

UNA ALTERNATIVA AL TEISME I A L'ATEISME.
A PROPÒSIT DE «EL SILENCI DE DÉU»
DE R. PANIKKAR¹

Ignasi BOADA I SANMARTÍN

Voldria basar el contingut d'aquestes pàgines en la tematització d'alguns punts que em semblen truncals del llibre de Raimon Panikkar *El silenci de Déu*.

Partiré d'una breu anàlisi del tractament que l'autor fa de les relacions entre Déu i ésser per tal de comprendre la manera com aquestes relacions han donat peu a Occident a una determinada construcció mental que anomenarem teisme. La caracterització del teisme com a fórmula basada en l'assimilació cristiana del concepte grec d'ésser, esbossat per la tradició que arrenca de l'Acadèmia i del Liceu, és el punt de partença que ens permet d'entendre un dels fenòmens més propis de l'època contemporània, això és, l'ateisme. Certament que el llibre no té per objectiu un tractament exhaustiu d'aquest fenomen (bé prou n'és conscient l'autor, que d'ateismes n'hi ha de moltes menes); en canvi, sí que en pretén una caracterització general.

Un cop aquí, mirarem de posar en relleu allò que el subtítol del llibre ens suggereix: la resposta de Buddha per al nostre temps. Sóc del parer que un dels aspectes que resulta particularment significatiu d'aquest llibre és precisament la capacitat que l'autor demostra per a posar en connexió la importància del silenci apofàtic i budhista amb la necessitat que l'ateisme occidental no redueixi la legítima protesta que aquest duu implícit a una actitud purament nihilista.

Finalment, miraré de resumir el contingut de la proposta de Raimon Panikkar pel que fa a un plantejament alternatiu al teisme i a l'ateisme. En

1. *Gottesschweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit*, München, Kösel, 1992. A partir d'ara designaré les citacions d'aquest llibre amb *GS* i el número de la pàgina corresponent. Evidentment les pàgines que aquí presento no són ni un resum ni una recensió d'aquest llibre, de manera que en cap sentit no poden ni volen substituir-ne la lectura. No és una presentació exegètica (allò que diu el text), sinó hermenèutica (allò que m'ha dit el text). Així, doncs, em limito a presentar allò que jo he llegit –això és, allò que he elegit.

aquest sentit hauré de fer esment tant del sentit del silenci per a la tradició budhista com d'una relectura del caràcter trinitari (això és, no substancialista) del Déu cristià².

I. QUÈ ÉS EL TEISME?

«...je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits...»

(Descartes, Cinquena Meditació)

La tradició filosòfica occidental parteix de la identificació entre ésser i pensament. El significat dels primers textos que suggereixen aquesta unitat són els fragments de Parmènides i Heràclit, els quals han quedat fortament codificats per la interpretació metafísica o ontològica de Plató i, molt especialment, d'Aristòtil (tot i que segurament aquesta codificació no és pas l'única interpretació possible). Segons la posició filosòfica tradicional es pot parlar d'una coincidència dels principis ontològics amb els principis lògics; això té com a conseqüència que la noció filosòfica d'ésser queda integrada en una trama de representacions intel·lectuals dominades pel principi d'identitat. Segons aquesta manera de representar-se els lligams entre ésser i pensament, o ontologia i lògica, l'exclusiva de l'autèntica intel·ligència de l'ésser la té el pensament, de manera que la intel·ligència de l'ésser és la reflexió del pensament. Aquest fet adquireix una importància especial en el nostre tema, perquè el pensament determinarà l'ésser com a substància i aquesta com a identitat³. La resposta que en conjunt s'imposa a la pregunta que es demana per l'ésser és la substància; per això pensar ha acabat per significar exclusivament determinar la realitat de forma substantiva.

Si pensar és comprendre substantivament, també comprendre Déu acabarà essent pensar-lo, és a dir, sotmetre'l a la trama de representacions lògiques o «ontologitzar-lo» substantivament. Aquest és el nucli del teisme: determinar Déu com a «primum ens»⁴. En la mesura en què la teologia ontologitza la seva representació de Déu, no solament opta per una concepció substantiva de la di-

2. No cal dir que en aquest context una de les obres de referència serà el llibre que el mateix Raimon Panikkar dedica monogràficament a la Trinitat.

3. Efectivament, des d'Aristòtil el ser es diu de moltes maneres, però l'analogat principal és la substància. Més concretament, en *Metafísica* llibre Z 1028b llegim: «τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ «οὐσία»»; és important destacar que el mot que aquí empra l'Estagirita no és «ὑποκείμενον» sinó «οὐσία», no tant subjecte com substància en el sentit d'essència.

