

CLAUS HERMENÈUTIQUES DE L'ADUALITAT (*ADVAITA*) A EL RITME DE L'ÉSSER DE RAIMON PANNIKAR

Aleix BONFILL

Resum

Aquest article identifica la noció de l'«adualitat» (*advaita*) com un dels nuclis del pensament de R. Panikkar, especialment en la seva etapa de maduresa, que culminà amb *El ritme de l'Ésser* (2010). Tant la procedència sànscrita i hindú de l'*advaita* com el caràcter intercultural, interdisciplinari i autobiogràfic dels escrits de Panikkar reclamen un estudi dels contextos específics —biogràfic, tradició índica, bagatge filosòfic occidental i religiositat cristiana— des dels quals l'autor interpretà, i posteriorment incorporà, aquesta noció als seus propis plantejaments.

Paraules clau: *advaita*, hermenèutica diatòpica, diàleg dialògic, *pisteuma*, teologia.

Hermeneutical clues of aduality (*advaita*) in Raimon Panikkar's *The Rhythm of Being*

Abstract

This article identifies the notion of “aduality” (*advaita*) as one of the cores of R. Panikkar's thinking, especially in his last period, which culminated with *The Rhythm of Being*, *The Unbroken Trinity* (2010). Both the Sanskrit and Hindu origin of *advaita* and the intercultural, interdisciplinary and autobiographical nature of Panikkar's writings call for a study of the specific contexts —biography, Indian tradition, Western philosophical background and Christian religiosity— from which he interpreted, and later incorporated, this notion to his own vision.

Key Words: *advaita*, diatopical hermeneutics, dialogical dialogue, *pisteuma*, theology.

1. Introducció

Fa poc s'ha celebrat el centenari del naixement de Raimon Panikkar Alemany (Barcelona, 1918-Tavertet, 2010), una figura difícilment classificable, les contribucions del qual depassen l'àmbit de la producció i l'activitat intel·lectual. No obstant això, convé assenyalar l'envergadura del seu treball literari i acadèmic: entre d'altres, més de seixanta obres escrites en diversos idiomes; tres tesis doctorals — en química, filosofia i teologia—; una càtedra de religions comparades a la Universitat de Santa Barbara, Califòrnia; quatre doctorats *honoris causa*.

Panikkar no pretenia pensar de manera abstracta o aïllada, sinó arrelat a la vida, als indrets on habitava i les circumstàncies històriques que afrontava. Conscient dels contextos socials, culturals i religiosos que configuraren la seva existència, els acceptà i alhora predicà una transformació de tots ells.¹ La seva filosofia-teologia pot ser considerada una pulsio religiosa per relligar vida i pensament: intentava viure allò que pensava, i escrivia allò que considerava haver viscut en la seva recerca de la saviesa.² Per atansar-se a la seva obra, immensa i polièdrica, es fa necessari apropar-se simultàniament a la seva vida, igualment extensa, intensa i ambivalent.³

Una de les nocions que Panikkar anà emprant amb una freqüència creixent en els seus textos fou el mot sànscrit *advaita*, que decidí traduir com a «adualitat», en lloc de l'opció més estesa, de «no-dualitat», entre les traduccions a les llengües occidentals. Coneixedor i amant de la tradició, Panikkar interpreta lliurement tant el cristianisme com l'herència religiosa de l'Índia, en la mesura que entendrà que «de la mateixa manera que la Trinitat no és un monopoli cristià, tampoc l'*advaita* no és una intuïció exclusivament índica».⁴ L'autor reivindica, doncs, una llibertat hermenèutica emparada en la seva extraordinària trajectòria biogràficoespiritual, però també recolzada en la robusta formació intel·lectual occidental (en diverses disciplines) que rebé en les primeres etapes de la seva vida acadèmica.⁵ Aquesta formació li permeté, posteriorment, recórrer a autors occidentals i orientals que el precediren en la formulació d'intuïcions afins al seu propi pensament.

És en els seus últims llibres, especialment a *El ritme de l'Ésser* (projectat com un compendi dels temes principals que havia meditat durant dècades), on la seva visió de

¹ R. PANIKKAR, *Religió i religions*. Opera Omnia II. Barcelona: Fragmenta, 2011, pàg. 537.

² *Id.*, *El silencio del Buddha. Una introducció al ateïsmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996, pàg. 35.

³ M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia*. Barcelona: Fragmenta, 2014.

⁴ R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*. Barcelona: Fragmenta, 2012, pàg. 352.

