

# Comprendre

revista catalana de filosofia

Any VIII

2006/2

**La categoria de la individualitat  
(*Enkelthedens Kategori*) en Kierkegaard**  
Francesc Torralba

**«Mediatesa» i «sentiment» en Jacobi  
(La crítica al *Ding an sich* Kantiana)**  
Francesc Sauquet

**L'Índia dels Vedes i dels Upanishads  
L'Himalaia de la consciència**  
Albert Ferrer

**L'experiència del temps en la música  
contemporània. Una lectura poètica de  
la poètica musical del segle XX**  
Marc Pepiol

**Avanç i tradició en la teorització del  
nacionalisme català contemporani i  
el pensament polític de Josep Torras i Bages.**  
Joan Cuscó i Clarasó

# L'Índia dels Vedes i dels Upanishads

## L'Himalaia de la consciència

Albert Ferrer

### Els orígens de la civilització a l'Índia

Els indoaris o aris, conjunt de pobles d'ascendència indoeuropea, amb el vàdic o sànscrit arcaic com a llengua pròpia, començaren a penetrar en el subcontinent des de l'Himalaia occidental en algun moment difícil de datar, entre els anys 2000 i 1500 aC. El terme *ari* -*arya* en sànscrit, *airya* en iranià avèstic-, emparentat amb el grec *aristos*, significaria 'noble'. A partir d'un probable tronc indo-iranià comú, els indoaris o aris se separaren dels iranians i es constituïren com a grup de pobles amb identitat pròpia al llarg del III mil·lenni aC. Les migracions o invasions àries, que es produïen en onades successives, coincideixen amb el punt final d'una civilització anterior, la de la vall de l'Indus. Aquesta civilització, amb orígens en el període neolític (7000/6000 aC), s'havia desclòs durant el III mil·lenni aC, coneixent el seu apogeu entre els anys 2500 i 2000 aC. Abraçà no sols la vall de l'Indus sinó també part de la del Ganges, davallant per la costa occidental vers l'actual Mumbai (Bombay). Des de Harappa, al Panjab pakistanès, fins a Rangpur, a l'actual Gujarat, la distància és de més de 800 km. La civilització de l'Indus, d'ètnia i cultura dravídiques probablement, assolí un alt desenvolupament urbà i cultural; la seva fi roman encara obscura i és objecte de debat entre els historiadors.

El món vàdic és originalment una cultura oral. No tenim proves de cap forma d'escriptura a l'època vàdica més antiga. Els anomenats textos sagrats estaven en la memòria de mestres i deixebles; la composició i la transmissió eren processos orals. Fins i tot després de la introducció de l'escriptura a l'Índia, el món vàdic continuà essent una cultura essencialment oral -malgrat la redacció d'himnes i la preservació de textos escrits-.

L'escriptura havia existit en l'antiga civilització de la vall de l'Indus. Però aquesta tradició es perdé, i l'escriptura, segons certes fonts, no fou reintroduïda a l'Índia fins al 800/700 aC, per influència de l'Oest i a través de les rutes comercials. No obstant això, aquesta suposada reintroducció planteja bastants dubtes, i no incidí en tot cas en la redacció escrita del sànscrit. Els grecs que arribaren a l'Índia en temps d'Alexandre el Gran deixen constància d'una cultura encara oral. El que sembla clar és que l'escriptura fou introduïda a l'Índia per influència exterior, tot i que es produí una important reelaboració d'aquesta aportació externa en el subcontinent. També sembla raonable pensar que aquest procés històric no es féu sinó en els segles immediatament anteriors a l'inici de l'era cristiana.

L'alfabet brâhmî, precursor de l'alfabet sànscrit clàssic i d'origen probablement semític, arribà a l'Índia entre els anys 600 i 400 aC a través de les rutes comercials que venien de Mesopotàmia. Els documents més antics escrits en brâhmî daten del 300/200 aC. L'alfabet sànscrit, establert sobre principis fonètics, es perfila ja en el segle v aC. Aquest procés fou coronat per l'obra de Pânini, un brillant gramàtic que visqué en el segle iv aC. Tot i això, aquesta i altres obres de gramàtica es refereixen sobretot als sons; es tracta de l'arranjament i classificació fonètics dels sons de l'alfabet. El perfeccionament de l'alfabet brâhmî en termes de signes escrits com a mitjà de transcripció del sànscrit, amb una ortografia acurada, no té lloc fins als primers segles de l'era cristiana. El terme *brâhmî* està ja encunyat cap al 300. Aquest alfabet brâhmî evoluciona posteriorment cap a l'alfabet nâgarî o devanâgarî, que esdevé el vehicle escrit definitiu del sànscrit –encara que de l'alfabet brâhmî es derivin altres alfabets–.

Tampoc no hem d'oblidar que en l'època de Pânini o ja una mica abans, en temps del Buddha i Mahâvîra, s'havia produït una escissió entre el sànscrit clàssic, la llengua culta d'ambients lletrats i espirituals, i en particular la llengua dels sacerdots i de la seva religió, i el prâkrit o indoari mitjà, la llengua del poble. El pâli, la llengua en què s'escriuen els textos del budisme theravâda, seria una de les diverses variants de prâkrit. El sànscrit quedà fixat a l'època de Pânini, i continuà essent utilitzat sense grans variacions per les classes educades. En canvi, el prâkrit o indoari mitjà, emprat com a mitjà d'expressió dels ensenyaments del Buddha i Mahâvîra, continuà evolucionant del 500 aC fins a l'any 1000 de la nostra era; a partir d'aquesta època prengueren forma les llengües indoàries modernes.

La llengua escrita s'utilitzà abans per als afers mundans que per a les qüestions sagrades. L'escriptura era útil per al comerç, però no era tan necessària en el món espiritual. Les tradicions espirituals eren essencialment orals, a través de la transmissió mestre-deixe-

ble; eren el regne de la paraula viva. Hom podia fins i tot desconfiar de la redacció escrita dels himnes sagrats, puix els textos escrits podrien caure en mans profanes i ser inadequadament utilitzats. La tradició oral a través de la transmissió mestre-deixeble no oferia aquests inconvenients i era més coherent amb la mateixa naturalesa sagrada de les coses. Tot i això, l'extensió progressiva de l'escriptura en la cultura portà a la redacció de les tradicions sagrades. Això es féu sens dubte de cara a la preservació d'aquestes, en una època en què les tradicions s'havien multiplicat i el coneixement acumulat havia adquirit unes proporcions considerables.

