomenava “neoprimitivisme”; la reivindicació d'una manera de viure i pensar diferent i anterior a la irrupció de l'hegemonia científico-tecnològica.<sup>135</sup> En sintonia amb el percebut debilitament de la raó històrica i cultural d'occident, Panikkar reivindicarà que l'Ésser i l'existència no es poden reduir a conceptes i que la capacitat de comprensió humana, en la qual rau la seva dignitat principal, és més gran que l'esforç de conceptualització.<sup>136</sup>

En el pla eclesial, l'Església catòlica tractava d'afrontar els reptes plantejats per la modernitat amb la celebració del Concili Vaticà II. Com a sacerdot catòlic i com a intel·lectual, Panikkar assumí les seves directrius, que renovaren la vida eclesial en

---

<sup>133</sup> A l'escola, per exemple, Panikkar era objecte de burla per la seva fisionomia i pell bruna heretades del seu pare, però com s'ha explicat no s'interrogà a fons per l'Índia fins que fou un home madur; Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 47.

<sup>134</sup> Diversos estudiosos han subratllat la proximitat de pensament entre els dos autors, la qual va ser afavorida pel contacte previ amb el pensament de Zubiri (cf. per exemple Marcato, p. 199). D'altra banda, fruit del treball d'investigació a la biblioteca panikkariana *Canto di una biblioteca*, Bielawski afirma que el de Freiburg fou, de llarg, l'autor més llegit pel de Tavertet (p. 79). Un dels punts centrals de coincidència entre els autors és en la naturalesa superhumana del llenguatge/parla (*Sprache*); P., [OA] IX/2, p. 307; un dels punts de divergència, la comprensió i integració de Déu en el seu horitzó de pensament.

<sup>135</sup> Steiner, *En el Castillo de Barba Azul*, p. 87.

<sup>136</sup> En el seu primer llibre, Panikkar ja indagava la qüestió; *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento* (1948).



diversos fronts: exegetíc, teològic, litúrgic, pastoral, etc.<sup>137</sup> Tanmateix, Panikkar, que com hem vist es confrontava amb el pensament de Heidegger i coneixia de primera mà l'hinduisme, en aquell temps ja proposava aprofundir cadascuna d'aquelles direccions obertes pel Concili integrant noves perspectives.<sup>138</sup>

L'evolució del pensament panikkarià aprofità la millora del coneixement de les religions diferents al cristianisme que es produïa a mitjans del segle XX entre els ciutadans d'Europa i els Estats Units. Les situacions de trobada interreligiosa es multiplicaren en contextos socials i acadèmics diversos —com ja ho anticipava el matrimoni mixt dels seus pares.<sup>139</sup> En aquesta trobada històrica de religions Panikkar hi veié una oportunitat de superació de la crisi de civilització i també un lloc en el qual, pel seu perfil biogràfic, s'hi sentia plenament còmode.<sup>140</sup> Per aquests motius, amb els anys esdevingué catedràtic (a Califòrnia) i divulgador destacat de la causa interreligiosa.

Finalment, Panikkar havia anat vivint l'accelerada descomposició de les cosmovisions operatives tradicionals —formes de vida— dels països que coneixia (especialment Europa i posteriorment l'Índia) a mans de l'expansió triomfal del racionalisme científic especialitzat, que s'emparava en un capitalisme cada cop més

---

<sup>137</sup> Concili Vaticà II, *Constitucions, Decrets, Declaracions, Legislació postconciliar*, Madrid, BAC 1968.

<sup>138</sup> Per exemple a *Religione e Religioni. Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni* (1964) situa en peu d'igualtat les religions i en destaca la seva funció existencial universal; a *The Trinity and World Religions. Icon, Person, Mystery* (1970), on explora la Trinitat des d'una perspectiva interreligiosa; o a *A Worship and Secular Man. A study towards an integral anthropology* (1973) en què proposarà actualitzacions litúrgiques i ritualització secular partint d'un anàlisi antropològic del culte.

<sup>139</sup> D'altra banda i com ja s'ha dit, Panikkar mantingué contacte personal amb teòrics precursors en aquest terreny, com Mircea Eliade i Henri de Lubac. Del costat asiàtic, Kopecká-Verhoeven descriu a la seva tesi (p. 38) l'ampli bagatge de coneixement i perspectives teològiques assumides pels missioners cristians a l'Índia des de finals del s. XIX i que Panikkar aprofità quan hi anà a la segona meitat del XX.

<sup>140</sup> Aquest és el context que acompanya obres cabdals de la producció panikkariana de caràcter més oriental i intercultural. A més de la ja citada *The Unknown Christ of Hinduism* (1964), destaquen l'hermenèutica occidental-cristiana del budisme exposada a *El silencio del Dios* (1970, posteriorment rebatejat *El silencio del Buddha*) i l'antologia exegetica i d'hermenèutica contemporània *The Vedic Experience. Mantramañjarî* (1977).

global i que s'autojustificava per la magnitud dels seus èxits tecnològics. Per a Panikkar el nou ordre mundial que s'estava imposant afectava negativament la vida espiritual de les persones, degradava la dignitat humana i accentuava la desvinculació de l'ésser humà amb la naturalesa i la divinitat. El de Tavertet denuncià reiteradament aquesta tendència com una forma de colonialisme occidental perjudicial i urgí a transcendir els modes de pensar que sostenen el sistema socio-econòmic vigent.<sup>141</sup>

En un altre ordre de circumstàncies, convé tenir en compte alguns aspectes biogràfics de Panikkar que incidiren en aquella personalització i elaboració de l'experiència de Crist que esmentava més amunt. El primer, el fet que el seu pare fos hindú en una societat cristiana preconiliar esperonà la inquietud de Panikkar per integrar el llegat de les altres religions en el marc del pensament occidental —que fonamentalment era el seu—, així com en la seva pròpia vida interior. No es poden excloure, igualment, els aspectes menys lluminosos de la seva personalitat que també condicionaren la seva autocomprensió i la producció teòrica, com s'encarregà de subratllar el seu germà.<sup>142</sup>

En aquest sentit, Bielawski també afirma que “durant molt de temps Panikkar va sentir-se esfereït per la realitat, pel mal del món, i la por i l'angoixa el van impulsar a crear una visió oposada”.<sup>143</sup> Tot i així, les pors no impedièn a Panikkar d'exposar-se a

---

<sup>141</sup> Serà una preocupació creixent al llarg de la seva trajectòria que eclosionà sobretot a partir dels anys 90' en textos monogràfics com *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra o Paz y desarme cultural*; en qualsevol cas, aquestes poden considerar-se obres menors de la producció panikkariana. En aquest cas contrasta altre cop l'esmena a la totalitat de la civilització científicotecnològica per part de Panikkar amb la resignació positiva d'Steiner pel que fa als nous paradigmes de desenvolupament de la cultura influïda per la ciència, *En el castillo de Barba Azul*, p.172.

<sup>142</sup> S. Pániker, *Primer Testamento*, Barcelona, Debolsillo 2000, p. 32, 35-36, 127-137. Tot i així, em sembla exagerada la importància d'aquesta vessant negativa i inconscient de Panikkar tal com la tracta Salvador Pániker, el qual, en els fragments esmentats de la seva obra ressenyats en aquesta tesi, apareix massa interessat a minimitzar la vàlua intel·lectual de Panikkar, ridiculitzar la seva opció religiosa i retratar-ne les misèries quotidianes. Malgrat tot, les intuïcions de S. Pániker suposen un contrapunt necessari a tenir en compte.

<sup>143</sup> Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 330.

si mateix a situacions de risc, i de la mateixa manera, quan orientava a d'altres, incidia en aquest punt: “Hay que arriesgarse. Hay que saber apostar y jugarse el tipo. A veces, frente a espíritus timoratos, que han confundido la prudencia con la cobardía, dan ganas de gritar: ¡Viva el peligro, viva el riesgo!”.<sup>144</sup>

Fos com fos, l'Índia va suposar un cert alliberament d'aquella paüra i un motiu per considerar des d'un angle diferent la seva identitat cristiana.<sup>145</sup> Tornant a la cèlebre declaració de Panikkar a què he fet referència a l'apartat anterior, sostinc que, en tant que primerament era un cristià radical, Panikkar assimilà i fins i tot pogué arribar a ser allò d'autènticament espiritual i vertader que hi podia haver en l'hinduisme i el budisme, en la línia del que diu Pau de Tars “m'he fet tot amb tots” (1 Co 9,22). Panikkar va a l'encontre existencial del Crist que se li manifesta en l'altre i per això aquell deixa de ser totalment altre.<sup>146</sup>

Finalment, aquells que subratllen la discontinuïtat entre el Panikkar d'abans i el de després de l'estada a l'Índia, no poden passar per alt el que deixa escrit abans d'endinsar-se en el país del seu pare:

Acaso luego se dirá que muchas de mis ideas son de proveniencia hindú y de sabor pagano oriental; acaso se me acuse de contagio de aquellas formas culturales y religiosas que se llaman paganas. No voy ahora a defenderme antes de tiempo; pero quisiera dejar sentado que todo lo que acaso luego diga ya lo pienso y digo ahora que no he pisado aún el suelo de la India, ni conozco sus lenguas.<sup>147</sup>

### *Afany del pensament*

Faig una breu recapitulació del que he vingut sostenint en aquest apartat. D'una banda, he presentat les dimensions de l'obra de Panikkar, he esmentat els principals temes que la configuren a partir dels volums de l'Opera Omnia i he subratllat com l'experiència religiosa, que en el seu cas és fonamentalment cristiana, es troba en el

---

<sup>144</sup> R. Panikkar, *Cometas: fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid, Euramerica 1972, p. 61.

<sup>145</sup> Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 330.

<sup>146</sup> Aquesta seria la intenció de fons de Panikkar a *The Unknown Christ of Hinduism*, per exemple.

<sup>147</sup> Panikkar, *Cometas: fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, p. 194.

centre de la seva vida i escriptura. He presentat també alguns factors històrics i personals que han contextualitzat la seva producció intel·lectual. Voldria sintetitzar ara les intuïcions principals d'aquesta aportació.

El pensament de Panikkar és, sobretot, la descoberta i la defensa de l'actitud pluralista en la recerca de la veritat. També es podria presentar com una reflexió esperançada sobre la relativitat que evita caure en el relativisme.<sup>148</sup> Caldria veure aquesta relativitat des de dos aspectes diferents. En un primer aspecte, la relativitat és entesa com a consciència del límit. Panikkar constata i testimonia la insuficiència de la raó, i amb aquesta, la de qualsevol sistema cultural o religiós, per explicar la realitat amb pretensions d'exclusivitat i exhaustivitat.<sup>149</sup>

Panikkar parla d'una relativitat que afecta qualsevol discurs —filosòfic, teològic o científic— i que depassa les crítiques modernes que fan dependre el coneixement de la capacitat cognoscitiva del subjecte, de les condicions socioeconòmiques, del nostre subconscient, del sistema de referència o dels límits del llenguatge. El Panikkar madur elabora la reflexió sobre la relativitat a partir de la dinàmica *mythos-logos* que afecta qualsevol persona i cultura, en la mesura que la considera una polaritat constitutiva de la manera humana de ser en el món.

---

<sup>148</sup> És de justícia assenyalar que Panikkar no és el primer ni l'únic a tractar la qüestió de la relativitat en la filosofia occidental. A banda dels exemples de les tradicions religioses a les quals Panikkar recorre per justificar el seu punt de vista, la idea també és corrent en hermenèutica i en teologia, com assenyala Ortiz-Osés a propòsit del filòsof-teòleg gallec Amor Ruibal, el qual elaborà la qüestió a principis del s. XX; A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica*, Barcelona, Anthropos 1986, p. 36.

<sup>149</sup> “El hecho es que cada vez existen más personas que viven en dos tradiciones religiosas. Cuando esto ocurre de forma auténtica, no intentan reducir la una a la otra, sino que viven en una tensión dinámica y fecunda. Para definir esta situación se ha utilizado el término de personas liminales [...]. Viven en la frontera de su propia religión, fieles a ella y a la vez abiertos y moviéndose en el terreno de otra. Están en la frontera de ambas religiones. Aunque no pertenecen a ambas en sentido sociológico, pertenecen a ambas, simbólica y experiencialmente, en cuanto al lenguaje y a la experiencia que posibilita. [...] No se trata de crear una tercera identidad religiosa superior, sino de favorecer un flujo de diálogo, que hoy día es más necesario que nunca como contrapeso importante al fundamentalismo”, A. M. Schlüter, *La recepción del zen en occidente entre cristianos*, Zendo Betania, Brihuega 2011, p. 32.

En qualsevol afirmació individual o col·lectiva sobre el real, hi ha uns pressupòsits inqüestionats (*mythos*) que només s'expliciten, s'articulen i es posen en dubte (*logos*) en una trobada fàctica amb l'altre.<sup>150</sup> Aquest altre és, sobretot, una altra persona amb pressupòsits diferents, però també pot ser la dimensió de misteri constitutiva de la realitat que ofereix resistència als intents d'exhaurir-la per mitjà de la raó. En termes teològics, no seria només que el misteri de Déu sigui per definició més gran que allò que en podem entendre (transcendència), sinó també que aquest és molt més a prop nostre del que podríem esperar (immanència) basant-nos només en allò conegut. Aquest tipus de relativitat no implica necessàriament que la veritat sigui múltiple; només constata que la veritat és dependent de la situació concreta d'aquell qui la vulgui conèixer.

En un segon aspecte, la relativitat és entesa com a relacionalitat intrínseca dels elements de la realitat entre si mateixos i amb el tot del qual són part. En aquest sentit Panikkar parla de “relativitat radical”.<sup>151</sup> Articula una metafísica en què l'analogat principal de l'Ésser ja no és la substància sinó la relació.<sup>152</sup> El primer tipus de relativitat no degenera en relativisme perquè l'home és capaç d'una visió del “tercer ull” o intuïció intel·lectual que li permet d'abordar la realitat des d'un punt de partida concret, limitat però legítim, en un llenguatge principalment simbòlic i dialògic.

L'aproximació a la veritat, doncs, no pot ser principalment conceptual ni dialèctica. En aquesta tessitura, Panikkar s'aplica a “desaristotelitzar la teologia” i a fomentar un discurs de caire més sapiencial que tècnic. En el seu cas ho fa a partir de l'exercici del diàleg i de promoure la fecundació intercultural. És per aquest segon aspecte de la “relativitat radical” que la filosofia de Panikkar ha estat més estudiada i valorada, si bé aquest aspecte no es pot desvincular del primer.

D'altra banda, el fet de destacar la relativitat com a resum de la seva obra suposa

---

<sup>150</sup> P., [OA] VI/2, p. 192.

<sup>151</sup> Ortiz-Osés anomena “correlacionismo” o “coimplicidad” aquesta mateixa característica ontològica-hermenèutica de la realitat a *La nueva filosofía hermenéutica*, p. 35.

<sup>152</sup> Boada (ed.) et al., *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, (N. de l'ed.) p. 160.

una formalització de les aportacions de Panikkar. Alguns escrits seus, per contra, s'interessen pel paper d'allò més concret i el reivindiquen.<sup>153</sup> Per això, trobo important compensar la visió de la figura Panikkar com algú amb una mirada “superior” o global, com la que es desprèn de la tesi de Pigem, per exemple, que ha caracteritzat el pensament de Panikkar com a “pensament planetari” —manllevant una intuïció inicial de Heidegger (*planetarischen Denkweise*).<sup>154</sup> Aquesta definició, si bé recull l'abast dels problemes que enfronta Panikkar, no reflecteix del tot adequadament el lloc concret des d'on pensa el filòsof.

Crec convenient, per tant, destacar altres trets essencials del plantejament de Panikkar a través d'un qualificatiu que recuperi tot el que he vingut dient sobre l'obra i l'autor, i que em permeti, a més, de situar-lo en l'àmbit temàtic de l'adualitat i de l'assistència espiritual des d'on l'estudiaré més endavant.<sup>155</sup>

#### *Un qualificatiu*

Fent-me ressò del rerefons principalment cristià que he vingut comentant, considero que l'obra de Panikkar pot ser qualificada de “pensament de (o sobre) la *metanoia*”. En un llenguatge cristià, la *metanoia* és l'acte de conversió, de canviar de rumb la pròpia vida i de girar-se vers Déu. Per la seva banda, Panikkar atorga un caire particular al terme *meta-nous*; interpretant-lo filològicament, per a l'autor significaria, principalment, l'accés existencial a un àmbit més enllà de la raó: “superació del *nous* (ment), anar més enllà del reduccionisme mental; canvi de mentalitat o de cor; transformació, canvi de vida, conversió”.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Per exemple, la reflexió sobre el català a R. Panikkar, *Llenguatge i identitat: lexicosofia catalana*, Barcelona, Abadia de Montserrat 1994.

<sup>154</sup> Pigem recull l'ambivalència de l'adjectiu “planetari” en Heidegger; en aquest cas, es referiria al repte positiu de pensar més enllà o després del col·lapse de la metafísica occidental, *El pensament de Raimon Panikkar: interdependència, pluralisme, interculturalitat*, p. 46.

<sup>155</sup> La següent caracterització coincideix en bona mesura amb la proposada per Cerviño a Cerviño, *La experiencia y el conocimiento de lo real en Raimon Panikkar y Marià Corbí.*, p. 104. L'autor defineix el “coneixement amorós” de Panikkar amb els següents trets: integral; participatiu; profunditat holística; simbòlic; salvífic.

<sup>156</sup> P., [OA] II, p. 552.

Malgrat que inevitablement incorro en una generalització, considero, per tant, que el qualificatiu “pensament de la *metanoia*” reflecteix més adequadament la gosadia de la proposta panikkariana que altres intents previs. Es podrien proposar els següents motius per recolzar aquest punt de vista:

- En primer lloc, es tracta d'una tasca intel·lectual que vol contribuir a la salvació dels éssers. Panikkar pretén que la seva obra sigui portadora d'alliberament, d'esperança, de plenitud vital: “in retrospect, my entire life seems to have been led by a passion for a truly saving knowledge”.<sup>157</sup> Aquest coneixement alliberador cal entendre'l, en últim terme, com a *docta ignorantia* o, en termes panikkarians, com a “nova innocència”. La saviesa començaria quan calla l'ànima de conèixer. Així, Panikkar escriu intentant que cadascuna de les seves reflexions tingui una repercussió positiva en l'ordre pràctic. En els seus escrits, fins i tot quan tracta de qüestions abstractes o no directament relacionades amb la salvació, és possible intuir aquest impuls gairebé kerigmàtic. Tanmateix, l'anunci pròpiament cristià apareix explicitat en poques de les seves pàgines: la bona notícia que Panikkar vol comunicar tindrà a veure més aviat amb l'oportunitat actual (*kairós*) de comprendre i viure adequadament el pluralisme cultural i religiós.
- En cert sentit, pot dir-se que el pensament de Panikkar és conseqüència d'una voluntat d'encarnació. Panikkar no escriu des d'una raó pura, neutra o universal, sinó des d'una implicació personal completa —en els seus escrits parla dels seus sentits, del seu cos, de desitjos, d'emocions, d'intuïcions— i des d'una consciència de pertinença a un àmbit religiós, cultural i social concrets —encara que en el seu cas pugui tractar-se d'una múltiple pertinença. La consciència positiva de pertànyer a un *locus* permet a Panikkar reconèixer el valor d'altres *locus*. La seva proposta de *metanoia* passa per esdevenir l'altre, per intentar comprendre l'altre des del seu *locus* i no des del propi. Així, Panikkar pot simbolitzar el tot de manera crítica, evitant l'absolutisme.

---

<sup>157</sup> P., *TRoB*, p. 16.

- Seguint el principi encarnacional, Panikkar es fa ressò dels sofriments i injustícies concretes de la humanitat actual. Els mals del món responen a factors diversos, però en el fons Panikkar els atribueix a una manca de religiositat autèntica (*metanoia*).<sup>158</sup> En aquest sentit, l'autor no apel·la als valors morals ni fa una reivindicació de la idea d'Ésser Suprem segons una determinada teologia. Més aviat, fomenta una ressignificació de les religions tradicionals i la dissolució de les objeccions intel·lectuals que poden impedir a l'home contemporani d'accedir al reconeixement del misteri de Déu que s'hi vehicula, a comprometre's amb la seva vida interior i en el millorament del món.
- El pensament de la *metanoia* no es presenta com a definitiu, sinó com a anunciador de la vinguda de l'Esperit en el present, el qual en el text evangèlic és l'encarregat de revelar la veritat completa. Panikkar deixa una porta oberta a l'impensat i a l'impensable, i invita a discutir la seva proposta. Més que oferir un sistema tancat o un mètode que reflecteixi una veritat estàtica i acabada, Panikkar incita una actitud oberta, receptiva, contemplativa, expectant de la realitat que està esdevenint-se.
- Finalment, un dels trets definitoris del pensament de la *metanoia*, indissociable del missatge cristià, és l'apel·lació a l'amor. Panikkar repeteix sovint la seva concepció de la filosofia entesa no tan sols com l'amor a la

---

<sup>158</sup> Tanmateix, com apunta G. Hall: "The major critique of Panikkar's diatopical model is its explicit trust in the creative power of human traditions to be self-correcting. It will be argued he gives insufficient attention to the irrational, pathological and evil forces hidden within people's languages, myths and symbols. Moreover, such forces will distort communication and impact negatively on understanding. It will also be suggested that, for all the emphasis on the radical difference between the self and the other, there is an overconfidence in the universal connectedness of history evidenced by the notion of some primordial language underpinning such diverse human traditions. Certainly, such critiques need to be taken seriously. And they may point to Panikkar's need to further develop dialogical strategies that will aid the unmasking of forces that distort communication, freedom and rationality", <http://romerosdb.blogspot.com/2011/03/hermeneutics-of-panikkar.html> [consultat el 26 de gener de 2019]



saviesa sinó també com la saviesa de l'amor.<sup>159</sup> Des de l'experiència amorosa hom acull i distingeix la diversitat sense abstreure'n i aïllar-ne els elements que la conformen. Panikkar advoca per la col·laboració harmònica de filosofia i teologia, ciència i religió, teoria i praxi.

## b) EL RITME DE L'ÉSSER

Després de la visió panoràmica al conjunt de l'obra completa panikkariana realitzada fins ara, començaré aquesta secció aportant unes impressions preliminars sobre *El ritme de l'Ésser*, i a continuació, aniré desgranant aquesta obra a partir de les circumstàncies d'escriptura que l'envoltaren; el tema, mètode i estil del llibre; i, finalment, resumint la seva estructura interna.

Val a dir que m'ha estat concedida la possibilitat de consultar unes fitxes de treball manuscrites que Panikkar escrigué en el temps de gestació d'*El ritme de l'Ésser*.<sup>160</sup> Es tracta d'un centenar llarg de notes breus i fragmentàries, algunes de les quals porten l'encapçalament "Gifford" o bé "Rythm of Being", mentre que altres no en porten cap. Estan escrites en les diverses llengües que Panikkar dominava, en la mesura que moltes d'aquestes notes són reculls de citacions dels llibres que Panikkar llegia en aquell temps, però que no necessàriament acabaren incloses a l'edició definitiva d'*El ritme de l'Ésser*.<sup>161</sup> D'altra banda, algunes d'aquestes notes són reflexions originals de l'autor i aporten detalls de l'elaboració del llibre, per la qual cosa m'hi aniré referint al llarg d'aquest capítol.

---

<sup>159</sup> En l'ordre pràctic i religiós, tanmateix, aquesta concepció filosòfica de l'amor no acaba d'abastar l'exigència personal de l'amor cristià, consistent més aviat a "estimar els altres com a un mateix", i fins i tot a "perdre la pròpia vida perquè els altres visquin". Reprendré aquest tema en els següents capítols.

<sup>160</sup> Documents en possessió de la Fundació Vivarium que he pogut consultar per la mediació d'Ignasi Moreta. La Fundació m'ha autoritzat a reproduir determinats exemplars d'aquestes notes, que hom trobarà als Annexos.

<sup>161</sup> A més de les constants referències, ja conegudes, a Heidegger o a Zubiri, en destaca una certa recurrència a Plató, Lévinas o Nishitani, entre d'altres autors.

## *Impressions preliminars*

Fins aquí he anat destacant el caràcter predominantment cristià del pensament de Panikkar. És innegable, tanmateix, que tant en la seva producció intel·lectual, com en la seva pròpia vida, hi conflueixen altres tradicions, particularment la hindú, la budista i la secular. En un llibre de maduresa i recapitulació com és *El ritme de l'Ésser*, Panikkar hi aboca tota la seva experiència vital, la qual, pel que s'ha dit, depassa la fidelitat als paràmetres exclusius d'una sola tradició.

Com hem vist, el progressiu eixamplament de l'horitzó de referències de Panikkar es deu a circumstàncies històriques i personals. El filòsof no es limita a ser un testimoni passiu de la tradició i dels esdeveniments, sinó que hi pretén col·laborar creativament.<sup>162</sup> El llibre que ens ocupa és un gran esforç per discernir els signes dels temps des de la vida i els coneixements del mateix Panikkar. D'altra banda, s'hi fan manifestos tant l'ampli bagatge de filosofia medieval de l'autor (no en va, escull parlar de l'Ésser com a símbol central i explorar-ne la seva relació amb Déu), com la seva familiaritat amb el pensament oriental. A partir d'aquest rerefons, Panikkar es proposa actualitzar la possibilitat de la salvació o alliberament per al món contemporani.<sup>163</sup>

*El ritme de l'Ésser* és un llibre polièdric, articulat al voltant d'intuïcions aparentment disperses, qüestionador de tot —fins i tot del mateix qüestionament. El text no segueix un mètode ordenat o cartesiana. En la línia de la tradició filosòfica occidental que he anat apuntant, destacaria que una de les fites d'*El ritme de l'Ésser* és l'intent de recuperar un discurs qualificat sobre Déu, integrant la crítica moderna i la qüestió interreligiosa. Des d'aquesta òptica, podria dir-se que Panikkar malda per presentar una actualització de la reflexió medieval sobre els transcendents de l'Ésser i oferir-ne alguns de més adequats a la sensibilitat contemporània que els clàssics *unum*,

---

<sup>162</sup> “The starting point is not just an analysis. It is the acceptance & hermeneutic of traditions in the light of our present day most accurate critical knowledge”, Annex 1, fig. 1.

<sup>163</sup> “Rhythm liberates us from one of the greatest dangers of our time. Modern technocracy, like a spider spins a web each time more sophisticated, more comfortable for some, until we cannot break it and liberate ourselves from the technocratic complex that “nestles” us. The rhythm breaks such a construction.”, Annex 1, fig. 2.

*verum, bonum, pulchrum*. Panikkar suggereix el ritme (Cap. I), la vida, la relació, la llibertat (Cap. VI) com a renovats analogats de Déu, i arriba a afirmar, del primer (el ritme) que és un meta-transcendental en ser una característica de l'Ésser mateix manifestant-se en els éssers.<sup>164</sup>

Tanmateix, la seva proposta parteix d'una consciència crítica pel que fa al mateix intent analògic, la qual no només té a veure amb la vessant mística-apofàtica del seu plantejament, sinó també amb la modernitat o postmodernitat amb la qual conviu. Com havia manifestat en altres ocasions, aquesta consciència crítica (relativitat en el primer sentit apuntat més amunt) no invalida la possible experiència o l'intent d'aproximar o simbolitzar allò diví:

[Tal intent d'aproximar Déu] No pot ésser ni tan sols estrictament analògic. No hi pot haver un *primum analogatum*, ja que no hi pot haver una metacultura des de la qual es faci el discurs. Seria ja una cultura. Hi ha molts conceptes sobre Déu, però cap d'ells no el "concep". El reconeixement de Déu va sempre acompanyat de l'experiència de la contingència humana, i de la nostra mateixa contingència en el coneixement de Déu.<sup>165</sup>

En aquesta línia, de la banda de les tradicions orientals, per exemple, destaca l'assumpció i la reelaboració d'aquelles paraules que reflecteixen les intuïcions que

---

<sup>164</sup> P., *TROB*, p. 50. Des d'un punt de vista filosòfic i acadèmic, en aquest llibre Panikkar passa de puntetes sobre la qüestió de l'Ésser: "For our purposes [...] may suffice to employ the word Being as the overall symbol that encompasses, in one way or another, all to which we may meaningfully say «is», «anything» that enters the "field" of our "awareness" and about which we can speak in one way or another". Aquí l'Ésser no és un nom descriptible ("nothing ultimate can have a definition") sinó un verb ("we have been so culturally accustomed to objectivity that we hardly realize that this ultimate question «What is Being?» could equally take the form «What or who *art* Being?» and even «What or who *am* Being?»", p. 69), que es presenta com a ritme, i que com a tal expressarà la seva unitat-en-la-pluralitat, cf. capítol V d'aquest treball. L'Ésser es troba en relació dialèctica amb el No-res, i es manifesta com a símbol sobre un altre horitzó, "el regne del silenci", Déu-Pare, Buit o vacuïtat (*emptiness*), *Śūnyatā* o *turiya*, P., *TROB*, p. 90. Es fa palès que a Panikkar li interessa desvetllar una actitud existencial més que no comparar teòricament la seva noció d'"Ésser" amb la corresponent de Tomàs d'Aquino o Heidegger, per exemple. Tampoc no és aquest l'objectiu del meu treball.

<sup>165</sup> F. Torralba, *Vinc-i-cinc catalans i Déu*, Barcelona, Planeta 2002, p. 156.

vol transmetre l'autor (*advaita, pratitya samutpada, istadevata, etc.*) així com la centralitat de l'experiència contemplativa i la reflexió sobre els límits del discurs racional. Finalment, la síntesi creativa d'aquestes influències queda cristal·litzada en l'ús de tot un conjunt de neologismes que Panikkar anà encunyant al llarg de la seva trajectòria, i que ara no faig sinó esmentar-ne alguns: ontonomia, trinitat radical, pisteuma, interindependència, kosmologia, intuïció cosmoteàndrica.

Tal com he suggerit en caracteritzar el conjunt del pensament panikkarià, la reflexió d'*El ritme de l'Ésser* podria igualment considerar-se com l'aplicació d'un motiu recurrent del seu pensament, la dinàmica *mythos-logos*, al panorama intel·lectual del nostre temps. Panikkar explora els pressupòsits implícits (*mythos*) dels principals sistemes de pensament, traspasant-los de *logos*. L'objectiu d'aquesta operació no és la simple desmitificació, sinó el desplaçament de la consciència mítica (remitificació) a un nou horitzó més significatiu, que inclogui la consideració de la divinitat i la natura, per al pensament contemporani. En Panikkar, *mythos* i *logos* no són conceptes excloents i prescindibles, sinó una polaritat constitutiva i ineludible de la consciència humana.<sup>166</sup>

Arran d'aquest esforç de resignificació, durant el procés de gestació del llibre, S. Eastham escrigué:

Es pot convertir en una obra crucial per a la filosofia de la religió, així com en un terratrèmol per a la teologia i un tsunami per a la filosofia de la ciència. Segons les paraules del mateix Panikkar, “no són res més que un intent d'alliberar allò diví de la càrrega de ser Déu”. Aquestes conferències, que concentren i coronen la feina de tota una vida, possiblement seran l'aportació més original del segle XX a la nostra comprensió d'allò diví.<sup>167</sup>

Tals paraules potser delaten l'entusiasme i les expectatives exagerades de qui fou deixeble i col·laborador de Panikkar —i a qui, per cert, anà dedicada l'obra—, però també deixen copsar l'ambició intel·lectual i el risc que afrontà Panikkar a l'hora

---

<sup>166</sup> P., *TRoB*, p. 375.

<sup>167</sup> S. Eastham, “Introducció. Una visita guiada pels tres mons de Raimon Panikkar”, dins Boada (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, p. 35.

d'abordar *El ritme de l'Ésser*. L'últim llibre de Panikkar no pretenia tenir un valor merament divulgatiu o de meditació personal. *El ritme de l'Ésser* suposa, d'una banda, la culminació de tota una trajectòria acadèmica, i de l'altra, i més important, manifesta explícitament l'aspiració d'impactar la cultura, fonamentalment occidental (des del pensament científic al religiós), i incidir així en el curs de la història de la humanitat.<sup>168</sup>

Tanmateix aquesta repercussió podria ser al final menor que la desitjada, almenys en l'àmbit acadèmic, per una manca de claredat i rigor metodològica. Com apunta Clooney:

As he [Panikkar] “hides” his great learning for the sake of smoother and more holistic communication with his audience, and for the sake of giving the impression of easier, natural, seamless access to the divine, he may seem later on to be something of a spiritual master, speaking simply by his own insight and not with great indebtedness to any particular community. This erasure of the sources of learning and attenuation of the appearances of groundedness in community may in the long run reduce the influence of Panikkar as an important intellectual figure with an academic contribution to make.<sup>169</sup>

### *Circumstàncies de l'escriptura*

L'obra que ens ocupa apareix el 2010, el mateix any de la mort de Panikkar. La gènesi cal cercar-la a les Gifford Lectures que l'autor impartí el 1989, sens dubte un

---

<sup>168</sup> P., *TRoB*, p. 10.

<sup>169</sup> F. X. Clooney, “Four Ways to Think About Raimon Panikkar’s Legacy: A Response to the Panikkar Panel”, *CIRPIT* 5, p. 143-48. Tal crítica no és nova. Saranyana recull a “Nota bibliográfica Raimon Panikkar”, p. 330, que ja a la dècada de 1950, juntament amb el reconeixement del seu talent com a docent i teòric, s'acusava a Panikkar d'un excessiu apassionament i afany sintètic, no sempre acompanyats de la suficient justificació i rigor analítics: “tales cuadros culturales se nos antojan a veces harto esquemáticos y rígidos. Un poco imperativos sobre la mentalidad del oyente. [...] Tememos la exageración”. Igualment, amb l'aparició dels primers escrits de Panikkar en aquelles dates, els crítics li retreien l'absència de “cierto oficio teológico” i una manca d'atenció suficient al conjunt d'aportacions de la història de la teologia.

dels esdeveniments acadèmics més prestigiosos que va protagonitzar.<sup>170</sup> Es tractava precisament del centenari d'unes conferències que, des de 1888, cada any imparteixen pensadors de prestigi internacional amb el propòsit d'apropar reflexions sobre teologia natural al gran públic.<sup>171</sup> Citaré alguns dels grans noms que han passat per aquestes conferències per situar la importància de l'esdeveniment: Bergson, Whitehead, Gilson, Barth, Marcel, Tillich, Arendt, Bultman, Ricoeur, entre d'altres. Pocs anys abans de les conferències de Panikkar, Hossein Nasr fou el primer asiàtic (i musulmà) a qui se li encarregaven les Gifford.<sup>172</sup> D'altra banda, com s'ha indicat anteriorment, el 1990 G. Steiner seria l'encarregat de presentar-hi les seves *Grammar of Creation*.

Panikkar era el primer català, espanyol i indi —arribà a adquirir la nacionalitat del país patern— a qui se li concedia aquest reconeixement, dada que queda reflectida a l'obra en les múltiples referències a aquestes tres cultures. L'autor, a més, hi fa constar les intuïcions que havia anat desenvolupant al llarg de gairebé setanta anys de producció literària en diversos idiomes i que, com he dit, sovint cristal·litzaren en diversos neologismes creats per ell mateix. En aquest sentit, Panikkar aprofita per citar un llarg nombre d'articles i llibres seus, començant per les seves tres tesis doctorals.

D'altra banda, en el moment de la conferència, curós de la seva posada en escena com era habitual, Panikkar esdevingué el primer conferenciant que no iniciava la seva exposició amb paraules, sinó amb música, concretament amb una flautista interpretant Debussy. En la seva intervenció recalçà aquest fet i també que ningú abans a les Gifford no havia tractat la qüestió del ritme.<sup>173</sup> Es pot entendre aquesta

---

<sup>170</sup> A la contraportada d'*El ritme de l'Ésser*, l'editor català afirma que les Gifford constitueixen “una mena de premi Nobel del pensament”.

<sup>171</sup> <https://giffordlectures.org>

<sup>172</sup> Panikkar havia llegit les conferències de Nasr del 1980, *Knowledge and the Sacred*; Bielawski, *Canto di una biblioteca*, p. 207.

<sup>173</sup> <http://www.alastairmcintosh.com/general/resources/2010-Raimon-Panikkar-Gifford-Scotland.pdf>, [consultat el 5 de juliol de 2017]. A les seves notes hi tenia anotat: “three minutes of music before each lecture (flute, guitar, piano)”, la qual cosa no sé si es va arribar a complir exactament així; cf. Annex 1, fig. 3.

introducció com una escenificació del tema central del llibre i la conseqüència pràctica de l'interès de l'autor per desvetllar una disposició contemplativa en el públic valent-se de l'estimulació estètica. Aquest, serà, en efecte, un dels fils conductors del llibre, encara que no l'únic.

Panikkar va presentar les seves conferències de 1989 amb el títol "Trinity and atheism: the housing of the divine in the contemporary world".<sup>174</sup> Fruit madur d'aquest esdeveniment, de les múltiples ampliacions, revisions i correccions que Panikkar i un grup de col·laboradors hi realitzaren, el 2010 es publicà la primera edició en anglès d'*El ritme de l'Ésser*.<sup>175</sup> Aquesta primera versió estava plena d'errors d'edició, la majoria dels quals es van arreglar en la segona edició i en la publicació de l'obra en altres llengües.<sup>176</sup>

No estan prou clars els motius que van endarrerir vint anys l'aparició de les Gifford Lectures de Panikkar. Al pròleg de l'edició anglesa, Prabhu afirma que aquesta demora cal atribuir-la a "the depth at which Panikkar deals with ultimate questions and with his firm policy of publishing only what he has vividly experienced in some fashion".<sup>177</sup> El mateix Panikkar en dóna dues explicacions: el fet que ell no separa la contemplació de l'acció, i que aquest sentit es trobava compromès en activitats diverses; i la segona, la voluntat de deixar reposar el text, polir-lo i millorar-lo.<sup>178</sup>

És possible que, conscient que aquest seria el seu últim llibre, volgués incloure-hi els temes que l'estaven ocupant els últims temps, com són l'elaboració d'una cristologia pròpia i la reflexió sobre el significat espiritual de la secularitat, objectius que no va assolir del tot. A més, a banda dels llibres que anà publicant al llarg d'aquests anys i dels articles i xerrades que pronunciava, s'implicà en l'edició de

---

<sup>174</sup> Des del 1986 ja tenia clar el títol de la seva intervenció; cf. Annex 1, fig. 4.

<sup>175</sup> Segons el que es desprèn d'una de les seves fitxes de treball (Annex 1, fig 5.), en una data com el 3 de gener del 2002 Panikkar estava valorant si titular la seva obra "The Rhythm of Being", "The Rhythm of Reality" o "The Rhythm of the Real".

<sup>176</sup> Eastham, "Rhythm in the Making: Panikkar's Unfinished Masterpiece", p.31.

<sup>177</sup> J. Prabhu al Pròleg dins P., *TRoB*, p. xvii.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. Xxv.

l'Opera Omnia en diversos idiomes, la qual cosa significà un volum de treball considerable.

Altres motius menys volguts també incidiren més o menys directament en la llarga gestació, alguns dels quals ja han estat apuntats al capítol precedent. En primer lloc, el 2001 Panikkar patí un atac de cor que el deixà considerablement debilitat. En segon lloc, les tensions familiars i eclesiàstiques derivades del seu matrimoni també degueren influir en la seva tasca intel·lectual. Finalment, no es poden descartar contratemps diversos relacionats amb els col·laboradors que l'ajudaven en aquesta empresa, principalment Scott Eastham.<sup>179</sup>

El projecte de l'autor era organitzar el llibre en nou capítols, tres vegades el nombre tres —trinitat perfecta. Panikkar havia utilitzat el nombre nou en altres ocasions per estructurar els seus pensaments, sovint en forma de novenaris o de sutres.<sup>180</sup> Cada capítol, al mateix temps, està dividit en tres apartats, i cada apartat en diverses subseccions. Al final, però, el conjunt va acabar constant de vuit capítols, més un epíleg en el qual Panikkar s'excusa de no haver inclòs el capítol novè.

En aquest epíleg, l'autor afirma que no inclou l'últim capítol, "The Survival of Being", perquè el que n'havia escrit li sembla mera elucubració. "This is my humble conclusion to much presumptuous research. It has taken me twenty years to admit this, and I apologize", són les últimes paraules de l'última obra de Panikkar. Des de la sensibilitat panikkariana, el fet que aquí no pogués assolir la "perfecció" del nombre nou confereix a l'obra un aire d'incompletesa o suspens.

---

<sup>179</sup> En preguntar a M. Eastham, vídua d'Scott, si disposava d'informació rellevant sobre l'escriptura i edició d'*El ritme de l'Ésser*, em contestà en un correu (27/5/19) que l'Scott col·laborà, en primer lloc, en l'elaboració del primer esborrany del text (1990). Després d'aquesta col·laboració, Mary apunta: "I also know that for 20 years Panikkar kept making changes to the text and then various editors stepped in and made a mess of it. My husband edited the paperback version in 2012 after the hardback version was published that had many errors. Scott had just had major surgery in September 2012 when the editor of Orbis approached him to edit the paperback version, published in 2013".

<sup>180</sup> Només per citar dos exemples: "Navasutrani", dins P., [OA] I/1, p. 193; o "Novenari sobre Déu", dins *Ibid.*, p. 319.



## *Tema, mètode i estil*

Com he anat assenyalant, és difícil reduir *El ritme de l'Ésser* a un sol tema. Tanmateix, amb Panikkar, es podria dir que el tema del llibre és el “sentit últim de la vida humana.”<sup>181</sup> Per descobrir aquest sentit convé ampliar la perspectiva antropocèntrica: l'home no és un ésser aïllat, sinó inserit en una realitat triàdica, en què conviu amb la dimensió divina i la còsmica: aquesta és la “trinitat indivisa” que esmenta el subtítol de la versió anglesa. Per aclarir aquell sentit últim de la vida, doncs, caldrà que l'home descobreixi la seva interrelació amb el Món i, especialment, amb allò o aquell que anomenem Déu.