⁵ Aquesta llibertat interpretativa ha estat valorada, però també qüestionada, per alguns autors, especialment en l'àmbit teològic acadèmic i des del pensament religiós tradicional; per exemple, C. G. MACPHERSON, *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*. Lanham: University Press of America, 1996, pàg. 92, o bé J. KOMULAINEN, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*. Leiden: Brill, 2004, pàg. 16.

l'advaita es troba més articulada. El mot apareix com a símbol amb significats i usos diversos segons l'àmbit on treu cap:

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.⁶

En aquest article em proposo d'explicitar el procés pel qual Panikkar entra en contacte amb l'advaita hindú i la posterior incorporació del mot a la proposta filosòfica que cristal·litza a *El ritme de l'Ésser*. En aquest sentit, començaré avançant una primera aproximació a l'advaita en el seu context originari per, seguidament, identificar els principals «ponts hermenèutics», tant existencials com teòrics, des dels quals Panikkar aprofundí la qüestió i elaborà la seva proposta.⁷

2. 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.⁸ Concretament, pel que fa als pressupòsits 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.⁹

⁶ M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia*, pàg. 287.

⁷ B. DAVIS, «Intertraditional Dialogue: From Gadamer's Diachronic to Panikkar's Diatopical Hermeneutics». *CIRPIT* [Milà], 5, 2013, 33-46, pàg. 33.

⁸ On ha abordat la qüestió d'una manera més extensa i seriosa, especialment pel que fa a la conveniència o no de parlar d'una «filosofia» de l'Índia, és a R. PANIKKAR, *La experiència filosòfica de la Índia*. Madrid: Herder, 2017.

⁹ R. PANIKKAR, «Un laboratori de paraules vives», en: O. Pujol, *Diccionari sànscrit-català*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2005, pàg. XV.

Advertits així, si hom s'adreça al diccionari sànscrit-català, hom troba que «advaita» (अद्वैत) pot aparèixer com a adjectiu (no dual) o com a nom (no-dualisme).¹⁰ 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 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.¹¹

Aquesta referència a l'advaita com a adjectiu en el text citat correspon al període de l'escriptura misticofilosòfica 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 primerament oral (*śruti*, «oïda-revelada» i transmesa des d'aproximadament el 4000 a.C.) i després escrita (inicialment a la part més antiga dels *Vedes*, probablement entre el 1500 i el 1200 a.C.).¹² 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, alguns corrents espirituals d'aquesta tradició religiosa pluriforme fins i tot podrien no cenyir-se a l'autoritat dels *Vedes*.¹³

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 vàdica i la transmeten en un llenguatge més accessible al poble.¹⁴ En aquest mateix període, s'estableixen les bases de les *śhad darśhanes*, les «sis visions» o sistemes filosòfics ortodoxos (Nyaya, Vaisheṣika, 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.¹⁵

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'l coneix com a Vedanta Advaita. Aquí, per tant, es

¹⁰ O. PUJOL, *Diccionari sànscrit-català*, pàg. 24 (els claudàtors són meus).

¹¹ R. PANIKKAR, *Mantramanjari. L'experiència vàdica*, pàg. 865 (la negreta i els claudàtors són meus).

¹² *Ibid.*, pàg. 60.

¹³ S. SATYANANDA, *L'hinduisme*. Barcelona: Fragmenta, 2012, pàg. 17.

¹⁴ *Ibid.*, pàg. 41. Formen part de l'*smṛiti* textos paradigmàtics i de caire més popular com el *Mahabharata* o el *Ramaiana*.

¹⁵ *Ibid.*, pàg. 73.

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.». ¹⁶ D'aquestes «altres escoles» que també tematitzen l'adualitat fora del Vedanta, es podria destacar el xivisme del Caixmir, en el qual Panikkar també s'interessà. ¹⁷ D'altra banda, fins i tot dintre del mateix Vedanta hi hauria diverses escoles amb diferències substancials entre elles. ¹⁸

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, anomenariem 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 seria l'expressió més afinada. ¹⁹

En el context originari, doncs, sigui quin sigui el tractament particular de l'advaita en el si de cada escola hindú, remet a quelcom d'inaferrissable per la raó, pel simple esforç de conceptualització. L'advaita 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. ²⁰ De fet, la paraula mateixa ja sembla que sigui una prevenció davant les possibles pretensions absolutes de la raó, tal com explico a continuació.

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 es podria traduir, aproximadament, per «esperit». ²¹ 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. ²²

¹⁶ O. PUJOL, *Diccionari sànscrit-català*, pàg. 24.

¹⁷ S. SATYANANDA, *L'hinduisme*, op. cit., pàg. 121.

¹⁸ F. TOLA; C. DRAGONETTI, *Filosofia de la Índia: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*. Barcelona: Editorial Kairós, 2008, pàg. 195.