### **La filosofia mística de Vedes**

Els Vedes (el Saber) són els llibres sagrats més antics de l'Índia, compostos en sànscrit arcaic per diferents *rishis* (savis) durant un llarg període difícil de determinar, a partir del 1500/1300 aC fins al 700 aC. Segons la tradició, el compilador dels himnes vèdics seria el savi Vyāsa. Per un costat, es tractava de fer cristal·litzar en uns himnes una tradició que continuava viva; per un altre costat, es tractava de deixar constància de la vivència espiritual interna per part dels rishis. Tot això explica que el procés de composició dels quatre Vedes fos tan llarg.

Els quatre Vedes (Rig Veda, Sāma Veda, Yajur Veda i Atharva Veda) no són tractats filosòfics tal com ho entendria un estudiós modern; no elaboren cap teoria ni presenten cap sistema de pensament. Serien més aviat l'expressió poètica d'una percepció interior de la Realitat, l'experiència directa d'aquesta Realitat en la seva dimensió més profunda. Els rishis ens lleguen la narració vívida de la transformació que té lloc en la vida de l'ésser que experimenta aquesta Realitat. Els savis vèdics experimenten la comunió amb la Natura i amb el Cosmos sencer, perceben energies presents en l'ésser humà i en el món, i exploren els diversos nivells de la consciència més enllà de l'àmbit on es mou la ment ordinària. Però no volgueren mai cristal·litzar aquestes experiències en sistemes conceptuals o de pensament; per això el seu llenguatge és essencialment poètic i simbòlic. Posteriorment, la cultura índia elaborarà uns sistemes filosòfics més construïts a través de les principals escoles filosòfiques: Nyāya, Vaisheshika, Sāmkhya, Yoga, Mimāṃsā, Vedānta advaita, Vedānta teista, Vedānta dvaita, metafísiques vishnuïtes i shivaïtes, les principals escoles filosòfiques budistes i les escoles filosòfiques jaïnistes.

Tanmateix, R. Panikkar subratlla la diferència entre la filosofia índia i bona part de la filosofia occidental:

«La cultura índica ens repetirà fins a la societat que tota "filosofia" es basa en l'experiència. [...]

No es manegen conceptes com entitats algèbriques, no es juga primordialment a un joc d'inducció o deducció en un univers d'idees (com els deixebles de Plató) per marcar gols d'evidències, sinó que es van descrivint camps de consciència als quals, es diu, podrem també arribar si ens hi preparem adequadament<sup>1</sup>.

En aquesta experiència filosòfica de l'Índia, tan diferent de les tendències dominants del pensament occidental, els Vedes, en els orígens mateixos de la filosofia del subcontinent, ocupen sens dubte un lloc de primer ordre. En subratllar la importància dels Vedes –i en particular del Rig Veda–, alguns indòlegs han observat que no parlem tan sols de l'albada de la filosofia índia sinó també del seu zenit. La creació filosòfica més antiga de l'Índia ha estat sovint considerada com la més gran. Segons la tradició, el Rig Veda contindria en ell mateix la llavor de tot el pensament i de tota l'espiritualitat de la història índia, manifestant-se al llarg dels segles a través d'una gran diversitat de corrents, escoles i expressions. El Rig Veda seria el fonament de tota la civilització. L'Índia antiga no ofereix, certament, monuments de pedra impressionants com altres civilitzacions –Mesopotàmia, Egipte o Grècia–. En canvi, sí que ha deixat a la humanitat un dels més grans monuments de l'esperit, indissociable de tota una concepció de la vida consagrada a les coses essencials, combinant una vida senzilla amb l'esperit més elevat.

Tal com diu la mestra espiritual contemporània Vimala Thakar:

«La primera època dels Vedes és una època de genis, amants de la vida, amants de la natura, amants de totes les coses –des de la matèria i la ment fins a la Realitat que vibra en cada àtom: intentant copsar allò manifestat i allò no manifestat i expressant allò succeït en el procés de relació. Així, doncs, els Vedes són per a mi benaurada poesia, una poesia meravellosa. [...]»

Una experiència depèn de la sensibilitat que hom té. És la qualitat de la sensibilitat el que determina la qualitat de la nostra comunió amb un altre, amb la Vida, amb la natura, amb la matèria, amb els animals, amb els ocells, amb els arbres, amb nosaltres mateixos. Per a mi, tal com he entès els Vedes, diria que es tracta del mont Everest de la sensibilitat<sup>2</sup>.

En l'Índia vàdica, igual que en la Grècia antiga, es donen dues formes de religió força diferents: una religió exterioritzada i exotèrica per al poble en general, i una religió interioritzada i esotèrica per als iniciats. Aquesta segona religió es construeix al voltant de tradicions iniciàtiques com els Misteris grecs o els Vedes indis. Trobem llinatges iniciàtics similars en altres civilitzacions antigues, com Egipte. Cal, doncs, tenir present que el món vàdic no es correspon amb una religió institucionalitzada tal com s'entendria avui dia. Els rishis vàdics són místics que reserven el seu coneixement per als iniciats. Això ens permet de comprendre per

1. R. PANIKKAR, *La experiència filosòfica de la Índia*. Trotta, Madrid 1997, pp. 19-20.

2. VIMALA THAKAR, *Glimpses of Ishavasya*, Vimal Prakashan Trust, 1991, pp. 3 i 5.

què el llenguatge dels Vedes, tot sovint simbòlic, resulta de difícil comprensió. El coneixement cristal·litzat en els textos vàedics està deliberadament protegit contra el *profanum vulgus* i, doncs, contra els abusos o perversions que es podrien derivar d'un ús inapropiat dels continguts. Però, per a l'iniciat, aquest bosc de símbols, aparentment impenetrable, cobra sentit i esdevé perfectament clar i àdhuc sistemàtic<sup>3</sup>.

Alguns estudiosos que en la nostra època s'aproximen als Vedes troben feixuc i enfarfagós el pes que hi té el ritual sacrificial. Hem de pensar que el sacrifici constituïa la institució central de la religió en aquella època. Per això el llenguatge simbòlic dels Vedes gira entorn de la idea i les formes del sacrifici.

També és fàcil, des dels valors culturals del nostre temps, abordar de manera esbiaixada els cants rituals en honor dels déus de la natura, com Indra -el déu del tro i del llamp-, Agni -el déu del foc-, Sûrya, Savitrí o Aditya -déus solars-, Rudra -que serà posteriorment assimilat a Shiva-, Mitra, Varuna, Soma, etc. Existeix el perill de fer una lectura superficial d'aquest panteó vàedic, quedant-nos tan sols amb l'aparença d'un panteisme o d'un naturalisme primitiu. El món vàedic no és de cap manera un món primitiu. Les interpretacions superficials a què hom tendeix obliden tot sovint que la religió vàedica és essencialment una religió esotèrica i iniciàtica -com els Misteris grecs o tants cultes egipcis-.