En aquest llibre Panikkar es concentra sobretot a parlar de la divinitat, tal com explica el subtítol inicial que portaven les conferències de 1989, traduït per “l'estatge del diví en el món contemporani”. Es tracta d'una obra que, com he anat dient, sintetitza el pensament filosòfico-religiós de Panikkar i pretén circumscriure'l en la situació concreta de la humanitat del nostre temps. Constitueix l'esforç de l'autor per presentar les preguntes fonamentals de l'existència i les respostes que s'han donat en diverses cultures. Al mateix temps, l'obra també aborda les limitacions inherents al mateix preguntar i respondre. Tenint en compte les característiques històriques, sociològiques i filosòfiques del món contemporani, Panikkar pretén contribuir a posar les bases per a una renovada comprensió mítico-narrativa de la realitat que vehiculi la salvació o plenitud que l'home sempre ha anhelat.<sup>182</sup>

Panikkar defineix el mètode del seu estudi a partir de tres característiques: humor, purificació del cor i intent holístic.<sup>183</sup> L'humor i la purificació del cor tenen a veure amb el primer aspecte de la relativitat que comentava a l'apartat 2: la consciència del límit. De la convicció que la realitat és, en últim terme, un misteri, se'n segueix la

---

<sup>181</sup> P., *TRoB*, p. 50. També, “The sense of Life is not at the end —it is not in time, not temporal. Technology is there to work for the future, to shape it. It neglects the present, life.”, Annex 1, fig. 6.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>183</sup> *Ibid.* p. 18.

conveniència de la ironia per acceptar tals límits. És només des d'aquesta disposició lúdica i reconciliada que hom pot aspirar a depassar les limitacions.

D'altra banda, del fet que allò que hom pugui cercar, trobar i explicar depèn de la situació existencial del subjecte que efectua tals accions, i del fet que aquestes poden tenir conseqüències directes en la realitat, Panikkar explicita la necessitat d'esdevenir el més transparent possible —purificar-se— perquè el resultat de la seva empresa sigui òptim.<sup>184</sup> Aquest aspecte el relaciona amb la iniciació que diverses escoles filosòfiques i religions requerien als aspirants al coneixement/salvació.

Per acabar, el tercer aspecte del “mètode” és l'intent holístic. Panikkar reivindica una intuïció immediata del Tot, no construïda per la suma de les parts, les quals ens resten inaccessibles en la totalitat del seu nombre. L'accés al Tot implica participar d'una font de coneixement (*pneuma*) que no es deixa reduir en l'esquema epistemològic subjecte/objecte. Aquest coneixement del Tot no permet, tanmateix, l'existència d'un suprallenguatge o una validesa universal omniaplicable, ja que s'expressa en paràmetres històricament condicionats i filosòficament particulars.<sup>185</sup> La intuïció cosmoteàndrica (*cosmos* -univers-, *theos* -déu-, *andros* -home-), que conforma el nucli del llibre, no es presenta com una hipòtesi intel·lectual o un mer exercici acadèmic, sinó com una visió integral de la realitat que unifica teoria i praxi en el context actual. És alhora una proposta oberta, que rep múltiples influències i que també pot admetre diverses interpretacions.<sup>186</sup>

Atenent-se a aquestes consideracions, per tant, Panikkar afirma no seguir estrictament cap mètode: la veritat no és completament desconeguda o totalment independent del coneixedor, de manera que es pugui obtenir a través de procediments teòrics; com a màxim, és menester un guia.<sup>187</sup> Tanmateix, per articular

---

<sup>184</sup> Ibid., p. 197. Cf. també l'Annex 1, fig. 7.

<sup>185</sup> Exploraré més a fons aquesta qüestió en els següents capítols, la qual, com he apuntat a la Introducció, suposa una contribució o accent important de Panikkar respecte d'altres estudiosos de l'advaita.

<sup>186</sup> Ibid. p. 404.

<sup>187</sup> Ibid. p. 18.

la tesi de l'adualitat com a realitat cosmoteàndrica en una obra de l'envergadura d'*El ritme de l'Ésser* i per analitzar els diversos subtemes que aquest planteja des d'una perspectiva intercultural, Panikkar emprà múltiples estratègies metodològiques deliberades, malgrat optar per no explicitar-les en els preliminars. Aquesta decisió es troba condicionada per més d'un factor: les pròpies característiques de les Gifford Lectures, el moment vital en el qual Panikkar escriu i el missatge que vol transmetre.

Així, un primer tret destacable del plantejament i l'estil del llibre és que pretén establir complicitats amb el lector i arribar a un públic ampli sense renunciar a l'exigència del llenguatge filosòfic. En aquest sentit Panikkar no es preocupa excessivament de justificar els punts de vista expressats en el llibre, ni de presentar-los de manera ostensiblement estructurada i progressiva com ho requeriria un treball de caire més acadèmic.<sup>188</sup> La manca de consistència acadèmica també deu una part d'explicació a les circumstàncies de l'últim tram de la vida del pensador.

El llibre és el colofó d'una trajectòria intel·lectual llarga, fecunda i considerablement reconeguda, de manera que l'autor se n'aprofita, la reivindica i es reivindica. És així que hi trobem diferents mostres d'autoreferencialitat (reflexió autobiogràfica, ús del jo personal, àmplies referències a la pròpia bibliografia) i la poca observança d'exigències formals externes. Això últim és igualment degut al fet que, en la comprensió panikkariana, la forma és indissociable del contingut, i el que Panikkar expressa és precisament una realitat que sobrepassa la idea o forma que hom se'n pugui forjar.

Per aquest motiu, el seu estil és heterogeni i respon a diversos registres literaris segons el que es proposa transmetre a cada moment: meditació metafísica, anàlisi lògica, especulació etimològica, prosa poètica, crítica social, diari íntim, assaig hermenèutic, apologètica de la contemplació, etc. Aborda els problemes des d'un enfocament interdisciplinar —filosòfic, socio-històric, fenomenològic—, i alhora

---

<sup>188</sup> Ibid. , p. 6. No obstant l'aparent manca de sofisticació metodològica, l'autor reflexionà almenys al llarg de dos anys quina era la millor manera de presentar les notes, les cites i la bibliografia del text, Cf. Annex 1, fig. 8, 9 i 10.

transdisciplinar.<sup>189</sup> Fomenta la consciència estètica emprant un estil suggestiu, ric en al·lusions, sovint aforístic.

L'interès paikkarià pel “colligite fragmenta” també queda plasmat en el text. Panikkar sent el deure de recollir, integrar i fer intel·ligibles les experiències humanes de diverses tradicions culturals mil·lenàries a l'home occidental contemporani que, al seu parer, viu majoritàriament en una cosmovisió empobrida, determinada per la ciència i la tecnologia.<sup>190</sup> Per això, pràcticament a cada pàgina Panikkar hi fa aparèixer paraules, citacions o expressions provinents de més d'una llengua o cultura.<sup>191</sup>

Acabo aquesta secció amb un últim apunt heurístic. Havent pres nota de la importància cabdal de la interculturalitat per a Panikkar, i de la seva manera de fomentar-la tot introduint paraules de cultures ben diverses —especialment índiques— enmig de la seva exposició, en el present treball prescindiré en gran mesura de les referències a aquelles cultures.

Això ho faig perquè el meu interès se centrarà sobretot en mirar d'aterrar, fer comprensibles i operatives les intuïcions d'*El ritme de l'Ésser* a la nostra cultura catalana-occidental. Per aquest motiu, i vinculant-lo a l'objectiu de la meua tesi que és estudiar l'advaita a *El ritme de l'Ésser*, com he avançat a la introducció miraré

---

<sup>189</sup> Ibid., p. 16.

<sup>190</sup> Ibid., p. 292.

<sup>191</sup> El seu afany per mostrar la universalitat de determinades experiències mitjançant la recollecció de referències interculturals en ocasions li fa passar per alt les diferències substancials que, considerats des d'altres punts de vista, presenten tals referències. Per exemple, en parlar del destí com a “naixement sempre nou”: “The Feast of Christmas as the ever-new birth of Christ, and of us along with him, has become so popular because it is a clear symbol that deep down in human consciousness there is an aspiration, a *svadha*, an *energeia*, *actus*, a *sakti*, *nixus*, *Drang*, *élan*, *impetus*, *urge* —each word opens up an entire world-view— toward... an *end*, an *eschaton*, a *telos*, a fulfillment, a *finality*... Some possible names are God, *nirvana*, Nothingness, Future, Justice, Annihilation...”, Ibid., p.103. En aquest cas es fa palès, per exemple, que “God” i “Annihilation”, que aquí l'autor agrupa en la mesura que poden complir una funció equivalent, igualment poden constituir nocions antagòniques des d'altres perspectives.

d'utilitzar aquesta paraula d'origen sànscrit en la seva forma catalana "adualitat" tant com em sigui possible per afavorir-ne la inculturació.

### *Estructura*

En aquest apartat em proposo clarificar l'estructura general de l'obra i sintetitzar els principals temes abordats. Pel caràcter heterogeni del llibre comentat en l'apartat anterior, no pretenc que aquest resum sintetitzi la totalitat del que Panikkar hi planteja, sinó tan sols resseguir la seva línia de discurs. Al mateix temps voldria cridar l'atenció sobre el risc d'extreure judicis o conclusions precipitades de l'obra o del mateix Panikkar a partir d'aquest resum. Convé tenir en compte els esforços de l'autor per argumentar la seva proposta i per avançar-se a la crítica, els quals només poden apreciar-se adequadament recorrent el propi text.

*El ritme de l'Ésser* consta de vuit capítols, cadascun dividit en tres apartats, i cada apartat en diverses subseccions. S'inicia el volum amb una peculiar pregària, en què Panikkar invoca els diversos elements de la realitat i expressa el desig que les seves paraules contribueixin a l'harmonia i la pau. El segueix un prefaci en el qual l'autor parla del *locus philosophicus* des del qual escriu, adverteix de diverses consideracions sobre el llenguatge implícites en el seu pensament, i exposa la perspectiva general del llibre.

Els vuit capítols del llibre es podrien agrupar en dos blocs. El primer bloc englobaria del capítol I al IV i consistiria en la presentació de la problemàtica que Panikkar vol abastar. Descriu els intents històrics principals de l'home per comprendre la realitat, principalment els occidentals, i els sotmet a crítica. El segon bloc el conformarien els capítols V a VIII, en els quals planteja una narrativa sobre la realitat i el seu sentit que considera que respon més adequadament a les exigències contemporànies.

El capítol I és una llarga introducció on l'autor tracta de fonamentar la qüestió metafísica del Tot i, al mateix temps, la seva importància pràctica per a cadascun de nosaltres. Panikkar reconeix que el mou el desig de proveir d'esperança els individus. La importància del tema radica en la qüestió pel sentit de la realitat i en la voluntat de comprendre-la amb tots els mitjans disponibles. Un cop fonamentada la

visió del Tot, Panikkar l'associa a la qüestió de l'Ésser. L'Ésser no pot ser un objecte de pensament, sinó que el pensament es reconeix com una activitat de l'Ésser, la qual, al seu torn, és deutora d'una altra activitat d'aquell: la parla. Panikkar procedeix aleshores a desenvolupar el significat del títol del llibre a partir de les paraules "ritme" i "Ésser". D'aquesta manera mostra que, per tal d'assolir una certa comprensió de la realitat, es fa necessària una actitud existencial d'escolta o participació activa, que depassa la racionalitat objectivadora.

El capítol II ("El destí de l'Ésser") s'aproxima a les qüestions últimes de l'Ésser pensant. Comença exposant diverses tipologies de preguntes últimes, les quals constata que no sorgeixen d'una curiositat merament objectiva sinó d'una aspiració a un saber salvífic. Resumeix dues solucions que tradicionalment s'han donat a tals preguntes: Déu (l'acte lliure de la creació seria un tipus de resposta definitiva) o la dissolució de la mateixa pregunta. D'aquesta manera demostra que les preguntes són en realitat penúltimes i que, d'altra banda, no hi ha respostes absolutes ja que aquestes depenen de pressuposicions inqüestionades.

Això el porta a afirmar que la manera primària en què es desplega la consciència no és en termes de subjecte/objecte sinó com a pregunta/resposta. A continuació reivindica la categoria de realitat a partir de la consciència humana bàsica, precrítica. En un excurs i a partir de l'exemple d'una pedra concreta, articula una meditació original en què atribueix a les coses una realitat sensible, una de conceptual i una de simbòlica; desenvolupa els conceptes d'Ésser, No-ésser i Buit (*emptiness*) en relació a la realitat, i proposa l'actitud adual com la via intermèdia entre dualisme i monisme. Finalment explora el concepte "esdevenir" i el vincula a l'Ésser, de manera que defineix aquest últim com un acte consistent en un constant venir a l'existència.

Al capítol III ("Respostes antigues") procedeix a criticar, constructivament, les respostes tradicionals sobre el diví. Intenta descriure i agrupar les maneres de creure des d'una perspectiva intercultural. Així, se centra en el que anomena el mite teista, que segons Panikkar es caracteritza per cercar un principi de raonabilitat (*proto archeia*) i defensar l'axioma de la no-contradició; altres mites no teistes, per

exemple en les religions orientals, no seguirien aquests principis. A continuació centra l'atenció en descriure la creença monoteïsta, la principal d'entre els teïsmes: explora els seus orígens i en fa una crítica que és interna, en tant que no rebutja la creença, i filosòfica, en tant que qüestiona els principals atributs del Déu únic —substancialitat, omnipotència i omnisciència—; finalment tracta la problemàtica associació entre Déu i Ésser. Per acabar, descriu els trets principals d'altres creences que Panikkar atribueix igualment al mite teïsta: deïsmes, panteïsmes, politeïsmes, ateïsmes, agnoscicismes i escepticismes.

El capítol IV (“El sojorn del diví”) explora les possibilitats d'una consciència més profunda sobre el misteri diví, que comença pel reconeixement de la pròpia finitud. El mite teïsta és qüestionat per altres visions de la realitat. El misteri diví no és idèntic a l'Ésser teïsta; per contemplar millor el misteri, cal tenir en compte el pla transcendent, el lloc immanent i el que ell anomena espai adual. A continuació, desenvolupa una reflexió teològica en què posa de manifest la relació d'aquesta disciplina amb la filosofia, amb la *kosmologia* —el sentit de l'univers per a l'home— i amb l'autoconeixement. Finalment, analitza el llenguatge teològic des de dues perspectives: la teologia com a activitat del *logos* —teologia com a sistema conceptual; com a coneixement simbòlic; i com a teopraxi—; i la teologia com a obra del *mythos* —en el seu aspecte estètic; apofàtic; místic; el seu caràcter mitològic; i teologia com a vida divina—. El resultat de la reflexió és el debilitament de la representació de Déu com a individu i com a substància.

El capítol V (“El mite triàdic”) explora la intuïció de la Trinitat com a presentació més acurada del Diví. Comença establint que la realitat té una estructura triàdica i que la nostra ment també funciona trinitàriament. Després, descriu l'actitud adual com la possibilitat de penetrar el real evitant els extrems del monisme i el dualisme i altres polaritats del pensament dialèctic. Panikkar procedeix a la identificació formal de la intuïció adual i la doctrina trinitària. A continuació, ofereix una repàs històric del que anomena el “mite triàdic”, en el qual comenta diferents tipus de tríades presents a les principals tradicions religioses del món.

Acte seguit, encara el problema de la Trinitat des de la perspectiva “antropofànica” —la manifestació de l’home a l’home— i destaca les tríades presents en nosaltres: cos, ànima i esperit, als quals els correspondrien tres “ulls”: sentits, raó i intel·lecte. Aquests, al mateix temps, reben el coneixement dels tres àmbits de la realitat: matèria, pensament i llibertat. En un quart apartat, reprèn el tema de l’aprehensió mística del Tot des de diferents punts de vista. Finalment, Panikkar elabora una reflexió sobre les condicions d’encaix de la seva proposta trinitària en la tradició cristiana.

El capítol VI (“La invariant teantropocòsmica”) ofereix l’articulació de la intuïció cosmoteàndrica. L’autor comença distingint la invariant teantropocòsmica, un fet inherent a tota consciència humana i de naturalesa no cultural, de la interpretació cosmoteàndrica que ell mateix n’oferirà, la qual seria un universal intercultural per a la majoria de cultures del nostre temps. Reivindica la centralitat de l’experiència originària de la vida, entesa no com a fenomen individual objectiu (*bios*) sinó com a dinàmica mateixa de l’Ésser (*zoe*). És per això que Panikkar defensa que l’activitat més pròpia de l’home és la contemplació, la consciència d’aquest ésser-viu. Des d’una tal actitud hom descobreix la interdependència de les tres dimensions de la realitat.

En primer lloc, el *kosmos* existent presenta unes qualitats pròpies —realitat, espaiositat, moviment, etc.— que alhora depenen de l’home que les percep i d’una irreductibilitat que li confereix Déu. Panikkar parla d’aquesta dimensió del cosmos amb les expressions *creatio continua ab initio* i *tempiternitat*. En segon lloc, Panikkar presenta l’*anthropos*, no com un ésser més del gènere animal, sinó com un ésser que participa dels “quatre mons”: el món dels déus, el món de la natura, el món de la història (tematitzats en les diverses tradicions religioses) i, finalment, el món de la tecnocràcia que el mateix home ha creat. Argumenta una extensa crítica a la consideració de l’home com a animal racional. Finalment, presenta alguns aspectes de *Theos*, el Diví, havent distingit prèviament entre fe i creença, i havent defensat la necessitat de l’apofatisme. Panikkar presenta la vacuïtat, la llibertat i la infinitud com a símbols apropiats per parlar del diví.



El capítol VII (“La dimensió divina”) aprofundeix en l’aspecte diví de la intuïció cosmoteàndrica. Recorda que no es pot separar el diví de les coses ni de l’home, encara que tampoc no s’identifiquen; ressalta, així, el caràcter integrador de la proposta cosmoteàndrica, i el seu caràcter purificador, no substitutiu, de la religió. Comença comentant la dimensió de silenci de Déu, de la qual hom pot adonar-se practicant un silenci del cos, de la ment i de la voluntat. Déu igualment presenta una dimensió de *logos*, que en l’home fa possible la parla, l’adoració i l’acció transformadora. Finalment, Panikkar apunta algunes consideracions sobre l’aspecte personal de Déu des d’una òptica intercultural i elabora la seva proposta personalista en el que anomena espiritualitat *istadevata*. Acaba citant altre cop la contemplació com la manera d’esdevenir U amb el coneixedor.

Al capítol VIII (“El *mythos* emergent”) posa en contrast la intuïció cosmoteàndrica amb la cosmovisió científica prevalent avui dia. En aquest sentit introdueix la paraula *kosmologia* (diferenciant-la de la cosmologia científica), com la comprensió del significat complet del cosmos a través de tots els mitjans de coneixement, no només pels que utilitza la física moderna. Panikkar associa la crisi contemporània amb un conflicte entre kosmologies, i adverteix que les tradicions teistes —entre les quals l’autor hi situa la cosmologia científica— no poden pretendre ser significatives per tota la humanitat.

La nova kosmologia, de la qual Panikkar ofereix algunes característiques, haurà de tenir en consideració la cosmologia científica, però no s’ha de deixar reduir als seus principis. Reivindica la qüestió metafísica, que depassa la pregunta pel per què. Panikkar sosté que la problemàtica de la ciència no és entre disciplines sinó entre cultures. Procedeix a una crítica al paradigma científic a partir d’una anàlisi del seu mètode, a la cosmologia “monoteïsta” subjacent regida pel principi de causalitat, i a la manera amb què la ciència sol explicar el desenvolupament històric de la realitat.

Per Panikkar, la qüestió determinant és que la ciència extrapola la seva manera de pensar fora del seu camp, i fent-ho no ofereix un panorama real del món en el qual l’home real pugui desplegar-hi totes les seves possibilitats i assolir la plenitud. Tota la realitat no és reductible al que en diu la ciència. Finalitza el capítol proposant uns

fragments de la “nova història” que segons Panikkar està emergint: la irreductibilitat, mútua dependència i realitat del Diví, l’home i el món, els quals hauran de perviure en una relació de no-dominació de ningú sobre ningú.

Clourà el volum amb l’epíleg exculpatori que ja he esmentat a “Circumstàncies de l’escriptura”. Com he dit a l’inici de l’apartat actual, en aquest resum han quedat sense exposar molts temes i matisos d’*El ritme de l’Ésser*. N’abordarem alguns en els següents capítols a partir de l’anàlisi detallada de l’adualitat.



#### IV. PRIMERA APROXIMACIÓ A L'ADVAITA

En el present capítol i en el següent abordaré més directament la qüestió de l'adualitat en Panikkar. En el conjunt de la seva obra, l'autor no utilitza sempre la paraula de manera uniforme i precisa, i *El ritme de l'Ésser* no és l'excepció: l'advaita o adualitat en Panikkar no té un significat unívoc. En aquests capítols exploraré, per tant, els significats que adquireix l'adualitat, especialment a *El ritme de l'Ésser*. En primer lloc, avançaré una primera aproximació a l'advaita en el seu context originari a l'Índia; en segon lloc, identificaré les principals claus hermenèutiques, tant biogràfiques com teòriques, des de les quals Panikkar aprofundí la qüestió i elaborà la seva proposta. Al següent capítol, examinaré com es concreten els usos de la paraula a *El ritme de l'Ésser* i els diferents matisos que adquireix.

Com ja he apuntat al capítol anterior, Panikkar interpreta lliurement tant el cristianisme com la tradició religiosa de l'Índia, en la mesura que entendrà que "just as Trinity is not a christian monopoly, so advaita is not an exclusively hindu insight".<sup>192</sup> L'autor reivindica, doncs, una llibertat hermenèutica emparada en la seva extraordinària trajectòria biogràfica-espiritual, però també recolzada en la robusta formació intel·lectual occidental (en diverses disciplines) que rebé en les primeres etapes de la seva vida acadèmica.<sup>193</sup> Aquesta formació li permeté, posteriorment,

---

<sup>192</sup> P., *TRoB*, p. 224.

<sup>193</sup> Com s'apuntava al capítol anterior, la seva llibertat interpretativa ha estat valorada, però també qüestionada per alguns autors, especialment en l'àmbit teològic acadèmic i des del pensament

recórrer a autors occidentals i orientals que el precediren en la formulació d'intuïcions afins al seu propi pensament.

Aquí, en plantejar la qüestió de la interpretació dels textos de l'Índia, i en concret de l'advaita, ve a tomb tornar a parlar del pensament de Gadamer. Com assenyala B. Davis:

Although direct references to Gadamer in his writings are few and far between, Panikkar taught seminars on Gadamer's texts and is said to have always spoken very highly of him and his thought. Yet, while Gadamer shared many of the same concerns and insights and, as we shall see, was moving in much the same direction as Panikkar, in the end the radicality and reach of Gadamer's hermeneutics is curtailed by his lack of consideration of, and engagement in, dialogue with non-Western traditions. To the extent that Panikkar is able to attain to some deeper hermeneutic insights, it is because he expands the field of hermeneutical inquiry. By expanding the range of his interest and experience to include dialogue between radically different traditions, Panikkar is lead, and leads us, to face such questions as: How can people learn to speak with one another if, to begin with, they do not share a common language? How can hermeneutical bridges be built between persons who belong to radically different traditions? We shall find that such questions, arising out of intercultural experience, lead us back to the profoundest dimension of dialogue, a dimension in which the words we share arise out of and gesture back into the depths of an originary silence.<sup>194</sup>

La finalitat d'aquest capítol serà, per tant, mostrar com Panikkar troba o construeix els "ponts hermenèutics" a què es refereix Davis, que li permeten d'establir un diàleg original i personal amb la tradició de l'advaita hindú i aspirar a compartir un horitzó comú de silenci.

---

religiós tradicional; per exemple, MacPherson, *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*, p. 92, o bé Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, p. 16.

<sup>194</sup> B. Davis, "Intertraditional Dialogue: From Gadamer's Diachronic to Panikkar's Diatopical Hermeneutics", *CIRPIT* 5, 2013, 33-46, p. 33.

## a) ELS ORÍGENS DE L'ADVAITA

D'entrada, convé explicar de manera bàsica el significat de la paraula advaita en el seu context originari. Com es veurà, el tipus d'atenció que des d'una determinada cultura occidental es dedica al context hindú en què sorgeix l'advaita pot presentar ja alguns problemes que el mateix Panikkar posà de manifest.<sup>195</sup> Concretament, pel que fa a les pressuposicions que un occidental contemporani podria tenir sobre el llenguatge, l'autor ha apuntat:

[La] confusió entre paraula i concepte, fruit col·lateral de la influència de la ciència moderna sobre la parla humana, ha empobrit la nostra cultura, que sols reserva el dret de la paraula viva als poetes i la tolera al poble, que encara segueix *parlant*; és a dir, articulant les seves vivències, noves cada vegada (i que necessiten, per tant, locucions originals). La paraula, en efecte, no es pot equiparar al concepte. El concepte és abstracte i vàlid només on ha estat concebut (i pressuposa una definició). La paraula és paraula quan es parla, és a dir allà on hi ha un *parlant* (que parla), un *parlat* (que escolta), un *sentit* (quelcom que es diu) i, finalment, un so (material) que l'acompanya. [...] Les paraules no expressen sols conceptes, sinó que són símbols que, com a tals, requereixen la superació de la pura objectivitat per a copsar el que elles intenten dir. El símbol és sempre relacional. Si no descobrim quelcom com a símbol, allò no és símbol per a nosaltres.<sup>196</sup>

Advertits així, si hom s'adreça al diccionari sànscrit-català, troba que “advaita” (अद्वैत) pot aparèixer com a adjectiu (no dual) o com a nom (no-dualisme).<sup>197</sup> Com a adjectiu es trobaria present ja en les escriptures vàdiques, per exemple en la Māṇḍūkya Upaniṣad 7:

Allò que no és consciència interna ni consciència externa, ni totes dues coses  
alhora, que no consisteix únicament en consciència compacta, que no és conscient

---

<sup>195</sup> On ha abordat la qüestió de manera més extensa i seriosa, especialment pel que fa la conveniència o no de parlar d'una “filosofia” de l'Índia, és a *La experiència filosòfica de la Índia* (RBA), per exemple p. 150.

<sup>196</sup> R. Panikkar, “Un laboratori de paraules vives”, dins O. Pujol, *Diccionari sànscrit-català*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana 2005, p. XV.

<sup>197</sup> O. Pujol, *Diccionari sànscrit-català*, p. 24. Ja s'ha vist que Panikkar opta per traduir-ho com a “adual” enlloc de no-dual, i que en això segueixo al de Tavertet, cf. nota 1.

ni inconscient, que és invisible, inaccessible, impalpable, indefinible, impensable, innominable, l'essència mateixa del qual consisteix en l'experiència del seu propi si, que absorbeix tota diversitat, és tranquil i benigne, **sense un segon** [no dual/adual, advaita], que és allò que anomenen el quart estat —això és l'*ātman*. Això és el que s'ha de conèixer.<sup>198</sup>

Aquesta referència a l'*advaita* com a adjectiu en el text citat correspon al període de l'escriptura místico-filosòfica de les Upaniṣads (des del s. VII a.C. fins al III a.C., aproximadament), que coronen la fixació d'una tradició espiritual mil·lenària primer oral (*śruti*, “oïda-revelada” i transmesa des d'aproximadament el 4000 a.C.) i després escrita (inicialment en la part més antiga dels Vedes, probablement entre el 1500 i el 1200 a.C.).<sup>199</sup> Tot aquest corpus de textos constituïrien la base de la Sanātana Dharma (“ordre etern”), la tradició metafísica i espiritual de l'Índia —posteriorment reconeguda i rebatejada pels occidentals com a hinduisme. Tot i així, algunes corrents espirituals d'aquesta tradició religiosa pluriforme fins i tot podrien no cenyir-se a l'autoritat dels Vedes.<sup>200</sup>

Al període d'escriptura de l'*śruti*, el segueix un període d'escriptura de textos sapiencials, l'*smṛiti* (500 a.C.—500 d.C.), que interpreten la revelació vèdica i la transmeten en un llenguatge més accessible al poble.<sup>201</sup> En aquest mateix període, s'estableixen les bases de les *śad darśhanes*, les “sis visions” o sistemes filosòfics ortodoxos (Nyaya, Vaisheshika, Samkhya, Yoga, Mimamsa i Vedanta), que s'haurien d'entendre més com a “mètodes de progressió espiritual que exigeixen una completa conversió, una transformació radical de la manera de ser”, que no pas com a aparells conceptuals merament especulatiu o explicatiu.<sup>202</sup>

D'aquestes sis *darśhanes*, el Vedanta pren el tema de l'adualitat com a nucli de la seva doctrina, per la qual cosa també se la coneix com a Vedanta Advaita. Aquí, per

---

<sup>198</sup> P., [OA] IV/1, p. 865 [la negreta i els claudàtors són meus].

<sup>199</sup> Ibid., p. 60.

<sup>200</sup> S. Satyananda, *L'hinduisme*, Barcelona, Fragmenta 2012, p. 17.

<sup>201</sup> Ibid. p. 41. Formen part de l'*smṛiti* textos paradigmàtics i de caire més popular com el Mahabharata o el Ramaiana.

<sup>202</sup> Ibid. p. 73.

tant, es podrà emprar ja el terme advaita com a substantiu: no-dualisme, adualisme o, com Panikkar prefereix traduir, adualitat; és a dir, “doctrina defensada pel vedanta i per altres escoles que creu que la realitat última està més enllà de les parelles d’oposats com són el bé/el mal, el plaer/el dolor, el subjecte/l’objecte, l’ànima/déu, etc.”<sup>203</sup> D’aquestes “altres escoles” que també tematitzen l’adualitat fora del Vedanta, es podria destacar el xivaisme del Caixmir, en el qual Panikkar també s’interessà.<sup>204</sup> D’altra banda, inclús dintre del propi Vedanta hi hauria varies escoles amb diferències substancials entre elles.<sup>205</sup>

En el context de les escoles de la tradició hindú articulades al voltant de l’advaita, per tant, la paraula faria referència al tema central del que, en la tradició occidental i de manera general, anomenaríem metafísica. Com s’ha assenyalat, però, aquesta fita no correspondria només a un afany merament especulatiu o conceptual, sinó a un esforç existencial motivat per un “desig ardent de veritat alliberadora” (mumukṣutva), que cerca d’assolir l’experiència de coneixement de l’ātman, d’integració de la realitat, d’absorció en l’absolut, de la qual l’advaita en seria l’expressió més afinada.<sup>206</sup>

En el context originari, doncs, sigui quin sigui el tractament particular de l’advaita en el si de cada escola hindú, remet a quelcom inaprehensible per la raó, pel simple esforç de conceptualització. Formaria part, més aviat, d’una via d’alliberament i de coneixement integral que, generalment, es cultivaria en el transcurs d’un itinerari vital, seguint pràctiques de purificació sota el guiatge d’un mestre i participant en la cultura vèdica.<sup>207</sup> De fet, la mateixa paraula ja sembla ser una prevenció a les possibles pretensions absolutes de la raó, com explico a continuació.

---

<sup>203</sup> O. Pujol, *Diccionari sànscrit-català*, p.24.

<sup>204</sup> S. Satyananda, *L’hinduisme*, p. 121.

<sup>205</sup> F. Tola i C. Dragonetti, *Filosofia de la India: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*, Barcelona, Editorial Kairós 2008, p. 195.

<sup>206</sup> P., *TRoB*, , p. 26.

<sup>207</sup> En aquest sentit, per exemple, Satyananda desconfia del moviment neo-advaita occidental (del qual, d’altra banda, no en cita autors), que s’empararia en un “igualitarisme espiritual” o en la creença en la “il·luminació instantània” prescindint dels mecanismes de transmissió de l’experiència



La formulació bàsica de l'advaita, almenys en la tradició *nisprapancha* (acòsmica) del Vedanta és la doble negació *neti-neti* (“no és això, no és això”) en l'intent de descobrir la identitat de l'*ātman*, que podria traduir-se, aproximadament, per “esperit”.<sup>208</sup> La doble negació *neti-neti* no admet la reconversió a una afirmació sobre l'*ātman* (“l' *ātman* és això o allò”), sinó que únicament permet l'afirmació formal “l'*ātman* és advaita”, adual.<sup>209</sup> Advaita apuntaria en últim terme, doncs, a l'absència (*a-*) de separació o dualisme (*dvaita*) entre l'esperit individual (*jivatman*) i l'Absolut (*Brahman*), sense afirmar-ne, necessàriament, una identificació formal indiferenciada. La paraula assenyala d'aquesta manera un àmbit del real que queda fora de les possibilitats de la *reductio ad unum* i de la dialèctica, els modes de funcionament principals de la raó discursiva, sense per això entrar a negar la validesa d'aquestes funcions.<sup>210</sup>

Com he mostrat al capítol I, l'apropament de Panikkar a l'advaita no és pròpiament des de l'interior d'una escola hindú reconeguda per la seva tradició, sinó des de la seva condició de sacerdot cristià. En primer lloc, es confronta intel·lectualment amb els textos fundacionals de l'hinduisme, els Vedes i les Upanishads, i també amb els de les principals escoles d'advaita, les de Sankara, Ramanuja i Abhinavagupta. Especialment els textos del primer constituïren durant un temps perllongat de la vida de Panikkar el principal interlocutor intel·lectual de la tradició hindú.<sup>211</sup>

Després, a partir de la seva estada a l'Índia, participa de la religiositat cultural del país, que sent com a pròpia a causa de la “indianitat” del seu pare.<sup>212</sup> Panikkar entrà

---

validats per la tradició; Satyananda, *L'hinduisme*, p. 120, crítica que es podria aplicar a alguns passatges del propi Panikkar, com els que tractaré al següent capítol.

<sup>208</sup> “El principi de vida, respiració, el cos, el Si. Es refereix a la persona plena, no dividida, i també al centre més interior de l'home, al seu nucli incorruptible, que en les Upanisads es descobreix que és idèntic a Brahman. El Si o essència interior de l'univers i de l'home”, P., [OA] IV/1, p. 1041.

<sup>209</sup> P., *TRoB*, p. 217.

<sup>210</sup> L'assumpció de l'advaita en Panikkar serà mal·leable, i combinarà aquest enfocament apofàtic amb un altre de positiu o *saprancha* (còsmic) que li farà afirmar la complementarietat entre “això” i “allò”, humà i diví, cristià i hindú, etc.

<sup>211</sup> Rigopoulos, “Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar”.

<sup>212</sup> Panikkar i Lapide, *¿Parlem del mateix Déu?*, p. 102.

en contacte amb algun representant de les tradicions articulades al voltant de l'advaita, però no prengué la disciplina de cap mestre o escola particulars, més aviat s'interessà en el tracte amb gent senzilla.<sup>213</sup> Qui sí que va influir en el seu contacte amb l'advaita van ser els religiosos cristians Monchanin, i sobretot Le Saux, que ja portaven un temps a l'Índia abans que ell. Aquest últim, efectivament, havia conegut un dels representants més cèlebres de l'escola vedanta advaita del segle XX, Ramana Maharshi.<sup>214</sup> En aquesta línia, Bielawski apunta:

La paraula advaita apareix cada vegada més en l'obra de Panikkar, i introdueix en la seva obra el riu desbordant d'una tradició mil·lenària a la qual ell mateix s'incorpora. Panikkar arriba a l'advaita estudiant antics textos hindús i alhora inspirat per Monchanin i Le Saux que parlaven de l'advaita en relació amb el misteri trinitari i del Crist.<sup>215</sup>

Convé preguntar-se quin atractiu o necessitat sentí Panikkar per aprofundir les cultures de l'Índia, especialment la qüestió de l'advaita, i viatjar a aquell país i establir-s'hi en un determinat període de la seva vida. Tenint en compte el context de la seva trajectòria, segons Bielawski es podrien aventurar diversos motius, cap dels quals, ni sumant-los, permetrien resoldre completament l'enigma de la vida del de Tavertet.<sup>216</sup> Sigui així o no, es podria aventurar que el mateix autor experimentà *mumksutva*, un anhel d'alliberament particularment intens en el temps de la seva primera estada a l'Índia. A la ressenya biogràfica s'han proposat com a possibles causes d'aquest anhel, d'una banda, la tensa relació amb la direcció de l'Opus Dei d'aquell temps, i de l'altra, l'angoixa que li produïa des de petit les escasses

---

<sup>213</sup> Ibid. p. 106.

<sup>214</sup> L'aproximació de Le Saux a l'advaita no seria de mera curiositat o per un interès especulatiu, sinó que el movia una set lacerant per l'experiència de l'absolut testimoniada pels *swamis* hindús, com Panikkar glossa bellament a la seva "Carta a Abishiktananda", accentuada pel seu breu contacte, però intens i iniciàtic, amb Maharshi; J. Stuart, *Swami Abhishiktananda: His Life Told through his Letters*, Delhi, ISPC 1989, p. 29.

<sup>215</sup> Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 286.

<sup>216</sup> Ibid., p. 98.

possibilitats de “salvació”, considerant la teologia catòlica preconiliar, del seu pare hindú.<sup>217</sup>

En qualsevol cas, la motivació de Panikkar no s’ha d’entendre necessàriament en un sentit individualista. Certament que l’Índia potser permeté a Panikkar “alliberar-se de la por”, però no s’ha de perdre de vista que Panikkar, com a sacerdot, fa seva la “missió apostòlica” de salvar les ànimes, desvetllar-les a la veritat i la plenitud.<sup>218</sup> A la seva primera estada a l’Índia, aquestes ànimes eren les dels hindús amb qui convivia, per la qual cosa primer havia de conèixer a fons la seva religiositat; més endavant seria l’ànima de l’home occidental contemporani, per a la qual empresa la cosmovisió oriental li oferiria intuïcions valuoses.<sup>219</sup>

Havent avançat fins aquí una primera descripció de l’advaita en el context i el rerefons des del qual Panikkar hi entra en contacte, procediré ara a apuntar algunes claus hermenèutiques que faciliten al pensador català la seva comprensió de l’adualitat i l’ulterior desenvolupament d’aquesta temàtica en la seva producció literària personal.

#### b) PRINCIPALS CLAUS HERMENÈUTIQUES

Ha quedat clar que Panikkar no és un hinduista tradicional que exposi l’advaita segons les ensenyances d’una escola particular. Tampoc no escriu com a científic de les religions. Més aviat, es tracta d’un autor occidental que en el seu discurs interpreta i integra l’adualitat com a punt de referència cabdal. Ara bé, en tant que Panikkar sosté la irreductibilitat de les cultures, sobretot les més allunyades entre si, la possibilitat de comprensió de l’altre convé cercar-la com a possibilitat existencial, no com a qüestió objectiva. Això significa que no s’aconsegueix comprendre una

---

<sup>217</sup> Panikkar i Lapide, *¿Parlem del mateix Déu?*, p. 99.

<sup>218</sup> Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 330.

<sup>219</sup> Es pot constatar el contrast entre R. Panikkar, *La India: gente, cultura y creencias*, Madrid, Ediciones Rialp 1960, i el propi *The Rhythm of Being*, respectivament.

cultura o religió com l'advaita hindú reduint-la al propi sistema de pensament, sinó que, per Panikkar, caldrà *convertir-se* a l'altre.<sup>220</sup>

No obstant això, i sense que necessàriament sigui contradictori amb el que acabo de dir, Panikkar, com a cristià, cerca elements de la pròpia tradició que li serveixin per comprendre i explicar altres cultures, en el nostre cas la intuïció de l'advaita cultivada en la tradició vèdica. Al mateix temps, utilitzarà paraules d'aquella tradició per il·luminar aspectes de la realitat que resten opacs a les llengües i tradició religiosa occidentals.

Al meu entendre, la consciència del límit o de la contingència (el primer sentit de la relativitat que he tractat al capítol anterior) que Panikkar demostra en alguns dels seus textos protegeix l'autor de caure en el sincretisme. Per exemple:

Se ha preguntado [...] cuál es la relación entre la experiencia religiosa cristiana y el *advaita*. Es necesario, para empezar, describir ambas experiencias en sus respectivos contextos: personal/no-personal, histórico/no-histórico, bíblico/upanisádico, dualista/monista, etc. No es posible ninguna comparación entre dos experiencias últimas. No existe ningún punto de referencia meta-último neutral. Toda pregunta implica al que la hace, y la respuesta está condicionada no sólo por la pregunta, sino también por las coordenadas de la pregunta de quien la hace.<sup>221</sup>

En el present apartat exposaré aquells temes d'arrel occidental emprats per Panikkar que considero significatius a l'hora de contextualitzar la seva articulació de l'adualitat. Bona part d'aquests temes apareixen recollits a *El ritme de l'Ésser*, però els desenvolupà amb més detall en obres precedents, que ja esmentaré en cada cas.

---

<sup>220</sup> Segons l'autor (en aquest punt coincidint amb Buber o Lévinas), l'altre no ha de ser considerat un estrany, completament altre (*alius*), sinó *alter*, “l'altra part meva”, “l'altra part d'allò de què sóc conscient”, un altre-jo, el meu tu; finalment, seria il·lusori pretendre reduir l'altre a un allò (*aliud*, alteritat), simple objecte de coneixement, P., [OA] VI/1, p. 269.

<sup>221</sup> R. Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*, Madrid, Grupo Libro 88 1994, p. 68.

### *Hermenèutica diatòpica*

En aquest apartat situaré l'assimilació panikkariana de l'advaita en relació al pensament hermenèutic, destacant el desenvolupament que l'autor català proposa en el si d'aquesta corrent. Cap al final de l'apartat introduiré algunes crítiques que s'han adreçat a Panikkar per l'ambigüitat amb què sobrepassa la "circumscripció" hermenèutica.

Com a concepte, l'hermenèutica diatòpica no és explicitada pròpiament a *El ritme de l'Ésser*, però els seus supòsits hi són ben presents tal com mostraré. Panikkar desenvolupà prèviament el tema en obres com *La experiència filosòfica de la Índia o Myth, faith and hermeneutics*. En aquesta última, l'autor defineix l'hermenèutica com la ciència i l'art de la interpretació, "el mètode per superar la distància entre un subjecte cognoscent i un objecte a conèixer, després que tots dos s'hagin separat".<sup>222</sup>

Distingeix tres moments en l'hermenèutica. El primer seria l'hermenèutica morfològica, consistent a desvelar els elements implícits en la pròpia cultura per part d'algú que en sap més, per mitjà de la lògica, la comparació i altres regles del raonament correcte. Un exemple d'aquest tipus d'hermenèutica podria ser l'estudi de l'obra d'Antoni Tàpies. El segon moment hermenèutic seria el diacrònic, que s'ocupa del coneixement del context i els problemes de la ideologia i del temps basant-se en un mètode fonamentalment històric que promou la sortida de la "posició" actual per penetrar una visió del passat; un exemple podria ser l'estudi de la cosmologia popular en el regnat dels Reis Catòlics.

Finalment, Panikkar introdueix l'hermenèutica diatòpica com a tercer moment, que correspon a la superació de la distància entre dues cultures o llocs (topoi) de comprensió i autocomprensió diferents i irreductibles. Parteix de la consideració que és necessari comprendre l'altre sense pressuposar que aquest té el mateix autoconeixement i coneixement de base. El seu mètode és el diàleg dialògic, un

---

<sup>222</sup> P., [OA] IX/2, p. 17.

diàleg que passa a través del logos amb la finalitat d'obrir el “regne translògic del cor”.<sup>223</sup>

Segons l'autor, de l'esforç d'interpretació diatòpica en pot sorgir un nou horitzó d'intel·ligibilitat, que pertanyerà a l'àmbit del real i que depassarà les categories inicials de cadascun dels *topoi*, en el qual les parts implicades entrin en comunió. Això no significa, d'altra banda, que els llocs de referència inicials —cultures o tradicions de partida— siguin bandejats o substituïts per una nova supra-doctrina. Tot i així, a la llum del nou horitzó podria descobrir-se la necessitat d'ampliar o modificar els propis *topoi*.