¹⁹ R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 71.

²⁰ En aquest sentit, per exemple, S. Satyananda desconfia del moviment neoadvaita occidental (del qual, d'altra banda, no 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 tradicionals; S. SATYANANDA, *L'hinduisme*, pàg. 120, crítica que es podria aplicar a alguns passatges del mateix Panikkar, com els que tractaré en el capítol següent.

²¹ «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 els *Upanisads* es descobreix que és idèntic a Brahman. El Si o essència interior de l'univers i de l'home», R. PANIKKAR, *Mantramanjari. L'experiència vèdica*, pàg. 1041.

²² R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 341.

Advaita apuntaria en darrer 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.²³

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 *Upanișads*, i també amb els de les principals escoles d'advaita, les de Sankara, Ramanuja i Abhinavagupta. Especialment els textos de la primera constitueixen durant un temps perllongat de la vida de Panikkar el principal interlocutor intel·lectual de la tradició hindú.²⁴

Després, a partir de la seva estada a l'Índia, Panikkar participa de la religiositat cultural del país, que sent com a pròpia a causa de la «indianitat» del seu pare.²⁵ Panikkar entrà en contacte amb alguns representants hindús de les tradicions articulades al voltant de l'advaita, però no prengué la disciplina de cap mestre o escola particulars, sinó que més aviat s'interessà en el tracte amb gent senzilla.²⁶ Qui sí que va influir en el seu contacte amb l'advaita van ser els religiosos cristians J. Monchanin, i sobretot H. 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.²⁷ 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.²⁸

²³ 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.

²⁴ A. RIGOPOULOS, «Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar». *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [Roma], 11, 2009 [en línia].

²⁵ R. PANIKKAR; P. LAPIDE, *¿Parlem del mateix Déu?* Barcelona: Fragmenta, 2018, pàg. 102.

²⁶ *Ibid.*, pàg. 106.

²⁷ 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 en 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*, pàg. 29.

²⁸ M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia*, op. cit., pàg. 286.

Convé preguntar-se quin atractiu o necessitat sentí Panikkar per aprofundir en 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 —la primera estada data de 1954. Tenint en compte el context de la seva trajectòria, segons Bielawski es podrien aventurar diversos motius, cap dels quals, ni sumant-los, permetria resoldre completament l'enigma de la vida del de Tavertet.²⁹ Sigui així o no, resseguint alguns elements biogràfics d'aquell temps resulta plausible que l'autor mateix experimentés *mumukshutva*, un anhel d'alliberament particularment intens en el temps de la seva primera estada a l'Índia.

Aquest anhel es podria atribuir, d'una banda, a la tensa relació amb la direcció de l'Opus Dei (institució a la qual pertanyia en aquell temps i amb la qual trencà el 1966), i de l'altra, a l'angoixa que li produïen des de petit les escasses possibilitats de «salvació», considerant la teologia catòlica preconiliar, del seu pare hindú.³⁰ 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 també ho és que Panikkar, com a sacerdot, fa seva la «missió apostòlica» de salvar les ànimes, fent de mediador per desvetllar-les a la veritat i la plenitud.³¹ En la seva primera estada a l'Índia, aquestes ànimes eren sobretot les dels hindús, per la qual cosa primerament havia de conèixer a fons la seva religiositat; més endavant seria l'ànima de l'home occidental contemporani, empresa per a la qual la cosmovisió oriental li oferiria intuïcions valuoses.³²

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.

3. Principals claus hermenèutiques

Ha quedat establert que Panikkar no és un hinduista tradicional que exposi l'advaita segons les ensenyances d'una escola particular. Tampoc no escriu només com a estudiós acadèmic de les religions. Més aviat ens trobem amb un pensador occidental que en el seu discurs interpreta i integra l'adualitat com a punt de referència cabdal.³³ Ara

²⁹ *Ibid.*, pàg. 98.

³⁰ PANIKKAR; LAPIDE, *¿Parlem del mateix Déu?, op. cit.*, pàg. 99.

³¹ M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia, op. cit.*, pàg. 330.

³² Es pot constatar el contrast en aquest sentit entre R. PANIKKAR, *La India: gente, cultura y creencias*. Madrid: Ediciones Rialp, 1960, i el mateix *El ritme de l'Ésser*, respectivament.