El místic contemporani Sri Aurobindo advertí en la seva obra:

«Però darrere aquesta màscara de naturalisme primitiu i materialista s'amagava un culte diferent i esotèric que es revelava a si mateix quan hom penetrava en el significat dels símbols vàedics. Un cop això era copsat i llegit adequadament, el conjunt del Rig Veda esdevenia clar, conseqüent, una tela teixida finament i alhora amb energia»<sup>4</sup>.

Segons Aurobindo, el sacrifici extern representa, en la dimensió esotèrica dels Vedes, un sacrifici intern de donació de si mateix i de comunió amb el Diví. Els déus vàedics són forces o poders, de naturalesa física de cara a l'exterior, de naturalesa psíquica de cara a l'interior. Per exemple, Agni és exteriorment el principi físic del foc; interiorment, la flama psíquica de la força, la voluntat; Sûrya és exteriorment la llum solar; interiorment, la llum reveladora del coneixement; Soma és exteriorment el déu de la planta i de la beguda que porten el seu nom; interiorment, l'èxtasi espiritual, el goig místic (ânanda).

La tradició indoària ens parla dels set rishis o savis primordials, els Angirasas, que fundaren la religió vàedica de cara al retrobament de Svar, el món solar, seu de la Veritat i de la Il·luminació, llar dels déus. Llavors els Adityas, els déus solars, fills de la Infinitud, davallen als plans inferiors de la Realitat per tal d'ajudar els homes a retornar

3. Sobre aquestes qüestions, vegeu Sri AUROBINDO, *The Secret of the Veda*, Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry 1993, i *Vedic Symbolism*, Lotus Light, Wilmot (Wisconsin) 1988.

4. Sri AUROBINDO, *Vedic Symbolism*, p. 1.

a la Llum i a la Veritat. L'home ha de cridar els fills de la Llum, els Adityas, en ell mateix, per tal de despertar al goig i la immortalitat. Hom pot quedar-se amb la superfície d'aquest mite de l'Índia antiga -i també amb la bellesa i el caràcter poètic dels aspectes més formals del mite-. Aurobindo ens suggereix de penetrar en la significació profunda del mite; llavors ens adonem que no som davant una bella rondalla, sinó en el cor mateix del camí místic.

Els Vedes són constituïts per quatre grans col·leccions (samhitās) d'himnes. La col·lecció més antiga, el Rig Veda, composta abans del 1000/900 aC, conté uns mil himnes dividits en deu llibres (andalas). En aquella època, els invasors aris ocupaven tota la vall de l'Indus i penetraven ja en la vall del Ganges -cap al 900 aC fundarien la ciutat de Vārānasī (Benarès)-, desenvolupant-se la mescla ètnica entre els indoaris i les poblacions anteriors (dravídiques, afro-asiàtiques més antigues, etc.).

Dels deu llibres del Rig Veda, els llibres II-VII formarien el nucli original. Cadascun és adscrit a un savi o rishi diferent; de fet, es tractaria de tota una línia successòria de pares a fills o de mestres a deixebles més que no pas de l'obra d'un sol rishi. Els *mandalas* eren col·leccions familiars que es passaven de generació en generació, i eren gelosament guardades pel clan familiar com un tresor heretat dels seus avantpassats. Les col·leccions d'himnes vèdics es formaren i preservaren probablement en famílies sacerdotals de posició social elevada. A mesura que el sacrifici, tan important en la religió indoària, es desenvolupà i sofisticà, la influència de la classe sacerdotal (brāhmanas) també augmentà. La complexitat del sacrifici i la profunditat dels himnes donaran lloc a una transmissió de pares a fills o de mestres a deixebles cada vegada més acurada; aquest fou segurament l'inici de l'educació vèdica.

En algun moment -gairebé impossible de datar històricament-, les diverses tradicions sagrades particulars es posaren juntes i es creà un cos més ampli; la qual cosa vol dir que es començaren a ensenyar totes juntes, conformant un tot, el Saber per excel·lència (Veda). En aquest procés històric d'unificació de les tradicions particulars d'himnes vèdics, s'agruparen en una primera fase els que esdevindrien els llibres II-VII del Rig Veda. Posteriorment s'hi afegirien els llibres I, VIII i IX. El llibre X fou l'últim a ser incorporat al Veda unificat. Cap a l'any 1000 aC, o com a molt tard a l'època de fundació de Vārānasī (Benarès), cap al 900 aC, l'elaboració de tots els himnes ja s'havia completat. El Rig Veda, el Veda dels Himnes, havia pres forma. Recordem que *veda* significa «coneixement, saber» (del verb *vid*); *rig* significa «himne», una estrofa o uns versos de lloança.

Diversos indòlegs -Bloomfield, Macdonell, Winteritz, etc.- adverteixen que calgueren uns quants segles per a compondre tots

els himnes del Rig Veda i finalment arranjar-los en un mateix corpus canònic. Entre els himnes que hom considera més antics i la configuració de la col·lecció (samhitâ) com a tal, passaren fàcilment tres-cents o quatre-cents anys, potser més; de fet, ningú no ho sap amb certesa, car el llarg procés d'elaboració del Rig Veda presenta una durada indefinida difícil de datar.

També cal subratllar l'heterogeneïtat inherent al Veda. La col·lecció rîgvèdica es caracteritza per una gran diversitat de continguts i materials diferents. Alguns himnes són expressions sublimes de poesia mística i devocional, sense cap incidència pràctica ni cap utilitat concreta. Altres himnes són pensats per a ser aplicats directament en funcions rituals. Alguns constitueixen cants adreçats als déus durant l'acte sacrificial. Els déus que hom honora més sovint en aquestes lletanies sacrificials devien ser Varuna, Indra, Agni, Sûrya, etc. Un grup especial d'himnes devia ser format pels càntics fúnebres. També hi ha textos tractant sobre la cremació i la transmigració. Podem trobar igualment en la col·lecció (samhitâ) uns himnes més prosaics, contenint diàlegs o balades, i poemes didàctics. Finalment, podríem esmentar els himnes més pròpiament filosòfics o metafísics, entre els quals sobresortiria el cèlebre Himne de la Creació.