4. GS 183.

vinitat en detriment d'altres possibilitats (particularment en detriment de les possibilitats que oferia el model trinitari), sinó que també estableix Déu com a concepte i, per tant, el construeix com un objecte del qual, gràcies a una anàlisi, podrem deduir conseqüències lògiques. L'antiplatonisme de la filosofia contemporània de tradició fenomenològica consisteix precisament a negar aquesta autonomia de l'ésser i del pensament respecte de la seva expressió. Perquè la historicitat fonamental (per dir-ho amb Merleau-Ponty) ve de l'ésser i la impossibilitat, per tant, de dissociar la realitat en Déu de la paraula. D'aquí les possibilitats sistemàtiques de la teologia. Efectivament: l'aliança entre ontologia i lògica dissenyada per Plató i Aristòtil s'emmarca en un intent global de comprendre sistemàticament la realitat. L'Occident tradicional cedirà a la temptació d'ordenar no solament la representació de Déu segons els cànons del pensament substantivista, sinó la representació del món (cosmologia) i de l'home (antropologia). De la mateixa manera que intentem concentrar-nos aquí en les conseqüències de la unió entre ontologia i lògica en el terreny de la representació de Déu (això és, el teisme), també podríem haver-nos posat com a objectiu tematitzar les conseqüències que ha tingut en el terreny de les representacions cosmològiques i antropològiques⁵.

No ens hem d'estranyar que Raimon Panikkar parli d'ontologització per a referir-se a aquesta representació de Déu basada en les lleis necessàries del pensament. Raimon Panikkar crida l'atenció una i altra vegada sobre la poca sensibilitat que Occident ha demostrat per la diferència ontològica⁶ (l'intent, doncs, de reduir a representació allò que no es troba en l'ordre del finit i que, per tant, no és susceptible de ser supeditat a la identitat lògica). Aquest estat de coses només pot ser contrarestat amb una transformació radical. Cal una conversió de soca-rel (una «metanoia») de la noció de Déu; no pas una simple modernització o adaptació, sinó una revolució radical: cal un Déu per al qual no hi hagi ni paraules ni objectivacions: «Una nova interpretació de la idea de Déu haurà de ser, no solament una mena de modernització i adaptació, sinó una revolució radical que només podem descriure com una transformació de la consciència de l'home, donada potser només molt rarament en la història humana [...] El Déu de les religions, tal i com se'ns presenta, no és suficient. Tampoc

5. Així, per exemple, la determinació del Jo com a substància pensant —entesa com a fonament metafísic— no es produeix certament fins al segle XVII; i, amb tot, no falten raons per a pensar que el sistema cartesà depèn en última instància de la presa de posició de l'ontologia aristotèlica, en el sentit que es continua establint l'ésser com a substància. Així, doncs, crec també legítim poder interpretar la innovació cartesiana més com a desplegament de les possibilitats aristotèliques que com a correcció revolucionària a la tradició teïsta. Tal volta aquest desplegament culminaria amb l'últim gran sistema filosòfic occidental, el de Hegel, per al qual la substància no és subjecte sinó que el subjecte és la substància (vegeu el pròleg a la seva *Fenomenologia de l'esperit*).

6. Vegeu, per exemple, GS 183-185.

no n'hi ha prou amb l'absolut dels filòsofs.»⁷ El llenguatge tradicional ha deixat de ser operatiu. La vertadera llibertat és incfable, perquè el pensament no pot sostreure's mai a la dicotomia subjecte-objecte. Déu no és pensament, perquè si ho fos no fóra lliure⁸.

No pot haver-hi, doncs, experiència reflexiva o especulativa de l'inefable (per aquesta raó, no hi ha ni pot haver-hi experiència de la llibertat en l'autoconsciència, és a dir, en la forma suprema com la tradició aristotèlica ha determinat la vida del pensament), sinó que, en tot cas, allò que ens hi aproximari haurà d'ésser la praxi. Així, Buddha desisteix d'un mètode d'alliberament del dolor del finit basat en el pensament i en la paraula i proposa el camí de la praxi i del silenci. No podem esperar de Buddha respostes lògiques, perquè ha comprès els límits del «logos» de l'ontologia; que és el mateix que dir que ha entès que el pensament és la representació finita d'un subjecte.

En aquest punt, Raimon Panikkar veu una convergència entre el buddhisme i l'ateisme («A la religió ateaista del buddhisme correspon l'ateisme religiós del nostre temps»⁹). Buddha emprará el mot *ésser*, però no pas en un sentit substantiu, sinó en un sentit transitiu (més aviat com a «esdevenir» o «esdeveniment»). Ara bé, el fet de rebutjar la racionalitat o el pensament com a forma d'intel·ligència no significa que el buddhisme opti per una forma irracional de representar-se la realitat. No és tant que es negui la validesa del principi d'identitat o de no-contradició, sinó que es parteix del fet que el pensament i les seves lleis tenen uns límits que l'ontologia grega no preveu (els límits del pensament no es poden detectar ni descriure des del mateix pensament; per això tot

7. «Eine Neueinterpretation der Gottesidee wird nicht nur eine Art Modernisierung und Anpassung, sondern eine radikale Revolution sein müssen, die wir nur als eine weitere Bewußtseinswandlung des Menschen beschreiben können, wie sie in der menschlichen Geschichte vielleicht nur selten vorgekommen ist. [...] Der Gott der Religionen, wie diese ihn uns darstellen, genügt nicht. Auch das Absolute der Philosophen genügt nicht.» (GS 222).