³³ I. BOADA, «Panikkar, un pensador occidental». *El Ciervo* [Barcelona], 690-691, 2008, pàg. 19.

bé, en la mesura 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 pas com a qüestió objectiva. Això significa que no s'aconsegueix comprendre una cultura o religió com l'advaita hindú reduint-la al propi sistema de pensament, sinó que, per a Panikkar, caldrà *convertir-se* a l'altre.³⁴

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 vàdica. Al mateix temps, utilitzarà paraules d'aquella tradició (*advaita*, *istadevata*, etc.) per il·luminar aspectes de la realitat que resten opacs a les llengües i tradició religiosa occidentals.

Al meu parer, la consciència de la contingència i de la circumstància cultural i religiosa que hom posseeix demostrada per Panikkar en els 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 solo por la pregunta, sino también por las coordenadas de la pregunta de quien la hace.³⁵

Donant per vàlida aquesta consciència contextual, passo a exposar aquells temes d'arrel occidental emprats per Panikkar que considero significatius a l'hora de contextualitzar la seva articulació de l'adualitat.

3.1. Hermenèutica diatòpica

En aquest apartat situaré l'assimilació panikkariana de l'advaita en relació amb el pensament hermenèutic, destacant el desenvolupament que l'autor català proposa en el si d'aquest 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.

³⁴ 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 soc conscient», un altre-jo, el meu tu; finalment, seria il·lusori pretendre reduir l'altre a un allò (*aliud*, alteritat), simple objecte de coneixement; R. PANIKKAR, *Pluralisme i interculturalitat*, pàg. 269.

³⁵ R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*. Madrid: Grupo Libro 88, 1994, pàg. 68.

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 concepte 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 aquests hagin estat separats».³⁶

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 en una visió del passat; en podria ser un exemple 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 cal comprendre l'altre sense presuposar que aquest té el mateix autoconeixement i coneixement de base. El seu mètode és el diàleg dialògic, un diàleg que passa a través del *logos* amb la finalitat d'obrir el «regne translògic del cor».³⁷

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*, i 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 supradoctrina. 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.³⁸ Si

³⁶ R. PANIKKAR, *Fe, hermenèutica, paraula*. Opera Omnia IX/2. Barcelona: Fragmenta, 2016, pàg. 16.

³⁷ *Ibid.*, pàg. 17.

³⁸ R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*. Opera Omnia VI/2. Barcelona: Fragmenta, 2014, pàg. 33. Veiem així que per a Panikkar l'hermenèutica i el diàleg serien moments del tema més general de l'experiència, cabdal en l'autor, analitzat per exemple a L. CERVINO, *La experiència 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.

el diàleg és obert i sincer, tanmateix, no s'exclou que hom pugui ser convençut totalment per l'altre punt de vista, fins al punt d'adoptar-lo com a propi.³⁹

Ha quedat establert, doncs, que el mètode de l'hermenèutica diatòpica és el diàleg dialògic, i que, quan aquest implica realment la persona i no solament les idees, transforma els participants i esdevé «diàleg intrareligiós».⁴⁰ A *El ritme de l'Ésser* apareixen diverses mencions relacionades indirectament amb tota aquesta temàtica. De fet, una de les constants del llibre serà la crítica a la tendència que Panikkar anomena monoculturalisme, que rep la seva raó de ser, com dèiem més amunt, de la postulació d'una alteritat amb la qual no és possible la comunicació.

Com a conseqüència de practicar l'hermenèutica diatòpica, Panikkar 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; precisament, com «advaita». Panikkar s'arrisca a enraonar qüestions, des de l'enriquiment intercultural, que autors com Heidegger o Gadamer tan sols havien esbossat. 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. Es manté la incògnita, però, sobre el valor d'aquest intent, que al meu parer és paral·lel a la veracitat o al criteri per valorar l'experiència.⁴¹ 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 to overlook the fact that deep down his reading is a Christian reading of the Hindu and Indian views of reality.⁴²

³⁹ En tractar-se d'una experiència personal, les implicacions d'aquesta 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 no tant convèncer, com una «comunió mítica», R. PANIKKAR, *Fe, hermenèutica, paraula*, pàg. 72.

⁴⁰ R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*, *op. cit.*, pàg. 33.

⁴¹ P. LLUÍS FONT, *Filosofia de la religió. Barcelona. Sis assaigs i una nota*. Barcelona: Fragmenta, 2017, pàg. 86.

⁴² F. X. CLOONEY, «Four Ways to Think About Raimon Panikkar's Legacy: A Response to the Panikkar Panel», *op. cit.*, pàg. 143-148; J. I. SARANYANA, «Nota bibliogràfica Raimon Panikkar: A propósito de una biografía», *SetD* [Roma], 11, 2017, pàg. 144.