Durant el procés històric de composició del Rig Veda, el que els europeus anomenarien sistema de castes començà a dibuixar-se. El terme *casta* fou encunyat pels portuguesos; a partir d'ells, es generalitzà entre els colonitzadors per a fer referència al que en la societat índia constituïa un conjunt complex de diverses categories i estrats. Aquest «sistema de castes» del segle XVII tenia ben poc a veure, però, amb les castes de la societat rîgvèdica. Un himne del darrer llibre del Rig Veda fa una referència a la casta que ens està indicant que les distincions socials s'havien formalitzat bastant més, la qual cosa vol dir també que la societat índia s'havia fet més complexa amb relació als temps arcaics de les primeres invasions àries<sup>5</sup>. Tot i això, el sistema de castes d'aquella època presentava encara una notable flexibilitat amb relació a la rigidesa que incorporaria segles més tard. A més, el sistema encara no era quadripartit com ho seria més tard, sinó tripartit, seguint l'esquema de les tres funcions socials dels restants pobles indoeuropeus: sacerdots, guerrers i productors dels béns materials<sup>6</sup>.

Encara que l'esquema tripartit defensat per Dumézil sigui acceptat per la majoria d'historiadors, es poden apuntar altres hipòtesis que, sense negar el primer, el matisin en alguns aspectes. E. Aguilar, per exemple, suggereix que hi havia a l'època rîgvèdica dues classes dirigents rivals, els sùris i els aris, cadascuna servida pels seus propis sacerdots. El text del Rig Veda establiria una clara preeminència dels sùris en detriment dels aris<sup>7</sup>.

5. Cf. Rig Veda, X, 90.

6. Sobre aquestes qüestions, és útil consultar G. DUMÉZIL, «Les trois fonctions sociales et cosmiques» (*Mythes et dieux des indo-européens*, Flammarion, Paris 1992).

Dumézil mostra com l'estructura social tripartida de l'Índia vèdica es correspon amb estructures similars entre els restants pobles indoeuropeus: iranians, escites, celtes, antics romans i grecs.

7. Cf. E. AGUILAR, *Rig-vedic Society*, E.J. Brill, Leiden 1991.



En la religió vèdica hi havia tres funcions sacerdotals més o menys diferenciades. Un sacerdot, el *hotri*, dirigia el ritual, recitant himnes adreçats al déu objecte de lloança. Una altra part del ritual tenia a veure amb el sacrifici de *soma*. *Soma* era una beguda considerada divina gràcies als seus efectes tan especials; alhora, es relacionava amb un déu del mateix nom. Aquesta segona part del ritual era acomplerta per un altre sacerdot, anomenat *udgâtri*. Un tercer sacerdot, anomenat *adhvaryu*, s'ocupava més directament dels actes manuals relacionats amb el sacrifici.

Inicialment, la distinció entre les tres funcions sacerdotals no implicava cap distinció entre tres tipus de sacerdots. Cada *brâhmana* podia realitzar qualsevol de les tres funcions; n'hi havia prou a haver rebut la formació adequada, i aquesta era de tipus general, igual per a tots els joves *brâhmanas*, incorporant aspectes relacionats amb les tres funcions rituals del sacrifici. Posteriorment, però, els rituals esdevingueren més i més complexos, i una relativa especialització sacerdotal s'imposà a poc a poc. Com que era difícil conèixer amb profunditat les tres branques del ritual, una formació específica per a cadascuna de les tres funcions esdevingué necessària.

En una primera etapa sembla que es continuà donant una formació general, prèvia a una posterior i relativa especialització en una de les tres branques del sacrifici. La constitució del llibre IX del Rig Veda, recollint els himnes a Soma, sembla traduir aquesta tendència. Però la creixent sofisticació dels ritus exigí una especialització major, amb la qual cosa es desenvoluparen tres tipus de sacerdots, cadascun relacionat amb una de les tres branques del sacrifici. Llavors, cadascuna de les tres funcions sacerdotals desenvolupà la seva pròpia tradició educativa. En aquesta evolució històrica prengueren forma els restants Vedes. Entre els anys 1000 i 700 aC, el procés d'especialització sacerdotal, cristal·litzant en tres escoles vèdiques diferenciades, s'afiançà gradualment.

Els coneixements acumulats amb relació al ritual de Soma foren agrupats en el Sâma Veda. En aquest procés, molts versos foren trets del Rig Veda –especialment dels *mandalas* VIII i IX–, d'altres hi foren afegits, conformant una col·lecció de naturalesa essencialment musical i una litúrgia sacrificial per al ritual de Soma. La complexa funció de l'*udgâtri* requerí l'establiment d'una formació específica per als joves *brâhmanas* que volien seguir aquesta línia del coneixement vèdic.

Paral·lelament, es desenvoluparen escoles específiques per a la preparació dels *adhvaryus*. El Veda particular d'aquest segon llinatge fou el Yajur Veda, el qual, una vegada més, treia molts elements del Rig Veda. Aquest tercer Veda se subdividí en dues grans parts: el Yajur Veda blanc (*Shukla*) i el Yajur Veda negre (*Krishna*). En dibuixar-se les dues escoles especials de formació dels *udgâtris*

i dels *adhvaryus* i prendre forma els seus propis Vedes, les escoles tradicionals relacionades amb el Rig Veda evolucionaren com a escoles de formació dels *hotris*.

Caldria per això matisar aquesta especialització vèdica. No s'arribaren a configurar tres castes distintes de sacerdots, rígidament separades. Un *brâhmana* podia accedir a qualsevol de les tres funcions sacrificials, i hom podia arribar a exercir, fent l'esforç pertinent, dues o òdhuc totes tres funcions. L'únic requisit que s'exigia era tenir la formació adequada. Fou, doncs, des del punt de vista de la formació que s'establí una certa especialització. Però les diverses formacions compartien una base comuna –i molts coneixements concrets–, i sobretot, les tres formacions relativament diferenciades no eren excloents. Hom podia accedir, si era *brâhamana*, a qualsevol de les diverses escoles.

Tan sols aquests tres Vedes (Rig, Sâma i Yajur Veda) foren reconeguts inicialment com a textos sagrats, i doncs com a col·leccions canòniques. Posteriorment s'acabà reconeixent un quart Veda, l'Atharva Veda. Aquest darrer text incorpora molts materials nous que no es troben en el Rig Veda, encara que manlevi algunes parts dels *mandalas* I, VIII i X; a més, l'Atharva Veda és particularment important des del punt de vista de l'educació. Segons historiadors indis com R.K. Mookerji, S.C. Sarkar o S.M. Rakhe, el quart Veda constitueix la principal font d'informació sobre l'educació índia en els temps més antics. L'Atharva Veda és l'únic dels quatre Vedes que exposa i desenvolupa explícitament els principis de l'educació índia clàssica (el sistema de *brahmacharya*).