8. En aquest context em sembla escaient de cridar l'atenció sobre determinats continguts del pensament de Schelling (segurament molt més que un filòsof!). Schelling parlava –crec que en una línia semblant a com ho fa Panikkar– de la necessitat de superar la representació ontològica tradicional de l'Ésser com a identitat per tal d'aproximar-nos-hi a través de la noció d'«Unbedingt», com a única forma de referir-nos a allò de què no es pot parlar. La noció catalana d'«incondicionat» tradueix molt imperfectament el mot alemany «Unbedingt», en la mesura en què aquest expressa la impossibilitat de l'incondicionat per a esdevenir cosa (Ding). L'«Unbedingt», per definició, és allò que no pot prendre la forma de representació objectiva sense deixar de ser el que és, amb la qual cosa és també l'expressió de la llibertat absoluta. En no poder finititzar-se sense deixar de ser el que és, l'«Unbedingt» no pot ser ni objecte ni subjecte. Que jo sàpiga, les possibilitats que ofereix el pensament schellingià com a correctiu a l'ontologització del concepte de Déu a Occident han estat molt limitadament aprofitades per la tradició teològica occidental. En aquest sentit, vegeu obres com *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen; Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* i *System des transzendentalen Idealismus*.

9. «Der atheistischen Religion des Buddhismus entspricht der religiöse Atheismus unserer Zeit» (GS 153).

metallenguatge continua essent un llenguatge). L'home no pot transcendir la seva finitud a través del pensament, perquè justament el pensament substantiu és allò que determina la veritat com a finitud¹⁰. Qualsevol idea de Déu no és Déu; així també, qualsevol judici sobre Déu no és Déu.

II. QUÈ ÉS L'ATEISME?

«Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?»

(Nietzsche, *Der Wille zur Macht*)

Raimon Panikkar relaciona la crisi actual d'Occident amb el tarannà espiritual que va fer possible l'aliança entre teologia i ontologia. L'ateisme, segons Raimon Panikkar, no és tant la negació d'allò que sosté la representació de Déu com la negació del teisme¹¹. Tampoc no és simplement un correctiu del teisme: «Més aviat representa un nou pas en el camí de la humanitat, un nou estadi de la consciència només comparable al que es produí en el moment de la gran reforma de la interiorització de l'esperit religiós [...]: no "hi ha" cap Déu, en darer terme, perquè no "hi ha" tampoc home.»¹² L'ateisme constitueix una situació espiritual completament nova a Occident; respon a un moment de recerca que no pot ser satisfeta pel Déu de la tradició teista, és a dir, per un Déu subjecte a la manipulació tant intel·lectual com institucional: «Sí, Buddha diria que el vertader Déu és aquell que "no és". Si és possible viure amb la hipòtesi de la negació de Déu, vol dir que en veritat no hi ha un tal Déu.»¹³

Una qüestió que aborda el llibre consisteix a explorar la possibilitat de desdivinitzar l'ésser i des-ontologitzar Déu sense esllavissar-se al pur nihilisme. El repte es pot també expressar preguntant-nos si podem ser capaços d'oferir una alternativa a la concepció substancialista de Déu, de l'home i del món.

La determinació de Déu com a ésser –l'ontomorfisme– és una figura resultant de la desantropologització de Déu. En general l'ontomorfisme respon a la convicció que cal superar una imatge de Déu per tal de fer-se'n un concepte. Aquest pas respon a la tendència general de veure en la interiorització o im-

10. En el sentit de la veritat entesa com a «adaequatio rei et intellectus».

11. Vegeu GS 153.

12. «Vielmehr stellt eine neue Stufe auf dem Weg der Menschheit dar, einen neuen Bewußtseinsstand, der sich nur mit jenem vergleichen läßt, der im Augenblick der großen Reform der Verinnerlichung des religiösen Geistes eintrat, wie wir gesehen haben: Es "gibt" keinen Gott, doch letztlich nur deshalb, weil es auch keinen Menschen "gibt"» (GS 153-154).

13. «Ja, der Buddha würde sagen, daß der wahre Gott eben derjenige sei, der "nicht-ist". Wenn es möglich ist, mit der Hypothese der Leugnung Gottes zu leben, dann gibt es in Wahrheit keinen solchen "Gott"» (GS 155).

manentització un avenç en la direcció de comprendre la realitat. Segons Raimon Panikkar, allò que permet el pas de l'antropomorfisme a l'ontomorfisme és la necessitat que Déu deixi de ser l'alteritat i passi a ser allò que constitueix la interioritat i el suport ontològic últim de la realitat.