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.⁴³ 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 dels 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 aquell Absolut i, en conseqüència, la possible validesa del sistema d'altri com una part diferent i també legítima del mateix Tot intuït. Aquest accés suposa «un contacte immediat amb el Tot, desafiant l'epistemologia subjecte/objecte dualista. La problemàtica moderna sobre la precomprensió i el cercle hermenèutic està relacionada amb el que diem. No podem interpretar res sense conèixer prèviament allò que estem interpretant. No podem conèixer cap part sense conèixer d'alguna manera el Tot del qual és una part, és a dir, sense conèixer-la com a part d'un tot».⁴⁴

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 del problema del Tot (en aquest cas, associant el Tot a Déu): irracional (qualsevol 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 acompanya sempre, això sí, el *logos*.⁴⁵ Ambdós van junts però són recíprocament irreductibles.

Tot i reconèixer el poder suggestiu de les intuïcions panikkarianes, alguns autors han criticat l'ambigüïtat de l'hermenèutica diatòpica i del discurs simbòlic panikkarià en relació amb el conjunt estructural de les tradicions religioses i amb el poc rigor metodològic i conceptual.⁴⁶ Un dels fronts de qüestionament d'aquestes crítiques, adreçades tant a Panikkar com a altres teòlegs pluralistes, és el postulat d'un metanivell en el seu discurs (Tot, Misteri, Realitat, o en Panikkar, fins i tot, «advaita») en relació amb

⁴³ S. Satyananda Sarasvati, tot i professar un profund respecte i amistat envers Panikkar, veu en el de Taveret un pensador sobretot catòlic i sembla desconfiar fins i tot del seu èmfasi en el diàleg interreligiós, en la mesura que el considera una estratègia eclesial d'interès colonialista: «Acte d'inauguració de l'Any Raimon Panikkar», Saló de Cent de l'Ajuntament de Barcelona, [online].

⁴⁴ R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, *op. cit.*, pàg. 58.

⁴⁵ *Ibid.*, pàg. 476.

⁴⁶ F. X. CLOONEY, «Four Ways to Think About Raimon Panikkar's Legacy: A Response to the Panikkar Panel», *op. cit.*, pàg. 143-148; J. I. SARANYANA, «Nota bibliogràfica Raimon Panikkar: A propósito de una biografía», *SetD* [Roma], 11, 2017, pàg. 330.

els símbols concrets de les religions (Nirvana, Al·là, Déu) que constituïria una essència última en la qual es desfan les diferències específiques o es revelen secundàries.

Aquesta postulació, tanmateix, es trobaria en tensió amb la comprensió més estesa de les religions com a «sistemes totals d'orientació».⁴⁷ Fent això, 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'amotllar, 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, “fulfils” and explains the aspirations of all religions.⁴⁸

La principal crítica que es fa als pluralistes, i en aquest cas a Panikkar, és 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. Paradoxalment, doncs, la posició pluralista es revelaria com una nova forma de colonialisme il·lustrat occidental.

No obstant l'encert parcial d'aquesta crítica, el capteniment panikkarià decididament no se circumscriu a bastir una teologia (explicació racional sobre Déu i la religió) pluralista alternativa a les oficials, sinó que malda per posar al descobert els fonaments de la teologia i qüestionar-los, per mitjà del testimoni i apel·lant a la confiança en l'invisible (en l'aspecte personal, el *pneuma* o esperit) en el lector. Panikkar concedeix una importància decisiva al *pneuma* en el seu pensament, i el vincula a la recepció-actuació d'una gràcia que no admet una traducció directa al llenguatge.⁴⁹ No estem, doncs, davant d'un esforç aïllat de l'individu que intenta comprendre des d'una raó crítica autònoma i seguint un mètode d'adquisició del coneixement (Descartes), sinó d'una obertura existencial a quelcom que transcendeix el que individualment es pensa.

3.2. Pisteuma

Les consideracions prèvies remetent al rerefons religiós del pensament de Panikkar, concretament a 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 aques-

⁴⁷ J. KOMULAINEN, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, pàg. 16.

⁴⁸ *Ibid.*, pàg. 17.

⁴⁹ R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, *op. cit.*, pàg. 302.

ta 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 noció mateixa d'advaita presenta connotacions religioses. El mateix autor explica:

He introduït la noció de *pisteuma* en la fenomenologia religiosa com a substitut del *noéma*. La creença del creient (*pisteuma*) és el que la fenomenologia religiosa intenta descriure. Es tracta de « la creença del creient » i no la creença de l'observador —a pesar de tota la simpatia i empatia que hi pugui haver. L'observador no pot fer *epoché*, no pot posar entre parèntesis el mitjà d'observació. La fenomenologia clàssica afirma, és clar, que observa amb la «pura raó», i la universalitat i adequació d'aquesta raó es dona per descomptada acríticament o s'entén com un postulat.⁵⁰

Introduint la noció del *pisteuma*, Panikkar qüestiona la validesa general, veritablement 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 un coneixement universalment aplicable segons el pensament científic.