En cas de reconèixer-li realitat o possibilitat, quedaria palès que aquell “regne translògic” es produeix existencialment en els participants implicats en la mateixa pràctica del diàleg dialògic. Es tracta d'un esdeveniment que transforma els dialogants en tant que eixampla el seu “cor” o autoconsciència. Panikkar associa aquest esdeveniment a una experiència religiosa, que cadascú podrà interpretar segons els paràmetres que li són propis.<sup>224</sup> Tot i així, encara que no en sigui la finalitat, no s'exclou que hom pugui ésser convençut totalment per l'altre punt de vista, fins al punt d'adoptar-lo com a propi.<sup>225</sup>

Ha quedat establert, doncs, que el mètode de l'hermenèutica diatòpica és el diàleg dialògic, i que, quan aquest implica realment a la persona i la transforma, esdevé “diàleg intrareligiós”.<sup>226</sup> A *El ritme de l'Ésser* apareixen diverses mencions relacionades indirectament amb tota aquesta temàtica. De fet, una de les constants del llibre és la crítica a la tendència que Panikkar anomena monoculturalisme.

---

<sup>223</sup> Ibid., p. 17.

<sup>224</sup> P., [OA] VI/2, p. 33. Veiem així que per Panikkar l'hermenèutica i el diàleg serien moments del tema més general de l'experiència (com analitzaré al proper capítol en parlar de l'experiència advaita).

<sup>225</sup> En tractar-se d'una experiència personal, les implicacions de tal experiència també romanen “reservades” als participants de la mateixa. L'intent d'extrapolar aquestes troballes per mitjà de conceptes a altres persones o comunitats que no han passat per la mateixa experiència resultarà problemàtic, d'aquí la importància del testimoniatge que cerca la “comunió mítica”, P., [OA] IX/2, p. 72.

<sup>226</sup> P., [OA] VI/2, p. 33.

Per exemple, ja a la “Note on Language” del Prefaci, estableix una sèrie de reflexions sobre les limitacions inherents al seu discurs pel fet d’escriure en anglès:

The ways of speaking are not irrelevant; they correspond to ways of understanding. Against the modern positivistic and colonialistic belief, it is a plain fact that not all is translatable in any given language. Language is not just a formal system of signs, and even if it were, many languages would mean many such systems. The ways of thinking and reaching intelligibility are not the same in all peoples.<sup>227</sup>

Aquest és el cas del mateix Panikkar. Com a conseqüència de practicar el tipus d’hermenèutica diatòpica, l’autor es veurà impel·lit a ampliar el seu bagatge occidental per expressar allò “nou” comprès, i ho farà creant neologismes i incorporant paraules d’altres llengües en el seu discurs, com *advaita*. Panikkar s’arrisca a enraonar qüestions, des de i sobre l’enriquiment intercultural, que autors com Heidegger o Gadamer tan sols havien esbossat.<sup>228</sup> Darrere *El ritme de l’Ésser* i mitjançant la preeminència del pensament adual hi descobrirem l’ambició d’alliberar la filosofia occidental del seu esgotament i autoreferencialitat. Roman la incògnita, però, del valor d’aquest intent, que al meu entendre és paral·lel al problema de la veracitat de l’experiència, qüestió que exploraré al proper capítol. En efecte, traslladant la qüestió a l’àmbit de les tradicions religioses, Clooney assenyala:

We still have to consider instances where extending the boundaries does not work or add anything profitable. How India-specific is Panikkar, how Hindu-Christian is his vision? Granted that he is deeply rooted in the Indian context, what might be the “Chinese difference” that would be visible more easily to someone who grew up with a shared Western-Chinese, Christian-Daoist identity? Will East Asian intellectuals in fact find in Panikkar a bridge figure to India and the West?

He can make the translation process seem easier than it is, perhaps attenuating the otherness and complexity of the Hindu traditions, and is less likely to communicate to us what is truly other, different. [...] All scholars translate, of course, but Panikkar’s unique authenticity and broad learning and attractive writing may lead us

---

<sup>227</sup> P., *TROB*, p. xxviii.

<sup>228</sup> Cf. p. 118 d’aquest treball i nota 259.

to overlook the fact that deep down his reading is a Christian reading of the Hindu and Indian views of reality.<sup>229</sup>

No em trobo en condicions de respondre fins a quin punt els pensadors orientals trobaran reflectits els seus punts de vista en l'obra de Panikkar.<sup>230</sup> Tanmateix, aquestes reflexions ens situen davant d'un dilema. Si les llengües, cultures o religions són totalment incommensurables, o bé estem abocats al solipsisme cultural i per tant a una dinàmica de conquesta més o menys encoberta, o bé hi ha alguna manera de poder comprendre un sistema simbòlic que parteixi de pressupòsits diferents als propis i copsar-ne la validesa intrínseca.

Panikkar defensa que hi ha, o hi pot haver, un accés al Tot immediat, intuïtiu, pel qual es reconegui la validesa del propi sistema racional com a camí vers l'absolut il·limitat i, en conseqüència, es contempli la possible validesa del sistema d'altri com una part diferent i també legítima del mateix Tot intuït. Aquest accés al Tot suposa “an immediate contact with the Whole, defying the dualistic subject/object epistemology. We cannot interpret anything without somewhat knowing the Whole of which it is a part, that is, without knowing it as a part of a whole”.<sup>231</sup> L'accés al Tot no pretén ser globalisme, un coneixement exhaustiu de la totalitat; el Tot com a tal és opac a la raó (no pot ser “clar i distint”); només se'ns mostra en el camí, en la part, en la forma concreta.

Aquest reconeixement efectiu del Tot, d'alguna manera, engendraria el diàleg dialògic. A *El ritme de l'Ésser*, per exemple, Panikkar distingeix tres actituds respecte el problema del Tot (en aquest cas, associant el Tot a Déu): irracional (qualsevol

---

<sup>229</sup> Clooney, “Four Ways to Think About Raimon Panikkar’s Legacy: A Response to the Panikkar Panel”, p. 144.

<sup>230</sup> Svami Satyananda Sarasvati, tot i professar un profund respecte i amistat amb Panikkar, veu en el de Tavertet un pensador sobretot catòlic i sembla desconfiar fins i tot del seu èmfasi en el diàleg interreligiós, en tant que ho considera una estratègia eclesial d'interès colonialista: “Acte d'inauguració de l'Any Raimon Panikkar”, Saló de Cent de l'Ajuntament de Barcelona, [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=2303&v=K\\_gwXPq6WNE](https://www.youtube.com/watch?time_continue=2303&v=K_gwXPq6WNE), min. 38:32. [consultat el 10 d'abril de 2018]

<sup>231</sup> P., *TROB*, p. 17.



discurs sobre Déu no té sentit); dialèctica (afirmar i negar els atributs divins permetria una aproximació adequada al misteri diví), i dialògica (la qual implica un tipus d'intel·ligibilitat a "través del *logos*", això és, no únicament basada en aquest, però satisfent les exigències legítimes d'aquest). La intel·ligibilitat dialògica ve, doncs, promoguda pel *pneuma* o esperit, al qual l'acompanya sempre, això sí, el *logos*.<sup>232</sup> Ambdós van junts però són recíprocament irreductibles.

D'altra banda, s'ha criticat l'ambigüïtat de l'hermenèutica diatòpica panikkariana en relació al conjunt estructural de les tradicions religioses i al rigor metodològic i conceptual de la seva empresa intel·lectual.<sup>233</sup> Aquesta crítica ve afavorida, com he apuntat al capítol anterior, pel caràcter de mixtura d'esilts dels textos de Panikkar (un exemple paradigmàtic del qual és d'*El ritme de l'Ésser*), els quals combinen intuïcions des del seu testimoniatge, eclèctic però no sincrètic, amb afirmacions i reflexions filosòfiques i no sempre seguint un mètode expositiu clar ni una fonamentació científica explícita.

Segons la crítica des de les files religioses, la teologia pluralista (en la qual podria situar-s'hi Panikkar) postula un meta-nivell en el seu discurs (Tot, Misteri, Realitat, o en Panikkar fins i tot, "advaita" o "cristofania") en més enllà dels símbols concrets de les religions (Nirvana, Allah, Déu) que constituïria una essència última en la qual es desfan totes les diferències o es revelarien secundàries. Aquesta postulació,

---

<sup>232</sup> Ibid, p. 310.

<sup>233</sup> Cf. nota 171. Cf. també E. Ranstrom "Christology after Dominus Iesus: the Early Panikkar As a Creative Resource", *Journal of Hindu-Christian Studies* 25, 2012, p. 46: "Yet Panikkar's rupture with the scriptural and conciliar tradition is quite transparent. Panikkar relied on a selective use of scripture that extracted or diluted the impact of Jesus from key New Testament texts. [...] This text is bypassed and instead paired with a text from Psalm 110, "we are all gods," to mean that Jesus can illuminate for Christians what all have by nature. Like many modern Hindus who wrote on Jesus, Panikkar was very critical of distinguishing between sonship by nature and sonship by adoption, tempering any texts that mentioned the unique mediation of Jesus by supplementing others that could support his pan-christic agenda. This strained exegesis, which had to rely on side-stepping the soteriological centrality and uniqueness of Jesus Christ in the New Testament for coherence, is reminiscent of *Dominus Iesus*' assertion that "the thesis which denies the unicity and salvific universality of the mystery of Jesus Christ... has no biblical foundation".

tanmateix, es trobaria en tensió amb la comprensió més estesa de les religions com a "sistemes totals d'orientació".<sup>234</sup>

Pensant així, els pluralistes prendrien com a punt de partida una subjectivitat religiosa que considerarien universal (en Panikkar, la invariant cosmoteàndrica), a la qual les diverses religions s'haurien d'ajustar, enlloc d'acceptar aquestes tal com són en les seves particularitats, diferències i mancances.

When a religion is salvific, the grounds for salvation are not what is believed among its adherents, but something that is recognized by pluralists. One can therefore see a strong tendency in pluralistic theologies of religions to create some kind of meta-theory that, in its own sense, "fulfills" and explains the aspirations of all religions.<sup>235</sup>

La principal crítica que es fa als pluralistes, i en aquest cas a Panikkar, és, doncs, que desnaturalitzen les religions concretes per tal d'adaptar-les a les necessitats subjectives, particularment occidentals, en un context de crisi de civilització hereu del bandejament de la religió que deixà el pensament il·lustrat. Així, la posició pluralista es revelaria paradoxalment com una nova forma de colonialisme il·lustrat occidental.<sup>236</sup>

No obstant l'encert parcial d'aquesta crítica, crec que el capteniment panikkarià decididament no se circumscriu, només, a bastir una teologia (explicació racional sobre Déu i la religió) alternativa a les oficials, sinó en testimoniar i propiciar la confiança en l'invisible (en el seu aspecte personal, a través del *pneuma* o esperit)

---

<sup>234</sup> Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, p. 16.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>236</sup> És el recurs a l'"externalisme teològic" que sorgeix en el moment en què el cristianisme esdevé un problema per al propi cristianisme: "This manifests in what Sumner calls "theological externalism," or using the norms of another tradition as the principle for Christian theological discourse. Although Panikkar's project was not motivated by the assumption and dominance of modernist categories and norms as in Sumner's main examples, the mechanics of his pluralism are formally the same. Since the tradition itself as a "Mediterranean" or even "Semitic" phenomenon was problematic, Panikkar found the norm for truth outside the tradition in his appropriation of a neo-Hindu christology". E. Ranstrom "Christology after Dominus Iesus", p. 46.

en els seus lectors. Panikkar atribueix un caràcter important i actiu al *pneuma* en el seu pensament, i el vincula a la recepció-actuació d'una gràcia.<sup>237</sup> No estem, doncs, davant d'un esforç aïllat de l'individu que intenta comprendre des d'una raó crítica autònoma (Descartes), sinó d'una obertura existencial a quelcom que transcendeix el que individualment es pensa. Com he dit al capítol anterior, el *pathos* religiós travessa tota l'obra de Panikkar.

### *Pisteuma*

La consideració prèvia sobre el rerefons religiós del pensament de Panikkar em porta a introduir un dels neologismes que l'autor encunyà i que apareix explícitament a *El ritme de l'Ésser*: el *pisteuma*. El motiu que propicia que Panikkar introdueixi aquesta nova paraula és la reivindicació de la dimensió religiosa de l'home davant la pretensió universalista de l'epistemologia científica. A l'autor el preocupa especialment quan aquesta mentalitat s'aplica a l'estudi de les religions i passa a dominar la trobada interreligiosa. "Pisteuma" és, doncs, una paraula rellevant per contextualitzar la comprensió de l'*advaita* en Panikkar, ja que la mateixa noció d'*advaita* presenta connotacions religioses. El mateix autor explica:

I have introduced the notion of *pisteuma* in religious phenomenology as a substitute for the *noéma*. The belief of the believer (*pisteuma*) is what religious phenomenology attempts to describe. It is a question of "the belief of the believer" and not of the belief of the observer (in spite of all sympathy and empathy). The observer cannot put in *epoché* (brackets) the very means of observation. Classical phenomenology, of course, claims to observe with "pure reason", and the universality and adequacy of that reason is assumed uncritically or taken as a postulate.<sup>238</sup>

Introduint la noció del *pisteuma*, Panikkar qüestiona la validesa objectiva de la dada (el *noéma*) observada seguint una metodologia específica en el laboratori o bé pensada a l'interior de la consciència individual. El *noéma*, en aquell cas, seria la unitat bàsica, el maó amb el qual es podria construir una coneixement universalment aplicable segons el pensament científic.

---

<sup>237</sup> P., *TRoB*, p. 189

<sup>238</sup> *Ibid*, p. 113.

Per qüestionar aquest punt, Panikkar recupera l'antiga constatació que de l'existència concreta i real dels ens no és possible abstreure'n un coneixement universal.<sup>239</sup> Això, en l'àmbit de les religions i pel que fa als seus creients, es tradueix en el fet que no podem obtenir una descripció plenament objectiva del món interior de les persones. Tampoc no és possible una taxonomia objectiva i real pel que fa al significat de les creences i als estats de consciència de persones reals amb religions i cultures diverses, si hom no participa o no s'involucra d'alguna manera d'aquestes mateixes realitats significades. Prescindir de la subjectivitat perquè es creu que l'aplicació d'una determinada metodologia garanteix l'objectivitat d'allò que s'estudia redunda en un biaix sobre la mateixa realitat que es pretén conèixer, ja que la subjectivitat també forma part de la realitat.<sup>240</sup>

Per a l'autor, la voluntat d'aïllar i privilegiar la raó analítica i els seus mètodes de representació de la realitat per damunt d'altres capacitats cognitives que configuren la persona, almenys des de la Il·lustració, ha estat especialment acusada pel que fa al menysteniment de la fe i la seva articulació en creença religiosa.<sup>241</sup> Aquesta separació esdevé problemàtica quan es tracta de conèixer el fet religiós o qualsevol aspecte d'aquest, com seria el cas de l'aproximació a l'advaita. La conclusió de Panikkar a tota aquesta argumentació és que hom no pot posar entre parèntesi (*epoché*) la pròpia creença (*belief*) si realment vol entendre alguna cosa existencialment i filosòfica valuosa.

Panikkar distingeix així la fe de la creença sense desvincular-les entre si.<sup>242</sup> La fe és entesa com a universal humà, com a obertura personal a la transcendència, sigui com sigui que aquesta es formuli, i no té objecte; seria propera al terme espiritualitat, tal com l'entén l'autor.<sup>243</sup> D'altra banda, la creença seria l'articulació racional de la fe i admetria multiplicitat d'expressions, malgrat estar subjecte a

---

<sup>239</sup> Ibid, p. 79.

<sup>240</sup> Ibid, p. 385.

<sup>241</sup> Ibid, p. 385.

<sup>242</sup> Ibid., p. 305.

<sup>243</sup> Segons aquesta perspectiva, l'ateisme o l'agnosticisme també són considerades creences que vehiculen la fe o espiritualitat.

graus d'adequació segons els criteris de cada religió o sistema de creences, als requeriments lògics, i "el grau de fe" que fos capaç de vehicular. Panikkar estudiarà, per tant, el pismeuma "advaita" tenint present els pismeumes primers de "Crist" i "la Trinitat", per tal d'afavorir un augment de fe (obertura i confiança) existencial.

#### *Teologia cristiana: Crist i la Trinitat*

La figura de Crist apareix poc a *El ritme de l'Ésser*, i quan ho fa no està relacionada directament amb la problemàtica de l'advaita. Hi ha tan sols un passatge significatiu en el qual l'autor sí que vincula Crist amb l'advaita: "Jesus is a historical figure, but not Christ. We cannot identify the two and yet we cannot separate them either. Here again, the advaitic intuition offers an intellectual clue".<sup>244</sup> Aquest fragment mostra la interpretació de la figura de Jesucrist des de la perspectiva adual de Panikkar, la qual ja havia desenvolupat més extensament a *La plenitud del home: una cristofanía*. Sense aprofundir ara en la qüestió, la interpretació panikariana madura consistirà, com hem vist, en remarcar la distinció —sense separació— entre Jesús i Crist.

D'altra banda, com ja apunta el fragment de Bielawski citat més amunt, la figura de Jesucrist prèviament havia servit a Panikkar per aprofundir la mateixa qüestió de l'advaita. En efecte, la comprensió d'aquesta transmesa per l'Església com a "plenament home i plenament Déu", reflecteix un dels aspectes principals de l'adualitat, segons l'entén Panikkar.<sup>245</sup>

Segons tal definició, la plena humanitat de Jesús, amb tots els atributs propis de l'ésser humà —limitació, corporalitat, ànima, historicitat, etc.— no exclou que aquest mateix home pugui ser també Crist, és a dir, plenament diví. Es tracta d'una afirmació que depassa el pensament centrat únicament en el principi de no-contradicció i la dialèctica (si és humà no pot ser diví, o viceversa), i que il·lustra l'experiència existencial —la dels cristians— de trobada amb una persona o

---

<sup>244</sup> Ibid., p. 262.

<sup>245</sup> Panikkar estudia la qüestió a P., [OA] IX/2, p. 219, on aporta les referències necessàries a les proclamacions dogmàtiques dels Concilis de Nicea i Calcedònia, i comenta part de l'elaboració posterior al voltant d'aquests temes en el magisteri i la tradició de l'Església catòlica.

esdeveniment real, amb incidència en l'“avui”, que obre l'accés al misteri i a una plenitud de sentit.<sup>246</sup> La figura de Jesucrist propicia un pensament que reuneix al mateix temps realitats diverses i aparentment inconciliables (Déu i home). La possibilitat de contemplar "això i allò" depassant la mirada excloent "això o allò" serà una de les claus a través de les quals Panikkar abordarà l'advaita.

Vinculat amb aquest punt, un altre aspecte que Panikkar recupera de la figura de Crist per aprofundir l'advaita és la de mediador. En efecte, la tradició cristiana considera Jesucrist, precisament per la seva doble naturalesa i en la seva entrega sacrificial, com el mediador entre l'home (i amb aquest, el cosmos) d'una banda, i la Divinitat inefable, de l'altra.<sup>247</sup> Com s'ha assenyalat anteriorment, per la seva condició de sacerdot, Panikkar visqué a fons aquesta dinàmica sacrificial i de mediació còsmica inspirada en el Crist.

A *El Cristo desconocido del hinduismo*, l'autor explorà les semblances del caràcter mediador de Crist amb la figura d'*Isvara* (“el Senyor”) de les escriptures hindús. Ara bé, si la mediació de Crist/*Isvara* es circumscriu sobretot a la funció mitjancera entre el món i l'home d'una banda, i Déu o l'Absolut de l'altra, el caràcter mediador que adquirirà l'advaita en Panikkar serà potencialment omniaplicable.

L'*advaita* ha estat per a Panikkar un fulcre mental i un vehicle amb el qual ha pogut navegar pels amplis espais de les diverses religions, dels sistemes filosòfics i de les experiències de la seva pròpia vida. [...] El seu *advaita* resideix precisament en la preposició *entre*. A més d'entre Orient i Occident, es manifesta en el seu saber viure entre el passat i el present, entre cristianisme i hinduisme, entre buddhisme i ateisme, entre espiritualitat i tècnica, entre l'antic i el modern, entre el comunitari i el solitari, entre el comprensible i l'incomprensible, entre la paraula i el silenci, entre la condició de monjo i de marit, entre ser conegut i desconegut.<sup>248</sup>

Finalment, un últim element derivat de la figura de Jesucrist que es troba present en la comprensió panikkariana de l'advaita és la preeminència del coneixement

---

<sup>246</sup> P., *TROB*, p. 289.

<sup>247</sup> W. Kasper, *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Tom 2, Barcelona, Herder 2011, p. 1049.

<sup>248</sup> Bielawski, *Panikkar: una biografía*, p. 288.

d'identitat al d'identificació. En efecte, el propi Evangeli distingeix aquells que identifiquen Jesús com a individu (fuster de Natzaret, fill de Josep i Maria, potser un profeta) d'aquells qui descobreixen la seva veritable identitat (Fill de Déu, Messies).<sup>249</sup> Aquest últim tipus de coneixement és el que Panikkar reivindicarà amb l'experiència advaita. Tant el coneixement últim de Crist com l'experiència advaita no tan sols revelarien una realitat objectiva, sinó que implicarien la persona sencera i potenciarien noves possibilitats d'autoconeixement i d'interacció amb el món.<sup>250</sup>

En aquest sentit val la pena recordar el mestre de vedanta advaita Ramana Maharshi, l'ensenyament del qual pogué arribar a Panikkar a través del seu amic Henri Le Saux. La via privilegiada d'accés al coneixement alliberador que proposava aquest mestre seria la formulació constant de l'única pregunta: qui sóc jo (*ko ham*):<sup>251</sup> En la mesura que es tracta d'una orientació vers el Tot, els deixebles no poden aturar-se (identificar-se) en cap resposta possible —tinc el nom tal, de la família qual, vinc de tal lloc, amb professió...— fins a assolir la comprensió íntegra de la veritable identitat personal.

D'altra banda, la identitat del Crist serà la porta d'entrada a la Trinitat, tema central en Panikkar. Hi anà aprofundint al llarg de la seva trajectòria i a *El ritme de l'Ésser* hi trobem la visió que té d'aquesta noció al final de la seva vida.<sup>252</sup> En el llibre que ens ocupa, a més, Panikkar explicita la connexió formal directa de la Trinitat amb el que

---

<sup>249</sup> Mt 16,16.

<sup>250</sup> Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*, p. 60.

<sup>251</sup> P., *TROB*, p. 27. Malgrat això, el rerefons de l'exposició de Maharshi del camí de l'alliberament és el propi de l'advaita vedanta, i com a tal apunta a un Tot absolut indiferenciat (monisme?), distint del Tot trinitari propi de Panikkar i Le Saux, segons el que es pot llegir per exemple a A. Osborne, *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*, Chennai, Kartik Offset Printers 2002.

<sup>252</sup> Atesa la data de publicació primerenca dels principals estudis monogràfics sobre la Trinitat en Panikkar, com el de MacPherson citat anteriorment, aquests no recullen el tractament de la qüestió a *El ritme de l'Ésser*. Aquí s'aprecia, en qualsevol cas, l'accentuació de la tendència ja detectada en aquells estudis, com és l'esforç d'eixamplar la interpretació de la Trinitat cristiana per fer acostar els plantejaments panikkarians als d'altres tradicions religioses, i d'altra banda, dissoldre la pretensió d'exclusivitat cristiana d'arrel semita, P., *TROB*, p. 225.

ell entén per advaita.<sup>253</sup> La trinitat radical d'*El ritme de l'Ésser* no coincideix completament amb la Trinitat cristiana sinó que abarca un camp d'experiència més general, si bé aquesta és el punt de partida de la primera.

En efecte, per Panikkar la Trinitat Pare-Fill-Esperit Sant és la intuïció principal del cristianisme. Partint dels escrits del Nou Testament i de la tradició rebuda, els primers cristians desenvoluparen la fórmula trinitària per definir el misteri diví que se'ls havia revelat en la persona de Jesús de Natzaret, mercès al *sensus ecclesiae* i l'*instinctus fidei*, que els allunyava tant del triteisme com del monoteisme estricte.<sup>254</sup> Panikkar se situa en aquesta tradició i, al mateix temps i a partir de cert moment, se sent partícip també de la tradició hindú.

Panikkar entén que l'advaita és la intuïció principal de la tradició oriental, la qual també considera vehicle d'alliberament, i se sent interpel·lat per la proximitat d'aquestes dues formulacions. Troba que hi ha similituds importants entre ambdues i cadascuna contribueix a il·luminar l'altra, sense per això perdre cadascuna la seva especificitat.

The main insight of the doctrine of the Trinity is simple. Ultimate reality is neither One (Being, or anything real) with three modes, nor Three (substances, beings) within a single abstract oneness —*neti neti*. The Trinity is pure relationship, and here lies the great challenge and the profound transformation. If the Divine were substance we would have three Gods; if the Divine is infinite relationship, this relationship also enters all creatures and Man in a special way.<sup>255</sup>

Del text, en remarco el caràcter no-substancial o entitatiu de la Trinitat, la seva unitat i la seva naturalesa intrínsecament relacional, els quals són aspectes que Panikkar reprendrà en desenvolupar la intuïció adual. Aquí s'hi podria afegir, encara en el context cristià, la tematització panikkariana del dinamisme intrínsec trinitari, expressat en la paraula grega *perichoresis* i en la llatina *circumincessio* (correlació,

---

<sup>253</sup> Cf. "Advaita and Trinity"; *Ibid.*, p. 213.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 225.



inhabitació o interpenetració de les persones divines), que l'autor extrapola al conjunt de la realitat.<sup>256</sup>

D'altra banda, com apunta l'última frase de la citació, per Panikkar la infinita relació de la vida divina ha d'incloure la relació amb el cosmos i particularment amb l'home. Aquesta inclusió correspon a la visió de la trinitat radical, la interpretació de la Trinitat que prevaldrà a *El ritme de l'Ésser*: la realitat és Déu-Home-Cosmos. Les similituds que detecta Panikkar entre Trinitat i advaita no són merament semblances conceptuals objectivades, sinó que, recuperant el que he dit anteriorment sobre el pismeuma, pretén comprendre-les tenint en compte la fe, això és, articular-les des d'una vivència personal i una participació concreta en aquests dos mons religiosos, cristià i hindú. Com apunta Garcia Renau:

En la intuïció *advàitica*, l'home veu el món sencer com a símbol i, per tant, la Realitat com a cosmoteàndrica. Així, no és que l'*advaita* sigui una característica de l'hinduisme que Panikkar descobreixi que és també pròpia de la Trinitat cristiana i l'apliqui igualment a altres aspectes de la Realitat, sinó que el que crec que Panikkar vol dir és que l'*advaita* és la manera com la filosofia vedanta va formular la relació Divinitat-món que és patrimoni de tota la humanitat, i que té la característica que no pertany al nivell racional sinó a un altre aspecte que podríem dir saviesa, fe, gràcia, intuïció, etc. i que no és cap "universal cultural" sinó una "invariant humana", el que no vol dir que tothom l'hagi desenvolupat.<sup>257</sup>

La meditació sobre aquestes qüestions el portà a elaborar, doncs, una comprensió i exposició original tant de l'*advaita* com de la Trinitat.

### c) RESUM

Cercant de comprendre millor l'*advaita* a *El ritme de l'Ésser*, he començat estudiant breument què significa l'*advaita* en el context de la cultura índica. En aquest sentit, podria interpretar-se com l'expressió de la naturalesa de l'*ātman*, allò que els espirituals-filòsofs de l'Índia tracten de comprendre per sadollar la set existencial de

---

<sup>256</sup> Ibid., p. 226; *Enciclopedia de la Religión Católica*, tom II, Barcelona, Dalmau y Jover 1951, p. 694.

<sup>257</sup> M. A. Garcia Renau, "La vivència a-dual en Raimon Panikkar".

l'home. Igualment he exposat de quina manera Panikkar afronta la qüestió de l'advaita, això és, essent sacerdot cristià i conscient de les oportunitats i alhora de les exigències que suposa abordar una cultura diferent.

Tanmateix, aquesta sensibilitat demostrada no evadeix tots els dubtes que el seu intent suscita. Per exemple, Hall es preguntava:

Any reader will be left with many questions regarding his “cosmotheandric vision.” How does his “radical Trinity” and critique of monotheism square with orthodox Christian (let alone Jewish or Muslim) belief? How does it effectively deal with atheistic critiques of religion or with atheism itself? Is he really presenting a way through to a new level of consciousness in the adventure of Being, or is he superimposing some grand narrative that fails to account for the individuality of particular traditions? Panikkar is well aware of such questions which he addresses with new insight and vigour.

What the reader of *The Rhythm of Being* needs to realise is that Panikkar is not presenting some new ideology or belief-system. Rather, through the power of symbol, he calls on us to embrace an experience in which the spiritual riches, intellectual depths and cosmic sensibilities of all the world's traditions can be brought together in an harmonious symbiosis.<sup>258</sup>

Segons aquesta altra consciència simbòlica apuntada per Hall, pot donar-se una simbiosi harmònica entre trets essencials de les diverses tradicions que, en l'àmbit exclusivament racional de les creences particulars, seria impossible de validar. Inevitablement, en reivindicar la consciència simbòlica, mítica i atemporal, i en adoptar aquesta mateixa com a mètode privilegiat de l'exposició del pensament, Panikkar s'autositua en un espai lliure i creatiu, però alhora en tensió amb el gruix de l'exercici filosòfic occidental tal com s'ha comprès des la modernitat i bona part

---

<sup>258</sup> G. Hall, “The Rhythm of Being: The Gifford Lecture”, *Australian eJournal of Theology*.

el s. XX. La crítica que abans s'ha adreçat a Panikkar des de la teologia també es podria replicar des de la filosofia.<sup>259</sup>

Des d'aquesta última manera d'entendre la filosofia, es pot titllar la proposta de Panikkar de no filosòfica, o si més no de sincrètica o eclèctica. Si la filosofia només tingués sentit en el marc forjat per la mentalitat grega i assumint el gir subjectivista i conceptual de la modernitat, aleshores Panikkar segurament no figuraria entre els filòsofs *stricto sensu* i l'experiència advaita que ens proposem d'analitzar al proper capítol seria inintel·ligible o pertorbadora; en qualsevol cas, marginable des de la racionalitat estricta.

Ara bé, Panikkar també pot entendre's com algú que s'ha atrevit a pensar, com he suggerit als capítols II i III, recollint el llegat conceptual i simbòlic d'importants pensadors antics i medievals occidentals. Interpreta Heràclit, Plató, Plotí, Agustí d'Hipona, Tomàs d'Aquino, Cusa, Eckhart, i també alguns dels últims grans representants de la filosofia occidental, com Heidegger o Gadamer. En continuïtat i alhora discontinuïtat amb aquests darrers, Panikkar introdueix la pràctica de l'hermenèutica diatòpica, així com el mètode d'aquesta, el diàleg dialògic, en el marc de l'experiència espiritual.

Per comprendre realment l'altre cal, d'alguna manera, esdevenir l'altre, o deixar que l'altre formi part d'un mateix. En la mateixa línia, he mostrat com Panikkar encunya el concepte de *pisteuma* per reivindicar que les nostres capacitats cognoscitives, si pretenem conèixer la realitat, no poden ser religiosament asèptiques. Això és així perquè les creences religioses particulars també formen part de la realitat i perquè,

---

<sup>259</sup> D'acord amb els plantejaments de Heidegger a *Was ist das –die Philosophie?*, la filosofia és en la seva essència grega i es troba inexorablement vinculada a la ciència i a la història —tesi d'altra banda discutible, per exemple des del coneixement de tradicions de pensament no europees: cf. Tola i Dragonetti, *Filosofia de la Índia: del Veda al Vedanta*; o Panikkar, *La experiència filosòfica de la Índia*. Seguint la primera tesi de Heidegger, per tant, des de les finalitats i mètodes propis del pensar filosòfic es podria criticar l'estranyesa del pensament panikkarià per la seva constant fugida de la idea-concepte. Segons Pigem, caldria situar el pensament de Panikkar al final de la filosofia pronosticat pel propi Heidegger en escrits posteriors; seria un representat d'un nou pensar, ni científic, ni metafísic; Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar*, p. 44.

d'altra banda, la fe tal com l'entén Panikkar és la facultat essencial per accedir al real.

Posteriorment, he mostrat com la figura de Jesucrist (home-Déu que depassa la dicotomia i el pensament individual, i que és reconegut com el mediador) i la Trinitat (subratllant els aspectes de no-substancialitat, unitat i interpenetració) ofereixen unes claus intel·lectuals a Panikkar des d'on aprofundir la qüestió de l'advaita. Alhora, he apuntat també que aquesta mateixa noció li permeté resignificar els dogmes cristians.

El que he anat comentant fins ara ja deixa entreveure la pluralitat de significats i funcions que Panikkar atribueix a l'adualitat. En aquest sentit es podrien ampliar les claus hermenèutiques que he seleccionat en el present capítol. Per exemple, el neologisme *ontonomia* encunyat per l'autor ja abans d'incorporar l'advaita en el seu vocabulari, també guarda relació amb el tema de l'adualitat, com a símbol de la *via media* entre autonomia i heteronomia.<sup>260</sup>

Igualment, es podria haver fet referència a l'amor com a matriu de l'adualitat. Tant en la seva meditació sobre el paper de l'Esperit-amor en la trinitat cristiana, com quan reivindica el lloc privilegiat del culte devocional de la *bhakti* hindú, l'amor constitueix gairebé el criteri de veritat per copsar allò que la intuïció advaita pretén transmetre. Per Panikkar l'amor humà i el diví poden considerar-se dues vessants d'una mateixa experiència unitiva i cognoscitiva, segons la qual, “quant a l'abast i la intensitat, el veritable advaitin estima com estima l'Absolut”.<sup>261</sup>

Sigui com sigui, les claus escollides en aquest capítol m'han permès de subratllar el caràcter intercultural i interreligiós de l'aproximació de Panikkar a l'advaita com a filòsof i cristià. Per acabar, un últim exemple d'aquest tipus d'aproximació que intento evidenciar es pot trobar en un escrit de l'autor anterior al llibre que ens ocuparà:

---

<sup>260</sup> P., *TRoB*, p. 53.

<sup>261</sup> P., [OA] VI/2, p. 263.

Quan s'ha experimentat que Déu està en tot, que tot està en Déu i que tanmateix Déu no és res del que és... aleshores s'està a prop de la realització, de l'autèntica experiència *advaita* que, com tota verdadera experiència, no pot ser comunicada ni expressada per mitjà de conceptes.<sup>262</sup>

Per tant, l'assimilació de l'*advaita* des del seu bagatge personal permetrà a Panikkar desenvolupar una aproximació original sobre la qüestió. Com ja he explicat, l'autor no es limita a repetir els ensenyaments tradicionals de les escoles *advaita*, com tampoc no s'autolimita a una interpretació restrictiva dels dogmes cristians. Tal tematització original serà el tema que ocuparà el proper capítol.

---

<sup>262</sup> P., [OA] VIII, p. 117.

## V. DIVERSES CARES DE L'ADUALITAT

En aquest capítol em proposo recuperar el pensament adual panikkarià tal com apareix a *El ritme de l'Ésser*, tractar d'explicar-lo tenint com a context principal la tradició filosòfica occidental, i organitzar el desplegament d'aquest pensament en un marc d'intel·ligibilitat més estructurat que la manera fragmentària amb què apareix en el llibre, com he exposat al capítol III. Tal estratègia tindrà també una motivació propedèutica que al capítol següent em permetrà relacionar els resultats de l'anàlisi efectuada aquí amb l'àmbit de reflexió propi de l'atenció espiritual en entorns sanitaris.

A *El ritme de l'Ésser*, l'advaita hi juga un paper fonamental. Apareix com a substantiu (*advaita, adualism, nonduality*) o com a adjectiu (*advaitic, nondual*) en 56 pàgines, en algunes d'elles més d'un cop, i dóna nom a tot un apartat del capítol V. Com acabo de mostrar, l'autor no és consistent en la seva preferència de traduir l'advaita per "adualitat" enlloc de "no-dualitat", i utilitza més o menys indiscriminadament les dues versions. Cal considerar, doncs, que a més de la polisèmia intrínseca de l'advaita en Panikkar, l'autor presenta aquesta temàtica des d'una pluralitat de formes que, si bé comparteixen un rerefons comú (l'experiència advaita), cada

expressió diferenciada pot introduir un matís propi i situar l'advaita en un àmbit de reflexió específic.<sup>263</sup>

Per estructurar l'anàlisi, he dividit el capítol en diversos apartats segons el context temàtic en què s'introdueix la paraula. Bielawski ja ha intuït la flexibilitat de l'adualitat en Panikkar i ha proposat certes línies d'intel·ligibilitat:

En l'àmbit ontològic, l'advaita permet a Panikkar superar la dicotomia monisme-dualisme; en l'àmbit lògic, gràcies a l'advaita supera el principi de no-contradició; en l'àmbit místic, pot parlar d'experiència i la intuïció advaita, i a més, l'advaita li permet no tancar-se en el silenci, perquè fa possible que pugui parlar del silenci de la paraula i de la paraula del silenci.<sup>264</sup>

En el meu cas, aquí analitzaré l'experiència advaita i la seva relació amb la pregunta metafísica com el fonament de tot el discurs sobre l'adualitat. Atenent l'origen i finalitat existencials del pensament panikkarià, d'una banda, i l'orientació pràctica del quart objectiu d'aquest treball, de l'altra, en el primer apartat del capítol dedicaré una atenció especial a la metàfora del ritme que apareix al llibre.

A continuació tractaré l'aspecte de l'adualitat que entroncaria més directament amb consideracions de caire epistemològic. En tercer lloc, tractaré la correspondència de l'adualitat amb l'ontologia de Panikkar, que es caracteritzarà pel seu èmfasi relacional i interdependent. Seguidament, plantejaré alguns exemples d'àmbits concrets del que podríem mal anomenar "lògica advaita" i em centraré, sobretot, en la relació paraula-silenci citada més amunt. Finalment, recolliré la contextualització de la proposta advaita de Panikkar en el moment històric actual, i acabaré el capítol amb una recapitulació de tot l'exposat.

---

<sup>263</sup> Com reafirma el mateix Panikkar d'una manera un xic dramàtica: "La polisèmia de les paraules no és una pobresa del llenguatge, sinó que, al contrari, ens obre un camp que no és estrictament unívoc i que ens salva de l'estretor de l'objectivitat que és el vestíbul del fanatisme [...] Com ens deia el mateix Pujol, «l'ús d'una paraula és més important per a determinar el seu significat que l'anàlisi dels seus constituents»", R. Panikkar, "Un laboratori de paraules vives", p. XVII.

<sup>264</sup> Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 187.

## a) EXPERIÈNCIA ADVAITA

Tal com ha quedat apuntat a l'anterior capítol, Panikkar no és un indòleg que pretengui exposar objectivament allò que els espirituals de l'Índia anomenen coneixement de l'*ātman* ni fer un tractat sobre la doctrina advaita. Com reconeix el propi autor, el que el mou a la reflexió del llibre no és tant l'Advaita Vedanta —la interpretació de l'advaita d'una de les principals escoles de l'hinduisme— o la Trinitat cristiana, sinó la profunditat de l'experiència humana.<sup>265</sup>

Això no obstant, atenent-nos a la declaració de Panikkar, l'ésser humà és capaç d'una consciència fonda, “pura”, no necessàriament esporàdica ni extraordinària, que impregna tota experiència habitual i que transcendeix l'anàlisi conceptual i la circumscripció cultural, sense prescindir o negar la vigència d'aquests aspectes.<sup>266</sup> El centre d'atenció és l'experiència humana en la seva globalitat, no “una” o “vàries” de les seves possibles experiències. Panikkar posarà l'èmfasi, doncs, en el caràcter determinant de la consciència de l'esdevenir tenint present l'apriori de tota experiència —el que he anomenat, seguint Panikkar, experiència pura—, fins al

---

<sup>265</sup> P., *TRoB*, p. 227. En aquest sentit, en coherència amb el caràcter de testimoniatge i els objectius de l'obra que estudiem, a *El ritme de l'Ésser* hi manca una teoria general, o si més no un repàs històric i temàtic de caire analític sobre el concepte d'experiència. Aquest dèficit facilitarà que des de l'estudi objectiu de les fonts en les quals Panikkar s'inspira es pugui qüestionar la interpretació lliure que l'autor en fa, com mostraré a continuació.

<sup>266</sup> Aquesta “experiència pura” seria el moment apofàtic de l'experiència “mística” o “de Déu” (P., *TRoB*, p. 200). En altres obres, quan Panikkar analitza l'experiència mística, “E”, hi discrimina una conjugació de factors: experiència —o vivència apofàtica— pura, inefable (e); llenguatge (l); memòria (m); interpretació (i); recepció (r); i actualització (a). Arriba així a la formulació “Experiència mística (E)=e.l.m.i.r.a”; a P., [OA] I/1, p. 247. L'experiència advaita que s'exposa en aquest apartat correspondria a l'esforç de l'autor per emparaular i actualitzar en la mesura del possible una experiència inefable i possibilitar-ne una interpretació i recepció significatives en un context contemporani. En qualsevol cas, la consciència i la memòria individuals conservaran un reducte més ample de (e) que qualsevol comprensió possible de la mateixa elaborada i interpretada exclusivament pel llenguatge.



punt que basarà en aquesta la seva proposta filosòfica i la reinterpretació de punts crucials de tradicions diverses, com la mateixa Trinitat.<sup>267</sup>

Per tant, com assenyalava Bielawski, la formulació de l'experiència humana en clau adual (*advaitic experience*, o senzillament *advaita*) en Panikkar seria una expressió atribuïble al camp de la mística. Això significa, com també ja s'ha anat dient, que d'aquesta experiència no se'n pot parlar d'una manera neutra o objectivada. No hi ha "ciència mística" ni ciència de l'experiència possible, sinó parlar veritable des d'una experiència tota ella intransferible. És des d'aquest repte o risc que Panikkar s'esforça per aproximar al lector alguns aspectes de la seva comprensió personal de l'advaita-Trinitat, símbols últims del misteri de l'experiència.<sup>268</sup>

### *El ritme*

Amb tal intenció pedagògica suara apuntada s'introdueix el ritme al llibre. Panikkar se serveix de l'experiència del ritme per simbolitzar l'advaita com a experiència integral. Recuperaré aquí els moments principals de l'exposició sobre el ritme a l'obra, atesa la seva importància per al tema que ens ocupa. L'autor planteja la qüestió tot valent-se de dos dels tres eixos centrals que havia definit a la introducció del llibre com a mètode del seu estudi: la purificació del cor i l'intent holístic.<sup>269</sup>

Pel que fa al primer eix, l'autor assegura que si hom vol obrir-se a l'experiència del ritme —i per tant, a la comprensió advaita— cal desprendre's de les rèmores del

---

<sup>267</sup> P., *TRoB*, p. 255. D'altra banda, referint-se a un altre text panikkarià amb el qual *El ritme de l'Ésser* comparteix "punts foscos" metodològics, MacPherson assenyalava que segons les Upanishads seria més adequat parlar de "procés d'experiència" que d'experiència, i que per tant, caldria reconèixer més pes al camí que recorre el subjecte de l'experiència i al paper de la tradició (textos, comunitat, etc.): "Because the Manduyka Upanishad does not receive a fuller treatment, the reader is left with the impression that the Advaita experience simply reflects non-duality. It is to be granted that Advaita means non-duality. Nevertheless, it is by going back to the Hindu Scriptures, specifically the Manduyka Upanishad, that one realizes that there is a process of experiencing that takes place before the experience of non-duality within the Advaita school of Hinduism", MacPherson, *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*, p. 93.