Hem remarcat més amunt el caràcter essencialment oral de la cultura vèdica i de tota la civilització índia antiga. Això vol dir que la llarga extensió dels Vedes era memoritzada per un estudiant en un llinatge educatiu que es conformava com un escola particular de transmissió d'aquell Veda. Cadascun dels quatre Vedes fou preservat per una diversitat d'escoles o llinatges, amb petites diferències textuais i amb algunes diferències de pronunciació; de vegades, es podien donar fins i tot diferències menors de contingut, car el nombre d'himnes podia variar lleugerament segons les tradicions. Cadascuna d'aquestes escoles de transmissió vèdica rebé el nom de *charana*; cadascuna de les versions dels Vedes, transmesa per un *charana*, rebé el nom de *shâkhâ*. Amb el temps, els *charanas* arribaren a produir uns tractats propis sobre les regles fonètiques peculiars al seu *shâkhâ*: els *Prâtiskâkhyas*.

Cap a l'any 700 aC, a l'època en què pràcticament es clausura el llarg procés d'elaboració dels Vedes i s'obren les portes del període upanishàdic, es donaren els primers comentaris significatius als textos vèdics. El comentarista vèdic més antic seria Yaksha, autor del cèlebre Nirukta que porta el seu nom. En el seu tractat, Yaksha

estableix una diferència entre els savis originals, creadors de Coneixement, els *rishis*, i els deixebles (*avaras* o *shrutarshis*) de menys envergadura que no atenyeren la percepció de la Veritat per si mateixos, però que sí escoltaren i aprengueren els himnes, permetent la transmissió dels textos vèdics a través de les generacions.

### La filosofia mística dels Upanishads

Les col·leccions o *samhitās* dels Vedes foren desenvolupades per altres textos, els Brāhmanas (comentaris filosòfics i teològics de les col·leccions, descrivint rituals i sacrificis). Alhora, es desenvolupà una altra tradició, la dels Aranyakas (els renunciants que es retiraven al bosc, lluny dels afers mundans, dedicats a la vida contemplativa). Durant el període final dels Brāhmanas, es van compondre els Upanishads més antics. Després d'aquests set primers textos, vingué una llarga elaboració a través de la cadena mestre-deixeble, arribant-se a més de cent Upanishads –més de dos-cents comptant les composicions més tardanes–, durant un període històric dilatat abraçant des del segle VIII/VII aC fins a la nostra Edat Mitjana i Renaixement. Els Upanishads clàssics daten de l'època del Buddha i Mahāvira fins al segle III aC (o fins a l'època de Jesucrist); aquests foren uns segles de reacció contra el domini brahmànic i la religió ritualista establerta. No endebades assistim al desenvolupament del jaïnisme i sobretot del budisme.

La tradició parla d'un miler d'Upanishads. Tot i això, s'han conservat molt menys textos. La col·lecció més coneguda inclou els 108 títols que apareixen citats en el Muktika Upanishad. Els Upanishads més antics serien: Kausītakī i Aitareya (relacionats amb el Rig Veda), Taittirīya, Brihad-Aranyaka i Isha (relacionats amb el Yajur Veda) i Chāndogya i Kena (relacionats amb el Sāma Veda). Aquests Upanishads més antics són creacions anònimes, pensades per a ser transmises per via oral (om tot el coneixement sagrat en aquella època). Quan aquests primers Upanishads van ser reconeguts com a textos sagrats, es compongueren més obres de característiques similars. Llavors vingueren Upanishads igualment clàssics, com Katha i Svetāshvatara. En ser acceptat el darrer i quart Veda (Atharva Veda) com a literatura revelada, s'hi vincularen nous Upanishads.

Des de la mateixa època vèdica, s'anà configurant a l'Índia un profund corrent místic que s'allunyava dels aspectes més formals i rígids del ritualisme sacrificial així com del món sacerdotal, per tal d'explorar en llibertat el sentit últim de l'existència i les profunditats de la consciència. En alguns dels darrers himnes del Rig Veda es perfila ja una especulació filosòfica d'alt nivell. Els qui es plantejaven vitalment aquestes qüestions últimes sobre l'home i el món deixaven tot sovint la ciutat, la família i els amics, els béns terrenals

i la posició social, i marxaven als boscos, on podien dedicar-se en pau a la recerca filosòfica i a la contemplació espiritual.

El Maitry Upanishad s'obre amb les següents paraules:

«La construcció de l'altar de foc sacrificial pels mestres antics és, en realitat, el sacrifici al Diví. Per això, el sacrificador, després d'haver encès el foc, haurà de meditar sobre l'Ànima. Així, el sacrifici esdevindrà verament complet i integral.

Qui és aquell sobre el qual hem de meditar? Es aquell que hom anomena l'Alè. Heus aquí la seva història:

Un rei anomenat Brihadratha, havent deixat el seu fill en el tron, considerant la naturalesa mortal del cos i havent arribat a l'estat de total despreniment, marxà cap al bosc\*.

El rei Brihadratha és un d'aquests homes que, renunciant als afers mundans i a l'ordre social, es retirà a la Natura per seguir el camí espiritual. Aquest moviment místic dels boscos, desenvolupant-se al llarg d'uns quants segles, es nodrí certament de persones provinents del grup social dels *brāhmanas*, però també d'altres grups. En la història que acabem de veure del Maitry Upanishad, el renunciament que es dedica a la vida mística no és un *brāhmana* sinó un *kshatriya*, un guerrer.

De fet, en els boscos de l'Índia, on els místics vivien de manera senzilla, meditant i explorant els nivells més profunds de la consciència, no hi havia diferències socials. El sistema de castes havia quedat lluny, confinat a la ciutat i al camp, allí on arribava l'ordre social establert pels homes. Recordem que el qui ha estat potser el més gran de tots aquests místics indis, el Buddha, tampoc no era un *brāhmana* sinó un *kshatriya*. Igual que Brihadratha, el príncep Siddhārtha abandonà el palau i el tron, totes les possessions i privilegis i, seguint les passes d'aquells místics dels boscos dels temps antics, es prometé a si mateix que no descansaria fins a trobar la causa última del sofriment, per tal d'erradicar la malaltia, l'envelliment i la mort.

El moviment dels *sannyāsins* o renunciants dels boscos cristal·litzà en una sèrie de llibres coneguts com a Aranyakas. Aquests llibres dels boscos, profundament místics, es redactaren a l'època final dels Brāhmanas; vénen a ser com una transició entre els Vedes i els Upanishads. Amb aquests darrers, es clausura el coneixement vàdic; per això es fa referència a la literatura upanishàdica amb el nom de Vedānta (és a dir, el final dels Vedes).