Per qüestionar aquest punt, Panikkar recupera l'antiga constatació que de l'existència concreta i real dels ens no és possible abstroure'n un coneixement universal definitiu.⁵¹ Això, en l'àmbit de les religions, 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 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 realitat mateixa que es pretén conèixer, ja que la subjectivitat també forma part de la realitat.⁵²

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.⁵³ Aquesta separació esdevé crítica quan es tracta de conèixer el fet religiós o qualsevol aspecte d'aquest, com

⁵⁰ *Ibid.*, pàg. 194.

⁵¹ *Ibid.*, pàg. 145.

⁵² *Ibid.*, pàg. 585.

⁵³ *Ibid.*, pàg. 586.

seria el cas de l'aproximació a l'advaita. La conclusió de Panikkar a tota aquesta argumentació és que hom no pot posar entre parèntesis (*epoché*) la pròpia creença (*belief*) si realment hom vol entendre alguna cosa existencialment i filosòfica valuosa.

Panikkar distingeix així la fe de la creença sense desvincular-les entre si.⁵⁴ 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.⁵⁵ D'altra banda, la creença seria l'articulació simbòlica i racional de la fe i admetria multiplicitat d'expressions, malgrat estar subjecta a 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 pisteuma «advaita» (creença o formulació hindú) tenint presents els pisteumes primers de «Crist» i la «Trinitat», per tal d'afavorir un augment de fe (obertura i confiança) existencial.

3.3. 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: «Jesús és una figura històrica, però no ho és Crist. No els podem identificar, però tampoc no els podem separar. Aquí, també, la intuïció *advàtica* ofereix una indicació intel·lectual».⁵⁶ Aquest fragment mostra la interpretació de la figura de Jesucrist des de la perspectiva actual de Panikkar, la qual ja havia desenvolupat més extensament a *La plenitud del home: una cristofania*. Sense aprofundir ara en la qüestió, la interpretació panikkariana madura consistirà, com hem vist, a remarcar la distinció —sense separació— entre Jesús i Crist.

D'altra banda, com ja apunta l'observació de Bielawski esmentada més amunt, el misteri de Crist prèviament havia servit a Panikkar per aprofundir la mateixa qüestió de l'advaita. En efecte, la comprensió de la figura de Jesucrist transmesa per l'Església com a «plenament home i plenament Déu», reflecteix un dels aspectes principals de l'adualitat, tal com l'entén Panikkar.⁵⁷

Segons aquesta definició, la plena humanitat de Jesús, amb tots els atributs propis de l'ésser humà —limitació, corporalitat, ànima, historicitat, etc.—, no exclou que aquest

⁵⁴ *Ibid.*, pàg. 469.

⁵⁵ Segons aquesta perspectiva, l'ateisme o l'agnosticisme també són considerades creences que vehiculen la fe o l'espiritualitat.

⁵⁶ *Ibid.*, pàg. 407. Convé precisar que quan Panikkar afirma que Crist no és històric significa que depassa les coordenades històriques i que, tanmateix, és real.

⁵⁷ Panikkar estudia la qüestió a *Fe, hermenèutica, paraula*, pàg. 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.

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-contradició i la dialèctica (si és humà no pot ser diví, o viceversa) i defineix una experiència existencial —la dels cristians— d'una persona o esdeveniment reals, amb incidència en l'«avui».⁵⁸ 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 excoent «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 el de mediador. En efecte, la tradició cristiana considera Jesucrist, precisament per la seva doble naturalesa i en el seu lliurament sacrificial, com el mediador entre l'home (i, conseqüentment, el cosmos), d'una banda, i la Divinitat inefable, de l'altra.⁵⁹ 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*, Panikkar 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* se 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 la de marit, entre ser conegut i desconegut.⁶⁰

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 d'identitat respecte del d'identificació. En efecte, l'Evangeli mateix distingeix aquells que identifiquen Jesús com a individu (fuster de Natzaret, fill de Josep i Maria, potser un profeta) d'aquells que descobreixen la seva veritable identitat (Fill de Déu, Messies).⁶¹ Aquest

⁵⁸ R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 446.

⁵⁹ W. KASPER, *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Tom 2. Barcelona: Herder, 2011, pàg. 1049.

⁶⁰ M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografía*, op. cit., pàg. 288.