<sup>268</sup> P., *TRoB*, p. 2.

<sup>269</sup> El tercer, recordem-ho, era el sentit de l'humor.

passat mitjançant el perdó i alliberar-se de les angoixes per la incertesa del futur.<sup>270</sup> En aquest sentit es pot parlar d'una ascesi o buidament de les experiències prèvies que constrenyen l'obertura al moment present. Per a l'autor tal actitud potenciarà la capacitat receptiva que, un cop desvetllada, permet participar d'un *tempo vital* nou, que transcorre evitant tota precipitació i tot immobilisme:

The cause and effect of this attitude are our capacity to experience rhythm. Because rhythm does not go anywhere, we are no longer *viatores* (voyagers). We have become *comprehensores* (complete, perfect, all-embracing) in the language of christian scholastics, *jivan-mukta* (liberated in life) in the vedantic philosophy.<sup>271</sup>

Panikkar recolza la seva explicació tot destacant la universalitat de l'experiència rítmica com a vehicle d'obertura a la transcendència. Aporta diversos exemples sobre la importància concedida a aquest dinamisme en diferents tradicions filosòfiques i religioses, i la vinculació que aquelles atribueixen entre el ritme i l'harmonia i la virtut.<sup>272</sup>

Per ressaltar el caràcter propi i omniabarcant del ritme, l'autor prossegueix distingint entre aquest i el simple moviment o la dansa —fenòmens més restringits—, malgrat reconèixer la relació que manté aquell amb aquests dos conceptes.<sup>273</sup> Més encara, el ritme tampoc no consistiria en una simple repetició de sons, això és, una successió mecànica de pulsacions, sinó en una participació creativa en quelcom actual, que s'esdevé creativament. Per això, relligant-ho amb el

---

<sup>270</sup> Tot i que l'autor no ho especifica, entenc que està parlant d'un perdó rebut, assimilat i alhora exercit.

<sup>271</sup> P., *TROB*, p. 38. Faig notar que en aquesta cita hi trobem l'absència de referències a les fonts escolàstiques i vèdiques que justificarien la vinculació de l'experiència del ritme amb l'elevada fita del *comprehensor* o del *jivan-mukta*, respectivament.

<sup>272</sup> Sense que l'autor arribi a especificar-ho, semblaria que, des d'un punt de vista antropològic, el ritme s'inclouria dintre de les invariants humanes com serien, per exemple, menjar o dormir. Al mateix temps, aquestes invariants reben un tractament cultural diversificat segons el context en què es produeixen: en aquest sentit el ritme no seria un universal cultural (tindria connotacions diferents a Xina i a l'Àfrica, per exemple). Estaríem parlant, doncs, d'una universalitat només intuïda de fet des de cada *locus* concret.

<sup>273</sup> P., *TROB*, p. 41.

tema de la purificació del cor anunciat anteriorment, el perdó rebut i exercit permetria a la persona reviure i interpretar la “successió mecànica” del passat d’una manera nova, possibilitant així un inici genuí en cada aquí i ara.<sup>274</sup>

A diferència de la simple reiteració, el ritme introdueix una novetat en el temps que manté el subjecte en l'expectació del que vindrà. El ritme per a Panikkar depassa l'àmbit exclusivament humà: el que ha de venir pot incloure també una irrupció imprevista de la naturalesa o de la divinitat. En aquest sentit l'autor recalca el caràcter principalment simbòlic del ritme, diferenciant-lo de la mera definició conceptual.<sup>275</sup> La consciència reduïda al concepte encobriria l'afany de possessió, la negligència d'un neguit existencial; d'altra banda, l'experiència que el ritme simbolitza apuntaria a una participació confiada en la realitat present, i esperançada en l'esdevenidor.

Deia abans que, a més de la purificació del cor, l'autor assenyalava el caràcter holístic de l'experiència del ritme. I és que el ritme sempre ha de ser percebut com a tot, ja que com a tal no té parts veritablement independents. Quan el ritme deixa de percebre's com a tot i es descomposa, aleshores deixa de ser ritme i es converteix en sons aïllats, incoherents: "Rhythm is more than the interconnection of things or events; it is their intraconnection, the indwelling of all in all. The first sound is not

---

<sup>274</sup> Panikkar ho anomena la participació en la *creatio continua*, *Ibid*, pag. 2. Sense que l'autor n'assenyali el paral·lelisme, la disposició ànima a la qual apunta aquí l'adualitat panikkariana podria associar-se a la que fomenten algunes pràctiques religioses enfocades a potenciar la vigilància interior, la focalització de l'atenció espiritual en el moment present (*sati* en el budisme, *nepsis* en el cristianisme ortodox, *dhikr* en l'islam, etc.). Des de fa dècades, s'ha estès la tendència a desvincular tals pràctiques del seu horitzó ètic i religiós per difondre-la i aplicar-la per a obtenir beneficis pràctics en contextos seculars, sobretot a través de les tècniques de *mindfulness* (J. Kabat-Zinn, *La práctica de la atención plena*, Barcelona, Editorial Kairós, 2007); tot i així, tal tendència no es troba exempta de crítiques (R., Purser, i D., Loy, “Beyond McMindfulness”, *Huffington Post*, 01-07-2013). Dit això, com ja s'ha apuntat anteriorment Panikkar debilita l'èmfasi en el “procés d'experiència” i opta per desvincular l'adualitat respecte de qualsevol mètode concret; des de diversos horitzons religiosos apel·la, més aviat, a comprendre directament “la fusió de la meta i el camí”; P., *TROB*, p. 249.

<sup>275</sup> *Ibid*. p. 42.

just followed by the second; it is still present in the heart of the second. There is resonance in every sense”.<sup>276</sup>

El caràcter holístic de l'experiència involucra tot l'ésser humà: cos, ment i esperit, en l'antropologia panikkariana. El ritme, per tant, afecta les tres dimensions que conformen l'home: els sentits corporals —la oïda percep una successió coherent de sons—, la ment —per la raó pot discriminar els diversos factors implicats en cada so: per exemple, la seva causa material, eficient, etc.— i l'esperit —que unifica l'experiència i la capta com a mediació de la totalitat inefable.<sup>277</sup>

Anant encara més enllà, la comprensió holística incorpora més realitat que allò exclusivament humà: conjugaria en un mateix moment quatre elements fonamentals de tota experiència: temps, espai, objectivitat i subjectivitat.<sup>278</sup> Pel que fa al primer factor, el ritme coincideix amb el temps natural o primordial, té a veure amb la vivència dels processos que observem en nosaltres mateixos i en la natura quan aquests no són conceptualitzats.<sup>279</sup> El temps del qual estem parlant, vinculat a l'experiència del ritme, no es pot objectivar perquè no existeix una mesura homogènia real prèvia amb la qual es puguin comparar els diversos temps experimentats.<sup>280</sup> Per contra, el temps del rellotge resulta de la mera repetició del concepte: una abstracció mecànica feta a partir d'un suposat moviment uniforme decidit arbitràriament.

En relació amb el segon dels factors, l'espai, Panikkar assenyala que el ritme implica un cert moviment, el qual sempre es dona en un entorn concret real, és a dir, no un

---

<sup>276</sup> Ibid., p. 45.

<sup>277</sup> Ibid., p. 49.

<sup>278</sup> Ibid., p. 44.

<sup>279</sup> Com a exemple, l'embadaliment davant d'una posta de sol, o el temps de joc d'un infant. L'autor també apunta que hom pot topar amb ritmes antinatural, que corresponen a l'“enigma del mal”, Ibid., p. 42.

<sup>280</sup> En ocasió de Panikkar, A. Canadell dedica tota una tesi (*La noció de temps en Raimon Panikkar*) precisament a reflectir com l'èmfasi en l'abstracció conceptual fa perdre de vista la percepció directa del temps i l'oportunitat d'intuir l'eternitat en el transcórrer de l'insant, a allò que Panikkar anomena *tempiternitat*.

emplaçament abstracte o inventat. Des de l'experiència del ritme no es pot parlar d'un espai newtonià representable de manera acabada com a quelcom lineal en una superfície plana (el mapa no és el territori). El lloc real on ocorre el ritme és canviant i interactiu, cada interval d'aquest ja no es desplega exactament en el mateix emplaçament que l'anterior (pot variar la posició dels cossos, la llum, la temperatura, etc). Es tracta d'un indret viu, viscut per un jo real, una situació autèntica. L'autor suggereix que, en tot cas, es podria representar com un espai en espiral, una imatge que indicaria tant regularitat (continuïtat amb l'espai anterior) com irregularitat (irrupció del canvi), patró i variació.<sup>281</sup>

Arribats en aquest punt de la reflexió sobre el caràcter holístic, Panikkar afirma que "Rhythm is the marriage of space and time".<sup>282</sup> El mateix es podria dir pel que fa als factors subjectiu i objectiu amb què se sol desglossar l'experiència: el ritme ocorre en la confluència d'aquests dos aspectes. El ritme, doncs, no consisteix tan sols en una percepció subjectiva, sinó que també requereix d'una certa estructura, forma o proporció externa objectiva. En aquesta línia, Panikkar assenyala que el ritme té molt a veure amb la participació activa en la celebració i el ritual, les quals, d'altra banda, reconeix com a dimensions fonamentals de l'ésser humà.<sup>283</sup> D'igual manera, doncs, recuperant la metàfora nupcial es podria afirmar que el ritme és l'acte o el dinamisme pel qual el subjecte es reconeix unit i participant de l'objecte sense per això dissoldre-s'hi.

### *Repercussions*

Recollint els aspectes ressaltats per Panikkar en l'exemple del ritme, es podria dir de l'advaita que és un símbol per emparaular una experiència holística, que com a tal no es deixa fraccionar sense trair-la en la seva essència ja que implica la totalitat de facultats de l'ésser humà en un temps i lloc concrets, així com els aspectes objectiu i

---

<sup>281</sup> P., *TRoB*, . 46.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 40. Segons això, podria establir-se un paral·lelisme entre la pèrdua de consciència sobre la transcendència pràctica del ritual i la celebració en la vida contemporània, d'una banda, i l'estranyesa o alienació respecte de la consciència adual que tracta d'explicar Panikkar servint-se del ritme, de l'altra.

subjectiu de la realitat alhora. El resultat d'una tal experiència —i, alhora, la predisposició que la possibilita— serà una consciència humana transformada respecte dels patrons del passat i sostinguda en l'atenció del “present del present”, és a dir, l'alliberament del determinisme espai-temporal en sentit estricte.

Segons el que s'ha anat dient, la qüestió de l'experiència advaita podria entroncar, en la filosofia occidental, amb les preguntes metafísiques, ja sigui que aquestes es redueixin a una de sola o n'hi hagi múltiples.<sup>284</sup> La peculiaritat de l'enfocament adual rauria, en qualsevol cas, en que el problema que aquelles pantegen no s'esgota exclusivament en una pretensió d'objectivitat absoluta ni en la posició contrària, la subjectivitat autoreferencial, sinó que contempla alhora aquests dos aspectes i els transcendeix. "The experience of rhythm is the experience of the neither-identity-nor-difference of the real. This is precisely the advaitic experience: neither monism or identity, nor dualism or difference. Neither the subjective nor the objective views are real".<sup>285</sup>

Pel que s'ha dit fins aquí sembla clar, per tant, que l'experiència adual no pot respondre la pregunta "què s'experimenta en l'advaita?" de manera separada de la qüestió "qui és el subjecte concret que està experimentant (o que s'està preguntant) això?".<sup>286</sup> Des d'aquest angle, Panikkar recorre als símbols centrals de la tradició occidental, l'Ésser, U o Déu, per tractar de tornar intel·ligible l'adualitat en el nostre context cultural.

---

<sup>284</sup> Ibid., p. 59.

<sup>285</sup> Ibid., p. 48.

<sup>286</sup> Aquesta aproximació a l'advaita no parteix —ni pren en consideració de manera significativa— la intersubjectiva o la dinàmica Jo-Tu (com sí que ho fa Martin Buber a *Ich und Du*); més aviat preval l'esforç per dissoldre la dicotomia jo-allò. Aquest podria ser un altre exemple de l'opció panikkariana de distanciar-se del pensament semític i de potenciar la seva autocomprensió més oriental, ja apuntades als capítols I i II d'aquesta tesi. Suzuki subratlla, potser exagerant, la diferència entre el pensament semític i l'oriental: “En oriente no existe ningún yo. El yo es inexistente y por ello no existe ningún yo que uno podría crucificar. En el cristianismo se practica la crucifixión, la corporeidad aspira a una muerte violenta, y apenas ésta ha sido efectuada debe seguir la resurrección... En el budismo se practica sólo la iluminación, ninguna crucifixión, ninguna resurrección”, D.T. Suzuki, citat a Sudbrack, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, p. 220.

Recollint la doble vessant objectiva i subjectiva de la pregunta metafísica, tracta l'Ésser al mateix temps com a immanent i transcendent, dinàmic i immòbil; és l'U que es troba més enllà de l'un o el dos. Si només es té en compte la vida concreta de qui pregunta, aleshores no es pot afirmar cap extrem plantejat amb absoluta, atès el caràcter transitori i circumstancial de l'existència; tanmateix, segueix havent-hi "quelcom" intuït que "és" més enllà de la successió de canvis. Aquest seria el sentit del *neti-neti* advaitic ("no és això-ni això altre") que es complementa amb el *Tat tvam asi* ("Això ets tu", la teva identitat pregona), descrits al capítol precedent. En un intent d'aprofundiment en aquest Ésser o U, Panikkar escriu:

"One only without a second", or literally, "one only nonduality". This non-dual-One or One-non-duality does not, as it were, exclude any being and does not suffocate Being in the embrace of the One. It has not a "second One" because that selfsame One is itself *advitiam*, *adual*. This is not a tautology like "the One is One" or an identity like "the One is not Two". It asserts that in the very heart of the One there is a nonduality which makes the One a living, fecund, and truly real One —a dynamic relationship (*perichoresis*)—, not a substance. The Trinity qualifies this Oneness, telling us that this nondual Oneness embraces the whole of Reality and is completed in itself.<sup>287</sup>

Es fa evident que una tal perspectiva reclama una disposició cognitiva que podríem anomenar contemplativa, i que difereix en bona mesura de la tendència racionalista i analítica que ha caracteritzat una bona part del desplegament del pensament occidental modern: "*advaita* overcomes the strictures of positing the logos".<sup>288</sup>

No es pot perdre de vista que l'adualitat en totes les seves formes, i l'experiència *advaita* com a nucli de la mateixa, tenen a veure més amb el que anomenaríem "espiritualitat" que no pas amb el que habitualment s'entén en el nostre temps per filosofia. Aquesta sol comprendre's com una disciplina que involucra únicament la nostra facultat pensant, i sovint menant-la per uns pressupòsits i mètodes de raonament bastant restringits. Tanmateix, si bé l'espiritualitat no és considerada filosofia en aquest sentit, aquesta última haurà de tenir en compte el contingut

---

<sup>287</sup> P., *TROB*, p. 226.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 216. Intentaré desgranar el significat de tal sentència a l'apartat següent.

valoratiu i experiencial aportada per l'altra si vol mantenir-se fidel a la realitat, i alhora constatar com aquesta experiència trastoca la mateixa empresa filosòfica.<sup>289</sup>

Arribats aquí, es pot introduir una nota crítica al plantejament panikkarià. L'autor propicia que la legitimitat de les seves consideracions filosòfiques aparegui íntimament vinculada a la validesa de la seva experiència i, al mateix temps, emparant-se en el plantejament adualista, evita que aquesta pugui ser discernida conceptualment (atès el paper secundari atribuït a la raó conceptual) o de manera col·lectiva en el si d'una tradició (pel seu caràcter interreligiós). D'altra banda, segons la següent consideració de Lluís Font:

L'experiència religiosa, com tota experiència, és finalment una afectació del subjecte i, per tant, és psicològicament i culturalment immanent, bé que pugui ser intencionalment transcendent. Però l'experiència no és per ella mateixa cap garantia de la validesa de la seva intencionalitat. És a dir, no hi ha experiència de la validesa de l'experiència: tota experiència és indiscernible experimentalment de la seva pròpia il·lusió.<sup>290</sup>

El que es planteja aquí és la qüestió de la veracitat de l'experiència espiritual, en el benentès que la veritat és quelcom que depassa l'experiència de qualsevol individu. Hi podria haver experiències autèntiques, que ens apropiarien més a la veritat, a la profunditat i completeness de la realitat i que ennoblirien la persona amb qualitats rellevants per a la comunitat; i d'altres d'il·lusòries, per les quals hom creu definitiu quelcom que no ho és, tot fomentant així el propi estancament espiritual.<sup>291</sup>

---

<sup>289</sup> M. Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad*, p 10. En aquest sentit, Bielawski descrigué l'espiritualitat de Panikkar com una "espiritualitat òntica", ja que el seu objecte seria la permeabilitat de l'ésser humà a la realitat amb totes les seves capacitats cognoscitives i possibilitats d'interacció. Tanmateix, fa encara més justícia al rerefons fonamentalment cristià —subratllat al capítol II— i a la identificació formal entre experiència advaita i Trinitat que qualificar la de Panikkar com una espiritualitat trinitària.

<sup>290</sup> P. Lluís Font, *Filosofia de la religió*, p. 86.

<sup>291</sup> Potser en aquest sentit, Swami Abishiktananda, coneixent Panikkar, es preguntava: "ha realitzat tot el que ha escrit?", Bielawski, *Panikkar: una biografia*, p. 198.



Si bé és comprensible l'èmfasi de l'autor en l'experiència advaita com a contrapès a l'hegemonia cultural racionalista a la qual s'enfronta, el tractament de la qüestió per part de Panikkar suposa un cert menysteniment d'allò concret, limitat, històric i comunitàriament verificable d'una banda, i de la concepció occidental de llibertat, vinculada a la voluntat i a la capacitat de decisió i actuació personals, raonablement orientada i amb conseqüències morals, de l'altra.<sup>292</sup>

En aquest punt, la clau de discerniment de la veracitat de l'experiència adual panikkariana potser caldria cercar-la més de prop en els fruits de l'actuació —i decisions— que acompanyaren una tal experiència, segons la proposta de Mt 7,16 (“pels seus fruits els coneixereu”).<sup>293</sup> Ara però, segueixo amb l'advaita a l'últim llibre de Panikkar.

---

<sup>292</sup> Les següents observacions aplicades a la nova religiositat des d'una perspectiva cristiana podrien afegir-se a les crítiques al tractament de l'experiència per part de Panikkar que ja hem anat recollint: “Los dos rasgos generales [...], experiencia y decisión, están entre sí inseparablemente unidos: la decisión sin la experiencia está vacía, la experiencia sin decisión es obtusa y nebulosa. Sólo las dos juntas constituyen la imagen cristiana del hombre. La nueva religiosidad corre ahora el peligro de disolver la decisión en la “experiencia”. Al respecto ella se hace naturalmente una imagen “decisionística” negativa de la decisión, como si ésta fuese un acto ciego de la voluntad, un acto que desprecia motivos y predisposiciones naturales, un acto con el que el hombre emprende incluso cosas absurdas, en una especie de obediencia “prusiana”, sólo porque así lo “quiere”. En realidad, en la decisión el hombre realiza el punto culminante de su ser personal: decisión que va acompañada por el conocimiento, la reflexión y la cautela, pero que en su vértice tiene, en cualquier caso, el valor de la claridad y de la univocidad; cosa en la que consiste todo amor, toda verdadera felicidad humana e incluso toda maduración humana”, Sudbrack, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, p. 207.

<sup>293</sup> En aquest punt, trobaríem un nombre molt gran de persones a qui Panikkar feu bé: J. Llisterri, <https://www.catalunyareligio.cat/es/node/150424> [consultat el 29 de desembre de 2017]; altres que, malgrat reconèixer la vàlua intel·lectual de Panikkar i compartir fins a cert punt els seus punts de vista, eren escèptics sobre l'abast de la seva experiència espiritual i la consegüent traducció vital (com pogué ser el cas de Le Saux esmentat a la nota anterior); finalment trobaríem els qui constataren certes incoherències de Panikkar, com el seu germà Salvador, i es cregueren amb el deure d'alertar contra el seu testimoni: “Quizá [su imagen de falsedad surge] de la contradicción entre su estatus privado y el estatus con el que habitualmente se presenta; quizá, también, de esa necesidad de justificar toda su biografía [...], quizá de su emotividad descompensada; quizá de su

## b) EPISTEMOLOGIA ADUAL

He assenyalat com l'experiència advaita proposada per Panikkar desborda les possibilitats d'intel·ligibilitat del *logos*, sense oposar-se als legítims requeriments de coneixement d'aquest. L'adualitat és possible en tant que en l'home, segons l'autor, hi ha una instància espiritual (*pneuma*), constitutiva però inefable, que manté una correspondència directa i indivisa amb la realitat.<sup>294</sup> Quan es negligeix aquesta dimensió i es postula el *logos*, la raó, com el principi rector únic d'interpretació i interacció amb la realitat, aleshores es produeix la fragmentació entre allò observat o pensat i l'observador o pensador. És en aquest sentit que Panikkar afirmava, com he anticipat unes línies més amunt, que l'advaita supera la restricció que suposa postular el *logos* com a factor principal de coneixement.

L'adualitat ve a qüestionar el mateix esquema a partir del qual s'ha fonamentat l'estudi de l'epistemologia occidental, sobretot en la modernitat, construït sobre la separació bàsica subjecte/objecte.<sup>295</sup> L'aïllament o estranyament inicial del subjecte respecte de l'objecte —ja sigui un objecte sensible o racional— serien ja un postulat de la mateixa capacitat pensant, una opció entre d'altres possibles. De fet, la consideració del propi subjecte com a individu completament independent o replegat sobre si mateix es torna problemàtica des de l'òptica adual. Com constata Panikkar:

The subject of the advaitic experience is not an individual mind. The advaitic experience is not that of an individual subject apprehending an individual object. [...] There is no private advaitic experience in the way that there is a private sensual experience. To be sure, any actual experience is personal, but like rational

---

mal resuelta identidad social: ¿profeta, místico, intelectual, chamán? El caso es que él se presenta como un ungido de la divinidad [...] y ahí surge el despropósito y el síntoma: ese personaje no desprende credibilidad ni veracidad”, S. Pániker, *Cuaderno amarillo*, p. 148.

<sup>294</sup> P., *TROB*, p. 241.

<sup>295</sup> Pensem en la primera de les *Meditacions metafísiques* i tot el *Discurs del mètode* de Descartes, que tanta importància tindrien per a la fonamentació de les ciències empíriques, i que privilegien el dubte i el mètode analític per davant de la vinculació espontània de l'ésser humà amb si mateix (i els seus congèneres), el cosmos i la divinitat.

experience, the advaitic intuition claims to touch the real. [...] The advaitic knowledge is knowledge of reality and not the abstract knowledge of a formal pattern of reality. This is why I spoke of advaitic spiritual experience.<sup>296</sup>

El coneixement adual apel·la així a quelcom que es troba més enllà o més ençà del coneixement particular. La praxi cognoscitiva adual s'esforça a reconèixer-se constantment en el coneixedor, a conèixer amb aquell qui coneix (amb totes les capacitats possibles) i no centrant-se en allò conegut (no restringint-se als objectes de percepció o pensament), la qual cosa equival a dir que ja no és un individu aïllat i abstracte qui cerca el coneixement.

Panikkar connecta en diferents passatges aquesta asseveració amb les expressions cristianes d'il·luminació, revelació o gràcia, que vincularien la presència o activitat divines al mateix acte de coneixement humà.<sup>297</sup> Es tractaria d'una teoria del coneixement que començaria des de dalt (per un do de la divinitat ofert a l'home), captant amb una mirada contemplativa el Tot en primer lloc, i no des de baix, dels sentits, i considerant les coses de manera abstracta del Tot. L'àmbit del coneixement adual no seria pròpiament una part, individu o objecte de la realitat extret del seu context, sinó un ordre d'intel·ligibilitat diferent del de les coses concretes i del de l'evidència racional analítica.

Per facilitar l'aprofundiment en l'epistemologia adual, proposo abordar aquest àmbit a partir de quatre característiques fonamentals. D'una banda, il·lustraré de quina manera l'adualitat suposa un cert accés immediat al Tot; d'una altra, intentaré mostrar com allò que es descobreix en l'experiència adual manifesta els límits de la pròpia raó; encara des d'una altra banda, exposaré com, en tractar-se d'un "camp de consciència" no circumscrit a res concret, l'adualitat admet la pluralitat en el seu interior; finalment, descriuré la intuïció adual des de l'aprehensió de la naturalesa relacional de la realitat en ella mateixa.

---

<sup>296</sup> P., *TRoB*, p. 221.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 301, i que recorda l'epistemologia agustiniana, *Ibid.*, p. 64.

La primera característica del coneixement advaita és la intuïció directa, o consciència més o menys explícita, de la participació en el Tot.<sup>298</sup> A partir d'aquesta intuïció, hom pot conèixer tot allò manifestat com a parts d'aquell Tot, i a la inversa, intuir el Tot en cadascuna de les parts.<sup>299</sup> És una consciència que s'expressa en la temporalitat (el Tot en el temps), per la qual cosa no relega el Tot a un futur final sinó que el capta en el present.<sup>300</sup>

Pel que fa al que suposa tal intuïció directa, diferenciada del coneixement analític (al qual Panikkar també anomena “epistemologia del caçador”), l'autor posa l'exemple de la Isabel. Coneixem la Isabel si hem tingut una trobada i un tracte existencial amb ella, encara que no sapiguem tots els seus detalls biogràfics i psicossomàtics, ni haguem estudiat el conjunt de la humanitat de la qual és part.<sup>301</sup> Certament, el coneixement d'aquests factors redundaran en una major coneixença de la Isabel, i viceversa, però corresponen a modes de coneixement distints.

La segona característica de l'epistemologia advaita (descoberta dels límits de la raó) pot explicar-se establint una correspondència amb els òrgans de coneixement tractats per Panikkar: els tres ulls. En l'ésser humà hi ha un primer tipus de coneixement sensible, el primer ull, que aporta un coneixement concret, individual i amb matisos subjectius de les coses. Hi ha, igualment, un coneixement conceptual, a través de l'ull de la raó, que aporta una evidència objectiva i remet a la idea universal que correspon a la cosa. Per últim, l'home disposa d'un tercer ull —que no sempre exercita—, que proporciona un coneixement simbòlic de la realitat i obre a un tipus d'objectivitat d'un ordre diferent. Es tracta d'una dimensió cognoscitiva en què allò transcendent, absent o que fenomenològicament s'intueix com a Tot,

---

<sup>298</sup> Cf. p. 97 d'aquest treball.

<sup>299</sup> Panikkar relaciona aquest punt amb la problemàtica de la precomprensió i el cercle hermenèutic: no podríem interpretar res si d'alguna manera no participéssim ja del mateix horitzó d'intel·ligibilitat al qual allò pertany, *ibid.*, p. 17.

<sup>300</sup> Cf. Annex 1, Fig 11.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 29.

queda reflectit en una manifestació particular i reconeguda com a tal per a un subjecte o grup humà concrets: el símbol.<sup>302</sup>

Per il·lustrar aquesta gradació epistemològica, Panikkar posa l'exemple d'una pedra; la puc conèixer com a aquesta pedra concreta que estic agafant ara mateix amb les mans i percebent amb els sentits; la puc conèixer també en relació amb la idea de pedra, de la qual aquesta pedra n'és tan sols un exemplar; finalment, la pedra se m'ofereix com a presència simbòlica d'una absència només aparent, d'una totalitat de sentit, de l'Ésser.<sup>303</sup> Mentre que el concepte es regeix per la univocitat i aspira a la universalitat, la presència simbòlica admet la interpretació i concreció polisèmiques, però no per això resulta menys real o veritable. El coneixement simbòlic, doncs, no procedeix de baix (de la pedra concreta) cap a dalt (concepte), sinó que "veu" immediatament una realitat que és conceptualment "no-res" (el Tot, l'Ésser, etc.) en allò que és quelcom.

Per tant, el coneixement simbòlic del tercer ull —que no s'identifica amb l'experiència adual però n'és una expressió destacada— deixa de manifest que l'esperit humà disposa d'altres vies de coneixement a més de la raó conceptual: "This awareness of its own limits allows advaitic consciousness to deny that reality is either one or two, and in so doing, it reaches the limits of intelligibility. Advaita does not renounce the intellect, but it does not enthrone the intellect as the unique reality".<sup>304</sup> Cal remarcar, segons això, que la capacitat cognitiva a-racional o meta-racional que reivindica el coneixement adual no és una imaginació o projecció de l'individu, ni una especulació dialèctica des de la raó, ni tampoc una deriva irracionalista. Es tracta, com s'ha dit a l'inici, d'un coneixement vital que entronca

---

<sup>302</sup> Ibid., p. 240. Per tant, no tot es pot conèixer, però sí que es pot tenir experiència de la realitat última (Tot) sense una traducció cognoscitiva (docta ignorància, nova inocència) universalment vàlida, Ibid. p. 249.

<sup>303</sup> Es podria explicar aquest tipus de coneixement recurrent a l'anècdota atribuïda a Miquelàngel, segons la qual aquest "veia" l'escultura que posteriorment esculpiria amagada en el bloc de marbre encara verge.

<sup>304</sup> Ibid., p. 223.

amb l'experiència mística, pel la qual hom toca, o és tocat, per allò real. Un coneixement així només podrà expressar-se en plenitud simbòlicament.<sup>305</sup>

La tercera característica del coneixement adual faria referència a la pluralitat intrínseca que és captada per la intuïció advaita. A més dels tres tipus de coneixements explicats als anteriors paràgrafs (sensible, conceptual i simbòlic), Panikkar reivindica la consciència del context, del rerefons sobre el qual es presenten els objectes particulars. Fenomenològicament es tracta d'un espai vacu, un "ordre advaitic d'intel·ligibilitat" que acull o pel qual transcorren les diverses contingències particulars experimentades.

Panikkar arriba a afirmar que és en aquest espai buit (com el suggerit pel mot grec *khôra*) que acull la pluralitat i la vinguda a l'existència, on la divinitat habita.<sup>306</sup> Tal intuïció directa de la matriu o context constituiria un accés a la transcendència — paradoxalment, des de la possibilitat immanent d'intuir la transcendència hom

---

<sup>305</sup> Ibid., p. 221. Aquelles corrents espirituals de les grans religions que posen un èmfasi especial en l'experiència individual i el coneixement simbòlic, més vinculades a l'àmbit monàstic o esotèric segons el cas, mantenen una referència explícita a una cadena històrica viva de revelació-transmissió i validació de l'experiència espiritual autèntica, com és el cas de la *silsilah* del sufisme islàmic o dels diversos llinatges de mestres-deixebles budistes i hindús (S. Hossein Nasr desenvolupa la relació entre tradició i saviesa des de la perspectiva de la *philosophia perennis* a la seva Gifford Lecture, *Knowledge and the Sacred*, New York, State University of New York Press 1989). L'ancoratge a una tradició simbòlica històrica i a una praxi comunitària concreta, sigui quina sigui la cosmovisió revelada de referència, constituiria una constant autoritzada en la qual discernir l'experiència subjectiva. D'aquí l'interès de Panikkar en rescatar els "fragments de vida" escampats entre les religions. La successió apostòlica del cristianisme també podria entendre's formalment en aquesta clau: garantir que els aspirants a bisbes, i entre ells eminentment el bisbe de Roma, han tingut i cultivat una experiència espiritual d'acord amb la fe evangèlica i que així la transmetran a la comunitat. Tanmateix, històricament es fa evident que aquesta transmissió no és químicament pura i que, almenys quan els referents religiosos també exerceixen un poder terrenal i material, entren en joc altres criteris o interessos aliens a la vida espiritual del candidat.

<sup>306</sup> P., TRoB, p. 179.

supera la distinció immanent-transcendent—, pel fet que no és possible reduir-la a res del que hom pugui delimitar des de l'experiència sensorial o conceptualment.<sup>307</sup>

Aleshores, les diferències que hom pot constatar entre les diverses experiències i conceptes es veuen en gran mesura relativitzades a l'empara d'aquella matriu comuna viscuda i sense racionalitzar, la qual es descobreix present en cadascun dels fenòmens particulars. La descoberta efectiva del Tot en la part té, en Panikkar, un caràcter teofànic, de "cristofania".<sup>308</sup> La intuïció d'un tal rerefons lliure de determinació, "buit", resultarà cabdal per a captar l'harmonia invisible en allò visible: "the "holistic attempt" criticizes the interpretation that identifies order, harmony, and concord with unity, homogeneity and egalitarianism. [...] Advaita in fact entails a cordial order of intelligibility, intellectus that does not proceed dialectically".<sup>309</sup>

La consciència de l'espai vacu inherent en qualsevol fenomen captat propicia una participació plena en la realitat i, alhora, impedeix de convertir l'empresa epistemològica en un sistema tancat i definitiu; altrament, afavoreix la convivència de la pluralitat —de cultures o religions, per exemple— en un mateix entorn, perquè l'altre no és, seguint el raonament de Panikkar, un complet desconegut, totalment altre: l'altre es troba en el mateix Tot en què em trobo jo.<sup>310</sup>

Finalment, la quarta característica de l'epistemologia adual fa referència a la comprensió de la naturalesa intrínsecament relacional de la realitat. Pel mateix fet que l'objecte de la intuïció advaita no és un individu o cosa aïllada, sinó el context o rerefons sobre el qual les coses es presenten, aquesta experiència fa que al considerar les coses particulars ja no es puguin considerar en "elles mateixes"

---

<sup>307</sup> La intuïció directa del context apuntat al llibre es refereix principalment a una actitud fenomenològica, però també podria referir-se a la consciència del rerefons cultural i religiós en el qual es produeixen les significacions concretes dels intercanvis lingüístics, que impliquen una "relació de valorització de la realitat", A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica*, p. 264.

<sup>308</sup> Panikkar ha parlat en aquests termes, més que a *El ritme de l'Ésser*, a *La plenitud del hombre: una cristofanía*.

<sup>309</sup> P., *TROB*, p. 23.

<sup>310</sup> "Authentic philosophers have to be in solidarity with the entire universe", *ibid.*, p. 20.

sinó en la seva relació inherent amb el context, amb altres coses properes i amb el mateix subjecte que les considera.

De fet, Panikkar arriba a establir que la intuïció advaita és principalment adonar-se (*awareness*) de l'entramat potencialment infinit de les relacions abans que de les coses en si. La constatació de l'ordre relacional no cauria dintre de l'àmbit de la consciència intencional, la qual ja pressuposa l'aïllament d'un subjecte en el seu fur intern i la focalització en un objecte. El coneixement adual en aquest cas seria la comprensió de la interdependència subjecte-objecte, la qual, quan és quelcom actual i vivencial, desfà el replegament del subjecte en el seu interior: "this is the advaitic intuition: the awareness of the relation without which the two poles of the relation would not be poles... the relation is neither one (it needs the poles) nor two (it is not two relations). It is a-dual".<sup>311</sup>

És a dir, com ja s'ha apuntat anteriorment, la intuïció advaita no opera a partir de la reducció a la unitat ni seguint una lògica d'oposats o dialèctica —unitat vs. multiplicitat—, sinó que vetlla precisament per no perdre de vista i no deixar-se subjugar per la tendència cognoscitiva que ens fa fixar-nos en una cosa i després en una altra, o fixar-nos en una cosa per oposició a una altra. En tenir consciència d'aquesta tendència com a tendència, no com a quelcom absolut i definitiu sinó com a característica del pensament conceptual-filosòfic, la tendència pot evitar-se intencionalment, tot completant-la amb altres modes cognitius que permetin captar les relacions intrínseques dels fenòmens contemplats.<sup>312</sup>

Com el propi Panikkar conclou, "advaita denies the absolute identification of knowing (thinking) with Being not because the intellect is weak, but because reality is stronger. Thus, adualism asserts that Being is irreducible to *intelligere*, *percipi*".<sup>313</sup> En aquest cas, l'autor utilitza de manera propera les paraules "*intelligere*" i "*percipi*" com a referències significatives del tipus de coneixement subjectiu-particular que, com ja hem apuntat, ha ocupat les principals reflexions epistemològiques en la

---

<sup>311</sup> Ibid., p. 218.

<sup>312</sup> D. Loy, *Nonduality*, p. 38.

<sup>313</sup> P., *TROB*, p. 218.



modernitat occidental, de les quals ell decididament se'n distancia.<sup>314</sup> Quan s'han privilegiat els coneixements que la ciència moderna produïa en oposició a les altres capacitats epistemològiques humanes —com el "tercer ull"—, es perpetra o s'accentua l'escissió interna de la integritat humana, i entre aquesta i la resta de la realitat.<sup>315</sup>

Retrobem, així, que per a l'autor la meta de la filosofia és el mateix coneixement derivat de l'experiència humana integral (adualitat), i que la saviesa que cerca la filosofia hauria de caracteritzar-se per reunir i promoure l'harmonia d'allò fragmentat, per la qual cosa el coneixement veritable es trobarà vinculat a l'amor (amor a la saviesa i saviesa de l'amor, tal com ja hem apuntat).<sup>316</sup>

### C) ONTOLOGIA RELACIONAL

En aquest apartat exposaré l'aspecte ontològic de l'adualitat, intrínsecament vinculat a l'aspecte metafísic (experiència advaita) i epistemològic (intuïció adual). Essent un aspecte important de la reflexió panikkariana, a *El ritme de l'Ésser* hi reapareixen els conceptes fonamentals de l'autor en aquesta matèria, com ontonomia i el mot pali *pratityasamutpada*, ambdós vinculats a l'experiència

---

<sup>314</sup> Em refereixo, com a mínim, a les preocupacions epistemològiques sobre l'origen de les idees i la fiabilitat dels sentits que, a partir de Descartes, desplegaren els empiristes anglesos i arribà fins a Kant.

<sup>315</sup> Ibid., p. 400, i l'apartat d) d'aquest capítol.

<sup>316</sup> Cf. p 87 d'aquest treball. Cal tornar a notar que es tracta d'un amor metafòric que supera l'escissió intrasubjectiva (entre coneixedor i coneixement), però que deixa per articular la vinculació entre aquest amor metafòric i la comprensió més genuïna de l'amor, la intersubjectiva, ja sigui unidireccionalment o de manera recíproca: "This means that the way to cross the barrier of consciousness is through love of a real person. In Christian language this is the mystery of the Incarnation, it is Being as christophany. That is not, however, our topic", p. 251. Panikkar d'altra banda explora la qüestió, sempre prenent la superació subjecte-objecte com premissa, a P., [OA] VI/2, p. 266: "Un *advaitin* pot estimar només si l'Absolut estima; el seu amor no pot ser distint. [...] Jo estimo la meva estimada perquè sóc aquell amor de Déu que fa que la meva estimada sigui. No pot existir un amor més personal".

adual.<sup>317</sup> Tanmateix, potser el concepte que més il·lustra la seva concepció en aquest àmbit és el d'interdependència.<sup>318</sup>

Pel que ja s'ha dit, l'ontologia en Panikkar no parteix d'un "món allà" que es vol comprendre amb independència del punt d'observació concret. Això fa dir a l'autor que "advaita and Trinity degrade both the One and the many as ontological categories".<sup>319</sup> Des de l'adualitat hom es resisteix a formular la vivacitat i pluralitat de l'existència a partir de categories preestablertes i unívokes, com podrien ser "U" i "múltiple", per què ni l'Ésser ni els éssers no s'identifiquen completament ni amb l'un ni amb l'altra.

La realitat en la qual ens trobem presentaria més aviat un caràcter interactiu, basat en una relacionalitat intrínseca constatable a múltiples nivells. Tractat a partir del símbol de l'Ésser, Panikkar especifica aquest caràcter relacional de la següent manera: "If Being applies to all, and to all of us, it means that we are somewhat intrinsically related to one another. This intrinsic relatedness is not a substance and yet it is a real relation (advaita)".<sup>320</sup> Es concreta així el que ja havíem apuntat al capítol II: l'analogat principal de l'Ésser, allò que ens permetria aproximar-nos-hi i comprendre'l millor, és la relació.

Tanmateix, la relació no seria res en ella mateixa sense els pols o ens que posa en contacte. El mateix passa a la inversa: els ens tampoc no existeixen realment al marge de les relacions que els constitueixen. L'adualitat, per tant, consisteix en distingir allò que es manifesta com a distint sense abstraure-ho de la resta, i tampoc separar-ho d'allò no manifestat, de manera que es provoqui una divisió definitiva —i irreal— del seu context vivent. Es fa palès que aquesta distinció sense separació ve possibilitada per aquella consciència primordial del rerefons comú que comparteix qualsevol cosa amb el Tot que hem tractat a l'apartat anterior.

---

<sup>317</sup> Cf. notes 322 i 324.

<sup>318</sup> Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar*, p. 224.

<sup>319</sup> P., *TRoB*, p. 227.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 60.

El caràcter relacional no és, doncs, una hipòtesi sobre la realitat amb la qual hom espera que aquesta es comporti segons el propi postulat. La formulació de la relació es presenta com a constatació de l'autèntic entramat del que existeix, sorgida d'una mirada no substancialista ni fragmentada i que es reconeix a si mateixa inserida en la pròpia dinàmica que s'està descrivint. Panikkar remarca que els nexes entre els ens no constitueixen un vincle causal ni lògic, la qual cosa abocaria a la dicotomia metafísica determinisme/atzar. "In truth there is a two-way traffic in a nondualistic relationship without causal links, in either direction. This is ontonomic order".<sup>321</sup> Es tractaria d'una afectació real, oberta i recíproca entre els elements constitutius del real.