Segons el místic del segle xx Sri Aurobindo:

«Els Upanishads són l'obra suprema de l'esperit indi, i que això sigui així, que la més elevada autoexpressió del seu geni, la seva poesia més sublim, la major creació del seu pensament i la seva paraula, no sigui una obra mestra literària o poètica del

8. Maitry Upanishad, I, 1-2.

gènere més corrent, sinó un ample torrent de revelació espiritual de caràcter directe i profund, és un fet significatiu, evidència d'una mentalitat única i d'un talent espiritual excepcional».

De manera semblant als Vedes, els Upanishads són al mateix temps textos filosòfics i religiosos, entenent per religió no un sistema de creences institucionalitzat sinó l'espiritualitat interior de l'ésser, el desvetllament d'un mateix a la seva pròpia realitat. Els Upanishads, com els Vedes, recullen les experiències genuïnes dels *rishis* (savis) o dels *gurus* (mestres). Els textos upanishàdics, com els vàedics, no repeteixen el que diuen els altres, no elaboren sistemes, teories o conceptes des de l'abstracció de la ment, no canonitzen ni imposen creences de cap mena. El que narra poèticament el text upanishàdic és la traducció directa de l'experiència viscuda. La paraula és transparent a la vida; la paraula és la vida. I aquesta vida palpitant en el diàleg upanishàdic s'obre naturalment a la dimensió més profunda de la Realitat.

Segons Sri Aurobindo, l'Upanishad:

«Es l'expressió d'un esperit en el qual la filosofia, la religió i la poesia esdevenen u, puix que aquesta religió no s'acaba amb un culte, ni es limita a una aspiració ètico-religiosa, sinó que s'eleva al descobriment infinit de Déu, del Si Mateix, de la nostra més alta i global realitat d'esperit i d'ésser, i parla amb claredat de l'èxtasi d'un coneixement lluminós i de l'èxtasi d'una experiència sentida i realitzada»<sup>9</sup>.

Tal com subratlla Aurobindo, la filosofia upanishàdica no constitueix cap especulació intel·lectual o abstracta sobre la Veritat, sinó la Veritat viscuda, sentida, copsada per la mirada interior i per l'ànima en la joia de la paraula. La poesia upanishàdica és l'obra d'un esperit estètic, que s'eleva per sobre del comú per tal d'expressar la meravella i la bellesa de l'autocontemplació espiritual i de la veritat il·luminada més profunda.

Les imatges dels textos upanishàdics deriven en bona part de les imatges dels textos vàedics (el Rig Veda en particular). Això es fa tot sovint estrany per a la mentalitat moderna. La nostra cultura no reconeix la veritat viva del símbol. En la cultura vàedica o upanishàdica, en canvi, el símbol és quelcom real, i sobretot, viu.

En paraules de J. Mascaró:

«Entre els llibres sagrats del passat, els Upanishads es poden anomenar en veritat Himalaies de l'Ànima. Els seus apassionats viatges de descobriment per trobar aquest sol de l'Esperit en nosaltres, del qual prové la llum de la nostra consciència i el foc de la nostra vida; la grandesa de les seves preguntes i la simplicitat sublim de les seves respostes; [...] tot són com trompetes que canten la glòria de la llum i de l'amor i, per sobre de la foscor dels dubtes i de la mort, proclamen la victòria de la vida»<sup>10</sup>.

9. SRI AUROBINDO, *The Upanishads*, Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry 1996, p. 1.

10. SRI AUROBINDO, *The Upanishads*, p. 1.

Però els Upanishads no són únicament la cristal·lització sublim de l'experiència mística d'uns quants savis. Alhora, són el testimoni de l'exquisida educació que aquests homes excepcionals donaren als seus deixebles. L'ésser humà tan sols ho és en relació, deia J. Krishnamurti; la relació és inherent a la vida. El més significatiu dels Upanishads no és el descobriment de la dimensió mística, sinó el vincle íntim entre aquesta dimensió i la relació educativa. En els Upanishads veiem desplegar-se tot d'històries que ens parlen d'una educació personalitzada, de tu a tu, en peu d'igualtat i en plena llibertat, arrelada en l'amor i amarada de tendresa, a través de la qual el mestre guia el deixeble perquè descobreixi i compregui per si mateix.

Tot sovint, hom té una visió deformada de la mística, pensant que aquesta implica la solitud, l'apartament dels altres, la reclusió en les fondàries d'un mateix; el paral·lisme entre el místic i l'ermità té una llarga història i pesa encara en les mentalitats. Els Upanishads ens mostren que la dimensió mística i la dimensió relacional de la condició humana són inseparables. El fet de despertar a la dimensió mística no t'aparta dels teus semblants; t'hi acostava més profundament que mai. El *rishi* upanishàdic, com el *rishi* vàedic, no és un solitari, un ermità que viu reclòs en la contemplació, oblidat del món i separat voluntàriament dels seus semblants. El *rishi* de l'Índia antiga és un mestre que posa el seu coneixement i la seva experiència al servei d'un ésser més jove, per ajudar-lo a arribar allí on ell ha arribat. En els Upanishads, la mística és indissociable del fet de compartir, d'una solidaritat còsmica que, des de l'amor i la compassió, no pot sentir-se satisfeta mentre els altres éssers sofreixen o viuen en la ignorància. En els Upanishads, la mística porta a l'educació, i aquesta és un guiatge afectiu i tendre, una donació de si mateix a aquell ésser més jove, per ajudar-lo a conèixer i a conèixer-se, a comprendre, a ser, en llibertat.

La mística és obertura i llibertat. Aquesta expansió de la consciència no pot ser egoista. La mística upanishàdica és essencialment pedagògica, com la platònica. És, com a Grècia, una *paideia*. I com la *paideia* grega, el *gurukula* upanishàdic eleva l'educació fins a unes alçades que poques vegades ha tornat a assolir la humanitat. El *gurukula* és la comunitat del mestre i dels deixebles, la comunió profunda entre mestre i deixeble.

La mateixa paraula *Upanishad* incorpora la idea d'educació a través de la relació mestre-deixeble. És ben sabut que el terme *upanishad* fa referència als famosos textos amb els quals es clausura l'època dels Vedes (això és, el Vedānta). Però poca gent sap què significa *upanishad* en sànscrit. Encara que s'hagin donat alguns debats en els àmbits indològics, es podria apuntar que *upa* vol dir 'a prop'; *shada* vol dir 'asseure's'. *Upanishad* ens descriuria, doncs, l'alumne seient per terra a prop del mestre; ens suggeriria

11. J. MASCARÓ, *Diàlegs amb l'Índia*, Proa, Barcelona 2001, pp. 143-144.

la imatge del noi creixent amb el *guru*, formant-se en contacte amb la paraula viva a través del diàleg.