⁶¹ Mt 16,16.

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 obririen noves possibilitats d'autoconeixement i d'interacció amb el món.⁶²

En aquest sentit val la pena recordar el mestre d'advaita Ramana Maharshi, l'ensenyament del qual d'alguna manera 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 soc jo (*ko ham*)?⁶³ En la mesura que és 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 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.⁶⁴ En el llibre que ens ocupa, a més, Panikkar hi explicita la connexió formal directa de la Trinitat amb el que ell entén per advaita.⁶⁵ La trinitat radical d'*El ritme de l'Ésser* no coincideix completament amb la Trinitat cristiana. Si bé aquesta n'és el punt de partida, la trinitat radical abastarà una experiència més immediata i alhora general.

En efecte, per a 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.⁶⁶ Panikkar se situa en aquesta tradició i, al mateix temps i a partir de cert moment, se sent partícip també de la tradició hindú.

D'altra banda, Panikkar entén que l'advaita és la intuïció principal de la tradició oriental, la qual també considera vehicle d'alliberament. L'autor català se sent interpel-

⁶² R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*, op. cit., pàg. 60.

⁶³ R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 72. 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 deduir per exemple a partir d'A. OSBORNE, *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*. Chennai: Kartik Offset Printers, 2002.

⁶⁴ Atesa la data de publicació 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*. S'hi aprecia, en qualsevol cas, l'accentuació de la tendència ja detectada en aquells estudis, és a dir, la d'eixamplar la interpretació de la Trinitat més enllà dels mètodes propis de la teologia cristiana, de manera que una tal interpretació permet a Panikkar, d'una banda, d'acostar els seus plantejaments als d'altres tradicions religioses, i d'altra banda, de dissoldre la pretensió d'exclusivitat cristiana d'arrel semita; R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, pàg. 353.

⁶⁵ Cf. « Advaita i Trinitat », *Ibid.*, pàg. 336.

⁶⁶ *Ibid.*, pàg. 352.

lat per la proximitat d'aquestes dues formulacions i descobreix les similituds importants entre ambdues. Trinitat i advaita s'il·luminen recíprocament, sense per això perdre cadascuna la seva especificitat.

La idea principal de la doctrina de la Trinitat és simple. La realitat fonamental no és ni Un (Ésser, o qualsevol cosa real) amb tres modes, ni Tres (substàncies, éssers) dins una única unitat abstracta —*neti, neti*. La Trinitat és pura relació, i aquí rau el gran desafiament i la profunda transformació. Si el Diví fos una substància, tindríem tres Déus; si el Diví és relació infinita, aquesta relació també inclou totes les creatures, i l'Home d'una manera especial.⁶⁷

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, inhabitació o interpenetració de les persones divines), que l'autor extrapola al conjunt de la realitat.⁶⁸

D'altra banda, tal com apunta l'última frase de la citació, per a 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 pistema, 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.

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

4. Conclusions

Cercant de comprendre millor l'advaita en *El ritme de l'Ésser*, he començat estudiant breument què significa l'advaita en el context de la cultura índica. En aquest sentit, es podria interpretar 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 l'home. Igualment he exposat de quina manera Panikkar afronta la qüestió de l'advaita, això és, es-

⁶⁷ *Ibid.*, pàg. 353.

⁶⁸ *Ibid.*, pàg. 226; *Enciclopedia de la Religión Católica*, tom II. Barcelona: Dalmau y Jover, 1951, pàg. 694.

sent sacerdot cristià i conscient de les oportunitats i alhora les exigències que comporta abordar una cultura diferent.

Tanmateix, el coneixement de les exigències interculturals no eximeix Panikkar dels dubtes que suscita el seu intent. 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.⁶⁹

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 de la modernitat i bona part del segle XX. La crítica que abans s'ha adreçat a Panikkar des de la teologia també es podria replicar des de la filosofia.⁷⁰

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 filò-

⁶⁹ G. HALL, «The Rhythm of Being: The Gifford Lecture». *Australian eJournal of Theology* [Austràlia, online], 18/1, 2011.

⁷⁰ Cf. nota 5. 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; 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 els 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 mateix Heidegger, just en l'inici d'un nou pensar, ni científic ni metafísic. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2007, pàg. 44.

sofs *stricto sensu* i l'experiència advaita desplegada a *El ritme de l'Ésser* seria intel·ligible o pertorbadora; en qualsevol cas, marginable des de la racionalitat estricta.