Aquesta caracterització de Déu tindrà una importància cabdal en la tradició cristiana (i no solament a partir de sant Tomàs!)¹⁴ i és la que possibilitarà l'evolució recent del problema no resolt de la negativitat entre Déu i l'home. Allò que precipita la crisi del concepte tradicional de Déu no són tant els arguments dels teòlegs o dels filòsofs com l'experiència de la divisió entre Déu i home.

Si mirem de resumir el nucli del problema direm que el concepte tradicional de Déu significarà un obstacle a la meua llibertat: jo *no* sóc Déu, car aquest apareix en la meua representació ontològica com una substància *objectiva* (i, per tant, finita) que em nega. Aquesta posició depèn d'una concepció substantivista de la divinitat i de l'home. La conseqüència resultant serà que per a afirmar l'home caldrà negar Déu.

Així, doncs, el caràcter objectiu de l'ésser com a substància no es pot conciliar amb la noció d'autosuficiència sense que tard o d'hora aquesta representació acabi entrant en crisi.

Si Déu es concep com un ésser absolut, completament al marge de l'home, esdevé aleshores comprensible que l'home se senti ontològicament sol. Si l'ésser suprem (o el «*primum ens*») és alhora el Bé i la Veritat (els transcendents de l'ésser), significa que tota discussió amb ell és ja una blasfèmia i que l'única reacció possible és matar-lo per tal de trobar-se a si mateix. L'ateisme occidental s'ha d'entendre com una reacció enfront de la identificació de Déu amb un Ésser substantiu (és a dir, un Ésser que no necessita de res per a existir). Si Déu és absolut i autosuficient, aleshores tots els enigmes de l'existència humana són enigmes que apunten o fan referència a Déu; el mateix Déu ha de resoldre el problema del mal i del dolor, de la mort i del fracàs d'una existència. Però això és contradictori amb la concepció d'un Déu com a ésser absolut¹⁵, és a dir: el

14. No cal dir que en la Patrística occidental es verifica ja un esforç prou clar per assimilar les grans categories filosòfiques heretades del món grec, sobretot pel que fa a la identificació aristotèlica de pensament i ésser. A tall d'exemple (entre molts d'altres que podríem triar) llegim en el *De Trinitate* agustiniana: «[Deus] est tamen sine dubitatione substantia, vel si mellius hoc appellatur, essentia, quam graeci "ousia" vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famule suo Moysi: "Ego sum qui sum"; et "Dices filliis Israel: qui est misit me ad vos?" etc...» [*De Trinitate*, llibre 5 cap. 2]. Certament la posició de sant Agustí s'ha de matisar en el sentit que concep un dels accidents («*ἀχώριστος*») –la relació– com a essencial; amb tot, la determinació de Déu com a ésser no queda compromesa per aquesta modificació de l'ontologia aristotèlica (vegeu, per exemple, el capítol 11 del mateix llibre de sant Agustí). Un altre clima espiritual ben diferent és el que trobarem, per exemple, en *Els noms divins* de Dionís l'Areopagita.

15. La millor referència que podem trobar per al mot «*absolutum*» en la llengua grega és el «*χωρισμός*»; i aquest mot és a la vegada la millor forma de designar la posició del pensament

problema comença quan diem que aquest Déu, malgrat l'enorme dolor dels homes, és feliç, gaudeix de pau i de joia. No és d'estranyar que l'home prefereixi prescindir de Déu.

L'ateisme s'ha mostrat prou potent per a liquidar una determinada representació de Déu, però en canvi ha estat incapaç de tenir tant èxit a l'hora de construir una «Weltanschauung» que pogués substituir el buit deixat pel teisme: «La cura resulta ser pitjor que la malaltia.»¹⁶

Què és el que nega l'ateisme?

Certament a penes pot negar l'existència d'allò en què els teistes diuen creure. En efecte, com es podria negar allò que és el mateix fonament del pensament, és a dir, el principi de no-contradició i el principi d'identitat? Per a Raimon Panikkar allò que l'ateista nega és que *justament això* sigui Déu. El teista es representa aquest Déu amb un conjunt d'atributs, com ara que Déu és el creador, que és infinitament bo, etc. L'ateista no nega altra cosa que aquest conjunt d'atributs. No pot negar sinó allò que és propi d'un determinat concepte (i que, per tant, es presta a ser tractat com a objecte d'afirmació o negació); en canvi, el seu discurs no fa ni pot fer referència a allò que no és res o que no és cap ens¹⁷. «El teista diu: “Déu existeix”; l'ateista replica: “Déu no existeix pas”»¹⁸; però en aquest diàleg l'objecte de controvèrsia no es concentra tant en el subjecte de la frase com en el predicat. De fet, tant l'un com l'altre parlen del mateix (en la mesura en què se'n pot parlar). Això, òbviament, no

idèntic (el déu aristotèlic) en el cosmos de l'Estagirita. Però ja Plató havia comprès que la identitat de l'ésser com a negació de la diferència significava també justament «in-diferència» (vegeu especialment el diàleg *El sofista o de l'ésser*). Vet aquí, em sembla, una manera d'expressar el problema de què parla Panikkar: el Déu ontologitzat, en la mesura en què és absolut (separat de l'home) és també indiferent a l'home. D'aquí el sentiment de solitud ontològica que provoca en l'home aquest Déu. Trobo de per si significatiu que aquest argument depengui de categories greques. Vegeu també, en aquest sentit, F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, §§ 80 i 136.