La lletra morta del llibre no era tan important per als indis; el més important en l'educació era la paraula viva del mestre en diàleg amb el deixeble. El més important era la relació mestre-deixeble, el diàleg indissociable de l'amor i la comunió. No per casualitat, molts Upanishads adopten la forma narrativa d'un diàleg entre mestre i deixeble; no són exposicions doctrinals o dissertacions on els arguments s'encadenen hàbilment per tal de convèncer el lector. En els Upanishads, l'educació del jove i l'emergència gradual del coneixement tenen lloc a través d'una relació humana, amarada d'amor i tendresa, a través d'un diàleg en el qual els dos interlocutors, malgrat la diferència d'edat, estan en condicions d'igualtat i llibertat.

Segons la mestra espiritual de la nostra època Vimala Thakar:

«L'era dels Vedes i els Upanishads fou una era de completa i incondicional llibertat de pensament [...]»

Aquesta fou l'era de la paraula viva: la comunió entre mestre i alumne. Àdhuc la relació entre mestre i alumne no estava institucionalitzada, no estava organitzada. Cap codi de conducta no era imposat a l'alumne, i no hi havia sentit d'autoritat per part del mestre. [...]

El que és fascinant en aquesta era és l'ambient d'absoluta llibertat entre mestre i alumne, la cordialitat, el respecte, l'amor, l'afecte entre ells<sup>12</sup>.

El mestre no imposava els seus punts de vista o les seves experiències a l'alumne; ni tan sols intentava condicionar-lo amb les seves pròpies conclusions. Més aviat l'ajudava a aprendre, el guiava amb cura perquè el noi fos capaç d'aprendre per si mateix. El que cercava el mestre era la plena autonomia del deixeble; el que respectava en tot moment era la seva llibertat.

Tot sovint, veiem en els Upanishads com el mestre deixa l'alumne tot sol; el mestre s'aparta, perquè el noi descobreixi per si mateix i, finalment, es trobi amb si mateix. El mestre dóna unes pistes o indicacions, suggereix; però mai no ho dóna tot fet. Ni tan sols proposa definicions; tampoc no treu conclusions. Davant els problemes que se li plantegen, no aporta solucions definitives. Donar ja d'entrada la solució, donar definicions prèvies, seria ofegar la recerca i l'exploració, i finalment la intel·ligència de l'alumne. El *guru* (mestre) deixa que el *brahmachâri* (estudiant) observi, explori, descobreixi i aprengui per si mateix, no sols sobre el món sinó també, i molt especialment, sobre si mateix.

En el Chândogya Upanishad hi trobem una bella història que exemplifica aquesta pedagogia<sup>13</sup>. Satyakâma diu un dia a la seva mare que vol fer-se *brahmachâri*. Llavors va a buscar el savi

12. VIMALA THAKAR, *Glimpses of Ishavasya*, pp. 7-8.

13. Cf. Chândogya Upanishad, IV, 4-9.

Haridrumata Gautama, que l'accepta com a alumne. El mestre inicia el noi, i un dia li demana:

–«Estimat, segueix aquestes quatre-centes vaques i observa tot el que s'esdevé al teu voltant.»

L'adolescent s'interna en el bosc amb les seves vaques primes i febles, seguint les instruccions del mestre, i viu durant un temps entre els arbres i les bèsties, observant el sol, la lluna i els estels, en comunió amb una natura que li revela progressivament el misteri de Brahman (el Diví). El brau, el foc, el cigne i el cabussó li ensenyen cadascun una quarta part del Brahman. I el noi aprèn que Brahman està en tot, al nord, al sud, a l'est i a l'oest, a la terra, a l'oceà, a l'aire i al cel, en el sol i en la lluna, en el foc i en el llampec, en l'alè, en l'ull, en l'orella i en la ment. Al final de la nostra història, Satyakâma torna a casa del mestre amb mil vaques en lloc de quatre-centes. Ja no és un adolescent; és un home jove, amb un rostre bell resplendent de llum –la llum de la comprensió. El goig habita en el seu cos, el seu semblant brilla, els seus ulls tradueixen una pau i una benaurança interiors. El mestre se'l mira i li diu:

–«Estimat, brilles com aquell qui coneix Brahman.»

El *brahmachâri* havia après per si mateix. Tot i això, el *guru* acceptà de continuar guiant-lo, perquè el seu coneixement interior s'aprofundís. Satyakâma es convertí ell mateix en *guru*, cap al qual vingueren molts nois demanant de ser acceptats com a deixebles. Un dia, el mestre Satyakâma va fer amb el jove Upakosala Kamalayana el mateix que uns anys enrere el mestre Haridrumata Gautama havia fet amb ell: guiar el *brahmachâri* perquè aprengui per si mateix.

En paraules de Vimala Thakar:

«Aquesta manera d'ensenyar i d'entendre l'educació no era gens autoritària; implicava més aviat una llibertat total. Òbviament hi havia amor i respecte entre l'alumne i el mestre, però també hi havia una llibertat total per a aprendre i descobrir per un mateix.

L'èmfasi no estava a ensenyar; l'èmfasi estava més aviat a ajudar a aprendre, i l'aprenentatge no arribava mai a un punt final amb els místics, els savis, els *rishis*, i no arribava mai a un punt final tampoc amb els estudiants»<sup>14</sup>.

L'educació upanishàdica se situa en aquell delicat punt d'equilibri entre el guiatge de l'educador i la llibertat de l'educand, per tal que cada ésser sigui el seu propi mestre.

Tal com digué el gran savi del segle xx Krishnamurti, dos mil·lennis més tard:

14. VIMALA THAKAR, *Glimpses of Ishavasya*, p. 10.



la imatge del noi creixent amb el *guru*, formant-se en contacte amb la paraula viva a través del diàleg.

La lletra morta del llibre no era tan important per als indis; el més important en l'educació era la paraula viva del mestre en diàleg amb el deixeble. El més important era la relació mestre-deixeble, el diàleg indissociable de l'amor i la comunió. No per casualitat, molts Upanishads adopten la forma narrativa d'un diàleg entre mestre i deixeble; no són exposicions doctrinals o dissertacions on els arguments s'encadenen hàbilment per tal de convèncer el lector. En els Upanishads, l'educació del jove i l'emergència gradual del coneixement tenen lloc a través d'una relació humana, amarada d'amor i tendresa, a través d'un diàleg en el qual els dos interlocutors, malgrat la diferència d'edat, estan en condicions d'igualtat i llibertat.