Ara bé, Panikkar també es pot entendre com algú qualificat que s'ha atrevit a pensar 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.⁷¹ 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 tal de 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, d'altra banda, la fe, tal com l'entén Panikkar, és la facultat principal per accedir a allò 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 de les quals aprofundirà en 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 atribuirà a l'adualitat en *El ritme de l'Ésser*. En aquest sentit, es podrien ampliar encara les claus hermenèutiques que he seleccionat. 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.⁷²

Igualment, es pot considerar l'amor com a matriu de l'adualitat per a l'autor. 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 reflectir.⁷³ Per a Panikkar, l'amor humà i el diví poden considerar-se dos 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».

⁷¹ Heidegger fou l'autor més llegit per Panikkar, segons M. BIELAWSKI, *Canto di una biblioteca*. Bèrgam: Lemma Press, 2016, pàg. 79.

⁷² R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*, op. cit., pàg. 108.

⁷³ R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*, op. cit., pàg. 263.

L'assimilació de l'advaita des del seu rerefons com a filòsof i cristià permetrà a Panikkar desenvolupar un discurs original sobre la qüestió. L'autor no es limita a repetir els ensenyaments tradicionals de les escoles vinculades a l'advaita hindú, com tampoc no s'autolimita a una interpretació restrictiva dels dogmes cristians. Amb *El ritme de l'Ésser*, aspirarà a bastir un horitzó simbòlic, un «nou mite» compartit entre tradicions i conviccions diverses, apte per a aportar sentit i esperança en l'impasse històric actual.

Referències bibliogràfiques

- M. BIELAWSKI, *Panikkar: una biografia*. Barcelona: Fragmenta, 2014.
- M. BIELAWSKI, *Canto di una biblioteca*. Bèrgam: Lemma Press, 2016.
- I. BOADA, «Panikkar, un pensador occidental». *El Ciervo* [Barcelona], 690-691, 2008, pàg. 18-21.
- 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.
- F. X. CLOONEY, «Four Ways to Think About Raimon Panikkar's Legacy: A Response to the Panikkar Panel». *CIRPIT* [Milà], 5, 2013, pàg. 143-148.
- B. DAVIS, «Intertraditional Dialogue: From Gadamer's Diachronic to Panikkar's Diatopical Hermeneutics». *CIRPIT* [Milà], 5, 2013, pàg. 33-46.
- P. LLUÍS FONT, *Filosofia de la religió. Sis assaig i una nota*. Barcelona: Fragmenta, 2017.
- G. HALL, «The Rhythm of Being: The Gifford Lecture». *Australian eJournal of Theology* [Austràlia, online], 18/1, 2011.
- J. KOMULAINEN, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*. Leiden: Brill, 2004.
- C. G. MACPHERSON, *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*. Lanham: University Press of America, 1996.
- O. PUJOL, *Diccionari sànscrit-català*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2005.
- R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*. Opera Omnia VI/2. Barcelona: Fragmenta, 2014.
- R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofantía ecuménica*. Madrid: Grupo Libro 88, 1994.
- R. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996.
- R. PANIKKAR, *Fe, hermenèutica, paraula*. Opera Omnia IX/2. Barcelona: Fragmenta, 2018.
- R. PANIKKAR, *La experiencia filosòfica de la Índia*. Madrid: Herder, 2017.
- R. PANIKKAR; P. LAPIDE, *¿Parlem del mateix Déu?* Barcelona: Fragmenta, 2018.
- R. PANIKKAR, *El ritme de l'Ésser*. Barcelona: Fragmenta, 2012.
- R. PANIKKAR, «Un laboratori de paraules vives», en: O. Pujol, *Diccionari sànscrit-català*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2005.
- J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2007.
- A. RIGOPOULOS, «Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar». *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*. [Roma], 11, 2009 [en línia].
- J. I. SARANYANA, «Nota bibliográfica Raimon Panikkar: A propósito de una biografía». *SetD* [Roma], 11, 2017, pàg. 323-348.
- S. SATYANANDA, *L'hinduisme*. Barcelona: Fragmenta, 2012.
- S. SATYANANDA, «Acte d'inauguració de l'Any Raimon Panikkar», Saló de Cent de l'Ajuntament de Barcelona [intervenció min. 38:32]. https://www.youtube.com/watch?time_continue=2303&v=K_gwX-Pq6WNE. [consultat el 10 d'abril de 2018].

J. STUART, *Swami Abhishiktananda: His Life Told through his Letters*. Delhi: ISPCK, 2000.
F. TOLA; C. DRAGONETTI, *Filosofia de la India: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*. Barcelona: Editorial Kairós, 2008.

Aleix BONFILL
Universitat Ramon Llull
aleixbon@gmail.com

Article rebut: 18 de desembre de 2018. Article aprovat: 22 de juliol de 2019