En aquest entramat de relacions, Panikkar reserva un lloc significatiu a la llibertat i a l'espontaneïtat. En efecte, el neologisme panikkarià *ontonomia*, la via intermitja entre l'heteronomia i l'autonomia, significa que els ens (*on*) descobreixen i segueixen la seva pròpia norma, llei, camí (*nomos*) a l'interior del Tot.<sup>322</sup> En la visió de l'Ésser i els éssers i la seva relació recíproca, doncs, Panikkar no concep una llei cega, absoluta o immutable que els ens es limitin a patir, ni tampoc a la inversa, no es dóna una autoafirmació totalment excloent per part dels existents particulars. L'autor tematitza així allò que, en altres textos, també havia anomenat l'harmonia invisible.<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> Ibid., p. 283.

<sup>322</sup> Ibid., p. 52. Pel que fa a la relació entre ontonomia i advaita a l'obra de Panikkar en general, abstractant-se de la seva vinculació immediata amb l'ontologia, Garcia Renau apuntava: "En el conjunt de la seva obra es podria dir que, en general, Panikkar aplica la noció d'advaita quan queda clar que els dos pols a relacionar formen parella l'un implicant l'altre: dins-fora, Déu-món, cos-Jo. En canvi, parlaria d'ontonomia en els casos en què actualment fos més difícil de veure com a parella complementària, segurament perquè es veuen antagòniques en el camp de la vida social concreta. Per exemple, el cas de la política i la religió, que molts pocs veuen avui dia com dues dimensions complementàries i sí massa vegades oposades. Es poden mencionar dos exemples: l'esmentat de religió-política i el de salvació-medicina", M. A. Garcia Renau, "La vivència a-dual en Raimon Panikkar".

<sup>323</sup> R. Panikkar, *Invisible Harmony, Essays on Contemplation Responsibility*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishing 1995.

L'altra paraula que Panikkar utilitza per parlar d'aquest ordre de la vida constantment recreat és *interdependence*, una dependència real però mal·leable dels éssers entre ells que es va modelant a cada moment. Aquesta és, igualment, la interpretació panikkariana d'un pilar teòric del budisme, el *pratityasamutpada* o "cooriginació dependent".<sup>324</sup> Per il·lustrar el que s'està dient, l'autor proposa l'exemple d'un concert de jazz, en què els músics, sense seguir estrictament una partitura, van elaborant respectivament les seves improvisacions tot escoltant i adaptant-se a l'harmonia del conjunt. L'harmonia, al seu torn, es recrearia a partir de les improvisacions i de l'atenció recíproca dels músics.<sup>325</sup>

Amb l'exemple, doncs, retrobem la vinculació de l'*ontonomia* amb l'experiència del ritme com a símbol de l'*advaita*. Si més amunt he ressaltat la mútua pertinença entre el món i l'observador, ara és oportú d'assenyalar que la interdependència abasta qualsevol aspecte que es pugui considerar. En concret, en la relacionalitat intrínseca Panikkar també hi introdueix Déu: considerar la divinitat al marge de l'home i del món seria una abstracció, i viceversa.

No es pot afirmar rotundament que l'home causa Déu, i tampoc no podem accedir al moment en el qual Déu crearia l'home o el món per tal de certificar l'esdeveniment objectivament. Panikkar intueix, això sí, que els "tres móns" (diví,

---

<sup>324</sup> Si en apartats anteriors havia recollit crítiques que des del cristianisme i l'hinduisme s'han adreçat a l'apropiació panikkariana dels seus símbols, també des del budisme hi hauria qui qüestionaria les interpretacions panikkarianes (malgrat que aquí no es refereixin directament a *pratityasamutpada*): "On peut en effet observer que, s'il s'appuie principalement sur les soutras anciens de langue pâli et accessoirement sur certains auteurs occidentaux de la première moitié du XXe siècle, la tradition d'enseignement bouddhique –orale et écrite– est mise entre parenthèses par l'auteur, ce qui lui permet de suggérer une interprétation qui nourrit sa théologie", B. Liber-Chrétien, "La pensée interreligieuse de Raimon Panikkar, un regard bouddhiste", *Revue d'éthique et de théologie morale* 265, 2011, p.12. L'autor continua extraint la següent conseqüència: "Procéder ainsi ne pourrait-il dès lors constituer une forme de manquement éthique au dialogue interreligieux?"

<sup>325</sup> L'exemple té la virtut d'il·lustrar el tipus de relació actualitzant que Panikkar proposa, però té el defecte de passar per alt aspectes rellevants de la realitat, com per exemple les diferències dintre de l'"escala dels éssers": tots els éssers, des de les pedres o els microbis fins als humans, participen a la *jam session* de l'existència de la mateixa manera?

humà i còsmic) es troben vinculats i, d'alguna manera, conviuen i s'influeixen els uns als altres en la realitat actual. Pretendre estudiar aïlladament qualsevol d'aquests àmbits, considerant-ne l'existència o la inexistència, per exemple, és caure en l'abstracció. En paraules del mateix autor:

The Divine, the Human, and the Cosmic are correlated and interconnected, but each is independent in an interdependent way. For an exclusively rational mind this is difficult to grasp. In fact, it cannot be comprehended by reason. This is also the challenge of advaita.<sup>326</sup>

A la trinitat radical panikkariana (Déu, home, món), en tant que concepció deutora de la Trinitat cristiana, l'autor li aplica les nocions teològiques que la tradició cristiana aplicà a la Trinitat: *perichoresis* i *circumincessio*. Panikkar entén aquestes paraules com a sinònimes i també molt properes al *pratityasamutpada* budista referit anteriorment.<sup>327</sup>

En el seu context originari, *perichoresis* i *circumincessio* apuntarien a la recíproca inhabitació de les persones trinitàries; en el cas panikkarià, signifiquen la interpenetració de les tres dimensions de la realitat, la dansa viva de tot allò que és, la dinàmica interna del que ens constitueix. No hi ha substàncies estàtiques i juxtaposades, sinó dinamismes enxarxats que permeten que els “nusos” de la xarxa es fecundin mútuament.<sup>328</sup>

En resum, l'aspecte advaita de l'ontologia panikkariana pròpiament consisteix en el tipus de relacions que vertebrèn tota la realitat, les quals hom no pot dir que siguin res en elles mateixes sense els pols concrets que posen en relació, ni totalment

---

<sup>326</sup> P., *TRoB*, p. 278.

<sup>327</sup> Atenent algunes de les crítiques metodològiques d'altres autors adreçades a Panikkar recollides en aquest treball, es requeriria un estudi aprofundit en les escriptures cristianes i budistes que certifiqués, matisés o qüestionés l'assimilació panikkariana d'aquests conceptes o símbols. Tal estudi queda fora del meu abast atès l'objectiu pràctic final del treball (relació d'ajuda espiritual) i la voluntat de no focalitzar-me en l'aspecte intercultural de la filosofia panikkariana, sinó en millorar llur inculturació al nostre entorn.

<sup>328</sup> P., *TRoB*, p. 403.

independents del pensador concret que consideri aquestes qüestions.<sup>329</sup> Alhora, els pols no són entitats passives sinó vives, actives i amb una certa autonomia dintre de l'entramat de relacions. "This inter-relatedness is what I call the ontonomic relatedness of a universal interindependence, which is another way of explaining the advaitic insight".<sup>330</sup> En el següent apartat intentaré mostrar l'abast particular de la interindependència.

#### d) INTERACCIONS COMPLEMENTÀRIES

En considerar el seu pensar com una intel·lecció vivent del que existeix, Panikkar sosté que aquesta activitat, en el fons com el pensar de qualsevol, té conseqüències directes en la realitat. Així, la seva comprensió adual podria tenir repercussions en la manera de considerar certes qüestions concretes i aportar una llum diferent a com estem habituats a tractar-les. En aquest capítol, doncs, glossaré el que es pot anomenar "lògica adual" —és a dir, la visió translògica que, al mateix temps, respecta el paper de la lògica— en algunes de les problemàtiques que apareixen al llibre.

La lògica adual, pel que s'ha dit, té a veure amb el tipus de relació que s'estableix entre dos o més "coses". Des d'aquesta perspectiva, es beslluma tot un camp d'intel·lecció més enllà del principi de no-contradicció, en el qual B no es comprèn principalment com a no-A, sinó en la seva especificitat i alhora compatibilitat amb A. Així, si anteriorment hem establert que la formulació bàsica de l'experiència advaita era la doble negació "ni això ni allò", en les seves concrecions l'adualitat panikkariana facilita la complementarietat, "això i allò".

És just recordar, tanmateix, que el que anomenem "lògica adual" no és una proposta formal, amb uns principis propis que s'apliquen deductivament a casos concrets. Com a expressió de l'experiència advaita, es tracta més aviat de la

---

<sup>329</sup> Tal afirmació no implica sostenir que és el pensador el que "crea" totalment els esdeveniments, la qual cosa seria caure en l'idealisme; ni això, ni allò.

<sup>330</sup> Ibid., p. 220.

descoberta d'un espai comú entre dues esferes de la realitat que, com succeïa amb l'observador i l'observat, solen tractar-se en el pensament ordinari contemporani no només com a diferents, sinó com a instàncies substancialment separades. Aquest espai comú correspondria al mateix caràcter relacional de la realitat tractat en l'apartat anterior.

Algunes de les concrecions de la lògica adual que apareixen a *El ritme de l'Ésser* ja han estat presentades al Capítol IV del meu treball (*mythos-logos, Jesús-Crist, logos-pneuma, fe-creença*), per la qual cosa no les tornaré a abordar aquí. A l'obra apareixen també altres exploracions suggerents d'aquest tipus de relacions aduals, com per exemple: centre-circumferència (p. 34), pregunta-resposta (p. 72), Ésser-esdevenir (p. 94), temps-eternitat (p. 98), Déu-els déus (p. 164), silenci-paraula (p. 132), espai-coses (p. 180), *kosmologia-teologia* (p. 187) o religió-política (p. 321,357). Aquí, abordaré tan sols el binomi silenci-paraula, central en l'experiència mística, tal com el tracta l'autor al llibre.<sup>331</sup>

La qüestió té a veure amb la visió panikkariana del llenguatge, la qual parteix evidentment de l'experiència adual. Aquesta experiència, recordem-ho, reclama per a si mateixa l'haver tocat el nucli, el fons de la realitat; des d'un altra perspectiva simbòlica, el subjecte que l'afirma —com podria ser Panikkar— testimoniarà l'“haver estat tocat” per Déu, que en últim terme és qui possibilita la comprensió de l'experiència. Es tracta d'un plantejament que esquiva qualsevol judici definitiu que se li vulgui aplicar: no es pot dir que sigui ni clarament comunicable ni completament incomunicable. És una experiència que depassa la univocitat requerida pel pensament conceptual i estimula el caràcter primordial, polisèmic i sagrat de la parla.

The basic function of human language, however, is not to be a vehicle of information, but to share humanly in the dynamics of our common destiny. The

---

<sup>331</sup> Per comprendre millor la manera com Panikkar explicita la interacció entre aquests parells de conceptes es faria necessari entrar a desenvolupar les àrees temàtiques pròpies de cadascun d'ells. Tanmateix, aquestes són excessivament complexes i distants entre si com per abordar-les aquí, ja que em desviarien de la qüestió central de l'advaita i allargarien el present apartat excessivament.

Divine is a silent partner of any authentic conversation, which in no way diminishes the special power of divine revelation.<sup>332</sup>

La parla originària tindria, doncs, un caràcter fonamentalment lúdic, vinculador i dinamitzador de la comunitat humana, i conservaria el poder intrínsec de la paraula divina, creadora i vehicle del món.<sup>333</sup> Ara bé, si hom només té en compte la paraula i prescindeix del silenci (de fer o estar en silenci), perd contacte existencial amb la matriu d'on sorgeix el llenguatge i la intel·ligibilitat autèntica. Això implica situar-se en la realitat de manera esbiaixada i actuar-hi arbitràriament, de manera superficial o "desconnectada". En aquest sentit es podria dir que l'oblit contemporani de l'Ésser o de Déu (temes desenvolupats per Heidegger o Buber, per exemple) comporten també un debilitament de la capacitat humana per al silenci.<sup>334</sup> Així, amb l'oblit del silenci hom perpetra la degradació del mateix llenguatge, desposseint-lo del seu caràcter i poder primordials.

Però el silenci, descobreix Panikkar, no és quelcom totalment altre, inaccessible des del llenguatge. Justificant-ho amb referències evangèliques, vèdiques i d'altres tradicions religioses, l'autor ressalta com el silenci, símbol de Déu, fa estada entre nosaltres, es troba en el cor mateix del llenguatge, perquè la parla és un do dels déus i la mateixa "Paraula era Déu".<sup>335</sup> Es pot parlar, doncs, d'un silenci de la paraula i en la paraula, especialment quan aquesta es diu des d'una actitud silenciosa, en companyia del mateix silenci i destinant la paraula a la pacificació i l'acallament.

Igualment, a la inversa Panikkar també sosté que "there is always an implicit word behind any silence that does not permit pure nihilism or utter indifference".<sup>336</sup> Com a humans participem i depenem inevitablement del llenguatge, i malgrat que puguem tancar-nos en algun tipus particular de silenci o altre, aquest no pot

---

<sup>332</sup> Ibid., p. 340.

<sup>333</sup> Ibid., p. 338.

<sup>334</sup> Entre d'altres, Heidegger ho fa a *El ser y el tiempo*, México, FCE 1974, p. 11, i Buber a *Eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme 2003, p. 113.

<sup>335</sup> P., *TRoB*, p. 341.

<sup>336</sup> Ibid., p. 132.



considerar-se en si mateix absolut, ja que sempre s'hi arribarà a partir d'alguna parla i es manifestarà en algun tipus de llenguatge concret.

Ha quedat palès, fins aquí, el caràcter existencial i situacional —encarnat— de les reflexions de l'autor, i com la metafísica, l'ontologia, la filosofia del llenguatge i la praxi existencial es troben imbricades en el seu pensament. Qualsevol fracturació en un d'aquests ordres, afecta els altres: "When Silence and Word are kept separate, the Silence is terrifying and the Word ceases to be «Word of God», becoming only our words about God; theology loses its sacredness (Ο λόγος του Θεού) and becomes our scrutiny of the Inscrutable".<sup>337</sup>

El que s'ha descobert en la interacció i recíproca pertinença del binomi silenci-paraula guarda estreta vinculació amb el que Panikkar descobreix en els altres parells de nocions apuntats més amunt (pregunta-resposta, Ésser-esdevenir, etc.). Entendre'ls com a parells de contraris o de paraules absolutament distants pressuposaria ja una determinada concepció del món, regida per la separació, la contradicció i la pugna. No obstant aquesta possibilitat, hom també pot escollir observar els binomis citats, així com d'altres aspectes que es poguessin considerar, en la unitat dels seus elements, en la seva relacionalitat recíproca i en referència a la persona o grup que articula el discurs.

Després del desenvolupament de la proposta panikkariana a partir de l'exemple silenci-paraula, per a l'autor la conclusió és clara: "silence is not the negation of the word nor is word negation of silence. Their relation is nondualistic".<sup>338</sup> Passaré ara a reflectir quin sentit poden tenir totes aquestes consideracions en el moment present de la humanitat segons el parer de l'autor.

#### e) EL MOMENT DE L'ADVAITA

Tal com ja he explicat en referir-me a les característiques d'*El ritme de l'Ésser* al capítol III, Panikkar situa conscientment la seva reflexió en el moment històric

---

<sup>337</sup> Ibid., p.340.

<sup>338</sup> Ibid., p. 132.

actual, amb una preocupació explícitament soteriològica. En aquest context, l'autor argumenta a favor d'un *kairós* o moment favorable a l'experiència i al discurs advaita com a catalitzadors de *metanoia* individual i col·lectiva, de canvi de *world-mythos*.<sup>339</sup> Passo a glossar alguns dels factors sociològics que justifiquen un tal posicionament de l'autor al llibre.

D'una banda, Panikkar constata el desgast de les religions tradicionals i la consolidació de la cultura secular. Aquesta última no li resulta tant inquietant en les seves formulacions teòriques —l'autor admet una secularitat sagrada— com en l'estil de vida que la secularitat propicia si aquesta es viu d'esquenes al misteri inherent a l'existència vehiculat pel fet religiós. La manca d'acollida de la saviesa transmesa per les religions haurien comportat, en molts casos, un debilitament de la fe, entesa per Panikkar com a "confiança còsmica" i obertura a la transcendència.<sup>340</sup>

Aquesta crisi d'orientació existencial vindria propiciada, a Occident, per la tensió entre les cosmologies teista i científica. S'hauria arribat al conflicte per la manca d'explicitació dels *mythos* subjacents a cadascun dels dos *logos*. Tal situació propicia un enfrontament dialèctic entre ambdós discursos, en comptes d'un enriquiment dialògic mutu. La qüestió hauria tingut el seu paral·lisme a l'esfera pública, amb l'aparició d'una manera d'entendre la política com a activitat completament separada, i fins i tot oposada o substitutòria de les aportacions religioses.<sup>341</sup>

Els èxits de l'explicació científica —i, en paral·lel, de la democràcia moderna i l'economicisme imperant— a l'hora de transformar la realitat i de predir com es comportarà aquesta eclipsarien els seus punts foscos, inherents al seu propi *mythos*. Per la seva pròpia naturalesa, el paradigma científic prescindeix d'aspectes nuclears del pensament i de la realitat, com per exemple, allò que les coses són i el per a què de l'existència, àmbits més propis del discurs filosòfico-religiós. El problema sorgiria, doncs, quan hom incórre en una interpretació absolutista de la

---

<sup>339</sup> Ibid., 368

<sup>340</sup> Ibid., p. 306.

<sup>341</sup> Ibid., p. 356, 386.

ciència (cientisme) en la qual ambdues esferes de pensament se situen en un mateix pla d'incompatibilitat.<sup>342</sup>

En relació al cientisme, resulta radicalment interpel·lador per a la mentalitat predominant dels nostres dies un aspecte de l'adualitat que Panikkar testimonia amb perseverança. Si el terme d'aquesta experiència-testimoniatge és alliberar l'individu del temor associat a una creença absolutitzada sobre la realitat última (el que en la tradició judeocristiana podria correspondre a la idolatria), l'autor s'aplica, al capítol VIII d'*El ritme de l'Ésser*, a qüestionar el que considera el principal mite inqüestionat de la modernitat: la ciència.<sup>343</sup>

Quan ha triomfat l'exclusivitat científica, la cosmovisió que preval deixa un panorama existencial en el qual l'home no pot assolir la plenitud vital de la qual és capaç. No importa que la mateixa ciència, com reconeix Panikkar en aquestes pàgines, d'un temps ençà hagi renunciat a declarar res sobre la realitat en ella mateixa i que actualment centri els esforços a calcular com funciona aquesta: el seu triomf sembla inapel·lable. Per això, Panikkar assumeix que ja no resulta possible tornar a habitar en antigues cosmologies mítiques marginant la dada científica. El pensament filosòfico-religiós difícilment pot sostreure's de les conquestes de la modernitat. A la pràctica quotidiana, aquesta situació es tradueix, entre d'altres, en

---

<sup>342</sup> Panikkar parla en termes generals i no especifica autors o sectors partidaris del cientisme, *Ibid.*, p.

<sup>383</sup> Un científic destacat podria ser R. Dawkins, que impartí una Gifford Lecture el mateix any que Panikkar a la Universitat de Glasgow (*Worlds in microcosm*, 1988).

<sup>343</sup> El nervi de les escoles advaita i d'altres corrents espirituals asiàtiques consistiria en alliberar l'individu de les creences que li causen sofriment fins que assoleix la realitat tal com és (*tathātā* en sànscrit; D. Loy, *Nonduality*, p. 51). Ho il·lustra el cèlebre relat del caminant que queda paralitzat a mig camí en confondre una corda amb una serp. D'altra banda, el cristianisme pot entendre's com a doctrina segons la qual la realitat última pren la iniciativa, irromp des de "fora" gratuïtament i allibera l'individu sense que l'hagi precedit una ascési meritòria per part seva (Ga 3, 1). En aquest sentit, si bé es parteix de punts de partida diferents i aparentment contraposats, es pot assenyalar una confluència significativa —homeomòrfica— en l'experiència d'alliberament, en la qual d'entrada l'home es troba escindit de la realitat fins que toca, o és tocat, per allò o Aquell que és més que humà, una experiència que liobriria els ulls de l'autèntica intel·lecció de la realitat i l'impulsaria a l'acció desinteressada a favor d'altri.

la greu dependència de la tecnologia i en l'estil de vida basat en el consum de les societats contemporànies.<sup>344</sup>

El seu pensament, doncs, vol ser un revulsiu per temperar l'hegemonia cientista dels nostres dies.<sup>345</sup> Panikkar mostra la vinculació que, segons ell, existeix entre la ciència i les religions teistes: la creença en la veritat única-unívoca. Amb l'adualitat, l'autor estaria fent notar a pensadors materialistes ateus (com Dawkins citat més amunt) que tota creença o afirmació es troba necessàriament vinculada a un sòl vital: la creença en la superioritat de l'atzar com a horitzó metafísic podria deure's igualment a mecanismes psicològics de negació o evitació d'una veritat en últim terme inaprehensible per la raó, però existencialment més vinculant que les teories científiques que puguem formular i les transformacions tecnològiques que aquestes puguin produir.

En tot això, l'home segueix necessitant més que pa i pantalles per a viure plenament. Panikkar apunta a la necessitat de retrobar la confiança ontològica — trinitària— que permeti a la humanitat sortir de l'autorreferencialitat i descobrir la dignitat, no només de la divinitat, sinó principalment la dignitat humana i, seguidament, la dignitat còsmica.<sup>346</sup> La ignorància existencial o absència de contacte directe i amorós amb la realitat incapacitaria les persones de participar

---

<sup>344</sup> “En l'artefacte tecnològic, no hi veig la manifestació de la divinitat, perquè la seva intencionalitat és, fonamentalment, econòmica i instrumental. No hi ha gratuïtat en l'artefacte, no hi ha do. Crec que [...] la intenció amb què es fan les coses penetra en la mateixa essència de les coses”. Torralba, *Vint-i-cinc catalans i Déu*, p. 159. Com a contrapunt, S. Pániker criticava la radicalitat de la postura de Panikkar tot atribuint-la a suposats defectes personals: “[Raimon] arremete contra la tecnocràcia, el maquinisme, la indústria armamentista. Compara la fisión del átomo con un aborto cósmico. En fin, son sus ideas y sus manías, y tiene derecho a expresarlas. Lo malo es el tono, el aura de farsa –esa mezcla de rotundidad y disimulo-, el tic permanente de autobombo, la citada desmesura del ego – que quizá solo sea timidez mal resuelta”, a *Cuaderno amarillo*, p. 147.

<sup>345</sup> Al llibre, Panikkar fa referència a la reacció de científics equànims els quals, quan se'ls confronta amb el caràcter mític de la ciència, reaccionen amb més angoixa i virulència que quan es qüestiona el mite de Déu als teòlegs. P., *TRoB*, p. 399.

<sup>346</sup> La urgència climàtica no se solucionaria des de l'ecologia, sinó aprofundint en l'“ecosofia”, neologisme encunyat pel mateix Panikkar, cf. nota 141.

efectivament de l'harmonia invisible esmentada en referir-nos a l'ontologia adual. Reprenent la metàfora musical emprada per l'autor, la fascinació científico-tecnològica empenyaria a executar notes i ritmes dissonants als ciutadans del nostre segle; compassos estridents, accelerats, a voltes violents.

Tanmateix, la set de sentit col·lectiu en la situació contemporània impulsaria, a parer de l'autor, el sorgiment d'un nou *mythos*, un nou horitzó d'intel·ligibilitat en el qual es trobi integrada l'espiritualitat humana i l'evidència racional. La possibilitat d'aquesta nova narrativa, vehiculadora d'esperança col·lectiva i alhora respectuosa amb les diferències, s'estaria gestant actualment, enmig de contradicció i dolor, i l'adualitat hi tindria un lloc central.<sup>347</sup> Per exemple, l'adualitat seria el marc de referència i experiència adequat per a adreçar la trobada interreligiosa a la qual el món es troba abocat actualment, especialment amb aquelles tradicions que no parteixen d'un *mythos* monoteista.<sup>348</sup> Al llibre, fonamentant-se en la trobada existencial i el diàleg dialògic, Panikkar apunta als equivalents homeomòrfics de l'experiència *advaita* en el si de diverses tradicions.<sup>349</sup>

L'autor sosté una filosofia de la història ahistòrica per la qual apunta al ja esmentat canvi d'època: en el nou *mythos* simbolitzat en l'adualitat, l'home està cridat a transcendir l'absolutisme conceptual i a integrar en una narració mítica contemporània l'experiència mística que permeti una nova ordenació axiològica i relacionalitat dels coneixements.<sup>350</sup> Segons aquesta concepció, d'àmbits i

---

<sup>347</sup> P., *TROB*, p. 404.

<sup>348</sup> Sempre i quan prevalgui la interpretació panikkariana "adualitat", i no la dialèctica "no-dualitat". Aquesta última interpretació podria arribar a jutjar i rebutjar precipitadament les expressions més externes i personalistes de les religions monoteistes, quan en la vivència i intencionalitat de qui les formula pot no haver-hi tal divisió; cf. Annex 1, fig. 12.

<sup>349</sup> Aquesta equivalència és cercada a través de l'estructura trinitària, en la mesura que "the formal structure of the Trinity is analogous to the *advaitic* vision, p 224. Això no significa suposar que tals experiències ni la seva formulació siguin completament idèntiques, sinó descobrir que comparteixen una funció semblant en el sistema respectiu: viure la diferència en unitat.

<sup>350</sup> P., *TROB*, p. 376. La traducció concreta dels àmbits socials en els quals s'estaria gestant aquesta visió roman tanmateix incerta. En l'espiritualitat contemporània, per exemple, hi ha un gruix considerable de persones que, cercant orientació existencial, comparteixen vagament un "credo"

cosmovisions diverses es podria estar tendint a la realització d'una mutació de la consciència col·lectiva. La principal característica d'aquesta nova mentalitat (metanoia) seria l'experiència (adual) de la tempiternitat, per la qual la humanitat s'alliberaria del "mite de la història", que Panikkar atribueix al pensament monoteista. Quan la cultura secular ha buidat "el mite de la història" de l'esperança transcendent que la religió vehiculava (nihilisme), aquest mite de la història com a temps lineal per si sol resultaria només una causa de desassossec.<sup>351</sup>

---

advaita, en bona part gràcies al fet que aquesta noció no es pot articular gaire més enllà de l'U-sense-dos o el "ni això ni allò". En aquesta línia, un dels referents populars a Catalunya de la "nova espiritualitat" va publicar un dietari (G. Hernández, *No sóc d'aquest món. El Fenomen Enric Corbera*, Barcelona, Ediciones B 2016) en què confessava l'adhesió a un Advaita (en majúscula) inspirat en paraules de mestres orientals, autors d'autoajuda i sanadors que apliquen les receptes d'*Un curso de milagros*. En aquest advaita popular-individualista hi prevaldria la no-dualitat entesa com a negació de la dualitat (i caient, d'aquesta manera, en un oblit de l'alteritat), enlloc de la interpretació panikkariana d'adualitat com a "absència de dualitat"; cf. nota 348. Prenent l'advaita d'aquesta manera descontextualitzada i aïllada d'una antropologia que incorpori el valor de la decisió i el vincle (cf. nota 291), hom no es compromet a res més que a mantenir-se en la indeterminació. Com apuntava Steiner, ens trobem que "una antropología ubíqua, relativista, no evaluativa, en su estudio de las diferentes razas y culturas, penetra ahora nuestra imagen de nosotros mismos y de los demás [...]. "Contraculturas" y conjuntos individualizados de referencias *ad hoc* están reemplazando discriminaciones establecidas entre instrucción y analfabetismo. La línea que separaba la educación y la ignorancia ya no es jerárquica con evidencia. Buena parte de las realizaciones mentales de la sociedad se producen ahora en una zona intermedia de eclecticismo personal", Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, p. 110. És el que Satyananda anomenava neo-advaita (cf. nota 207).

<sup>351</sup> D'aquí la proposta de la tempiternitat, cf. nota 280. Tot i així, l'èmfasi naïf o absolut en aquest canvi de consciència col·lectiu pot comportar altres perills, com argumenta Sudbrack; "Ya no la "fe", sino el "saber"; ya no la "opción", sino el "conocimiento", deben estar al cabo de la meditación. El progreso de la era de la conciencia "mental" a la de la conciencia "integral" puede ser previsto y pilotado con programas psicológicos sumamente sutiles. Aquí el optimismo psicológico en el progreso "técnico-marxista" y "neorreligioso" se encuentran; solo que el desarrollo natural necesario es ahora traspuesto de la materia a la conciencia", Sudbrack, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, p. 146. D'altra banda, el debilitament de la consciència i veracitat històriques (condensat en el fenomen actual de la postveritat) pot conduir a revisionismes de tota mena que preparin el terreny, justament, pel ressorgiment dels abusos de poder històrics.

Val a dir que aquesta possibilitat històrica del canvi de consciència i del sorgiment del nou mite queda posada en suspens pel mateix autor a l'últim capítol d'*El ritme de l'Ésser*, que roman inèdit, i en el qual Panikkar reconeix la seva incapacitat per, entre d'altres coses, predir el futur.

#### f) PUNTS PRINCIPALS

En aquest capítol he desglossat la pluralitat de formes amb què Panikkar expressa l'experiència de l'adualitat i com aquesta afecta els temes de reflexió que ocupen l'autor. Segons crec haver mostrat, tal pluralitat presenta punts dèbils i punts forts. Del costat dels primers, he esmentat el dèficit metodològic d'*El ritme de l'Ésser* i les crítiques que es podrien adreçar a les interpretacions panikkarianes de símbols religiosos i autors apareguts al llibre des d'una perspectiva tradicional i acadèmica. D'altra banda, la pluralitat d'exposicions temàtiques té la virtut d'evitar la possibilitat que es pugui reduir l'adualitat panikkariana a algun o altre concepte que impliqui una adhesió o rebuig a priori dels seus plantejaments.<sup>352</sup>

Passo ara a resumir els principals punts d'aquest capítol per aprofitar-los en l'empresa del capítol següent. En primer lloc he exposat l'experiència advaita, nucli fonamental de la proposta teòrica panikkariana. L'he situada en el terreny de la mística, i per apropar-m'hi he recuperat la metàfora del ritme que el mateix Panikkar utilitza al llibre. He tingut en compte els dos requisits per a l'estudi que l'autor indica: l'intent holístic i la purificació del cor. Així he avançat una possible definició de l'advaita, com a símbol d'una "experiència holística, que com a tal no es deixa

---

<sup>352</sup> Panikkar intenta evitar sobretot l'acusació de monista o dualista: P., *TRoB*, p. 217. Tot i això, la possibilitat de conceptualització i consegüent judici podria prendre altres formes. En el llibre intenta foragitar també l'etiqueta de "panteista", p. 259. Per la seva banda, Cerviño explora la possible acusació de "gnòstic" a Panikkar. Sense exteure'n conclusions definitives, l'autor mostra com aquesta categoria no recull tot l'abast del plantejament panikkarià, i com l'ús taxatiu de la mateixa categorització en el context socioreligiós actual resulta inoperant, per la qual cosa Panikkar tampoc no podria jutjar-se com a "gnòstic"; Cerviño, *La experiencia y el conocimiento de lo real en Raimon Panikkar y Marià Corbí*, p. 271.

fraccionar", que "implica la totalitat de facultats de l'ésser humà en un temps i lloc concrets, així com els aspectes objectiu i subjectiu de la realitat alhora" i que aquesta experiència redunda en una marcada obertura conscient a la novetat continuada del present.

En un segon moment de l'explicació de l'experiència advaita, he relacionat aquesta amb la pregunta metafísica i les principals paraules-símbol que la nostra tradició ha emprat per donar-hi resposta: Ésser, Déu, U. Hem vist que la manera de Panikkar d'articular la qüestió defuig les vies d'elaboració més freqüents d'aquesta temàtica. Tracta d'evitar adherir-se al monisme o al dualisme, a l'objectivitat o a la subjectivitat, arribant a un plantejament que prescindeix de la idea de substància. Això m'ha portat a evidenciar que la formulació de l'autor és deutora d'una determinada manera d'entendre la filosofia, entesa com a filosofia de vida, praxi sapiencial, més vinculada a l'espiritualitat oriental i a la vida contemplativa.

En destacar que Panikkar tria principalment la referència subjecte-objecte per parlar de l'adualitat (i no la referència subjecte-subjecte, com, d'altra banda, feu Buber) m'ha permès constatar que el seu plantejament no pot ser aplicat, tot ell directament, al tipus de relació interpersonal (atenció espiritual) que desitjo desenvolupar al següent capítol, sinó que cal completar-lo amb enfocaments que tinguin en compte la interacció real entre persones. En interessar-se més per la divinitat que per allò més específicament humà, deixa oberta la qüestió sobre el lloc de l'ètica en la conducta i relacions humanes, per exemple.<sup>353</sup>

---

<sup>353</sup> En la mesura que Panikkar assenyala a un depassament del *logos* (metanoia), també remet així a un més-enllà de l'ètica (entesa com a argumentació racional sobre la conducta justa) precisament des de l'experiència a- o supra- racional (mística, adual). Bielawski, parlant aquí de la moral des de Panikkar, afirma: "De tot això sembla deduir-se que aquesta distinció (epistemològica) [coneixement del bé i del mal] i separació (ontològica) [respecte de l'harmonia cosmoteàndrica], que és a la base de la moral, sigui en si mateixa "un mal". És a dir, el fonament mateix de la moral és un acte negatiu en si. O, per dir-ho així, la base de la moral és amoral. [...] Podríem preguntar-nos si la relació entre el principi de no-contradició i l'advaita és contradictòria (l'un exclou l'altre) o bé és advaita (hi ha una relació entre l'un i l'altre). Crec que Panikkar optaria per aquesta segona solució [...]. És a dir, l'etapa racional és inevitable però no és suficient. Amb altres paraules, no n'hi ha prou amb la moral: la distinció entre el bé i el mal no és ni definitiva ni última per a la realitat", Bielawski, *Panikkar: una*



A continuació, he analitzat l'aspecte epistemològic de l'adualitat. La superació del *logos* és possible perquè l'home també és capaç o disposa de *pneuma*, esperit. Això implica situar-se, altra vegada, en un terreny "fora" de l'esquema subjecte-objecte, en una aproximació al coneixement que té en compte, i fins i tot privilegia, la il·luminació, un coneixement no construït i no derivat d'allò empíric ni mental, sinó que assumeix el coneixement com a gràcia que aclareix el sentit i disposició de les coses.

Aquesta perspectiva considera aleshores un tipus d'intel·ligibilitat que he intentat descriure a partir de quatre característiques fonamentals: l'accés immediat, per més que no "clar i distint", al Tot; la descoberta dels límits de la pròpia raó, amb la constatació d'altres facultats de coneixement, com la consciència simbòlica; la pluralitat intrínseca a la realitat, que és admesa i reconeguda en el rerefons buit i lliure de restriccions sobre el qual es presenten els fenòmens; i, finalment, la comprensió de la naturalesa relacional de l'existència, que l'impedeix de delimitar l'experiència cognoscitiva a un sistema o mètode, com podria ser el científic modern, que requeririen d'algun tipus de substancialització i instrumentalització.

En la dimensió ontològica del pensament panikkarià, he aprofundit en aquest caràcter relacional de l'existència recuperant les paraules-símbol amb què l'autor articula el seu discurs. Hem vist com la relació "lliure" entre la part i el Tot a partir de l'ontonomia (els ens segueixen el seu propi camí, escoltant i influint en el l'harmonia total), i entre les coses existents mateixes, com hem vist en parlar d'interdependència o de *pratityasamutpada*. Aquesta ha estat ocasió de parlar de la trinitat radical, la interrelació Déu-home-cosmos en la qual ens trobem i que ens constitueix. La dinàmica que millor explicaria l'existència en aquesta realitat triple és la *perichoresis* o *circumincessio*, la inhabitació i fecundació recíproca de cadascuna d'aquestes dimensions en les altres. No és possible pretendre considerar-les aïlladament i mantenir-se fidel a la realitat.

---

*biografia*, p. 332. El projecte panikkarià de depuració de l'experiència filosòfica i religiosa en la metanoia (l'altre és no-altre de mi), la qual portaria a harmonitzar-se a el ritme de l'Ésser (esdevenint), potser confluiria amb l'ètica que, en termes narratius i des d'una perspectiva més antropològica, proposa J. C. Mèlich a *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder 2010.

Seguidament, a l'apartat "Interaccions variades" he mostrat com la relacionalitat no es tracta d'un postulat abstracte, sinó quelcom intuït en la convivència concreta amb les coses i situacions. He detallat alguns binomis-conceptuals que Panikkar tracta al llibre, i he desenvolupat una anàlisi més exhaustiva a partir del binomi silenci-paraula. Això ha permès il·luminar com aquest tipus de mirada que descobreix la mútua pertinença dels conceptes comporta una opció que ressalta la unitat i complementarietat dels éssers, i no pas la seva diferència i incompatibilitat, sense per això negar les distincions que cal fer en cada terreny d'anàlisi.

Per últim, he recollit la circumscripció històrica en què Panikkar presenta la seva reflexió sobre l'advaita. L'autor parla del moment actual com un temps de crisi i canvi d'era, en què els paradigmes religiós i científic no se sostenen per si sols, i en el qual s'ha donat la confluència de religions i cultures que no comparteixen el *mythos* monoteista. En aquest punt, Panikkar sosté que l'experiència advaita pot ser decisiva a l'hora de conviure amb la incertesa, compensar l'hegemonia científica-tecnològica i possibilitar nous horitzons de convivència i desenvolupament humà.<sup>354</sup> Al proper capítol intentaré concretar de quina manera l'adualitat panikkariana pot incidir en la inclusió de l'espiritualitat en àmbits socials rellevants, com serà el cas dels entorns hospitalaris.

---

<sup>354</sup> Denunciant i apartant-se dels fonaments metafísics que sostenen l'actual preeminència social de la tecnologia, Panikkar renunciava a emprendre un altre camí, qui sap si més profitós per al seu objectiu d'alliberar i atorgar sentit a la vida humana: posar en valor les analogies que podrien descobrir-se entre els nous descobriments propiciats per la ciència i la tecnologia, i les experiències antropològiques que susciten, d'una banda, i l'experiència espiritual, de l'altra. Agradí o no, el paradigma científic i tecnològic forneix el llenguatge actual a partir del qual les noves generacions poden articular un nou simbolisme i autocomprensió. Ho apunta McLaughlin: "An image that he [Panikkar] does not use is that we are all more like organelles of a cell, mitochondria interacting with and not separate from the influences of the cytoplasm surrounding us. Another parallel image would be the discovery that environment influences genetic expression and not just the reverse. Biological systems or biochemical systems or quantum systems may be better images than Newtonian physics for what the whole is, but Panikkar does not use them to any extent", McLaughlin, "Book Review: *The Rhythm of Being: The Gifford Lectures*", p. 73.



## VI. ADUALITAT I ASSISTÈNCIA ESPIRITUAL

Havent analitzat els significats de l'advaita a *El ritme de l'Ésser*, en aquest capítol em proposo recollir aquells aspectes de l'anàlisi precedent que més puguin contribuir a explicar i a orientar l'assistència espiritual en el context històric i sociocultural en el qual em trobo. En avançar vers un àmbit de reflexió més concret i diferent d'aquell en el qual se situava Panikkar en pensar l'adualitat, una part de les consideracions sobre aquest tema elaborades fins ara quedaran sense continuïtat explícita en la reflexió que seguirà, mentre que altres aspectes analitzats donaran peu a explorar ulteriors confluències, tant amb el propi pensament de Panikkar com amb el d'altres autors.

El caràcter polivalent de l'advaita en Panikkar, la visió interrelacionada de la realitat i l'heterogeneïtat de referències i estils que hom troba a *El ritme de l'Ésser* propicien que la noció d'adualitat constitueixi un horitzó temàtic en el qual conflueixen intuïcions de Panikkar primer, i meves ara, que, d'altra manera, apareixerien més aviat disperses i inconnexes. Amb aquestes intuïcions, i en línia amb la proposta panikkariana, per tant, no aspiro a consolidar una fórmula conceptual que es pugui aplicar directament i rígida a àmbits particulars (en el nostre cas, l'atenció espiritual en un hospital). Més aviat, aspiro a relligar tals intuïcions de manera coherent i

raonablement clara per abonar el camp de reflexió sobre la incidència de l'espiritualitat en l'assistència integral al sofriment.

Eastham ofereix una visió suggeridora d'acord amb aquest propòsit, suscitada per la convivència amb Panikkar mentre treballava en el seu últim llibre:

I think *The Rhythm of Being* has the advantage of performance art, that you can see the artist at work. It shares the disadvantage of performance art too, so that if you're not 'there' already, you might miss it entirely. Music might be a more apt analogy: Like Bach with his Well-Tempered Clavier, Panikkar lays down his theme and does 'The Theological Variations' in various keys. These variations are as I have said not so much a repetitious drone as they are reiterative, like ocean waves swelling up, then cresting and crashing to shore. It is for us to carry on with the rhythm, to find ways to play that threefold theme on our own 'instruments.' Antoni Gaudí is at once the apotheosis of art nouveau, and a genuine innovator, taking his design tips from nature's patterns. With no plans or blueprints and only a very few of his models surviving the vandalism of the Civil War, Gaudí's cathedral simply inspired people to take it up where he left off. Perhaps we are beginning another such effort today by gathering from far and wide to discuss Panikkar's book: "It is the function of this dialogue to disclose or eventually create the field in which a symbolic consciousness can operate".<sup>355</sup>

Per bastir la part de la tesi que em queda prenent com a fonament l'adualitat a *El ritme de l'Ésser*, doncs, començaré per caracteritzar el context pràctic en el qual inseriré la meva reflexió tot recuperant els principals trets del panorama sociocultural descrits per Panikkar.

Segons aquest, en una magnitud considerable la humanitat contemporània pateix alienada de la visió cosmoteàndrica, això és, per la pèrdua de sentit existencial, d'intuïció transcendent, de sentiment de pertinença a la comunitat humana i a la naturalesa.<sup>356</sup> Ha quedat palès com, per a l'autor, una de les característiques

---

<sup>355</sup> Eastham, "Rhythm in the Making: Panikkar's Unfinished Masterpiece", p. 2.