16. «Jetzt ist die Kur schlimmer als die Krankheit» (GS 194). Heidegger fa referència amb aquest text corglaçador i lúcida a les conseqüències del nihilisme: «L'enfosquiment del món, la fugida dels déus, la destrucció de la terra, la massificació de l'home, la sospita plena d'odi contra tot allò que és creatiu i lliure ha arribat a una tal dimensió en tota la terra que categories infantils com pessimisme o optimisme han esdevingut ridícules des de ja fa temps» («Die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöpferische und Freie hat auf der ganzen Erde bereits ein Ausmaß erreicht, daß so kindische Kategorien wie Pessimismus und Optimismus längst lächerlich geworden sind»: M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, vol. 40, p. 41). Un altre autor d'una tradició ben diferent, Bertolt Brecht, comprèn també en un sentit anàleg que: «El qui riu és que simplement encara no ha rebut l'espantosa notícia...» («Der Lachender / Hat die furchtbare Nachricht / Nur noch nicht empfangen...»: vegeu el seu poema «An die Nachgeborenen», *Gedichte*, vol. IV, Berlin, Aufbau, 1961, p. 148). Crec que el diagnòstic global de R. Panikkar no es troba lluny del que aquí llegim. Només una persona que comprengui la gravetat de la situació ens pot demanar una «metanoia» radical.

17. «Que no és res» en el sentit llatí de «cosa»: allò que sustenta en «última instància» tota la representació no és res, no és cap cosa, ni pot ser-ho.

18. «Der Theist sagt: “Gott existiert”; der Atheist erwidert: “Gott existiert nicht”» (GS 196).

significa de cap manera que Déu efectivament existeixi, sinó simplement que el subjecte (Déu) es troba més enllà de la possibilitat de poder-li atribuir l'existència o la no existència, perquè aquest subjecte és transcendent a qualsevol cadena de raons (i, per tant, transcendent a l'axioma solidari del d'identitat i de no contradicció, això és: l'axioma del terç exclòs): «Ni l'afirmació ni la negació (de l'existència) afecta Déu de cap manera.»¹⁹ El punt del tot fonamental de la majoria d'ateistes consisteix a distanciar-se de la representació teïsta de Déu com a «ens primum»²⁰: «Els teïstes dirien que "això" és Déu. Els ateistes dirien que "això" no és Déu.»²¹

La crisi d'un concepte teïsta de Déu, els atributs del qual es fonamenten en la necessitat de l'ésser i en els seus transcendentals, desemboca en una posició en què allò que justament esdevé patent de Déu és la seva absència. Per aquesta raó, Raimon Panikkar pot destacar la convergència espiritual de l'ateïsm amb l'apofantisme místic i el buddhisme. La veritat transcendeix l'ésser; per aquest motiu el silenci és el que millor transmet el «Deus absconditus»²². Buddha no dona cap resposta sobre l'existència de Déu, perquè reconeix la buidor de la pregunta: si aquesta fos tan important, no podríem

19. «Weder die Affirmation noch die Negation (der Existenz) berührt Gott in irgend einer Weise» (GS 197). Kantianament podríem parlar d'un ús dialèctic de la segona categoria de la modalitat: l'existència (Dasein). Particularment voldria cridar l'atenció –com a text de referència en la nostra tradició filosòfica– sobre la quarta antinòmia de la raó pura (en el capítol dedicat a la dialèctica transcendental: vegeu *KrV* A452-453, B480-481). Crec que es tracta d'un text malauradament massa eclipsat per la importància donada a l'estètica transcendental i al llibre *La religió dins els límits de la simple raó*, publicat, si no m'error, dotze anys més tard de la *KrV*, on Kant s'esllavissa segurament a una zona susceptible de fer passar qualsevol contingut de la tradició teïsta com a postulat de la raó pura pràctica.

20. Al costat d'això, Panikkar, parla dels ateistes radicals, que es distingeixen per negar fins i tot allò que no es pot parlar; però aquests, diu l'autor del llibre, no constitueixen pas el gruix més important de l'ateïsm contemporani (GS 197).

21. «Die Theisten würden sagen, daß "das" Gott ist. Die Atheisten sagen, daß "das" nicht Gott ist» (GS 198).

22. Em sembla convenient esmentar de manera explícita que la convicció segons la qual Déu és incompreensible a l'ordre de les nostres raons no necessàriament ha significat en la nostra tradició l'afirmació que Déu sigui intrínsecament un misteri. Més aviat la incompreibilitat de la transcendència s'ha tendit a atribuir a la finitud o limitació de la ment humana per a comprendre-la. Així, doncs, la representació de Déu com a ésser suprem ha estat sovint solidària de la convicció que Déu està supeditat al *principi de raó suficient*. Si en aquest sentit es parla de misteri, se'n parla només relativament a l'home; d'aquesta manera s'ha pogut conciliar el teïsm amb el caràcter aparentment no-racional de l'objecte de la teologia: la llibertat de Déu és tan sols la manera com apareix la infinitud de Déu des de la perspectiva finita de l'home, però es continua partint implícitament de la base que «Déu té les seves raons»... No cal dir que hi ha una quantitat ingent d'exemples d'aquest tipus de tractament teòric de Déu, uns exemples que no se ceneixen a autors tan marcadament racionalistes com puguin ser Leibniz, Descartes o Malebranche... El mateix Giordano Bruno, per posar un sol cas, arriba a les seves posicions panteïtants per les mateixes vies metodològiques que aquells qui el van assassinar arribaven a conclusions contràries. (Vegeu, per exemple, *De l'infinito universo e mondi*.)

viure sense respondre-la²³. Dit altrament, si podem viure sense el Déu teista és que segurament aquest Déu no és cap Déu²⁴.

III. EL SILENCI

«“Wie bist du so wortarm geworden?” fragte mich einmal Albanda mit Lächeln. “In den heißen Zonen” sagte ich, “näher der Sonne, singen ja auch die Vögel nicht”»
(Hölderlin, *Hyperion*).

Per a l'apofatisme, qualsevol forma de presència de Déu és una simple representació humana. Fins i tot l'ésser (en el sentit de la identitat racional) es concep ja com una primera epifania de Déu, de manera que, en rigor, és tan improcedent d'atribuir a Déu l'ésser com el no-ésser. «En sentit estricte, Déu es troba més enllà de l'ésser i del no-ésser, encara que aquesta formulació resulti contradictòria si hom la formula positivament. Per això el silenci és el portador per excel·lència d'aquest misteri.»²⁵ Vet aquí –expressat de manera comprimida– el possible punt de trobada entre el místic apofàtic i l'ateista: només aquell qui no veu Déu és qui el veu²⁶... o qui el pot arribar a «veure».

Evangèlicament, l'absència de Déu s'expressa en el fet que aquell qui ha ressuscitat «ja no és aquí» («Resurrexit, non est hic»); Déu no és aquí, no és enlloc, és pura absència i, paradoxalment, aquesta absència és la seva forma de manifestar-se. L'home no pot pensar aquesta absència, no la pot reduir a objecte per a un subjecte, no pot reduir-la a un ens, no pot «veure» allò que és a mesura que es retira i no es mostra, i que, retirant-se, es mostra com a absència. Com ja he dit més amunt, el pensament basat en la identitat se submergeix completament en el món de l'ens, és a dir, en el món de la finitud; però l'ens no és allò absent, sinó allò patent. Si l'allò que transcendeix l'ésser, entès com a *ens primum*, transcendeix també el pensament, aleshores no es pot manifestar en la paraula sinó en el silenci. L'objectiu de Buddha serà arribar a aquest silenci. El mètode no és l'especulació o la construcció d'una teoria, sinó la meditació o la contemplació²⁷: no pas l'ortodòxia, sinó l'ortopraxi. Així, el budhisme s'hauria de concebre com a una escola de pregària, en el sentit d'una

23. GS 225.

24. Vegeu GS 155.

25. «Genau genommen ist Gott jenseits von Sein und Nicht sein, so widersprüchlich die Formulierung auch ist, wenn man sie positiv formuliert. Daher ist das Schweigen Träger par excellence dieses Geheimnisses» (GS 199).

26. *Upanishad* II, 2-3.

27. Vegeu GS 232.

«submersió interna»²⁸. «El silenci ritual té un valor extraordinari. Ens uneix amb la divinitat. Posseeix una força pròpia.»²⁹ Allò que no s'assoleix amb la paraula, s'assoleix amb el silenci. Per a Buddha no hi ha res a dir sobre Déu, precisament perquè aquest Déu no és res: «el silenci diví es correspon a l'absència de Déu»³⁰. Només una paraula que vingui del silenci pot tenir significat.

Si, per contra, fem de Déu un «ens primum» que no transcendeix el pensament (talment que neguem la diferència ontològica), aleshores en el silenci es manifesta el buit³¹.

Si, en canvi, afirmem la diferència entre pensament i Déu, aleshores el silenci es pot concebre com una manifestació.

El que sobretot significa el silenci de Déu és que qualsevol intent³² de coneixement complet de Déu s'ha de deixar de banda.