<sup>356</sup> Cf. p. 97 d'aquest treball.

principals de l'home és la *d'homo religiosus*, sigui quina sigui la tradició religiosa que hom visqui, i fins i tot en absència formal d'aquesta.<sup>357</sup>

Panikkar concep la fe com a dimensió constitutiva d'obertura al transcendent, articulable en una varietat de creences les quals totes tematitzarien, d'una manera o altra, la invariant cosmoteàndrica de la realitat. La fe justifica que la persona no sigui un simple individu d'una categoria (inclosa la *d'homo religiosus*) en la mesura que suposa un accés al Tot irreductible a res que hom pugui donar absolutament per conegut. La fe pertany al coneixedor. Cada persona és única i en ella hi ha un espai lliure de la tendència a acotar definitivament la realitat a “això o allò”.

L'*homo religiosus* també té la facultat —espiritual—de rebutjar o tapar aquella obertura constitutiva de la fe, i viure així de manera profana. Tot i així, tal com s'ha recordat, per a Panikkar la vida profana és susceptible d'interpretar-se també de manera sagrada.<sup>358</sup> En aquest punt, doncs, es pot entendre l'obra de Panikkar com un projecte intel·lectual de renovació cultural i religiós que pren l'adualitat com un dels seus símbols principals per mirar de superar la fragmentació i les divisions artificials que en la cultura postmoderna disgreguen la integritat de la vida de les persones.

Des del recurs a l'antropologia tripartita (cos-ment-esperit i els “tres ulls” corresponents) Panikkar preserva l'home de veure's reduït, per un ús inconscient de la seva facultat espiritual, a la mera sensibilitat i a la racionalització. A través de l'“ull de l'esperit” reivindicaria la capacitat de relacionar-se amb el sagrat a través del símbol. Resulta interessant destacar, fins i tot, que en altres textos Panikkar amplia

---

<sup>357</sup> Panikkar no es troba sol en la defensa visió antropològica de l'*homo religiosus*. Amb accents diferents, autors rellevants com Eliade, Nasr i altres contemporanis de Panikkar treballaren en una línia de reflexió propera; M. Eliade, *El sagrat i el profà*, Barcelona, Fragmenta 2012; Nasr, *Knowledge and the Sacred*.

<sup>358</sup> P., *TROB*, p. 36.

l'antropologia tipartita a una quaternitat humana, que inclou també la dimensió social i política, la qual cosa encara reforça més l'objectiu d'aquest capítol.<sup>359</sup>

No obstant això, l'“home occidental contemporani” del seu projecte suposa una certa abstracció respecte de la realitat quotidiana de molts dels nostres coetanis. Les situacions més concretes i prosaiques, com és la vivència d'una malaltia, no queden emparaulades en la seva obra. Així, la proposta reparadora de Panikkar interpel·la, sobretot, a aquells individus amb capacitat intel·lectual i voluntat per seguir els seus raonaments. Per tant, de manera complementària a la perspectiva de Panikkar, com a context específic en el meu cas m'interessarà centrar-me en la personalització de la relació d'ajuda en el sofriment.

Conforme les aportacions antropològiques panikkarianes, hom pot afirmar que la plenitud de la cura s'adreçaria no només a una biologia aïllada, sinó integrada en una unitat també psicosocial i espiritual que fa de cada persona un “exemplar” incomparable. Per a Panikkar, cadascú és un microcosmos; en altres paraules, cada biografia és única. Més encara, la cura sempre es concreta en actes que es despleguen en un context sociocultural concret, actuats per part d'algú (el professional) també irrepètible.

Amb aquest capteniment, la relació d'ajuda pot ser viscuda, tota ella, com un moviment espiritual, com una experiència (o un procés d'experiència) de desvetllament a la realitat, que remetria a la metanoia i a l'adualitat expressades per Panikkar, i això tant pel que fa a l'experiència de l'assistent —la qual abordaré primer— com la de la persona assistida —que estudiaré després. El moviment pròpiament espiritual de la cura correspondria així a allò axiològic i fenomènic del

---

<sup>359</sup> P., [OA] I/2, p. 457. Aquesta quaternitat entronca amb altres concepcions antropològiques que des de la praxi justament tracten de rescatar la inherent espiritualitat humana en l'àmbit assistencial en l'actualitat, com és el cas de la visió antropològica com a ésser físic, psíquic, social i espiritual reflectida en el model assistencial de l'Orde Hospitalari de Sant Joan de Déu; *Carta de Identidad de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios*, Roma 2000, punt 5.1.3.1.

cuidar, a la vocació íntima i última per la qual hom troba el sentit en el que fa i s'hi entrega essencialment.<sup>360</sup>

Tractant d'aprofitar la intuïció de l'adualitat en l'acompanyament espiritual i maldant per ampliar la seva incidència social, recolliré alguns dels significats de l'adualitat panikkariana apuntades al capítol anterior. En el primer apartat, reflectiré com s'ha arribat a la formulació i explicitació de l'espiritualitat des dels àmbits de reflexió propis de les principals disciplines vinculades a la cura i ho relacionaré amb el que en el capítol anterior he anomenat "moment advaita". En el segon apartat intercalaré algunes consideracions de Panikkar sobre l'espiritualitat i l'experiència mística adual per a centrar el tema de l'acompanyament espiritual.

Finalment, en el tercer apartat indagaré el caràcter propi de l'assistència espiritual com a especialitat *ontònoma*, és a dir, amb entitat pròpia però integrada en l'horitzó de les altres cures, tot recorrent a aquells trets vinculats al que he anomenat "epistemologia adual" que considero profitosos per perfilar els contorns d'aquest àmbit i proposar un model de comprensió i acompanyament de l'experiència espiritual de la persona atesa.

#### a) ACOSTAMENT A L'ESPIRITUALITAT DES DE LES DISCIPLINES RELACIONADES AMB LA CURA

Tal com ha quedat recollit a l'apartat "moment de l'advaita" de l'anterior capítol, la situació general de desgast de les religions i l'estrès a què aboca l'hegemonia tecnocientífica descrites per Panikkar ha anat paral·lela a una revifalla de l'interès per una espiritualitat integrada a l'experiència i integradora de la diversitat. Si en aquell apartat qüestionava la indefinició i la manca d'exemples consistents per part de l'autor que justificuessin parlar de tal *kairós*, aquí proposaré la polifonia de veus

---

<sup>360</sup> L'espiritualitat com a motor de la cura potenciaria sobretot l'"essencial del cuidar" (deixar que l'altre sigui, que sigui ell mateix, i que sigui allò que està cridat a esdevenir), en el benentès que, des d'una pràctica responsable i una espiritualitat madura, entrarien igualment en joc els aspectes categorials i transcendents de la cura segons els tracta F. Torralba, *Ética del cuidar*, p. 113.



clínicas i assistencials que han integrat l'espiritualitat en la seva reflexió i acció com una possible mostra d'aquest "moment de l'advaita".

En el nostre cas, el panorama social de tensió entre ciència i espiritualitat es troba materialitzat i agreujat en les persones concretes que reclamen atenció en la mesura que pateixen dolor en una o diverses dimensions del seu ésser. Per atendre els subjectes que experimenten tal fractura complexa, sembla sensat mirar d'aprofitar, com proposava Panikkar, els recursos espirituals i religiosos adequats a cada cas i integrar-los amb les respectives aportacions positives de les disciplines científiques.

El pensament filosòfic i teològic occidental, en la tradició del qual he ubicat Panikkar, ha tingut, en alguns dels seus representants insignes, una certa funció o vocació terapèutica de l'home —d'un mateix i d'altri—, i també de cura del món.<sup>361</sup> Com he dit, en diàleg més o menys explícit amb aquesta línia històrica de reflexió, procediré en aquest apartat a descriure breument algunes d'aquelles corrents i autors dintre de les disciplines assistencials (medicina i infermeria, psicologia, i disciplines socials) que, confrontades per la fascinació científico-tècnica en el si de les seves professions i el reduccionisme teòric i pràctic al qual aquella abocava, han repensat la finalitat del seu exercici professional i han arribat a assumir de manera explícita l'àmbit espiritual.<sup>362</sup>

Les professions que s'ocupen principalment de promoure i restablir l'equilibri fisiològic de la persona malalta (medicina i infermeria) han estat les que més han

---

<sup>361</sup> Si bé aquest aspecte era nuclear en les escoles clàssiques (P. Hadot, *What is ancient Philosophy?*, Harvard, Harvard University Press 2004), sense que aquí pugui aprofundir ni especificar adequadament la qüestió, intueixo que també en autors moderns i contemporanis es podria retrobar el tema de la terapèutica filosòfica de l'ànima, plantejada des de posicions diverses: Montaigne i Pascal, Schopenhauer i Kierkegaard, Wittgenstein i Heidegger, entre d'altres noms possibles. En teologia cristiana la vocació terapèutica ha estat molt més present que en filosofia ja des dels Pares de l'Església (cf. J. C. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Salamanca, Sígueme 2014), fins a la consolidació de la pastoral de la salut al s. XX.

<sup>362</sup> Val la pena assenyalar que en la literatura assistencial consultada no he trobat referències a Panikkar malgrat que, com defenso en aquest capítol, pot ser un autor que ajudi significativament a pensar els temes candents des d'una mirada humanista profunda i plural.

experimentat transformacions en l'autocomprensió de la seva professió i en la manera de dur-la a terme a causa de l'èxit del pensament científicotècnic. En aquest context, no han faltat autors que al llarg del segle XX han vetllat per no perdre el vincle entre les ciències de la salut i les humanitats.<sup>363</sup> Alguns d'ells han reflexionat de manera integral sobre les finalitats i implicacions axiològiques de les seves disciplines assistencials per tal de no caure en un reduccionisme antropològic que impliqués una negligència ètica professional.<sup>364</sup>

En aquest sentit, cal destacar que a finals del s. XX s'ha assistit al naixement de la bioètica com a camp de reflexió que contempla el "factor humà" inherent a tota valoració i actuació clínica.<sup>365</sup> Anant més enllà, pel que fa a la integració de l'espiritualitat en la pràctica sanitària encara ha resultat més significativa l'eclosió formal de les cures paliatives en el mateix període, la qual justament ha qüestionat el paper de la presència i els coneixements sanitaris quan, tècnicament, ja "no es pot fer res" per revertir la malaltia física de la persona. Com reflecteixen les anotacions de la infermera, treballadora social i metgessa C. Saunders, pionera en aquest àmbit:

Existen las complejidades del dolor total que describí por primera vez en 1964. Estos son los aspectos físicos, emocionales/psicológicos, sociales/familiares y espirituales que se combinan produciendo el dolor complejo que tantos sufren. El dolor de los equipos profesionales se añadió algunos años más tarde. Estamos continuamente aprendiendo, pero no todo el sufrimiento puede ser aliviado con desearlo, o con medicación. Hay todavía "mucho que aprender sobre el dolor", pero eso podemos

---

<sup>363</sup> M. A. Sánchez, *Historia de la Medicina y las Humanidades Médicas*, Barcelona, Elsevier 2012, p. ix.

<sup>364</sup> Per exemple, V. Henderson, una de les mares de l'infermeria moderna, contempla en el punt 11 dels seus 14 principis bàsics de la cura infermera l'ajudar al pacient a viure i practicar la seva religió o valors, tot vetllant per satisfer les seves necessitats espirituals; *Principios básicos de los cuidados de enfermería*, Washington, Organización Panamericana de la salud 1961, p. 45. Entre d'altres, en el camp de la medicina, Cassell ha publicat diversos escrits en què reclama que la medicina atengui el sofriment provocat no només per símptomes físics, sinó per la ruptura de la integritat de la persona; E. Cassell, "The nature of suffering and the goals of medicine", *The New England Journal of Medicine* 306, 1982, p. 639-645.

<sup>365</sup> D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema 1989, p. 11.

transmutar-lo en los tesoros de la oscuridad. Uno nunca se acostumbra a ver el dolor en los ojos de las personas, y estoy convencida de que la separación es el peor dolor de todos y que en muchos aspectos, la muerte es más fácil de afrontar que el duelo.<sup>366</sup>

Finalment, una altra via per la qual les professions sanitàries s'han topat amb l'espiritualitat ha estat per l'interès social (també per part de nombrosos professionals sanitaris) per les filosofies orientals, la mística, l'esoterisme i la medicines tradicionals d'altres cultures, les quals, tot i que de manera heterogènia, apunten a una concepció holística de la salut.<sup>367</sup> L'encaix científic i institucional d'aquests sistemes de percepció i tractament de la salut encara resulta problemàtic, però constitueix tot un repte de futur, ni que sigui per la seva rellevància social.<sup>368</sup>

Pel que fa a la psicologia, l'obertura a l'espiritualitat ha vingut principalment de la mà de l'anomenada "psicologia humanista", malgrat que els últims anys també estan prenent cos les aproximacions a l'espiritualitat des d'una vessant més biologicista.<sup>369</sup> La corrent de pensament humanista apareix a meitats del s. XX, en bona mesura com a alternativa o resposta a les limitacions teòriques i pràctiques del conductisme (branca psicològica que estudiava externament la conducta humana, tractant l'home com un mecanisme, amb una "caixa negra" al seu interior), d'una banda, i de la psicoanàlisi (que abocava a un determinisme de l'inconscient i a sospitar sistemàticament de les experiències espirituals), de l'altra. Calia, per tant, reconsiderar teòricament i des de la relació d'ajuda les característiques pròpies de

---

<sup>366</sup> C. Saunders, *Velad conmigo*, Barcelona, SECPAL-La Caixa 2012, p. 81.

<sup>367</sup> M. A. Sánchez, *Historia de la Medicina y las Humanidades Médicas*, p. 110.

<sup>368</sup> V. Giménez, G. Irrazábal i M. Griera, "Salud y religiones: prácticas y sentidos en diálogo y disputa" *Salud Colectiva* 2018, 14, p. 153-159. En aquest sentit, el text de Panikkar "Medicina i religió" convidaria a desenvolupar la possibilitat, si més no a nivell teòric, de pensar una medicina intercultural: P., [OA] II, p. 497.

<sup>369</sup> R. M. Nogués, *La salut espiritual*, Barcelona, Fragmenta 2016, p. 93; tanmateix, aquí no desenvoluparé aquest fil argumentatiu.

l'existència humana i els seus potencials, no només observant-la en un laboratori o exclusivament a partir de l'estudi de casos patològics.<sup>370</sup>

El corrent humanista, també anomenada “tercera força de la psicologia”, rebé obertament les influències filosòfiques de l'existencialisme, la fenomenologia i el personalisme, i s'inspirà en les diverses modalitats de relació terapèutica establertes des de l'antiguitat, sobretot l'occidental.<sup>371</sup> Fonamentalment, podríem destacar com a elements definitoris d'aquesta corrent, en contrast amb les dues corrents psicològiques anteriors, la mirada positiva a la persona i la lluita contra el reduccionisme antropològic. En altres paraules, posà en el centre la necessitat de sentir i la dimensió espiritual en l'existència humana.<sup>372</sup>

Per exemple, V. Frankl, un dels autors més reconeguts de la psicologia humanista, brega contra el reduccionisme antropològic que segons ell aboca directament al nihilisme:

La posibilidad radical de la negación del sentido nos sale al paso en la realidad fáctica de eso que se llama nihilismo. La esencia del nihilismo no consiste, como suele suponerse, en negar el ser; el nihilismo no discute propiamente el ser —o, más exactamente, el ser del ser—, sino el sentido del ser. El nihilismo no afirma que nada exista en realidad; afirma que la realidad *no es nada más que esto o aquello*; el nihilismo reduce la realidad a las formas concretas que toma en cada caso o la deriva de estas formas concretas.

Según sea el residuo al que queda reducida la realidad —o del que es derivada—, cabe distinguir tres variedades o formas de nihilismo. Si la realidad queda reducida a lo físico, el nihilismo aparece en forma de fisiologismo, mientras que en el caso de una

---

<sup>370</sup> K. J. Schneider, J. F. Pierson, J. F. T. Bugental, *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*, Los Angeles, Sage Publications 2015, p. 3.

<sup>371</sup> D'entre la pluralitat d'autors i estratègies terapèutiques ue solen vincular-se als plantejaments de la filosofia humanista (Frankl, Fromm, Perls, etc.), destaquen Abraham Maslow i Carl Rogers com els que més van contribuir a generar un corpus de reflexió propi, centrat en les capacitats de la persona i no en el seu problema o patologia. K. J. Schneider, J. F. Pierson, J. F. T. Bugental, *The Handbook of Humanistic Psychology*, p. 11.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. xviii. Aquesta corrent humanista estudiaria “estats existencials”, i no pas “estats espirituals” (*Ibid.*, p. 22), com faria la corrent transpersonal, de la qual parlarem a continuació.

reducció a la realitat psíquica el nihilisme adopta la forma de psicologisme y en caso de una reducció a la realitat sociològica adopta la forma de sociologisme.<sup>373</sup>

Vist així, la dimensió espiritual de la persona s'erigiria en el reducte que resisteix qualsevol reduccionisme i, alhora, en l'oportunitat de reconèixer i tractar inquietuds existencials irresolubles des de posicions teòriques exclusivament centrades en les altres dimensions.<sup>374</sup> Tot i la diversitat d'enfocaments i mètodes terapèutics que convergeixen sota el paraigües de la psicologia humanista, en un enfocament més propositiu autors com Bugental s'han aventurat a establir principis filosòfico-antropològics comuns a la seva teoria i pràctica mateixa. Aquests principis entronquen amb alguns dels temes panikkarians vinculats a l'adualitat tractats anteriorment en aquesta tesi, i que esmento entre claudàtors amb la pàgina corresponent:

Human beings, as human, supersede the sum of their parts. They cannot be reduced to components. [cf. intuïció directa del Tot, p. 147]

Human beings have their existence in a uniquely human context, as well as in a cosmic ecology. [cf. interindependència, p. 153]

Human beings are aware and aware of being aware – i.e., they are conscious. Human consciousness always includes an awareness of oneself in the context of other people. [prioritat del coneixedor sobre el coneixement; ontonomia, p. 154]

Human beings have some choice and, with that, responsibility. [decisió i responsabilitat moral, no tant explorades per Panikkar, p. 167]

Human beings are intentional, aim at goals, are aware that they cause future events, and seek meaning, value and creativity. [desig d'alliberament, preguntes existencials, p. 99]<sup>375</sup>

---

<sup>373</sup> V. Frankl, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Barcelona, Herder 1987, p. 200 [la cursiva és meua]. Faig notar la proximitat d'aquesta argumentació amb el *neti-neti* advàitic, en la mesura que constitueixen estratègies discursives per assenyalar allò a què no pot quedar identificat el sentit de la vida humana personal.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p.202.

<sup>375</sup> Adaptació de T. Greening dels principis exposats a J. F. T. Bugental, "The Third Force in Psychology", *Journal of Humanistic Psychology* 4, 1964, p.19-25.

Anant encara un pas més enllà, una de les corrents internes o derivades de la psicologia humanista, l'anomenada psicologia transpersonal, tracta específicament de l'experiència espiritual a partir de l'estudi i l'aplicació terapèutica dels recursos propis de les tradicions religioses, principalment orientals. Malgrat la vàlua d'algunes aportacions d'aquesta "quarta força de la psicologia" —en les quals no aprofundiré aquí—, l'intent de normalitzar i formalitzar estats ampliatos o alterats de consciència, inherent en els plantejaments fundacionals de la psicologia transpersonal, sembla suggerir la possibilitat de caure en un altre tipus de reduccionisme, en aquest cas "espiritualista", extrem que també defugiré.<sup>376</sup>

Finalment i de manera més tardana, a finals del s. XX i principis del XXI s'ha arribat igualment a incorporar la teoria i pràctica de l'espiritualitat des de l'acció social.<sup>377</sup> Seguint l'estela iniciada per les disciplines sanitàries i la psicologia, sobretot al món anglosaxó han començat a aparèixer publicacions científiques i monografies que aborden la necessitat de tenir en compte l'espiritualitat i la religió en el treball i l'educació social, tant pel que fa a les necessitats de la persona atesa com pel seu paper en la implicació del professional. En aquest període recent han arribat a sorgir revistes, comissions i congressos especialitzats en la temàtica.<sup>378</sup>

Per tot això, hom podria afirmar que la relació assistencial viscuda amb la mirada efectivament oberta a la dimensió espiritual, independentment de l'especialitat des de la qual es practiqui (mèdica, psicològica, social), integra el capteniment descrit per l'epistemologia adual panikkariana. El professional que així actua assumeix l'adualitat en aquella "consciència de la relativitat" de la qual he parlat en anteriors capítols: descobreix la insuficiència dels coneixements i tècniques adquirides a

---

<sup>376</sup> Per a una ampliació de l'àmbit d'estudi de la psicologia transpersonal, cf. C. T. Tart, *Psicologías transpersonales. Las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea*, Barcelona, Paidós 1994, p. 11.

<sup>377</sup> E. Senreich, "An Inclusive Definition of Spirituality for Social Work Education and Practice", *Journal of Social Work Education* 49, 2013, p. 548-563.

<sup>378</sup> Benavent proporciona una visió panoràmica de les principals contribucions teòriques al model bio-psico-social-espiritual des de l'acció social; E. Benavent, "Espiritualidad: heterodoxia y punto de encuentro, un activo para la educación social", *Educació social. Revista d'intervenció socioeducativa* 56, 2014, p. 13-30.

l'hora d'ajudar a restaurar la vida de l'altre en tota la seva plenitud; i detecta la interdependència dels factors que entren en joc (variables físiques, psíquiques, socials, institucionals, ètiques, polítiques, etc.) en cada cas.

Finalment, el professional supera existencialment aquella insuficiència tècnica tot implicant-se personalment des del tracte humà de qualitat, oferint la seva presència amatent i compassiva, “essent-hi” i afavorint una relació interpersonal de confiança.<sup>379</sup> Propicia així una comunió espiritual que pot contribuir a mitigar la descomposició existencial —òntica— a què es troba sotmesa la persona malalta, tot invitant-la a assumir el (co-) protagonisme en tot allò que afectarà la seva salut, també l'espiritual.<sup>380</sup>

#### b) RELACIÓ ENTRE L'ESPIRITUALITAT I L'EXPERIÈNCIA ADUAL

Els exemples de l'àmbit sanitari anteriors m'han permès il·lustrar el “moment de l'advaita” intuït per Panikkar a través de l'especial significació de l'espiritualitat de la persona atesa i del professional en situacions de malaltia. Fins aquí, tanmateix, no ha quedat del tot explicitada la relació entre l'espiritualitat i l'experiència advaita explorada per Panikkar a *El ritme de l'Ésser*, que és el que em proposo il·lustrar ara.

Segons un altre text de l'autor, Panikkar entén la mística, àmbit en el qual he situat l'advaita a l'anterior capítol, com l'experiència suprema de la realitat, la fita del camí de la vida. D'altra banda, exposa l'espiritualitat com els camins per arribar a tal

---

<sup>379</sup> En el punt just ara exposat, Saunders exposa el valor de la simple presència del professional assistencial com a do gratuït, possibilitat pel reconeixement de la pròpia vulnerabilitat i insuficiència, el “quebrantamiento interior”; C. Saunders, *Velad conmigo*, p. 83.

<sup>380</sup> Aquesta vessant humanitzadora de l'assistència es podria il·lustrar a partir d'altres autors filosòfics, religiosos o assistencials més enllà de Panikkar. El que fa més interessant el pensament de Taveret, i en concret *El ritme de l'Ésser*, és la seva gran síntesi de qüestions candents en l'actualitat (ciència-teologia, diversitat religiosa, diàleg intercultural, secularitat, cultiu de l'espiritualitat) des d'una mirada explícitament espiritual, en què l'autor s'implica en allò que escriu, tal com es demana que l'assistencial s'impliqui amb el pacient.

experiència, els diferents camins de les vides que podran, o no, assolir aquella unió-comprensió mística de la fita en el caminar.<sup>381</sup>

En aquest mateix text, en línia amb el que he dit anteriorment de l'*homo religiosus* i la seva manera espiritual d'estar en el món, Panikkar apunta:

L'espiritualitat és com una "carta de navegar" en el mar de la vida de l'home: la suma dels principis que dirigeixen el seu dinamisme vers "Déu", diuen alguns; vers una societat més justa o vers la superació de la sofrença, diuen d'altres. [...] El concepte tan ampli de la paraula *espiritualitat* expressa més aviat una qualitat de vida, d'acció, de pensament, etc., no pas lligada a una doctrina, confessió o religió determinades, els pressupòsits de les quals són fàcilment recognoscibles. Si faig servir la paraula *espiritualitat* és perquè no en trobo cap altra que abracci els diversos camins propis sigui de la gràcia de Déu, sigui dels esforços de l'home, sigui del dinamisme de la història, del destí de la creació, etc.<sup>382</sup>

D'altra banda, a *El ritme de l'Ésser* hem vist associada l'experiència mística a l'adualitat, a la visió adual que transcendia tota oposició (interioritat/exterioritat, contemplació/acció, camí/meta, paraula/silenci, etc.) sense anul·lar cada element de la realitat considerat.

Per tant, si la fita no es pot dissociar completament del camí, com si aquella només pogués consistir en un esdeveniment a assolir en un futur, sinó que cal contemplar-la com una possibilitat d'entrar a l'eternitat en el present (tempiternitat), aleshores és possible recórrer el camí des de la perspectiva de la fita, és a dir, l'espiritualitat des de la visió mística; encara més concretament, hom pot mirar l'espiritualitat des de la fórmula amb què Panikkar estudià l'experiència mística, E=e.l.m.i.r.a.<sup>383</sup> En la mesura que no apareix desplegada a *El ritme de l'Ésser*, fins ara no li he dedicat una atenció suficient a aquesta fórmula, com sí que faré a continuació, per a relacionar-la amb l'assistència espiritual.

---

<sup>381</sup> P., [OA] I/2, p. 13.

<sup>382</sup> Ibid., p. 16.

<sup>383</sup> Cf. Nota 265. Segons Panikkar, aquests factors no necessàriament es presenten en realitat en un ordre correlatiu i lògic, sinó que poden donar-se simultàniament en el mateix moment d'experiència.



Seguint la fórmula, l'experiència mística o, en aquest cas, les experiències espirituals, consistirien, primerament, en una vivència inefable i intransferible d'integració en la realitat que supera tota escissió (adualitat); una pura consciència només constatable en primera persona pel seu protagonista, l'"e".<sup>384</sup> De l'"e" no se'n pot dir res sense portar-la ja a un terreny lingüístic o altre (res ja forma part d'un llenguatge), prescindint de la totalitat de factors implicats en "E". Pròpiament, doncs, es pot dir que no existeix una "e" en si.<sup>385</sup> Només impròpiament, i tanmateix apuntant a una realitat, per tant, podríem afirmar que en el "fer camí junts" de assistència espiritual podrà donar-se el descobriment o desvetllament d'"e" com a consciència pura i íntima, essència personal, l'*ātman*.<sup>386</sup>

Aquesta "e" de la persona atesa, com hem dit, sempre vindrà mediada per un llenguatge concret "l" o altre. Tal "l" vela i alhora revela l'experiència "e", i ho fa, en primer lloc, a partir de les característiques pròpies de la llengua i dels recursos lingüístics que hom emprà (i encara més precisament, per mitjà del seu dialecte i idiolecte). La paraula no està formada només per un contingut que aporta informació rellevant a un receptor, sinó que també se circumscriu en un instant precís, amb una entonació i una gestualitat concretes. El llenguatge, ja ho hem dit, no és en primer lloc concepte, sinó expressivitat simbòlica i personal.

A l'acte comunicatiu convé disposar-s'hi, per tant, amb una receptivitat cognoscitiva —contemplativa— més ampla que la de la raó analítica-lingüística, sense prescindir, òbviamment, d'aquesta. La paraula de l'altre rebrà tota la seva significació completa en els elements extralingüístics.<sup>387</sup> Si, com a conseqüència d'aquesta disposició, hom recull i reflecteix, com un mirall polit, la manifestació comunicativa intra i extralingüística que li prové de l'emissor, podrà facilitar una presa de consciència d'aspectes simbòlics de la mateixa expressió que hagin passat desapercebuts al propi emissor.

---

<sup>384</sup> A l'"e" no s'hi arriba ni per inducció ni deducció; P., [OA] l/1, p. 250.

<sup>385</sup> P., [OA] l/1, p. 253.

<sup>386</sup> Cf. nota 208.

<sup>387</sup> Aquí té sentit recordar la mútua pertinença o complementarietat del binomi silenci-paraula Cf. p. 159 d'aquesta tesi, i F. Torralba, *Ética del cuidar*, p. 130.

La cristallització de l'experiència, no només lingüística sinó també en la dimensió psicossomàtica (extralingüística), perdura en el temps biogràfic en la memòria "m".<sup>388</sup> El record, d'una banda, retorna i permet reviure una experiència conscient d'"e" del passat i, alhora, incorporant la mediació del temps, fa prendre consciència que el propi subjecte és diferent, ha anat transformant-se, potser madurant. El record, almenys en la seva vessant més intel·lectual, sembla requerir d'una certa estructura narrativa.<sup>389</sup> Aquesta estructura narrativa, al meu entendre, entronca amb el que Panikkar anomena *mythos* o horitzó mítico-religiós de pertinença, del qual hom no sempre és conscient i que constitueix allò inqüestionable per a la persona ("the *mythos* makes the *logos* possible and the answer convincing").<sup>390</sup>

En la consideració de la vinculació memòria-*mythos*, a més de captar el fil narratiu que l'altre comunica explícitament, hom pot intuir allò que no queda dit en el dir (tant l'inqüestionable, *mythos*, com allò senzillament inqüestionat) per, si s'escau, posar-ho de manifest en la conversa. Així, per exemple, hom pot ajudar a elaborar les "preguntes sagnants" que l'altre pot formular-se d'esquenes a la memòria, immediatament referides a la seva situació personal ("per què m'ha passat això a mi, ara?", "per què Déu em castiga d'aquesta manera?"). A mesura que s'avança en una relació de confiança, d'aquelles preguntes en poden emergir les preguntes últimes, relacionades amb l'abast sencer del propi *mythos*, de manera que la persona les pugui afrontar de manera més serena.<sup>391</sup> L'altre hi podrà trobar resposta o, senzillament, conviure en pau amb tals preguntes, des del seu horitzó religiós.<sup>392</sup>

---

<sup>388</sup> P., *TRoB*, p. 263.

<sup>389</sup> F. Torralba, *Ética del cuidar*, p. 133; D. Cía, *Narración y pensamiento. Hacia un nuevo paradigma del saber*, Barcelona, Erasmus Ediciones 2006, p. 162. En aquest sentit, s'ha desenvolupat una teràpia narrativa, i fins i tot, una manera narrativa d'entendre i practicar la medicina; R. Charon, "Narrative Medicine", *JAMA* 286(15), 2001, p. 1897-1902.

<sup>390</sup> P., *TRoB*, p. 102

<sup>391</sup> "The ultimate question would be that question beyond which there is nothing "else" to ask — which does not question itself, and stops at a *that* without a *why* calling for further interrogation", P., *TRoB*, p. 67. Panikkar sintetitza aquestes preguntes en tres formulacions tradicionals: Què és l'Ésser? Què (o qui) és (ets), Déu? Qui sóc (jo)? (*Ko'ham?*), p. 69. En línia budista, Panikkar també

De manera inseparable a la memòria “m” es dóna la seva interpretació, “i”. Si la memòria corresponia al *mythos*, la interpretació es basaria en el *logos*. La capacitat humana d’interpretar i la possibilitat de jutjar les experiències i els fets condiciona decisivament la vida espiritual. En l’àmbit hospitalari, l’atenció i les capacitats de les persones ateses poden trobar-se encadenades al problema de salut, al focus de sofriment, a causa de la interpretació que hom fa de la situació que viu (per exemple, una determinada interpretació literal de textos sagrats per part d’algú amb patologia mental).

Per tal d’ajudar a mitigar aquesta atracció i afavorir l’enfocament a continguts espirituals alliberadors, hom pot proposar, si s’escau, segones interpretacions més conciliadores d’acord amb el *mythos* de referència de la persona atesa, o bé reforçar la consciència i la interpretació com a “e”s (experiència espiritual, significativa i real) aquells records que a priori la persona pot no identificar com a espirituals (per ordinaris, dolorosos, o avorrits), tot posant de manifest la relació entre el contingut de l’experiència amb aquell subjecte (la persona atesa en el passat) que la vivia-interpretava. La memòria “m” (corresponent al *mythos*) aportaria el fons (el què), i la interpretació “i” (corresponent al *logos*) aportaria el coneixement de la gènesi i el desplegament intern (el com) de l’experiència.

Les interpretacions subjectives de les experiències troben una repercussió en una matriu sociocultural —ahora que reben d’aquesta la seva condició de possibilitat. Depenent de la situació social i familiar de la persona, la recepció “r” d’aquelles

---

proposa com a alternativa a la via de les preguntes últimes, la meditació en la vacuïtat i la consciència de la dualitat interdependent pregunta-resposta, és a dir, romandre en la no-pregunta i no-resposta.

<sup>392</sup> Tanmateix, pel que s’ha dit al capítol IV del diàleg dialògic, és possible que assistent i assistit acabin configurant un horitzó mític propi, translògic, fruit de la seva trobada. També es pot donar el fet que hom acabi adoptant lliurement el *mythos* de l’altre com a propi, cf. p. 115 d’aquest treball. En línia amb les intuïcions de Panikkar, val la pena apuntar la dificultat creixent —en un cultura fragmentada, hiperaccelerada i consumista— d’articular una memòria narrativa coherent (vinculada a una tradició de sentit, ja sigui religiosa o antireligiosa, i compartida en una comunitat) per part de les generacions més joves, la qual les capiti per una mirada transcendent, simbòlica, del “tercer ull”.

experiències per part de l'entorn cultural serà més o menys important, intensa i duradora. Al mateix temps, com hem vist, la pertinença a aquesta matriu condiona necessàriament el llenguatge, la memòria i la interpretació de l'experiència subjectiva. Tot camí de personalització, com l'afavorit per l'assistència espiritual, remetrà, en un moment o altre, a la xarxa de relacions de l'individu que s'està acompanyant.

En general, els subjectes de recepció més significatius per a la persona atesa seran familiars, però ocasionalment també poden ser amistats o altres cuidadors. Aquí, d'una banda hom pot explorar la recepció que fan de l'experiència de la persona atesa les persones properes que l'acompanyen. D'altra banda, es pot indagar en la interpretació que la persona atesa sosté respecte la recepció que de la seva "E" fan els seus familiars, amics; i, fins i tot, la d'aquelles persones amb les quals s'hagi enemistat. És a dir, pot ser rellevant entendre com creu que els altres veuen la seva vida.

Finalment, si és autèntica, l'"e" s'ha de concretar en actualització o acció, "a". El potencial de transformació de l'experiència, la seva traducció en obres significatives i, inclús, a canvis corporals o físics, constitueixen el criteri d'autenticitat d'"E" i, en definitiva, de la tasca de l'atenció espiritual. Des d'aquest punt de vista es podria dir que, a banda de constituir una necessitat antropològica en ella mateixa, l'objectiu de l'assistència espiritual és apoderar la persona atesa perquè pugui concretar en actituds i obres noves allò que es desvetlla durant el procés d'atenció.

Amb actituds i obres noves ens referim al fet que el treball sobre l'experiència espiritual possibilita un salt qualitatiu i creatiu, que depassa la continuïtat racional.<sup>393</sup> L'experiència, fecundada per l'amor —en el nostre cas, mediada per la intervenció de l'assistent espiritual—, "passa al torrent circulatori de la vida", participa de l'adualitat com a ritme de l'Ésser.<sup>394</sup> Les actualitzacions, el criteri final de l'atenció espiritual, poden concretar-se, sense ser exhaustius, en mostres de gratitud de la persona atesa i la família, augment tangible de pau en situacions de

---

<sup>393</sup> P., [OA] I/1, p. 270.

<sup>394</sup> Ibid., p. 271.

sofriment, reconciliacions interpersonals, accés o retorn a una pràctica de fe, descobriment d'una vocació de servei, etc.

### C) ARTICULANT UN MODEL D'ATENCIÓ ESPIRITUAL

Havent plantejat primer el context històric i social específic en què desplegaré l'adualitat i, després, havent explorat algunes de les característiques de l'experiència espiritual des de l'adualitat segons Panikkar, procedeixo ara a articular un model d'atenció espiritual operatiu que pugui donar resposta a les qüestions espirituals que se li plantegen a l'*homo religiosus* en estat de malaltia.

Com he anat avançant, contemplaré ara l'atenció espiritual com un servei assistencial ofert a persones ingressades en una estructura hospitalària, sigui quina sigui la seva condició. Apunto, doncs, a una atenció espiritual potencialment universal, que assumeix la quaternitat humana (física, psíquica, social i espiritual) que Panikkar mateix reconegué per ampliar l'antropologia tripartita clàssica (cosment-esperit; o bio-psico-social, en l'àmbit assistencial). Una mirada assistencial que va més enllà de l'àmbit exclusiu de les cures paliatives al qual sol quedar associat actualment l'atenció espiritual per projectar-se i proposar-se a qualsevol fase de la vida.

Es tractaria, per tant, d'un recurs terapèutic específic amb característiques pròpies dut a terme per algú qualificat, professional d'aquesta tasca. Les persones ateses poden ser pacients (o també els seus familiars) tractats primàriament des d'altres disciplines, els quals sol·licitin voluntàriament l'atenció espiritual, o bé que siguin derivats per aquells serveis d'altres disciplines quan detecten elements en el cas que inclinïn a fer-ho.<sup>395</sup> Per a assolir aquesta integració i coordinació en l'assistència retrobem aquelles dues tasques o actituds complementàries reflectides a la Introducció del treball i que Panikkar recull en la seva epistemologia adual.

---

<sup>395</sup> Per exemple, quan des d'infermeria es diagnostiqui la persona amb "sofriment existencial" seguint la taxonomia NANDA, cf. nota 65.

Pel que fa a la primera tasca, constatem la necessitat d'articular i compartir un marc teòric comú i significatiu, que sigui comprensible des del marc conceptual propi d'altres disciplines científiques, en un entorn organitzatiu complex i subjecte a diversos factors externs com és un centre hospitalari. Respecte aquest punt, estructuraré un model d'atenció espiritual a partir del qual pugui esdevenir més intel·ligible (raonable; ens trobaríem desplegant el *logos*, amb "l'ull de la ment" panikkarià) la tasca de l'assistent espiritual i es puguin compartir informació sobre els casos, de forma el més clara i senzilla possible, amb professionals assistencials d'altres disciplines.

Aquest model s'inspira en les reflexions de Panikkar precedents, en l'experiència rebuda i compartida amb els Serveis d'Atenció Espiritual i Religiosa de Sant Joan de Déu, en la proposta d'acompanyament espiritual del grup d'espiritualitat de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos (SECPAL), i en altres publicacions que descriuen les necessitats i capacitats espirituals de les persones, especialment en situació de malaltia. Finalment, el model es concretarà en una fitxa de casos que hom podrà consultar als annexos.<sup>396</sup>

Pel que fa a la segona tasca, fa falta vetllar per l'autonomia i la irreductibilitat de l'atenció espiritual, i de la unitat, dignitat i característiques pròpies de cada persona atesa, tractant, en el possible, que els altres professionals comparteixin aquesta visió humanitzadora de la seva tasca. En aquest sentit, proposaré un mètode orientatiu, no tancat i absolut, per deixar espai, també en la teoria, al moviment diví, l'espurna de veritat inapresable i transformadora que intervé en l'encontre real entre dues persones obertes sincerament a acollir la seva possible presència guaridora i alliberadora —tant pel que fa a l'assistent com a l'assistit— actuant en cada ara i aquí particulars (aquí entraria, doncs, la consideració pel

---

<sup>396</sup> Annex 2.

*pneuma* que no es deixa reduir al *logos*, i que en la persona es concreta, entre d'altres, en la capacitat simbòlica o “tercer ull” panikkarià).<sup>397</sup>

### *Característiques de l'assistent espiritual*

La complexitat del moment històric actual requereix que l'assistent espiritual reuneixi en ell mateix unes característiques bàsiques per afrontar la seva tasca que, en la mesura que han de permetre posar en relació àmbits aparentment dispersos de la vida i del coneixement, d'una banda, i a preservar l'inefabilitat última de l'espiritualitat concretada en la persona que atén, de l'altra, remetent a les consideracions anteriorment estudiades a propòsit de l'adualitat.

En primer lloc, com qualsevol professional assistencial, però especialment en la mesura que s'adreça a la intimitat de les persones, a l'assistent espiritual se li demana una qualitat humana rellevant que es transparenti en el tracte amb els altres, tinguin la condició que tinguin. Un model com el que presentaré no es pot aplicar sense la implicació i disposició a la transformació personal (metanoia) de qui el posa en pràctica, l'assistent espiritual, tal com Panikkar apel·lava a la purificació del cor per emparaular el seu discurs sobre l'adualitat.

L'assistent ha d'encarnar uns valors i actituds que promoguin salut i desvetllament espiritual en l'altre per irradiació, de manera no-directiva.<sup>398</sup> Des de la relació d'ajuda espiritual alguns autors han concretat tals actituds en tres valors: hospitalitat, presència, compassió.<sup>399</sup> Tant o més important que allò que es fa és qui ho fa, i

---

<sup>397</sup> El doble reconeixement dels condicionaments, d'una banda, i la possibilitat de viure la gratuïtat i l'obertura al diví, de l'altra, remetrien a la tematització adual panikkariana entre temps i eternitat, la *tempiternitat*.

<sup>398</sup> Tot i que en la relació d'ajuda es parla d'actituds, en la mesura que aquestes es concreten en un esforç personal sostingut per part de l'assistent també en la seva vida personal, es podria parlar de virtuts, o fins i tot, de dons virtuosament exercits.