La noció trinitària del cristianisme té a veure amb això: el Fill és el Logos, és el trencament del silenci, és l'expressió del Pare. És un amb el Pare i alhora és diferent. Però aquesta relativitat fa referència no solament al Pare i al Fill, sinó també a l'home, car l'home és una part d'aquest mot. Aquesta relació és fins a tal punt constitutiva, que la negació de Déu duu a la negació de l'home. També en un sentit budhista direm que «Déu sols és Déu per a les criatures:

28. «innere Versenkung» (GS 233).

29. «Das rituelle Schweigen ist vom ungeheuren Wert. Es vereint uns mit der Gottheit. Es besitzt eine eigene Kraft» (GS 234).

30. «Das göttliche Schweigen entspricht der göttlichen Abwesenheit vom Sein» (GS 250).

31. Tal com Raimon Panikkar esmenta (vegeu GS 183), l'aliança entre lògica i ontologia també ha estat posada en entredit des de la banda de la filosofia. Heidegger és qui insisteix en la necessitat de rehabilitar la noció d'ésser i de pensament en el marc de l'afirmació de la diferència ontològica. Segons això, l'Ésser fóra el no-ens o el no-res, i el pensament fóra alguna altra cosa que allò que trobem en la tradició ontològica; fóra, aquest, l'activitat que ens permet d'acostar-nos al no-res; ara bé, el no-res entès no com a negació de l'ens sinó com a alteritat de l'ens, com l'allò oblidat per l'ontologia. Segons això, la noció lògica de pensament és un correlat de l'Ésser que l'ontologia platònic-aristotèlica va fer de la noció d'Ésser. Si podem concebre l'Ésser en el marc de la diferència ontològica, és que no podem concebre el pensament en aquest mateix marc? Què vol dir pensar un cop hem problematitzat el fet que l'ésser sigui l'*ousia* aristotèlica? Certament que allò que es troba més enllà de tota representació no és res, però això no l'anul·la, sinó que en tot cas el manifesta com a absència: d'aquí que el sentit del silenci pugui ser comprès sobre la base de l'afirmació de la diferència ontològica. De la mateixa manera que l'ens no és l'ésser, d'aquesta mateixa manera l'ésser no és res: «...és propi de la veritat de l'Ésser que aquest no es mostri mai sense l'ens, que mai l'ens no sigui sense l'Ésser» [... zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie west (*sic!*) ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein; Nachwort zu: *Was ist Metaphysik?* in Wegmarken (GA, vol. IX, p. 306)]. En un cert sentit, en el nihilisme hi ha implícit el descobriment de la confusió entre ens i ésser: l'ésser és el que no és. Justament en aquesta circumstància és raonable d'esperar l'autèntica pregunta per a l'ésser com l'altre de l'ens. Aquest pot ser un valor indiscutible del nihilisme: preparar la pregunta per l'Ésser. Aquest pot ser també el valor de l'ateisme: preparar-nos per a la consciència d'allò que no es mostra en el pensament (en un sentit no husserlià de consciència). Tant el nihilisme com l'ateisme constitueixen moments del final d'una època, de l'època metafísica i teista.

32. Vegeu GS 250.

en si, Déu no és de cap manera, i menys encara Déu. En la formulació de la teologia cristiana el nom de Déu designa un poder, no una propietat. O bé, igualment en termes cristians: el Pare no és, car allò que el Pare és ho és el Fill, i allò que existeix en el món són coses»³³. Si l'home no és sense aquest Déu, tal volta la humanitat de l'home dependrà de la capacitat de deixar-se interpel·lar per aquest silenci.

En connexió amb això, Raimon Panikkar proposa el concepte de relativitat radical o reciprocitat total com a alternativa a la concepció substantivista aristotèlica. Aquesta relativitat radical significa que es concep l'ésser com a relació pura. Això exigeix deixar de banda el pensament lògic, en la mesura en què aquest pensa en forma substantiva. Es tracta de comprendre no que les coses (substantivades) estan en relació, sinó que són relació; és a dir: es tracta de superar la categoria de l'en-si com a nucli de la representació ontològica. L'en-si de les coses és una ficció ontològica que ha donat peu a la noció d'absolut com a autosuficiència. No són les coses que es relacionen, sinó les relacions que constitueixen les coses. La relativitat és completament constitutiva; no és que quelcom s'origini quan dues coses pre-donades entren en relació. Tampoc no hem de pensar que les coses (causes) reposen en la relació (perquè això no fóra altra cosa que substituir la substància com a analogat principal de l'ésser per la relació), sinó que les coses són relació («Les coses no són [...] sinó simple relació»)³⁴ i, a més, són una relació radical -això és, no referida a una polaritat dual, sinó a una multiplicitat global («Kein "Seiendes" läßt sich durch eine beschränkte Anzahl von Beziehungen vollständig erklären»)³⁵. Aquest concepte de relativitat radical permet de comprendre més ajustadament el perquè de l'ateisme: una substància autosuficient i separada de l'home (Déu és el que és, segons la concepció teista, al marge de l'home) només pot generar en l'home una consciència desgraciada que prepari la voluntat de «matar» Déu. Però, per a la relativitat radical, Déu no es dona ni al marge del món ni de l'home. Aquesta és una de les intuïcions centrals del buddhisme: *Pratītyasamutpāda*. Aquest mot sànscrit fa referència sobretot a una xarxa de relacions entre diferents elements, com una mena de canemàs universal. La gran intuïció de Buddha és la relativitat fonamental de totes les coses, l'encadenament de totes les coses, que només es pot sostenir sobre la base de la fugacitat contínua de tot. Buddha descobreix que totes les coses depenen les unes de les altres, és a dir, que res no és autosuficient. Buddha desconfia d'aquelles reflexions que parlen d'allò que és transitori i condicionat com quelcom que fa referència o que reposa en un Déu incondicionat; perquè si allò que és idèntic es mostrés a través