<sup>399</sup> E. Benito, J. Barbero, M. Dones, *Espiritualidad en clínica*, p. 119, que d'aquesta manera reformula les actituds de C. Rogers (acollida incondicional, autenticitat i empatia) per aportar profunditat o ressonàncies més explícitament espirituals a les actituds rogerianes.

aquest *qui* necessita “purificar-se”, preparar-se interiorment abans de llençar-se a la tasca.<sup>400</sup>

En aquest sentit, l’assistent és algú que, en algun moment de la seva biografia ha viscut un desvetllament o reconeixement significatiu de l’espiritualitat (metanoia) i ha fonamentat la seva vida posterior a partir d’allò que ha integrat existencialment a partir de tal descoberta.<sup>401</sup> Per això, amb un capteniment proper a l’epistemologia adual panikkariana, l’assistent prioritzarà un coneixement existencial i amorós (no exclusivament especialitzat), associat a un pensar dialògic, ambital o no objectivitzador, com a horitzó filosòfic en el qual fonamentar la praxi assistencial.<sup>402</sup>

Com he explicat en estudiar Panikkar, si hom es reconeix en un mateix Tot (simbòlic, per tant, inesgotable) que l’altre, encara que cadascú consideri el Tot de manera diferent, s’exposa a una experiència de comunió, d’agermanament amb la persona atesa, que transcendeix les diferències conceptuals, sense anul·lar-les. El Tot es manifesta, entre d’altres possibles concrecions, en aquesta persona amb nom i

---

<sup>400</sup> Cf. p. 96 d’aquest treball. Per això, és desitjable un exercici de realisme i prudència que meni l’assistent a retirar-se del cas o a cercar ajuda si la situació clarament depassa les seves capacitats. “Tan pobres y maltratados los vi, que me quebraron el corazón. Estaban desnudos, llenos de miseria, y con unos haces de paja por cama. Socorrílos con lo que pude, porque andaba de prisa negociando con el Maestro Ávila, más no les di como yo quisiera”, “1ª Carta a la duquesa de Sesa”, *Cartas de San Juan de Dios*, Madrid, Fundación Juan Ciudad 2006. La imatge de l’assistent o terapeuta com algú que al seu torn es reconeix ferit ha inspirat varies aproximacions a la qüestió, com la ja clàssica de H. Nowen a *The Wounded Healer*.

<sup>401</sup> Cf. p. 85: anar més enllà del “*nous*”; aquí reprenc l’experiència advaita panikkariana anteriorment descrita, en el sentit de descentrament existencial que esquerda la “inèrcia mental” (Panikkar) o autorreferencialitat i, conseqüentment, provoca la descoberta alliberadora del propi ésser-en-relació de manera concreta. El compromís personal amb aquesta metanoia promou que l’assistent tendeixi a atendre de manera reconciliadora i alliberadora els estancaments existencials de les persones ateses, ajudant a (re)trobar el seu ritme ontònom particular.

<sup>402</sup> Tal persona atén la realitat, i els altres, tot defugint deliberadament l’exclusivitat i voluntat de domini de l’“epistemologia del caçador” o, millor dit, sabent que, a més de la capacitat analítica, pot practicar-ne una altra de complementària i, des de la perspectiva que ara tractem, superior: el no-saber i no fer de la “nova innocència”, P., [OA] I/1, p. 38.



cognoms a la qual l'assistent s'acosta, amb una biografia al darrere i tota una xarxa de relacions vivents que la configuren.

Alhora, el Tot igualment es manifesta en el context sociocultural, local i planetari (també l'ecològic) del qual un i altre participen. Així mateix, inclou la possibilitat que una dinàmica transcendent (l'Esperit de Déu, en termes teistes) actuï efectivament a través d'aquella persona al llarg de la seva vida i/o en algun moment de la relació d'ajuda. Finalment, malgrat que hom estigui acomplint una obligació professional, per dedicar-s'hi significativament no es pot perdre de vista el Tot de la pròpia biografia en el qual succeeix aquella actuació assistencial concreta.

Tal capteniment esdevé cabdal en l'atenció a persones amb procedències i creences religioses manifestament diverses de les pròpies. La visió simbòlica del Tot i la teoria-praxi dialògica, entre d'altres aportacions panikkarianes, permetran a l'assistent de no caure en la confrontació ideològica, sinó centrar-se en la captació, interpretació i valoració del *mythos* (*pisteuma*) subjacent per tal de realçar aquells trets que contribueixin al progrés terapèutic de la persona assistida. En aquest sentit, pot resultar convenient que l'assistent es formi teòricament en ciències religioses i en els fonaments principals de les grans religions, i/o que hagi tingut un contacte existencial amb algunes expressions vivents de les principals religions.

Finalment, l'assistent ha de ser capaç, al mateix temps, d'entendre els termes científics amb què s'expressen les altres disciplines assistencials, i de traduir i relacionar, en el possible, els continguts de la pròpia intervenció espiritual i/o religiosa als termes seculars propis de la cosmovisió i sensibilitat postmoderna de la qual participen un nombre destacat dels seus interlocutors en l'àmbit professional.

#### *Focalització en l'experiència de la persona atesa*

L'assistent acull i acompanya una vida humana, la qual és considerada, en el nostre cas, des de l'experiència (o experiències) espirituals que la constitueixen, encara que la persona atesa inicialment pugui no reconèixer la seva vida des de tal perspectiva. Per a il·luminar aquesta tasca, aniré relacionant el desplegament del

model amb l'anàlisi de la fórmula panikkariana E=e.l.m.i.r.a estudiada a l'apartat anterior.

De manera més o menys explícita en els termes, l'assistent espiritual rep dels pacients o dels professionals l'encàrrec d'acompanyar, en el possible, l'experiència de vida de la persona atesa vers la seva plenitud, enmig de les circumstàncies presents i esdevenidores (siguin quines siguin, però en el marc del centre assistencial, tal com pretenc estudiar), tot facilitant que la persona, si així ho desitja, augmenti en la vivència de sentit, de connexió i d'obertura a la transcendència.<sup>403</sup>

Per acompanyar de manera raonada l'experiència espiritual de la persona atesa a partir d'aquests tres eixos, l'assistent podrà elaborar una valoració a partir de la qual, posteriorment, es pugui efectuar un pla d'intervenció congruent amb els objectius terapèutics generals que persegueix l'equip interdisciplinari de manera consensuada amb la persona atesa. La manera més estesa d'articular aquesta valoració fins a l'actualitat ha consistit en desglossar i atendre sobretot les necessitats espirituals de la persona malalta.<sup>404</sup>

Tot i així, l'estudi de l'adualitat panikkariana dut a terme fins ara assenyala una possible esclatxa a través de la qual besllumar l'espiritualitat humana des d'una perspectiva més holística i complementària que no només considerant-la des de les necessitats.<sup>405</sup> L'home participa en la relació cosmoteàndrica; per la qual cosa,

---

<sup>403</sup> Aquests tres eixos són els que proposa la monografia de la SECPAL per a l'abordatge de l'espiritualitat, a partir d'una extensa recerca bibliogràfica sobre el tema en l'àmbit clínic; E. Benito, J. Barbero, M. Dones, *Espiritualidad en clínica*, p. 273. D'altra banda, es podrien establir interessants paral·lelismes entre aquests tres eixos i les virtuts de fe, caritat i esperança, especialment si aquestes s'interpreten en clau intercultural com suggereix Panikkar, per exemple a P., *TROB*, p. 11.

<sup>404</sup> Hi ha una gran varietat d'estudis i obres que aborden aquest tema i que proposen diverses classificacions de les necessitats. Aquí parlaré sobretot d'A. Ramió, *Necesidades espirituales de las personas enfermas en la última etapa de sus vidas*, Madrid, PPC 2009, que alhora es remet a aportacions prèvies d'altres autors.

<sup>405</sup> Hem vist que aquesta visió panikkariana parteix del coneixement de les tradicions religioses — moltes de les quals recullen, d'una manera o altra, aquest aspecte teàndric o d'actualitat salvífica en l'home (*imago Dei*, *buddhadhātu*, entre d'altres)—, es nodreix de l'estudi de l'experiència mística, i es

almenys per la vessant “teàndrica”, és dipositar també de presència i dignitat divines, i de dons i capacitats, recognoscibles en l’altre, justament, per una clarificació de l’intel·lecte d’origen diví.<sup>406</sup> Malgrat estigui malalt, doncs, l’home no és només un ésser carencial, fràgil i necessitat. En aquest sentit, alguns autors també han parlat de capacitats, recursos, o fortaleeses espirituals que convé recolzar per potenciar el procés terapèutic global, si bé aquesta aproximació ha estat menys articulada que la de les necessitats.<sup>407</sup>

En aquesa línia, proposaré una via intermitja que combina els dos enfocaments: delimitaré un mateix inventari d’elements antropològics susceptibles de ser valorats tant des de la perspectiva de la necessitat espiritual com des de la perspectiva de la capacitat espiritual.<sup>408</sup> Un mateix element pot ser valorat com a necessitat si es

---

corroborava vivint compromès amb una metanoia personal. D’altra banda, també una determinada comprensió de la filosofia podria justificar la perspectiva de l’“actualització ja realitzada” en l’home: “La filosofía busca actualizar la esencial referencia del hombre al Ser. Ahora bien —se pregunta Heidegger—: ¿qué sentido tiene pretender alcanzar algo que de hecho ya somos, pretender alcanzar una correspondencia en la que ya estamos? Dicho de otro modo: ¿qué sentido tiene la actividad filosófica si su meta es ya su punto de partida?”, M. Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad*, p. 183.

<sup>406</sup> En parlàvem a l’epistemologia adual de l’anterior capítol. A P., *TRoB*, p. 328, l’autor explica la següent dita sufí: “Spiritual wisdom is the power to recognize the butterfly in a caterpillar, the eagle in an egg, the saint in the sinner”. En el nostre cas, podríem afegir que la saviesa també consistiria en veure la salut en el malalt, o la capacitat en la necessitat. Panikkar apunta que aquesta posició no consisteix en un simple *wishful thinking* o pensament positiu, en la mesura que té en compte la llibertat i l’enigma del mal: l’eruga pot no arribar a papallona, i el malalt pot no trobar la salut. Finalment, tot i veient realment la seva potencialitat intrínseca, hom haurà de tractar l’eruga com a eruga, i no encara com a papallona, i la persona malalta com a certament malalta.

<sup>407</sup> Per exemple, la monografia de la SECPAL parla en diversos indrets de recursos espirituals de les persones, però sense desglossar quins podrien ser aquests recursos de manera transversal. La monografia aporta bibliografia i destaca la conveniència de desenvolupar taxonomies de necessitats espirituals, però no en canvi de capacitats.

<sup>408</sup> Per tant, la meua contribució ha estat, en primer lloc, la de reunir i combinar els elements presentats com a necessitats o capacitats en diverses publicacions, les quals ja aniré especificant en cada cas. En segon lloc, he reformulat l’enunciat de la necessitat o capacitat perquè fos apte per ser evaluat des d’ambdues perspectives, i he proposat una breu definició per a cadascun. El nombre final

troba de manera latent o en potència en la persona atesa, o si es manifesta a la seva consciència (o a la del professional) com a mancança que requereix ser coberta per recuperar, conservar o desenvolupar l'equilibri i la integritat de la persona. D'altra banda, es considerarà un element com a capacitat quan ja es trobi en acte i exercint una funció vivificant que motivi la persona a assimilar serenament el seu moment vital i comprometre's amb el procés terapèutic.

En la seva valoració, l'assistent espiritual no incidirà necessàriament en cadascun dels elements que desglosso a continuació, sinó tan sols en aquells que es manifestin efectivament com a necessitat o capacitat en cada persona assistida. Per facilitar-ne la comprensió i l'operativitat, agruparé aquests elements en els tres eixos o àmbits de l'espiritualitat proposats per la SECPAL anteriorment esmentats.<sup>409</sup>

L'eix del **sentit** o intrapersonal es refereix a la relació amb un mateix a partir d'aquells factors subjectius i culturals que intervenen en la interpretació de la realitat. Aquest eix reflectiria l'adhesió individual a la veritat de les coses, l'ordre mental amb què s'articula la confiança bàsica que sosté i movilitza la persona. Hi correspondrien els següents elements:

- 1) *Cercar el sentit de la pròpia vida*: possibilitat de desvetllar la vàlua i/o significat e la pròpia existència o d'una situació concreta en relació a la continuïtat de la història biogràfica, i/o a la vocació a la qual hom se sent

---

d'aquests elements, dotze, si bé d'una banda resulta arbitrari (es podrien agrupar o ampliar en un altre nombre), d'altra banda facilita la seva comprensió i memorització: 4 en cadascun dels 3 eixos.

<sup>409</sup> Alguns dels elements que passo a caracteritzar podrien solapar-se amb línies d'intervenció des dels serveis de psicologia. Sense que aquí pugui aprofundir en la important clarificació entre allò psicològic i allò espiritual, una directriu provisional en l'àmbit hospitalari podria consistir en que els professionals de la psicologia focalitzessin la seva atenció a reordenar els símptomes de patologia mental en els casos que ho requerissin. Finalment, no es tractarà de competir entre especialitats professionals sinó de col·laborar pel bé de la persona, la qual ja hem considerat com a indivisible en la seva unitat.

crídat, i que es pot traduir en la predisposició amb què s'afronten els esdeveniments.<sup>410</sup>

- 2) *Elaborar una cosmovisió*: possibilitat d'articular una representació-interpretació del món operativa i congruent amb una realitat intersubjectiva que permeti a la persona orientar-se i interactuar-hi de manera satisfactòria.<sup>411</sup>
- 3) *Definir una jerarquia axiològica*: possibilitat de discernir entre els elements en joc en les diverses situacions i discriminar-los conforme a una escala de valors assumida autònomament, la qual pot exercir, alhora, com a brújula o motor de decisions.<sup>412</sup>
- 4) *Sostenir una coherència existencial*: possibilitat d'autopercebre's de manera equànime i d'harmonitzar allò que hom pensa, allò que sent, i allò que actua.<sup>413</sup>

A l'eix de la **connexió** o interpersonal s'hi situen aquells trets de la sociabilitat i la relacionalitat que més repercuteixen en l'edificació d'una interioritat sana i la

---

<sup>410</sup> "Necesidad de buscar sentido a la vida" dins Ramió, *Necesidades espirituales de las personas enfermas en la última etapa de sus vidas*, p. 63. En el cas d'aquest element, hi intervindrien sobretot els factors de memòria ("m"), interpretació ("i") i actualització ("a") de la fórmula panikkariana de l'experiència espiritual analitzada en anteriors apartats, si bé convé recordar que en qualsevol "E" hom hi troba tots els factors implicats.

<sup>411</sup> "Necesidad de orden" dins, F. Torralba, "Necesidades espirituales del ser humano. Cuestiones preliminares", LH 271, 2004, p. 14. Aquest element estaria estretament vinculat al tipus de llenguatge ("l") i la seva interpretació ("i"), els quals es deuen tant a la cultura de pertinença com a la pròpia elaboració subjectiva.

<sup>412</sup> Si bé aquest element no s'explicita en la literatura específica consultada, considero que es tracta d'un element antropològic de primer ordre que sí que s'ha tractat en altres contextos teòrics rellevants (entre altres, per exemple, en l'obra d'Ortiz-Osés citada en aquesta tesi, *La nueva filosofía hermenéutica*). La possibilitat de valoració correspondria sobretot als factors de recepció cultural de l'experiència ("r") i a la constant actualització de la mateixa ("a").

<sup>413</sup> No he trobat una necessitat o capacitat similar recollida a la literatura específica sobre la temàtica consultada. Tanmateix, he cregut interessant incloure aquest element en tant que proposa autoindagar-se d'una manera més àmplia i alhora incisiva en el moment present, la qual cosa entronca amb la pràctica del "qui sóc jo?" apuntada al capítol IV. Tindria a veure altre cop amb l'"a".

restauració de la dignitat intrínseca de la persona. Reflecteix l'anhel de bondat entre congèneres.

- 1) *Ésser reconegut com a persona*: possibilitat de ser destinatari d'una mirada respectuosa i afectuosa per part de persones significatives, la qual realci la pròpia dignitat, llibertat i autoestima, i afavoreixi la vivència i comunicació de la pròpia identitat, vulnerabilitat i anhels.<sup>414</sup>
- 2) *Decidir èticament*: possibilitat d'exercir responsablement la pròpia autonomia en relació a si mateix, als altres i el món en la consecució de la justícia, considerant el bé comú al mateix temps que el propi.<sup>415</sup>
- 3) *Perdonar i ésser perdonat*: possibilitat de reconciliar-se amb altres, de transcendir els sentiments de culpa i d'efectuar canvis d'actitud i conducta destinats a reparar faltes morals comeses o rebudes.<sup>416</sup>
- 4) *Estimar en reciprocitat i gratuïtat*: possibilitat de realitzar activament les diverses vessants de l'amor en l'àmbit humà —filial, fraternal, amistat, conjugal— ja sigui en clau de reciprocitat (retornant l'afecte rebut a una comunitat dipositària del sentiment de pertinença i arrelament) com en clau de gratuïtat (donació lliure d'un mateix a un altre sense esperar-ne el retorn).<sup>417</sup>

L'eix de la **transcendència** o transpersonal recull tot allò de què es val la persona per relacionar-se, experimentar o projectar la realitat última, el misteri.

---

<sup>414</sup> "Necesidad de ser reconocido como persona", dins Ramió, *Necesidades espirituales*, p. 46. Aquí l'experiència es troba pràcticament centrada en la recepció ("r") que el proïsme fa de la pròpia existència.

<sup>415</sup> "Necesidades éticas" dins Ibid., p. 68. Si bé ja s'ha apuntat que l'aspecte de la decisió i de l'ètica com a reflexió autònoma quedava més aviat diluït en la proposta panikkariana, aquí podria contemplar-se com una de les possibilitats d'actualització ("a") de l'experiència espiritual.

<sup>416</sup> "Necesidad de reconciliación", dins Torralba, "Necesidades espirituales del ser humano", p. 14. Aquest aspecte correspondria a un mode específic, però fonamental, de "r" i "a".

<sup>417</sup> Parcialment, correspon a la "Necesidad de arraigo", dins Ibid., p. 15. Aquí els factors més implicats igualment serien "r" i "a".

Té a veure amb la consideració pel sagrat, l'infinit, el sublim, el més enllà, la “bellesa darrere la bellesa”.

- 1) *Gaudir estèticament i del contacte amb la naturalesa*: possibilitat d'estimular de manera gratificant els sentits per accedir a un estat contemplatiu, ja sigui en l'acondicionament d'espais tancats com l'habitació (amb obres d'art —pintura, música—, fotografies, encens, menjar, etc.) o bé a través del contacte directe amb la naturalesa.<sup>418</sup>
- 2) *Obrir-se al simbolisme i a una religiositat alliberadora*: possibilitat d'accedir a aquells continguts simbòlics, rituals i pràctiques espirituals/religioses que ajuden la persona a vincular-se de manera sana amb el misteri últim de la realitat.<sup>419</sup>
- 3) *Fonamentar-se en una esperança realista*: possibilitat d'elaborar els dols passats, acollir agraïdament el present i entregar-se a la continuïtat de la pròpia vida en el futur; de manera inmanent (una millora en les condicions de vida, participar en un esdeveniment significatiu que vindrà) o transcendent (entrada en la vida més enllà de la mort, voluntat de deixar un llegat als que segueixen en aquest món).<sup>420</sup>
- 4) *Recollir-se en solitud al silenci*: possibilitat de viure i fruit de la simplicitat del recolliment interior en un entorn propici, de romandre en l'ara i aquí sense distraccions ni preocupacions.<sup>421</sup>

---

<sup>418</sup> “Necesidades estéticas” dins Ramió, *Necesidades espirituales*, p. 76. En aquest cas es tractaria d'una experiència pura “e”, facilitada per l'objecte estètic o el medi natural.

<sup>419</sup> “Necesidades religiosas”, dins *Ibid.* 79. En simbolgia entraria en joc sobretot “i”, mentre que en la complexitat del factor religiós i ritual, hi intervindrien preeminentment tant “l”, com “m”, com “r”.

<sup>420</sup> “Necesidades de esperanza” i “Necesidades ante la proximidad de la muerte”, dins *Ibid.*, p. 58 i 90, respectivament. Correspondria sobretot als factors d’“i” i “a” (interpretació i vivència del present a partir d'un esdevenidor desitjable).

<sup>421</sup> “Necesidad de soledad-silencio”, dins Torralba, “Necesidades espirituales del ser humano”, p. 16. Aquesta seria l'expressió més pura d’“e”.

## *En tres temps*

Mentre que en el primer subapartat he parlat de la persona que duu a terme l'atenció espiritual i, en el segon, he traçat un possible eix de coordenades per delimitar un terreny de joc en el qual quedin recollits els principals punts d'interès al voltant dels quals pivotarà la relació assistencial, en el present apartat reflexionaré sobre com es desenvolupa tal relació tenint en compte el factor temps. Tal com Panikkar introdugué la qüestió de l'Ésser en la temporalitat per mitjà del símbol del ritme, també aquí caldrà considerar necessàriament els diversos elements de la dimensió espiritual estudiats a l'apartat anterior en relació al moment existencial en què es troba la persona atesa.

Per la seva banda, l'assistent intenta inserir el ritme de la pròpia intervenció a la “simfonia assistencial” que s'orquestra i alhora es va improvisant al voltant de les evolucions de la persona atesa, que al final és qui, en una assistència centrada en la persona, hauria de marcar el tempo. Per tractar d'harmonitzar-se al compàs del pacient, la intervenció de l'assistent es pot plantejar en tres fases: aproximació, comprensió i acció.

Pel que fa al primer moment, d'**aproximació**: es tracta de la primera presa de contacte directe amb la persona i la seva situació, en la qual l'assistent determinarà si el pacient i/o algun membre de la família és susceptible de rebre una intervenció prolongada per part seva o si és convenient derivar-la a un altre professional. A tal fi, l'assistent es presenta a si mateix i el seu servei, valora la receptivitat de la persona atesa a la seva intervenció, i tempteja la seva situació anímica i la predisposició a la millora espiritual.

Es tracta, doncs, d'una fase que es pot allargar més d'una visita, en la qual l'assistent pretén conèixer existencialment —no només a partir de les dades del cas—, fer-se càrrec, apamar, una situació real. En aquesta primera fase pren relleu el “primer ull” de l'assistent, el de la sensibilitat, amb el qual percebrà, més enllà de la informació tècnica, la cadència i tipologia dels gestos de la persona atesa, l'expressivitat dels



ulls, la manera de parlar, la disposició dels objectes presents a l'habitació, el seu ritme respiratori, etc.

Un cop assistent i assistit decideixen seguir amb la relació, l'assistent treballarà en tres objectius per a aquesta fase. En primer lloc, s'esmera en acollir l'àmbit afectiu de la persona per tal que aquesta se senti degudament reconeguda i compresa. En segon lloc, consolidarà un vincle terapèutic amb la persona assistida que permeti avançar en l'acompanyament, clarificant les expectatives de la seva relació. Finalment, el tercer objectiu d'aquesta fase consisteix a recollir la informació necessària per completar el coneixement d'aquella persona, les principals dades demogràfiques i de context del cas ("segon ull"). Tota aquesta observació i presa de contacte podrà sintetitzar-se en unes conclusions provisionals del cas, tal com queda recollit a la fitxa.<sup>422</sup>

Arribats a aquest punt, s'entraria a una segona fase de la intervenció, l'**exploració**. Al llarg d'aquesta es durà a terme una valoració més en detall de les necessitats espirituals (generadores d'angoixa) i capacitats espirituals (generadores de vitalitat i/o placidesa), tal com s'ha descrit a l'apartat anterior. Al mateix temps, es discernirà com aquestes necessitats i capacitats poden o bé complementar o bé complicar el tractament general del pacient. A més del que es capti espontàniament, tal valoració pot realitzar-se progressivament a partir de preguntes obertes *ad hoc* al pacient que invitin a l'explicitació d'aspectes significatius de la seva espiritualitat, o pot igualment recorre's a qüestionaris i pautes d'indagació ja validats adequats a les circumstàncies de cada persona.<sup>423</sup>

En qualsevol cas, més enllà de les respostes concretes de la persona assistida, l'assistent es valdrà del seu esforç hermenèutic per comprendre el *pisteuma* de l'altre tot intentant "esdevenir l'altre", evitant reduir l'expressió de la persona

---

<sup>422</sup> Annex 2.

<sup>423</sup> Algunes de les escales d'evaluació incorporen ja una proposta de qüestionari per orientar la conversa amb la persona atesa i la recollida d'informació, com és el cas del GES a E. Benito, J. Barbero, M. Dones, *Espiritualidad en clínica*, p. 281.

assistida a la simple dada racional.<sup>424</sup> Només des d'aquesta disposició dialògica, no separada però tampoc completament identificada amb l'altre —posició adual—, l'assistent podrà contribuir al discerniment i a posar ordre al món interior del pacient i, arribat el cas i el moment, a confrontar possibles aspectes conflictius de la seva disposició-interpretació de la realitat.

Com a conseqüència de la recollida d'informació necessària per concretar la valoració de capacitats i necessitats, l'assistent també anirà prenent nota dels elements rellevants que li permetran personalitzar el pla d'acció, sobretot en el terreny simbòlic (el llenguatge propi del “tercer ull” panikkarià): quines pràctiques espirituals podrien beneficiar el pacient, si requerirà del contacte amb un referent de la religió que professa, quins aspectes biogràfics poden constituir un material significatiu per personalitzar una possible evocació simbòlica, quines metàfores poden ser les més adequades per ajudar-la a obrir-se a la transcendència.

Finalment, pel que fa al tercer moment, el d'**acció**: es tracta de la fase en la qual, a partir del vincle terapèutic establert i de la informació recollida per l'assistent, s'acorda un pla d'acció amb la persona atesa, un itinerari de creixement o millora espiritual que, com s'ha vist, partirà de les seves circumstàncies personals i potenciarà els seus propis recursos intrínsecs. En aquest sentit, alguns exemples d'activitats o pràctiques espirituals que poden proposar-se per treballar en les necessitats o capacitats detectades poden ser: diàleg de revisió de vida, meditació, pregària, lectura espiritual, dinàmica simbòlica, ritual religiós, entre d'altres. En aquest punt, també es pot comptar amb la derivació a d'altres professionals, com el psicòleg, el musicoterapeuta, l'arterapeuta, etc.

Des de l'inici del procés es treballarà perquè la persona assistida pugui desplegar la pròpia espiritualitat per ella mateixa, alliberada de constreyniments interiors i, d'aquesta manera, pugui prescindir del contacte amb l'assistent espiritual en el menor temps possible.

---

<sup>424</sup> Cf. p. 122 d'aquest treball.

#### d) SÍNTESI

En aquest capítol, la inspiració de l'adualitat com a nucli d'*El ritme de l'Ésser* m'ha permès reunir en un mateix horitzó de pensament tota una pluralitat d'intuïcions al voltant de l'atenció espiritual que difícilment podrien trobar una correlació tan directa i completa en un sol autor com ha estat amb el cas de Panikkar.

En primer lloc, he vist l'interès científic i professional per l'espiritualitat en l'àmbit sanitari del meu entorn sociocultural proper, en el qual ja es dóna una diversitat religiosa rellevant, com a un exemple il·lustratiu d'aquell moment de l'advaita de què parlava Panikkar. En aquest context ha quedat ressaltada la incapacitat d'un *logos* autosuficient, la raó conceptual especialitzada, per viure, explicar i tenir cura de la realitat, en aquest cas de la persona malalta. Ha ressorgit així la qüestió del *pneuma*, que implica alhora la disposició existencial del professional sanitari i el reconeixement de la dimensió espiritual de la persona malalta, la qual requereix la possibilitat (i a nivell jurídic, el dret) de ser atesa de manera explícita i específica des d'aquesta vessant si vertaderament es persegueix una assistència integral.

He procedit aleshores a relacionar l'espiritualitat amb l'experiència advaita panikkariana. Hem vist l'espiritualitat com la multiplicitat de camins que pot recorre l'*homo religiosus*, mentre que l'adualitat correspondria a la plenitud de de l'experiència espiritual, la fita a la qual hom intentarà acompanyar la persona que pateix. Això és així en la mesura que s'aspira a reunificar els fragments en què la vida d'aquella persona es pot trobar descomposta, a acompanyar-la en el reconeixement que forma part d'un Tot simbòlic i actual (inmanent-transcendent) des del seu *mythos* de referència. En aquesta línia, he aprofitat la pauta de comprensió panikkariana E=e.l.m.i.r.a. per fomentar un acostament respectuós amb les creences de cadascú i que apunta al nucli aracional de l'experiència.

Tanmateix, ja s'ha apuntat que Panikkar es focalitzà en la fita, i no reflexionà tant en les experiències particulars o en el procés per arribar a tal experiència; tampoc no desgranà la situació de malaltia que, en el fons, és el que tractaria d'acompanyar l'assistent. En aquest sentit, he posat en diàleg l'adualitat panikkariana amb la literatura assistencial vigent, en la qual preval una visió carencialista de l'ésser

humà, és a dir, en el tractament de l'espiritualitat com a camí. Com a resultat, he situat les necessitats espirituals de la persona, abastament tractades per altres estudis, al costat dels recursos o capacitats espirituals de la persona, el reconeixement dels quals ve afavorida per l'epistemologia actual. Així, he establert una categorització de dotze elements antropològics susceptibles de ser distingits, segons el cas, des de la perspectiva de la necessitat (per tal de satisfer-les) o bé des de la capacitat (per tal de potenciar-les).

En aquest punt, he desplegat un model d'atenció espiritual dut a terme per professionals d'aquest àmbit, constituint un servei específic integrat i coordinat amb altres serveis assistencials d'un centre sanitari. He descrit les característiques del perfil del responsable tant a nivell personal com formatiu. Entre aquestes característiques, també de ressò panikkarià, destaquen la visió holística-integral, conseqüència d'una metanoia personal; el coneixement efectiu de l'espiritualitat i la diversitat religiosa; un cert coneixement de la cultura secular i científica; i la capacitat d'entrar en diàleg dialògic.

Aleshores, tal com Panikkar integrava l'Ésser en l'esdevenir i en un context sociocultural donat, també he incorporat la consideració pel "ritme" en el model d'atenció espiritual. En aquest sentit, he desglossat el model en tres fases temporals d'intervenció per respectar i amotllar-lo a les característiques de la persona atesa. La primera seria una fase d'aproximació, de presa de contacte i sintonia amb la persona assistida i la seva situació; una segona fase d'exploració, en la qual s'aprofundeix en el coneixement de l'altre i es prepara el terreny per a la tercera fase; i l'última, d'acció, en la qual es duen a terme aquelles actuacions per desvetllar l'altre a la seva *ontonomia* espiritual.

Finalment, aquest model ha quedat reflectit en una fitxa operativa consultable als annexos. Tanmateix, i com he dit a l'inici d'aquest capítol, es tracta d'una proposta que se sap provisòria i que sobretot pretén abonar el camp de reflexió sobre aquesta qüestió. Ha quedat clar que el mapa mai no es pot confondre amb el territori mateix i que un producte del pensament com aquest no pot constituir l'única via, i ni tan sols la privilegiada, d'interacció amb la realitat. És a dir, la

vinculació espiritual amb la persona que pateix en un llit d'hospital no pot partir d'un model teòric. En aquest sentit, correspondrà a ulteriors investigacions considerar fins a quin punt —en quins casos— el model presentat resultarà adequat i quan no.

En qualsevol cas, el model no hauria d'eclipsar el capteniment des del qual ha estat gestat, expressat ja a la Introducció d'aquest treball: d'“allò de què hom no pot parlar” (Wittgenstein) és potser, de l'únic que val la pena parlar (Panikkar). Aquest convenciment es reafirma en el contacte amb el sofriment de tantes persones que no el poden expressar o no troben qui l'aculli, com les que hom podria trobar en un hospital. Probablement aquestes persones necessiten tant del silenci com de paraules de consolació. En aquest sentit, queda assumida l'adualitat de paraula i silenci. El silenci no és tan sols una fita, el terme últim i íntim davant del qual ha de callar la paraula-raó, sinó que també constitueix el punt de partida des del qual adreçar una Paraula de vida i apoderament espiritual a tot aquell que pateix.

## VII CONCLUSIONS

El treball de recerca dut a terme fins aquí m'ha portat a estudiar l'obra de Panikkar i bona part de la bibliografia referida a l'autor, a visitar indrets panikkarians importants (Tavertet, el Fons de la Biblioteca de la Universitat de Girona), entrevistar-me amb experts, i accedir a material biogràfic inèdit. L'anàlisi d'aquestes fonts m'ha permès aportar una concreció original de l'adualitat panikkariana en l'àmbit de l'assistència espiritual en entorns sanitaris. Segons els objectius marcats a l'inici del treball, procediré ara a presentar algunes conclusions sobre els temes plantejats.

El primer dels objectius avançats a la Introducció recollia la voluntat de desplegar la comprensió i anàlisi de la noció d'adualitat en l'últim llibre de Panikkar. He mostrat que, en ocasió de les Gifford Lectures, *El ritme de l'Ésser* va ser projectat amb gran ambició per l'autor, en bona mesura com a "summa panikkariana". Tot i així, no hi apareixen algunes fites del seu pensament que el mateix autor ja havia desenvolupat (com la fórmula E=e.l.m.i.r.a.) o estava desenvolupant (com la noció de cristofania) paral·lelament en altres llibres de la mateixa època, les quals he considerat importants recuperar de cara a l'elucidació de l'adualitat panikkariana. Tenint en compte les peculiars circumstàncies d'escriptura del llibre, es pot afirmar, per tant, que *El ritme de l'Ésser* és de les obres més importants i treballades de Panikkar, però probablement no sigui la més reeixida. El caràcter inacabat del llibre

incita, encara més, a no considerar-lo el punt culminant o definitiu en la trajectòria de l'autor.

Panikkar escrigué aquesta obra, com la majoria de les anteriors, com a filòsof i teòleg, però també posant la seva inquietud espiritual en primer pla a través de l'escriptura: pensant i vivint al mateix temps. En aquest sentit, s'aproximarà a l'advaita en la mesura que aquesta intuïció originària de l'Índia i que Panikkar troba reflectida en altres tradicions de saviesa suposa una oportunitat de desvetllament per a l'home contemporani que cerca alliberament o plenitud espiritual —començant per Panikkar mateix—, davant la desfeta de l'hegemonia de les tradicions religioses i el predomini del pensament científic i tecnològic.

A *El ritme de l'Ésser* Panikkar consolida la traducció del mot sànscrit “advaita” per “a-dualitat” (absència de dualitat, enlloc de la versió més estesa “no-dualitat”, que indicaria més aviat una negació) i el situa com un dels temes centrals. Tot i així, malgrat la seva preferència explícita per la traducció “adual”, l'autor no es manté consistent amb tal opció al llarg de l'edició anglesa d'*El ritme de l'Ésser*, en la qual prevalen més aviat les paraules que inclouen la partícula negativa, com “nonduality” o “nondual”. Aquesta variabilitat en la manera d'emprar tal noció deixa entreveure que, malgrat considerar-la una peça fonamental de la seva proposta, no es tracta d'una idea, un producte del pensament conceptual de la qual pugui proposar-se'n una definició inamobible i definitiva. En el meu cas, no obstant, sí que he tractat de mantenir la traducció “adual” o bé l'original “advaita” perquè la considero una aportació valuosa de l'autor.

Més aviat, per a Panikkar l'adualitat constitueix un símbol lingüístic per assenyalar la possibilitat real d'atansar-se a la veritat “a través de les flames”, això és, evitant consumir la veritat en una identificació sempre parcial entre pensament i cosa. En aquest sentit, he corroborat la intuïció general de Bielawski segons la qual l'advaita adquireix matisos diversos en el plantejament de Panikkar depenent de l'àmbit del pensament que el de Tavertet aborda a cada passatge de la seva reflexió, i he desenvolupat i exemplificat la correspondència de tal intuïció a *El ritme de l'Ésser*.

D'aquesta manera, al llibre l'adualitat apareix com a experiència mística o intel·lecció metafísica, especialment desenvolupada en relació al tema del ritme; com a alternativa epistemològica de l'esquema subjecte-objecte; com a constatació de la interdependència ontològica dels elements de la realitat; com a possibilitat translògica de relacionar conceptes; i, finalment, com a horitzó del moment cultural actual de la humanitat, en el qual conflueixen diverses línies d'interès per consolidar una espiritualitat integradora.

Amb la intuïció de l'adualitat com a símbol, Panikkar proporciona arguments i intuïcions que inviten a l'obertura existencial (metanoia), a l'espiritualitat (accés a la realitat per mitjà de totes les capacitats), sense renunciar a les exigències que el pensament racional ha de tenir en compte en el complex món actual. Panikkar manté activades les exigències del pensament, però col·locant aquest al servei de la plenitud vital. L'adualitat de l'autor aportaria elements (els equivalents homeomòrfics, per exemple) per a la resignificació de la tradició filosòfica i religiosa occidental i estimular l'ascesi intel·lectual —*neti, neti*, purificació de la idolatria— a partir del coneixement de les tradicions religioses del món. En el transcurs d'aquest pensar, Panikkar fa visible i possible una delicada *via media* entre diversos tipus d'extremes ideològics i remet una i altra vegada a la consciència de la implicació existencial del pensador en allò que pensa.

Tanmateix, justament per la polisèmia intrínseca de l'adualitat panikkariana, aquesta noció es presta a l'ambivalència. En ocasions adquireix un ús apofàtic (en coherència amb el "*neti-neti*" hindú) o formal (advaita com a equivalent homeomòrfic de la Trinitat); en d'altres, pren un to positiu (més en sintonia amb el *tat tvam asi*) com a contingut propositiu en què s'apunta a una intuïció directa del Tot/Déu. En aquesta línia, l'adualitat també és plantejada com a horitzó o *mythos* alternatiu al que Panikkar anomena "monoteisme": la mentalitat, més enllà de les religions així anomenades monoteistes, que ha fonamentat tant el pensament filosòfic i científic (Atenes) com religió (Jerusalem) occidentals i que cerca la comprensió de la realitat per mitjà de la reducció a la unitat conceptual i l'exclusió.



Del segon dels objectius de la tesi recollits a la introducció, he mirat de recuperar i formular algunes de les crítiques que es podrien adreçar a la proposta panikkariana. Una de les objeccions principals consisteix a destacar que la creativitat temàtica de Panikkar es produeix, en bona mesura, a costa de les exigències metodològiques i conceptuals que poden esperar-se d'un intel·lectual amb la seva formació i trajectòria. A *El ritme de l'Ésser* es fa especialment evident que alguns dels principals temes (experiència, monoteisme, Ésser) no es troben prou acotats, i els autors principals en els quals Panikkar es recolza o alguns amb els quals es confronta (Parmènides o Descartes) no són estudiats en profunditat i complexitat suficient. D'altra banda, a partir de l'accés a les seves fitxes de treball inèdites he mostrat que el blanc d'aquesta crítica correspon a una opció deliberada de l'autor i no a una mera deixadesa metodològica.

En qualsevol cas, la seva llibertat hermenèutica deliberadament cultivada el situa en conflicte amb els paràmetres de reflexió característics de les religions tradicionals i d'una determinada concepció de la filosofia, més acadèmica i especialitzada. Pel tema que ha ocupat aquesta tesi, del costat hindú i budista s'ha criticat el tractament insatisfactori dels textos i la tradició viva de les escoles advaita; Panikkar parlaria d'experiència advaita menystenint el "procés d'experiència" que menaria a l'experiència suprema de les escoles advaita. Del costat occidental i cristià s'han adduït crítiques semblants en relació a la fonamentació de la seva cristologia (Ranstrom) i a un reiterat recurs al pessimisme antropològic (S. Pániker).

Al meu entendre, aquestes objeccions es poden matisar si hom s'acosta als textos de Panikkar com a l'obra d'un autor sobre temes religiosos, i no, en canvi, com a un escriptor de filosofia, teologia o espiritualitat cristiana, hindú, budista, o secular. Des d'aquesta òptica, l'adualitat panikkariana pot ser font d'inspiració teòrica i vital, però no constitueix una aportació sistemàtica que pugui remoure per ella sola, com creia Eastham, els fonaments de la cultura. Forma part d'una obra interessant i incisiva, però potser massa recolzada en l'experiència irrepetible de l'autor com per substituir la religió entesa com a "sistema total d'orientació" o superar definitivament el pensament científic i filosòfic establerts.

D'altra banda, en presentar l'advaita com a alternativa a la mentalitat monoteïsta es podria acusar Panikkar de caure en allò que justament criticava en el monoteïisme: reduir la comprensió de la realitat a la unitat i la no-contradició. En presentar el monoteïisme a *El ritme de l'Ésser*, l'autor simplifica excessivament la naturalesa i les aportacions dels àmbits culturals i de pensament que situa sota aquest paraigües, per a prescindir-ne. En aquest darrer sentit Panikkar presentaria l'advaita com a opció dialèctica (no-dualitat) per distanciar-se d'una determinada comprensió del món, la monoteïsta, tot abandonant en aquest aspecte, així, aquella tercera via més prometedora que ell mateix havia apuntat en interpretar l'advaita com a adualitat.

En aquesta ambivalència, l'adualitat panikkariana s'acosta als partidaris de l'anomenada neo-advaita, una corrent de pensament contemporània i heterogènia interessada en la mística, especialment en les seves expressions orientals, que adopten d'una o altra manera la no-dualitat com a senyera. Malgrat que Panikkar manté un perfil propi, amb un bagatge intel·lectual sòlid i una consciència tradicional que el distingeix d'altres autors que podrien englobar-se en la neo-advaita, comparteix amb aquests un esperit polèmic més o menys evident envers el judeocristianisme i el món grecoromà, i envers les aportacions positives de la modernitat i la tecnociència.

El tercer objectiu del treball era indagar en la biografia de Panikkar, sobretot per ressaltar-ne els principals moments relacionats amb l'advaita. En acostar-me a la seva vida he privilegiat la visió de continuïtat que en transmet el propi autor, malgrat que he constatat que no es poden desatendre les evidents discontinuïtats al llarg de la mateixa. Aquestes discontinuïtats no suposaren trencaments definitius amb el passat, ja que en ocasions decisives Panikkar es qüestionà el rumb vital mateix que havia pres (com en el cas del matrimoni o la seva identitat religiosa).

En línia amb el que he anat dient, a partir de declaracions escrites de l'autor als seus diaris i a *El ritme de l'Ésser*, he destacat la seva pertinença fonamentalment occidental i cristiana i, més concretament, la seva vessant sacerdotal. Aquest accent contrasta amb la simplificació biogràfica que es tendeix a presentar de Panikkar a partir de la seva declaració de múltiple pertinença religiosa: l'autor no visqué ni

conegué el cristianisme, l'hinduisme, el budisme i la secularitat de la mateixa manera. Sobretot fou un cristià —catòlic— i sacerdot que vetllà pel reconeixement de l'altre i per part de l'altre, i féu d'això un criteri de veracitat de la pròpia experiència espiritual.

He reflectit com l'autor intentà viure aquells dos elements identitaris principals (occidental i cristià) en tensió i fascinació pel llegat hindú del seu pare, i també sincerament inspirat per l'espiritualitat advaita i buidsta que anà assumint com a pròpia, tot reformulant-la, almenys des dels seus primers viatges a l'Índia. En els anys centrals de la seva vida, per tant, tendí a emfasitzar i potser a exagerar la seva pertinença oriental, projectant una imatge de si mateix que trobà una àmplia acollida en determinats grups socials del seu temps (contracultura americana i generació del Vaticà II) però no tant en d'altres (jerarquia eclesial i universitats espanyoles de la democràcia).