33. «Gott ist Gott nur für die Geschöpfe: *in sich* ist Gott gar nicht, am wenigsten Gott. In der Formulierung der christlichen Theologie bezeichnet der Name Gottes eine Macht, nicht eine Eigenschaft. Oder, ebenfalls christlich gesprochen: der Vater *ist nicht*, denn was der Vater ist, *ist* der Sohn, und was in der Welt existiert, sind Dinge.» (GS 254).

34. GS 208.

35. GS 209.

de la diferència, aleshores ja deixaria de ser idèntic; si allò que veiem no fos alhora el seu fonament, aleshores no estaríem autoritzats a afirmar que en fem l'experiència³⁶. Amb altres paraules: Buddha veu la contingència («Cum-Tangere») de tot. Al costat d'això, manté que aquest coneixement intuïtiu de la visió contingent del tot només pot assolir-se com a conseqüència d'una experiència mística inefable: la visió de la unitat del cosmos (una unitat que no es pot identificar amb un monisme). I això és així perquè la visió de la contingència es contraposa a la visió d'allò que hi ha de necessari –és a dir, allò que pot ser objecte del pensament i de què, per tant, es pot parlar.

Certament que la contingència contradiu l'autosuficiència, i per raó d'això és sempre relativa (de «relatum», això és, referit). Però, a què és relatiu allò que és contingent?, a què fa referència?, en què es fonamenta?

Aquells qui voldran destacar la verticalitat i la transcendència afirmaran que fa referència a un absolut.

Aquells qui, per contra, tinguin la tendència a destacar el nucli profund de la immanència divina, afirmaran que fa referència a ells mateixos.

Al costat d'això, Buddha manté que la contingència de les coses no fa sinó referència a aquesta relativitat radical designada pel mot *Pratītyasamutpāda*. Aquesta visió és la que pot permetre de viure a l'home la seva contingència no pas com a mancança o com a pobresa ontològica, sinó com a expressió d'allò que hi ha de més profund de la realitat. «Per aquest motiu anomeno de bon grat aquesta experiència una *intuïció de la relativitat radical de l'existència humana*, ja que descobreix *la relativitat o la radicalitat divina* de l'ésser.»³⁷ I una mica més avall: «Si expressem aquesta comprensió fonamental d'una altra manera, podem designar el que és diví com aquella radicalitat única que viu a l'interior de totes les coses i fa que cada ens sigui el que és.»³⁸ Cal que el nihilisme sigui capaç d'alliberar una força constructiva que sintetitzi objectius i valors³⁹.

Ignasi BOADA I SANMARTÍN
Passeig 22 de Juliol, 426
08221 TERRASSA (Barcelona)

36. Vegeu pp. 100-101.

37. «Aus diesem Grunde nenne ich diese Erfahrung gerne eine Intuition der *radikalen Relativität* des menschlichen Daseins, da sie die *Relativität* oder *göttliche Radikalität* des Seins aufdeckt» (GS 212).

38. «Wenn wir diese fundamentale Einsicht in anderen Ausdrucksweisen übersetzen, können wir das Göttliche als jene einmalige Radikalität bezeichnen, die allen Dingen innewohnt und bewirkt, daß jedes Seiende ist, was es ist» (GS 213).

39. Vegeu NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, § 4, i també HEIDEGGER, *Parmenides*, p. 249.

SUMMARY

This article wants to be a hermeneutical reading of R. Panikkar's book, *Gottesschweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit* (München 1992). According to R. Panikkar, the characterization of theism as a formula based on the Christian assimilation of the concept of being, is the starting point which allows us to understand one of the phenomena most peculiar to contemporary times: atheism. One of the most significant aspects of the book is the capacity with which R. Panikkar relates the importance of apophatic and Buddhist silence to the necessity for Western nihilistic attitude. R. Panikkar's alternative to both Western theism and atheism takes into consideration not only the silence of the Buddhist tradition, but also a re-reading of the trinitarian character of the Christian God.