Al tomb final de la seva vida, s'aprecia en Panikkar una ponderació més proporcionada de la seva identitat i un major reconeixement de la seva contingència. Admet públicament el seu ésser “encara” *viatore* i no “ja definitivament *comprehensor*, la qual circumstància troba a l'epíleg d'*El ritme de l'Ésser* un testimoni fefaent. El seu quest espiritual, explícit i radical, per encarnar una versió genuïna i actualitzada d'“adualisme cristià” (Lossky), l'exposà a crítiques intel·lectuals i amonestacions canòniques, no exemptes de fonament. Per tot això, he valorat de el seu coratge, capacitat d'assimilació i síntesi creativa, però m'he mostrat escèptic a l'hora de reivindicar-lo, directament, com a "savi planetari", "profeta del demà passat" o “exemple de la naturalesa de Buda” com alguns autors havien apuntat.

Finalment, com a desplegament del quart objectiu de la tesi he reflexionat sobre l'assistència espiritual en entorns hospitalaris inspirant-me en el ventall de possibilitats temàtiques obertes per l'adualitat panikkariana. En aquest sentit, he visibilitzat la manera d'atansar-se a la persona malalta “a través de les flames” tangibles de la seva malaltia, l'orientació predominantment biologicista i

economicista del sistema sanitari, i la manca de referents religiosos sòlids compartits en l'estat actual de la cultura: atansant-s'hi incorporant l'espiritualitat.

Per a ser realista i efectiu, tal acostament es reconeix interdependent, és a dir, autònom i alhora necessitat de la complicitat dels professionals de la salut. Per això, seguint la intuïció del “moment de l'advaita” que detectava Panikkar, m'he fet ressò de la reivindicació per part de determinats col·lectius sanitaris d'incloure la dimensió espiritual en l'assistència com a factor indispensable per a la humanització intrínseca de la seva tasca. En aquest punt, l'antropologia de la qual Panikkar partí (*homo religiosus*, cos-ment-esperit i, en algun text, home biopsicosocial i espiritual) i la manera com la desplega (respectant l'adscripció religiosa i cultural amb la qual aquesta es manifesta en cas; concretant la possibilitat d'entrar en diàleg interreligiós i enriquir-se mútuament; implicant-se personalment en allò que hom pensa i fa) m'han servit per a donar cos teòric a aquell interès pràctic i fonamentar la meva proposta.

Atenent la complexitat de l'entorn hospitalari, doncs, he apostat perquè sigui un professional de l'assistència espiritual l'encarregat de representar i acompanyar aquesta dimensió antropològica. Es tracta d'algú que pel seu capteniment integra aquelles característiques suara esmentades i, des d'una epistemologia adual (obertura personal al Tot, consciència dels límits de la pròpia raó i acció, consideració per la pluralitat en el propi interior, captació de la naturalesa relacional de la realitat), és capaç de dur a terme la seva tasca en entorns seculars i, quan cal, expressar-la en el llenguatge científicotècnic sense veure-s'hi completament atrapada.

He estudiat també l'objecte de la dedicació de l'assistent, l'experiència espiritual de la persona assistida, des del punt de vista de la mística panikkariana, més concretament, a partir de la fórmula “E=e.l.m.i.r.a.”. La fórmula recull la qualitat adual de l'experiència, segons la qual aquesta és inefable en el seu nucli (“e”) i alhora viscuda i comunicable en uns factors circumstancials igualment constitutius (llenguatge, memòria, interpretació i actualització). Convé tenir en compte al

mateix temps, doncs, aquesta dualitat inefable-comunicable que remet a la de *logos* (factors cognoscibles) i *pneuma* (factors incognoscibles però experimentables).

D'aquesta manera, la figura de l'assistent i el camp d'interacció (el "terreny de joc" de l'acompanyament) que aquest propicia poden contemplar-se des dels temes de l'adualitat i el diàleg dialògic (interreligió) apuntats per Panikkar. El contacte amb una persona en situació de fragilitat que admet l'assistència espiritual obre un horitzó de conversa des del testimoniatge, no ideològica, en la qual obrir-se a una transformació biogràfica, que redundi en un "eixamplament del cor". Implicant-se en la situació concreta que viu la persona atesa, l'assistent invitarà a transcendir possibles interpretacions reduccionistes de la mateixa que puguin fer-ne la persona atesa o les que l'envolten (inclosos els propis professionals). Acompanyarà el pensament vers un més enllà de "l'aquí o l'allà" o "l'això o l'allò" (*neti-neti*) de manera que la persona atesa pugui alliberar-se de la seva fixació fragmentadora i debilitant en alguna de les seves circumstàncies particulars, per passar a acceptar-les, en canvi, com a parts d'un Tot (*tat tvam asi*), el seu.

A fi de tornar operativa aquesta visió, he proposat un model de valoració de l'experiència espiritual que, d'una banda, recull alguns dels consensos principals assolits en l'àmbit incipient de l'assistència espiritual professional (detecció de necessitats espirituals; conceptualització de l'espiritualitat en tres eixos: intrapersonal, interpersonal i transpersonal) i, de l'altra, introdueix la perspectiva de les capacitats, aprofitant la visió teàndrica de les cosmovisions religioses i l'experiència advaita aportades per Panikkar. Per a concretar-ho encara més, he proposat quatre factors antropològics en cadascun dels tres eixos de l'espiritualitat ara esmentats (dotze elements en total) que poden ser valorats en la persona atesa, quan s'escau, tant des de la perspectiva de la necessitat com de la capacitat.

De la mateixa manera, bo i compartint la consideració pel temps i el ritme com a dimensió intrínseca del pensar que Panikkar mostrà en les seves reflexions sobre l'adualitat, he situat aquest model de valoració en un pla d'intervenció temporal que expliciti les circumstàncies d'una situació real d'acompanyament i s'eviti així la simple aplicació desencarnada d'una idea abstracta. Aquest pla constaria de tres

fases (aproximació, comprensió i actuació), en el qual l'assistent procurarà intervenir amb paraules pacificadores, conscients i pertinents, nascudes del silenci i per al silenci, que aportin vitalitat i consol a la persona atesa.

Amb tal intent d'aterrar la noció d'adualitat panikkariana a l'àmbit sanitari, he arribat a una possible síntesi d'aquella dicotomia entre exercici teòric (obra panikkariana) i pràctica social-assistencial (obra de Joan de Déu) plantejada a la introducció i a la cita que encapçalava aquesta tesi. Si bé aspiro a que la dilucidació de l'adualitat i el model d'assistència espiritual proposats puguin ser compartits i contrastats, també assumeixo, amb el Panikkar de l'epíleg, que *la síntesi definitiva és impossible*. La reunió dels fragments de saviesa en l'amor va coent-se, en tot cas, existencialment en el temps, a mesura que hom va integrant i entregant-se al ritme de la Vida.



## IX BIBLIOGRAFIA

### a) FONTS DIRECTES

#### *Opera Omnia*

A data de 2019 he pogut consultar els volums publicats fins a l'actualitat:

Panikkar, R., *Opera Omnia Raimon Panikkar*, Fragmenta, Barcelona 2007-actualitat.

——, *Mística, plenitud de Vida*, Vol I, Tom 1.

——, *Espiritualitat, el camí de la Vida*, Vol I, Tom 2.

——, *Religió i religions*, Vol II.

——, *La tradició cristiana*, Vol. III, Tom I.

——, *L'experiència vèdica. Mantramañjarí*, Vol IV, Tom 1.

——, *Pluralisme i interculturalitat*, Vol VI, Tom 1.

——, *Diàleg intercultural i interreligió*, Vol VI, Tom 2.

——, *Visió trinitària i cosmoteàndrica: Déu-home-cosmos*, Vol VIII.

——, *Mite, símbol, culte*, Vol IX, Tom 1.

——, *Fe, hermenèutica, paraula*, Vol IX, Tom 2.

——, *El ritme de l'Ésser. Les Gifford Lectures*, Vol X, Tom 1.

#### *Altres obres de l'autor consultades*

Panikkar, R., *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid, Rialp 1960.

——, *Cometas: fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid.

Euramerica 1972.



- , “Reflexiones autobiográficas”, *Anthropos* 53/4, 1985, p. 24.
- , *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*, Madrid, Grupo Libro 88 1994.
- , *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid, San Pablo 1994.
- , *Llenguatge i Identitat: lexicosofia catalana*, Barcelona, Abadia de Montserrat 1994.
- , *Invisible Harmony, Essays on Contemplation and Responsibility*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishing 1995.
- , *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela 1996.
- , *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta 2000.
- , *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid, Siruela 2004.
- , *Entre Déu i el cosmos, una visió a-dualista de la realitat. Converses amb Gwendoline Jarczyk*, Lleida, Pagès 2006.
- , *La puerta estrecha del conocimiento: sentidos, razón y fe*, Barcelona, Herder 2009.
- , i M. Carrara, *Pelegrinatge al Kailasa i al centre d'un mateix*, Barcelona, Pòrtic 2009.
- , *The Rhythm of Being: The Unbroken Trinity*, Nova York, Orbis Books 2013.
- , i Volpini, A., *Visione mistica*, Milà, Jaca Book 2016.
- , *Kierkegaard e Śāṅkara: la fede e l'etica nel cristianesimo e nell'induismo*, Milà, Jaca Book 2017.
- Panikkar, R. i Lapide, P., *¿Parlem del mateix Déu?*, Barcelona, Fragmenta 2018.
- Panikkar, R. i Ravasi, G., *Le Parole di Paolo*, Milà, San Paolo 2007.

#### Altres escrits

- Panikkar, R., “Prólogo” a V. Pérez, *Más allá de la fragmentación de la teología el saber y la vida. Raimon Panikkar*, València, Tirant lo Blanch 2008.
- , “Prólogo”, dins Cavallé, M., *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós 2008, p. 21-33.
- , “Un laboratori de paraules vives”, dins O. Pujol, *Diccionari sànscrit-català*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana 2005, p. XV-XVII.

b) FONTS INDIRECTES

*Tesis doctorals*

En aquest apartat presento el llistat complet i actualitzat de tesis doctorals sobre Panikkar, destriant-les d'altres documents (treballs o tesines de llicenciatura o màster dedicades a l'autor, que queden excloses d'aquest llistat) amb què apareixen barrejades en bibliografies panikkarianes anteriors, com la publicada per Pigem el 2007 o la inclosa en la tesi de Pérez Prieto del 2012.

Loss, A., *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar*, Pavia, Università di Pavia 1971.

Munnford, D., *The theology of R.Panikkar*, Oxford, Oxford University 1975.

Violi, G. P., *Introduzione a Raimundo Panikkar. La filosofia della religione tra apofatismo e dialogo religioso*, Milà, Università Cattolica del Sacro Cuore 1976.

Smet, R., *Dieu et l'homme. Contribution de Raimundo Panikkar au dialogue entre le christianisme et l'hindouisme*, Lovaina, Université de Louvain-la-Neuve 1980.

Mitra, K., *Catholicism-Hinduism: Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridgebuilding*, Filadèlfia, Temple University 1980.

Baley, C., *Three Roman Catholic Approaches to the Self in Hindu-Christian Dialogue: Abhishiktananda, Panikkar and Griffiths*, Berkeley, The Jesuit School of Theology, Santa Clara University 1984.

Vattakeril, P., *Dialogue with men of other faiths: its theological implications. A critical study of Raimundo Panikkar*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1986.

Buckalew, R. W., *A Return of the Servant. Kenotic Christ and Religious Pluralism in the Thought of Raimundo Panikkar and Wilfred Cantwell Smith*, Ann Arbor, Michigan University 1988.

Veliath, D., *Theological Approach and Understanding of Religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A Study in Contrast*, Bangalore, Kristu Jyoti College 1988.

Menacherry, C., *History, Symbol and Myth in the Christology of Raimon Panikkar* Roma, Pontificia Università Gregoriana 1990.

Haas, C., *Raimundo Panikkar's Beitrag zum interreligioesen Dialog*, Munich, Ludwig-Maximilians-Universität 1992.

Ahlstrand, K., *Fundamental Openess. An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and Presuppositions* Uppsala, Uppsala Univeristy 1993.

- Savari Raj, L. A., *The Cosmotheandric Vision of Raimon Panikkar*, Madràs, University of Madras 1994.
- Hall, G., *Raimon Panikkar's Hermeneutics of Religious Pluralism*, Washington DC, Catholic University of America 1994.
- Escobar, J.D., *Revelación, cristianismo y religiones en la obra de Raimundo Panikkar*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 1996.
- Kim, J., *Der dialog der Religionen in der Religionstheologie Raimundo Panikkars*, Frankfurt, Universität Frankfurt am Main 1996.
- Aragao de Moraes, W., *A concordia discors. O esoterico e o exoterico nas tradições religiosas, segundo R. Panikkar a F. Schuon*, Rio de Janeiro, Universidade Federal de Juiz de Fora 1997.
- Gogos, M., *Philosophie als Transformation. Studien zum Werk Raimon Panikkar*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhems-Universität Bonn 1997.
- Pigem, J., *El Pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència*, Barcelona, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona 1998.
- Harms, K., *Die Philosophie des interreligiosen bei Raimon Panikkar*, Freiburg, Universität Mainz 1999.
- Mendonça, C., *Symbol & Interreligious Dialogue in Raimon Panikkar and Their Relevance for Interreligious Education in India*, Pune, Katholisch-Theologischen Fakultät, Eberhard-Karls Universität Tübingen 2000.
- Thekkekarott, J., *Christology and Christian mission in India: a study of the christologies of Raimundo Panikkar and Bede Griffiths and their implications for Christian mission in India*, Roma, Pontificia Università Urbaniana 2000.
- Valluvassery, C., *Christus in Kontext und Kontext in Christus: Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan*, Universität Innsbruck 2001.
- Von Sinner, P. E., *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Beobachtungen an Leonardo Boff und Raimon Panikkar als Beitrag zu einer oekumenischen hermeneutik zwischen Kontextualitaet und Katholizitaet*, Basilea, Universität Basel 2001.
- López, J.R., *Lectura moral de un discurso antropologico. La ética en la obra de Raimundo Panikkar*, Roma, Universidad Gregoriana 2002.

- Altur, E., *Política i metapolítica en Raimon Panikkar*, València, Facultat de Dret de la Universitat de València 2003.
- Komulainen, J., *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, Helsinki, Faculty of Theology, University of Helsinki 2003.
- Canadell, A., *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme*, Barcelona, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona 2004.
- Zhu, S., *After the Collapse of Babel: Raimon Panikkar's response to the times' challenge*, original en xinès publicada a Pequín, Zong jiao wen hua chu ban she 2004.
- Peréz Prieto, V., *Dios, el ser Humano y el Cosmos. La Divinidad en Raimon Panikkar*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 2006.
- Mattapally, S., *Christophany: witnessing Christ today a spirituality of dialogue in Raimon Panikkar*, Roma Pontificia Università Gregoriana 2006.
- Philip, J., *Towards a new vision in the understanding of reality: Raimundo Panikkar and Arthur Peacock*, Roma, Faculty of Philosophy, Pontifical University of Sain Thomas Angelicum 2006.
- Meza, J. L., *La antropología de Raimon Panikkar y su contribucion a la antropología teologica cristiana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá 2009.
- Kang, S. W., *Nonduality and Trinity: A comparative analysis of the trinitarian perspectives of Jung Young Lee and Raimon Panikkar*, New Jersey, Drew University 2009.
- Hernando, M. J., *Diálogo interreligioso con el budismo a través de la obra de Raimon Panikkar*, Jesús López Gay y Henri de Lubac, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas 2012.
- Pérez Prieto, V., *A filosofía imparativa, integradora e en diálogo intracultural de Raimon Panikkar*, Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía de la Universidade Santiago de Compostela 2012.
- Queiroz, F., *A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar. Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa*, Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro 2014.
- Kopecká-Verhoeven, M., *Raimon Panikkar et l'Interculturel: racines théologiques et*

- environnement philosophique d'une ontologie relationnelle*, Paris, École pratique des hautes études des sciences religieuses -Universitat de Praga 2014.
- Farakis, N., *Christianity and religions in Raimon Panikkar's theology* [original en grec], Atenes, National and Kapodistrian University of Athens, 2015.
- Sepúlveda, J., *La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*, Madrid, Facultat de Filosofia, Universidad Complutense de Madrid 2015.
- Valeggi, M., *Il Sacro e il dialogo interreligioso in Raimon Panikkar*, Genova, Dipartimento di Antichità, Filosofia, Storia, Geografia, Università degli Studi di Genova 2015.
- Valverde, J. C., *De l'écologie à l'écologie: l'intuition de Raimon Panikkar*, Strasbourg, École doctorale Théologie et sciences religieuses, Université de Strasbourg 2016.
- Marcato, L., *Le radici filosofico-teologiche della proposta di dialogo dialogale di Raimon Panikkar*, Venècia, Università Ca'Foscari 2016.
- Uribe, E., *El diálogo intercultural de Raimon Panikkar desde el pensamiento complejo de Edgar Morin*, Mèxic, Universidad Autónoma del Estado de México 2017.
- Cerviño, L., *La experiencia y el conocimiento de lo real en Raimon Panikkar y Marià Corbí. Un aporte sapiencial en tiempos de pluralismo*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya 2017.

*Monografies i altres llibres consultats referits a Panikkar*

- Bassas, A., *El matí amb Raimon Panikkar*, Barcelona, Proa 2008.
- Bielawski, *Panikkar: una biografia*, Barcelona, Fragmenta 2014.
- , *Canto di una biblioteca*, Bergamo, Lemma Press 2016.
- Boada, I. (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona, Pòrtic 2004.
- Komulainen, J., *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, Leiden, Brill, 2004.
- MacPherson, C. G., *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*, Lanham, University Press of America, 1996.
- Nitsche, B. (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive: Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt am Main, Lembeck/Bonifatius

2005.

Pániker, S., *Primer testamento*, Barcelona, Debolsillo 2000.

——, *Segunda memoria*, Barcelona, Debolsillo 2000.

——, *Diario del anciano averiado*, Barcelona, Literatura Random House 2015.

——, *Adiós a casi todo*, Barcelona, Literatura Random House 2017.

——, *Cuaderno amarillo*, Barcelona, Literatura Random House 2015.

——, *Variaciones 95*, Barcelona, Plaza & Janés 2002.

——, *Diario de otoño*, Barcelona, Literatura Random House 2014.

Pérez Prieto, V., *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la Vida: Raimon Panikkar*, València, Tirant lo Blanch 2008.

Pérez Prieto, V., i Meza, J. L., *Diccionario Panikkariano*, Barcelona, Herder 2016.

Pigem, J., *Àngels i Robots. La interioritat humana en l'era hipertecnològica*, Barcelona, Viena 2017.

Prabhu, J. (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, New York, Orbis Books 1996.

Torralba, F., *Vinc-i-cinc catalans i Déu*, Barcelona, Planeta 2002.

#### Articles

Boada, I., "Panikkar, un pensador occidental", *El Ciervo* 690-91, 2008, p. 18-20.

Boada, I., "Raimon Panikkar un pensador per al canvi de paradigma?", dins Monzón, A., Martínez, J. A. i Pérez, E. B., *Colligite fragmenta. Repensar la tradició cristiana en el món postmodern*, València, Universitat de València 2014, p. 125-142.

Capellini, M. R., "The Metaphor of Man and the Rhythm of Being", *CIRPIT* 3, 2012 (Suppl.), p. 83-98.

Clooney, F. X., "Four Ways to Think About Raimon Panikkar's Legacy: A Response to the Panikkar Panel", *CIRPIT* 5, 2013, p. 143-48.

Dallmayr, F., "A secular age? Reflections on Taylor and Panikkar", *Int J Philos Relig* 71, 2012, p. 189-204.

Davis, B., "Intertraditional Dialogue: From Gadamer's Diachronic to Panikkar's Diatopical Hermeneutics", *CIRPIT* 5, 2013, 33-46.

- Dellanoce, F., “Intuizione advaita fra Śaṅkara e Raimon Panikkar: alcune considerazioni su māyā”, *CIRPIT* 4, 2013, p. 256-65.
- Eastham, S., “Rhythm in the Making: Panikkar’s Unfinished Masterpiece”, *CIRPIT* 3, 2012 (Suppl.), p. 19-32.
- Garcia-Ventura, A. i Vidal, J., “El Instituto Ibérico Oriental (1938-1941). Un intento de introducción de los estudios sobre el Oriente Antiguo en España,” *Archivo Español de Arqueología* 85, 2012, p. 287–96.
- Liber-Chrétien, B., “La pensée interreligieuse de Raimon Panikkar, un regard bouddhiste”, *Revue d'éthique et de théologie morale* 265, 2011, p. 9-33.
- McLaughlin, M., "Book Review: The Rhythm of Being: The Gifford Lectures", *Journal of Hindu-Christian Studies* 24, 2011, p. 72-75.
- Manimala, V., “Raimon Panikkar, The Rhythm of Being: The Gifford Lectures. A Review Article”, *Exchange* 40, n. 2, 2011, p. 192–200.
- Melloni, X., “Raimon Panikkar, el savi de Tavertet”, *Regió* 7, 4 de setembre de 2010  
 —, “Besllums de Raimon Panikkar a través del seu diari”, *Qüestions de Vida Cristiana* 26, 2018, p. 85-102.
- Moreta, I., “Llegir i publicar Raimon Panikkar”, *Serra d’Or* 651, 2014, p. 7–9.  
 —, “Raimon Panikkar, més enllà del personatge”, *Serra d’Or* 700 (2018), p. 6-8.  
 —, “El sacerdocio cósmico de Raimon Panikkar”, *La Vanguardia*, 14 de gener de 2018.
- Nicolau, A., “Raimon Panikkar, Una biografia intel·lectual.” *Ars Brevis* 21, 2015, p. 253–72.
- Pérez Prieto, V., “Raimon Panikkar, El ritme de l’Ésser”, *CIRPIT* 4, 2013, p. 270-73.
- Ranstrom, E., "Christology after Dominus Iesus: the Early Panikkar As a Creative Resource", *Journal of Hindu-Christian Studies* 25, 2012, p. 43-50.
- Requesens, J., “El ritme de l’Ésser: les Gifford Lectures”, *Canemàs* 4, 2013, p. 170-75.
- Saranyana, J.I., “Nota bibliográfica Raimon Panikkar: A propósito de una biografía”, *SetD* 11, 2017, p. 323–48.
- Tammaing, E., “The Tempiternal Tragedy: the Rhythm of Being and a Planet in Crisis”, *CIRPIT* 3, 2012 (Suppl.), p. 117-138.
- Vega, A., “El ritme de l’Ésser. Les Gifford Lectures”, *Enrahonar. Quaderns de filosofia* 52, 2014, p. 129–31.

Yusa, M., "An Advaitic Matter: Pebbles Speak", *CIRPIT* 3, 2012 (Suppl.) p. 99-116.

#### Articles web

Coday, D., "Panikkar's marriage", NCR 10-9-2010, <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/panikkars-marriage> [consultat el 3 de novembre de 2017].

Garcia Renau, M. A., "La vivència a-dual en Raimon Panikkar", [.http://magrobra.blogspot.com.es/2009/06/la-vivencia-dual-en-raimon-panikkar\\_02.html](http://magrobra.blogspot.com.es/2009/06/la-vivencia-dual-en-raimon-panikkar_02.html) [consultat el 3 de novembre de 2017]

Hall, G., "The Rhythm of Being: The Gifford Lecture", *Australian eJournal of Theology* 18.1, abril 2011, p. 1-3 [consultat el 3 de novembre de 2017]

—, <http://romerosdb.blogspot.com/2011/03/hermeneutics-of-panikkar.html> [consultat el 26 de gener de 2019]

Listerri, J., *Catalunya religió*, 04/09/2010, <https://www.catalunyareligio.cat/es/node/150424>[consultat el 3 de novembre de 2017].

McIntosh, A., "Raimon Panikkar in Scotland" <http://www.alastairmcintosh.com/general/resources/2010-Raimon-Panikkar-Gifford-Scotland.pdf> [consultat el 3 de novembre de 2017].

Moreta, I., "A propòsit de l'Opera Omnia Raimon Panikkar: resposta a Maciej Bielawski", <http://ignasimoreta.blogspot.com.es/2013/10/a-proposit-de-lopera-omnia-raimon.html> [consultat el 3 de novembre de 2017].

—, "Raimon Panikkar i l'Opus Dei", *La Llança*, 2 de juny de 2017

Rigopoulos, A., "Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar", *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* 11, 2009 [consultat el 3 de novembre de 2017].

#### Vídeos

"Acte d'inauguració de l'Any Raimon Panikkar", Saló de Cent de l'Ajuntament de Barcelona, 5 de febrer de 2018.

Sánchez-Dragó, F., "Negro sobre blanco", RTVE 2002, min: 42'.

Weick, W., *L'arte de vivere: Raimon Panikkar*, Televisione Svizzera 2001.



c) OBRES SOBRE ASSISTÈNCIA SANITÀRIA, RELACIÓ D'AJUDA I ATENCIÓ ESPIRITUAL

*Monografies*

- Benito, E., Barbero, J. i Dones, M., *Espiritualidad en clínica. Una propuesta de evaluación y acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*, Madrid, Monografías SECPAL 2014.
- Bermejo, J. C., *Introducción al counselling*, Santander, Sal Terrae 2010.
- Bermejo, J. C., *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*, Santander, Sal Terrae 2019.
- Bermejo, J. C., i Álvarez, F., *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética*, Madrid, San Pablo 2009.
- Carta de Identidad de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios*, Roma 2000.
- Cobb, M. R., Puchalski, C. M. i Rumbold, B., *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, Oxford University Press 2012.
- D'Ors, P., *Sendino se muere*, Barcelona, Fragmenta 2016.
- De Dios, J., *Cartas de San Juan de Dios*, Madrid, Fundación Juan Ciudad 2006.
- Frankl, V., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Barcelona, Herder 1987.
- Gracia, D., *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema 1989.
- Hadot, P., *What is ancient Philosophy?*, Harvard, Harvard University Press 2004.
- Henderson, V., *Principios básicos de los cuidados de enfermería*, Washington, Organización Panamericana de la salud 1961
- Koenig, H. G., McCullough M. E. i Larson, D. B., *Handbook of Religion and Health*, Oxford, Oxford University Press 2001.
- Larchet, J. C., *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Salamanca, Sígueme 2014.
- C. General de Pastoral-Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, *La pastoral según el estilo de San Juan de Dios*, Madrid, Fundación Juan Ciudad 2012.
- Nogués, R. M., *La salut espiritual*, Barcelona, Fragmenta 2016.
- Nowen, H., *El sanador herido*, Madrid, PPC 2017.
- Ramió, A. et al., *Necesidades espirituales de las personas enfermas en la última etapa de sus vidas*, Madrid, PPC 2009.

- Sánchez, M. A., *Historia de la Medicina y las Humanidades Médicas*, Barcelona, Elsevier 2012.
- Saunders, C., *Velad conmigo*, Barcelona, SECPAL-La Caixa 2012.
- Schneider, K. J., Pierson, J. F., Bugental, J. F. T., *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*, Los Angeles, Sage Publications 2015.
- Tart, C. T., *Psicologías transpersonales. Las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea*, Barcelona, Paidós 1994.
- Torralba, F., *Ética del Cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*, Madrid, Institut Borja de Bioètica-Editorial Mapfre 2002.
- , *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*, PPC, Madrid 2003.

#### Articles

- Benavent, E., “Espiritualidad: heterodoxia y punto de encuentro, un activo para la educación social”, *Educació social. Revista d'intervenció socioeducativa* 56, 2014, p. 13-30.
- Bugental, J. F. T., “The Third Force in Psychology”, *Journal of Humanistic Psychology* 4, 1964, p.19-25.
- Cassell, E., “The nature of suffering and the goals of medicine”, *The New England Journal of Medicine* 306, 1982, p. 639-645.
- Charon, R., “Narrative Medicine”, *JAMA* 286 (15), 2001, p. 1897-1902.
- Chiu, L. Emblen, J. D., Van Hofwegen, L., Sawatzky, L.R. i Meyerhoff, H., “An integrative review of the concept of spirituality in the Health Sciences”, *Western Journal of Nursing Research* 26(4), 2004, p. 405-428.
- Giménez, V., Irrazábal G. i Griera, M., “Salud y religiones: prácticas y sentidos en diálogo y disputa”, *Salud Colectiva* 14, 2018, p. 153-159.
- Manitoba’s Spiritual Health Care Partners, *The Case for Spiritual Health Care*, 2017: [http://www.ihcam.ca/media/Presentations/Making-the-Case-for-Spiritual-HC\\_FINAL\\_Nov2017.pdf](http://www.ihcam.ca/media/Presentations/Making-the-Case-for-Spiritual-HC_FINAL_Nov2017.pdf) [8 d'abril de 2019]
- Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K. i Reller, N., *Improving the spiritual dimension of whole person care: Reaching national and international consensus*. *Journal of Palliative Medicine*, 17(6), 2014, p. 642-656.

- Plumed, C., i Iglesias, E., "Una aproximación a la medida de la espiritualidad", *LH* 322, 2018, p. 16-29.
- Puig-Pey, M., "El modelo de atención espiritual de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios", *LH* 316, 2017, p. 102-107.
- Senreich, E., "An Inclusive Definition of Spirituality for Social Work Education and Practice", *Journal of Social Work Education* 49, 2013, p. 548-563.
- Torralba, F., "El acompañamiento espiritual a los no creyentes. Diálogo y empatía", *LH* 78, 2005, p. 55-66.
- , "Necesidades espirituales del ser humano. Cuestiones preliminares", *LH* 271, 2004, p. 7-16.

#### d) ALTRES OBRES I ARTICLES CONSULTATS

##### Obres

- Ballesteros, E. *Las enseñanzas de Ramana Maharshi*, Barcelona, Kairós 1998.
- Bauman, Z., *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura económica 2009.
- Bíblia catalana interconfessional*, Barcelona, Claret 2008.
- Buber, M., *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca, Sígueme 2003.
- , *Jo i tu*, Barcelona, Claret 1994.
- Capellades, M., *Pare Estanislau Maria Llopart. El monjo, l'ermità*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2013.
- Cavallé, M., *La sabiduría de la no-dualidad: una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós 2008.
- D. Cía, *Narración y pensamiento. Hacia un nuevo paradigma del saber*, Barcelona, Erasmus Ediciones 2006.
- Concili Vaticà II, *Constitucions, Decrets, Declaracions, Legislació postconciliar*, Madrid, BAC 1968.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza Editorial 2011.
- Duch, L., *Un extrañamiento en nuestra casa*, Barcelona, Herder 2007.
- Eliade, M., *El sagrat i el profà*, Barcelona, Fragmenta 2012.
- Enciclopedia de la Religión Católica*, tom II, Barcelona, Dalmau y Jover 1951.
- Francesc, *Laudato si'*, Carta encíclica, 2015.

- La Federació de Joves Cristians de Catalunya. Contribució a la seva història*, Barcelona, Editorial Nova Terra 1972.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, FCE 1974.
- Hernández, G., *No sóc d'aquest món. El fenomen Enric Corbera*, Barcelona, Ediciones B 2016.
- Javierre, J. M., *Juan de Dios, loco en Granada*, Salamanca, Ediciones Sígueme 1996.
- Joan Pau II, *Fides et ratio*, Carta encíclica, 1998.
- Kabat-Zinn, J., *La práctica de la atención plena*, Barcelona, Editorial Kairós, 2007.
- Kasper, W., *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Tom 2, Barcelona, Herder 2011, p. 1049.
- Leaman, G., *Heidegger im Kontext: Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Hamburg, Argument-Verlag 1993.
- Lluís Font, P., *Filosofia de la religió. Sis assaig i una nota*, Barcelona, Fragmenta 2017.
- López, A., *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Madrid, Publicaciones Claretianas 1990.
- Loy, D., *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New Jersey, Humanities Press 1997,
- Mèlich, J. C., *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder 2010.
- Melloni, X. i Cobo, J., *Déu sense Déu. Una confrontació*, Barcelona, Fragmenta 2015.
- Monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, Palma de Mallorca, José J. De Olañeta 2008.
- Morlans, X. (ed.), *A la recerca de la llum. Revelació i religions*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2015.
- Nasr, S. H., *Knowledge and the Sacred*, New York, State University of New York Press 1989.
- Ortiz-Osés, A., *La nueva filosofía hermenéutica*, Barcelona, Anthropos 1986.
- Osborne, A., *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*, Chennai, Kartik Offset Printers 2002.
- Otón, J., *El reencantament postmodern*, Barcelona, Cruïlla 2012.
- Pérez i Ventaiol, J., *Els debats sobre la qüestió jueva a Catalunya (1917-1936)*,

Universitat Autònoma de Barcelona 2015.

Prat, R., *Fe i Universitat d'avui*, Barcelona, Editorial Nova Terra 1977.

Pujol, O., *Diccionari sànscrit-català*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana 2005.

Satyananda, S., *L'hinduisme*, Barcelona, Fragmenta 2012, p. 17.

Schlüter, A. M., *La recepción del zen en Occidente entre cristianos*, Brihuega, Zendo Betania 2012.

Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa 1998.

Stuart, J., *Swami Abhishiktananda: His Life Told through his Letters*, Delhi, ISPCK 1989.

Sudbrack, J., *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Madrid, Ediciones Paulinas 1990.

Tola, F. i Dragonetti, C., *Filosofía de la India: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*, Barcelona, Kairós 2008.

Tolle, E., *El poder de l'ara*, Barcelona, Viena Edicions 2005.

Wollin, R., *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism: from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press.

Yang, P. i Prat, J.M., *Txi kung cristià*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2012.

#### Articles

Bauset, J. M., "El Papa Pau VI", *Diari de Girona*, 18-10-2014.

Purser, R. i Loy, D., "Beyond McMIndfulness", *Huffington Post*, 01-07-2013.

## IX. ANNEXOS

### a) ANNEX 1

Fig. 1

880209

Griffiths

The starting point is not just an analysis (a la Zulus ugr.) of data (facts). All data & facts are already contexts & interpretations.

The starting point is the acceptance & harmonization of traditions in the light of our present day most accurate critical knowledge.

Fig. 2

890214

Rhythm

Liberation is from one of the greatest dangers of modern technocracy. Modern technocracy, like a spider spins a web each time more sophisticated, more comfortable for some, until we cannot break it and liberate ourselves from the ~~at~~ technocratic complex that ~~is~~ rattles us. The rhythm breaker such a construction.

Fig. 3

881108

Sifford

Three minutes of music  
before each lecture

flute  
guitare  
piano  
---

Fig. 4

860305

Sifford

Trinity & Monothecism :

The Housing of the Divine in [the]  
Contemporary World

[Communion]

(I prefer the ink)

Fig. 5

020103

Sifford

The Rhythm of Being  
or  
The Rhythm of  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Reading} \\ \text{the Real} \end{array} \right.$  ?

Both not as concepts, but as symbols

Fig. 6

881100

Rhythm of Being -

The sense of  
life is not at the end —  
it is not in time, not temporal

Technology is  
there to work for the future,  
to shape it. It neglects the  
present, life.

Fig. 7

880202

Gifford

de memoria King (Sh. chuang XIX -Sectum)

- 1 - Keep one's energy without dissipation
- 2 asceticism to calm the mind
- 3 - free from worry about praise, money, --
4. " " " " criticisms
- 5 - Forgetfulness of oneself
- 6 - Freedom from the external world
- 7 - want to a forest to observe the trees
- 8 - vision of the perfect form
- 9 - begin of the work

Fig. 8

880712

Gifford

What I could do is an  
annotated bibliography at the end of each  
chapter, showing some of the capital  
works I have used, sources, etc.

The rest of the text without  
notes.



Fig. 9

820908

Sifford

I may write without footnote  
— but with appendix after  
each chapter (lectures) to further  
specify or elaborate my thoughts  
(similar to Heidegger's / seminar)

Fig. 10

890910

Sifford

Study whether K. Willen's form of  
quotation may be satisfying.  
Even, even is to put the name of  
the author in parenthesis & nothing  
else — besides the bibliography

Fig. 11

881221

Rhythm of Being

cf. History. Program.

The meaning of life dependent of the whether  
— End, Destruction, Future, Time (up to  
the medical obsession to prolong life)

The same of my life does not lie in the Future. If I pre-arrange  
the Future or care for it, it is in order that it may not disturb me  
in the Present, that I may be free Now of the pre-occupation  
with what is to come.

In the Rhythm I have & do not  
have the whole: Totum in parte, because of the par pro toto

Fig. 12

010705

Dialectics

What 'bothers' me of Dōgen, Nishitani and many others is their <sup>acceptance</sup> ~~use~~ of the dialectical language and ways of thinking:

"Birth itself is non-birth" (Dōgen)  
・ samsāra nīve minīna (Nishitani)  
the dialectical interpretation of the is as a metaphorical "equal to".

Birth is a reality. This reality "is-not" equal to the concept of Birth, nor to anything that claims to say 'what Birth is'. Real Birth does not exhaust what we may express with (by) the word is — but also not by the word is-not.

Nāma is nor is-not 'tells' us the reality of anything.

Advocate "is" not dialectical. It cannot be worded, let alone experienced, by means of a dialectical language.

Symbolic Thinking is not dialectical — it is a dialogue (dia-ris-dōgen) between the thing and our Awareness [intellect?] of it.

Fig. 13

280917 -

Être, non-être  
(Maxime le Confesseur)

"La négation et l'affirmation qui s'opposent l'une à l'autre, se complètent dans une parfaite harmonie quand il s'agit de Dieu et s'absorbent réciproquement; la négation qui indique que Dieu n'est pas "quelque chose", ou mieux que "quelque chose" n'est pas Dieu, s'accorde avec l'affirmation quand il s'agit de dire ce qui ~~est~~ est. L'affirmation en revanche indique seulement qu'il est et non ce qu'il est; elle s'allie à la négation quand il s'agit de dire ce qu'il n'est pas. C'est seulement quand on les compare entre elles qu'elles s'opposent comme une antithèse (ἔξ ἄρσι θεῶν), mais lorsqu'on les applique à Dieu, leurs liens réciproques apparaissent, elles se rejoignent en leurs extrêmes."<sup>(2)</sup>

"Il est celui qui est et qui devient tout à toutes choses dans leur être même et leur devenir; mais en lui-même il n'est jamais, en aucune façon, quelque chose qui est et qui devient parce que jamais, en aucune façon, il ne peut être naturellement

(2) Ambigua 31, 1216 B; 1129 A; 1288 B.

associé à une essence. Ainsi, par suite de son sur-être, le nom qui lui convient le mieux est le non-être. Et s'il nous faut reconnaître la distance absolue entre Dieu et les créatures, poser le sur-être sera effacer les choses et leur existence et, inversement, poser les choses effacera le sur-être. Il faut que les deux noms d'être et de non-être soient proprement applicables à Dieu et qu'aucun d'eux ne lui convienne proprement. Le premier lui convient en tant que Dieu est la cause de toutes choses, le second par l'éminence de la cause abstraite de tout l'être des choses existantes. Mais aucun ne lui convient proprement car aucun ne livre la position de ce que l'objet recherché est selon l'être propre à sa nature et à son essence. Il possède une existence de toute manière inaccessible et au delà de toute affirmation comme de toute négation."<sup>(2)</sup>

Dans: HANS URS VON BALTHASAR -

Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur  
(Traduit de l'allemand) pp. 52-53.

(2) Mystagogia; 31, 664 AC; Cf. Centuria fasilica mosc. (Kiev) I, Epiph. 33.

b) ANNEX 2<sup>425</sup>

EXPLORACIÓ	
Data: 5-6-18	
Dades pacient	• <b>Nom i cognom:</b> Leila
	• <b>Edat:</b> 2 anys
	• <b>Lloc de residència:</b> Marroc
	• <b>Cultura de referència:</b> marroquina, musulmana
	• <b>Genograma:</b> <div style="text-align: center;">                     Halil- Hadiya                      Fatima Noor Leila                 </div>
	• <b>Diagnòstic clínic:</b> epilèpsia refractària severa
	• <b>Demanda en el moment de la interconsulta:</b> importància de la fe per a Hadiya i soledat.
• <b>Professional que deriva el cas:</b> Pediatra cures pal·liatives	
Conclusions	Cuidadora principal: Hadiya. Pare i germanes estan al Marroc. Hadiya resideix a l'hospital durant l'ingrés.

COMPRESIÓ		Data: 10-6-18
(elements antropològics presents en el cas)		
	Necessitats	Capacitats
Sentit	- Cercar el sentit de la pròpia vida	- Elaborar una cosmovisió
Connexió	- Estimar en reciprocitat i gratuïtat	
Transcendència	- Gaudir estèticament i del contacte amb la naturalesa	-Obrir-se al simbolisme i a una religiositat alliberadora -Fonamentar-se en una esperança realista

<sup>425</sup> Recreació d'un cas compartit amb l'equip SAER de l'Hospital Sant Joan de Déu de Barcelona. Es tracta de l'acompanyament al final de vida d'una nena petita i a la seva mare. Tanmateix, segons he proposat a la tesi, propugnem una assistència espiritual que es pugui oferir en qualsevol circumstància sanitària.

PLA D'ACCIÓ	
<b>Data:</b> 10-6-18	<p>Visita conjunta amb mediatra intercultural.</p> <p>Hadiya manifesta angoixa per desenllaç incert de la seva filla (<i>necessitat: cerca de sentit</i>) i alhora gran fe en la voluntat d'Allah (<i>capacitats: cosmovisió, religiositat, esperança</i>).</p> <p>Desitja resoldre tràmits perquè la família de Marroc pugui venir; aquí es troba sense xarxa de suport (<i>necessitat: estimar en reciprocitat i gratuïtat</i>). Només fa vida dins l'hospital (<i>necessitat: contacte amb la naturalesa</i>).</p> <p>S'acorda següent visita assistent espiritual, sense mediatra.</p>
<b>Data:</b> 12-6-18	<p>Es llegeixen i comenten textos alcorànics de referència.</p> <p>En conversa s'identifiquen vincles amb altres mares de l'hospital.</p> <p>Hadiya manifesta consciència del final proper de Leila, demana que professionals no li ho recordin constantment (<i>necessitat: decidir èticament</i>).</p>
<b>Data:</b> 14-6-18	<p>S'estableix diàleg de personalització del sentit sobre la situació i significació de Leila per a Hadiya.</p> <p>Acompanyament i consol del dolor per separació familiar.</p>
<b>Data:</b> 18-6-18	<p>Aprofundiment en personalització del sentit. Atès el poc contacte amb exterior, s'acorda amb Hadiya sortida conjunta al parc a la pròxima visita.</p>
<b>Data:</b> 18-6-18	<p>Sortida al Parc. Hadiya refereix sentir-se molt reconfortada.</p> <p>Leila mor 20/6 (diumenge). Assistent no pot acomiadar Hadiya: torna a Marroc.</p>