Segons la mestra espiritual de la nostra època Vimala Thakar:

«L'era dels Vedes i els Upanishads fou una era de completa i incondicional llibertat de pensament. [...]

Aquesta fou l'era de la paraula viva: la comunió entre mestre i alumne. Àdhuc la relació entre mestre i alumne no estava institucionalitzada, no estava organitzada. Cap codi de conducta no era imposat a l'alumne, i no hi havia sentit d'autoritat per part del mestre. [...]

El que és fascinant en aquesta era és l'ambient d'absoluta llibertat entre mestre i alumne, la cordialitat, el respecte, l'amor, l'afecte entre ells»<sup>12</sup>.

El mestre no imposava els seus punts de vista o les seves experiències a l'alumne; ni tan sols intentava condicionar-lo amb les seves pròpies conclusions. Més aviat l'ajudava a aprendre, el guiava amb cura perquè el noi fos capaç d'aprendre per si mateix. El que cercava el mestre era la plena autonomia del deixeble; el que respectava en tot moment era la seva llibertat.

Tot sovint, veiem en els Upanishads com el mestre deixa l'alumne tot sol; el mestre s'aparta, perquè el noi descobreixi per si mateix i, finalment, es trobi amb si mateix. El mestre dóna unes pistes o indicacions, suggereix; però mai no ho dóna tot fet. Ni tan sols proposa definicions; tampoc no treu conclusions. Davant els problemes que se li plantegen, no aporta solucions definitives. Donar ja d'entrada la solució, donar definicions prèvies, seria ofegar la recerca i l'exploració, i finalment la intel·ligència de l'alumne. El *guru* (mestre) deixa que el *brahmachâri* (estudiant) observi, explori, descobreixi i aprengui per si mateix, no sols sobre el món sinó també, i molt especialment, sobre si mateix.

En el Chândogya Upanishad hi trobem una bella història que exemplifica aquesta pedagogia<sup>13</sup>. Satyakâma diu un dia a la seva mare que vol fer-se *brahmachâri*. Llavors va a buscar el savi

12. VIMALA THAKAR, *Glimpses of Ishavasya*, pp. 7-8.

13. Cf. Chândogya Upanishad, IV, 4-9.

Haridrumata Gautama, que l'accepta com a alumne. El mestre inicia el noi, i un dia li demana:

–«Estimat, segueix aquestes quatre-centes vaques i observa tot el que s'esdevé al teu voltant.»

L'adolescent s'interna en el bosc amb les seves vaques primes i febles, seguint les instruccions del mestre, i viu durant un temps entre els arbres i les bèsties, observant el sol, la lluna i els estels, en comunió amb una natura que li revela progressivament el misteri de Brahman (el Diví). El brau, el foc, el cigne i el cabussó li ensenyen cadascun una quarta part del Brahman. I el noi aprèn que Brahman està en tot, al nord, al sud, a l'est i a l'oest, a la terra, a l'oceà, a l'aire i al cel, en el sol i en la lluna, en el foc i en el llampec, en l'alè, en l'ull, en l'orella i en la ment. Al final de la nostra història, Satyakâma torna a casa del mestre amb mil vaques en lloc de quatre-centes. Ja no és un adolescent; és un home jove, amb un rostre bell resplendent de llum –la llum de la comprensió. El goig habita en el seu cos, el seu semblant brilla, els seus ulls tradueixen una pau i una benaurança interiors. El mestre se'l mira i li diu:

–«Estimat, brilles com aquell qui coneix Brahman.»

El *brahmachâri* havia après per si mateix. Tot i això, el *guru* acceptà de continuar guiant-lo, perquè el seu coneixement interior s'aprofundís. Satyakâma es convertí ell mateix en *guru*, cap al qual vingueren molts nois demanant de ser acceptats com a deixebles. Un dia, el mestre Satyakâma va fer amb el jove Upakosala Kamalayana el mateix que uns anys enrere el mestre Haridrumata Gautama havia fet amb ell: guiar el *brahmachâri* perquè aprengui per si mateix.

En paraules de Vimala Thakar:

«Aquesta manera d'ensenyar i d'entendre l'educació no era gens autoritària; implicava més aviat una llibertat total. Òbviament hi havia amor i respecte entre l'alumne i el mestre, però també hi havia una llibertat total per a aprendre i descobrir per un mateix.

L'èmfasi no estava a ensenyar; l'èmfasi estava més aviat a ajudar a aprendre, i l'aprenentatge no arribava mai a un punt final amb els místics, els savis, els *rishis*, i no arribava mai a un punt final tampoc amb els estudiants<sup>14</sup>.

L'educació upanishàdica se situà en aquell delicat punt d'equilibri entre el guiatge de l'educador i la llibertat de l'educand, per tal que cada ésser sigui el seu propi mestre.

Tal com digué el gran savi del segle xx Krishnamurti, dos mil·lennis més tard:

14. VIMALA THAKAR, *Glimpses of Ishavasya*, p. 10.

«Lavors trobareu que sou el vostre propi guia, la vostra pròpia llum, que ningú no pot apagar. D'aquesta manera hom comença a descobrir per si mateix la font de tota vida; aquesta font que s'havia assecat, que l'home ha estat buscant eternament»<sup>15</sup>.

En la tradició upanishàdica, sempre ve un dia en què el mestre diu al deixeble que ja pot marxar, car la seva feina de guiatge ha conclòs. El deixeble es pot convertir en mestre. Cap a ell vindran aleshores nous joves, demanant-li de ser iniciats i acceptats com a *brahmachāris*. Així, la cadena mestre-deixeble no es trenca, i prossegueix un cicle d'aprenentatge i guiatge. D'aquesta cadena, evolucionant de manera ininterrompuda al llarg del temps, va anar sorgint una de les literatures més importants i elevades de la història de la humanitat: els Upanishads.

L'Upanishad és la comprensió que resulta del diàleg i la comunió entre mestre i deixeble, vivint junts, seient junts per terra l'un davant de l'altre, parlant sobre les qüestions fonamentals de la vida i l'existència humana. En aquesta pedagogia, no es tractava d'estudiar la lletra morta de llibres escrits per d'altres, ni tan sols de transcriure sobre un paper el que s'estava escoltant. Quan ho posem tot per escrit mentre escoltem, dediquem una bona part de la nostra atenció al simple fet de transcriure de la manera més acurada possible; llavors la nostra comprensió minva o, més aviat, transferim la nostra comprensió a les notes que estem prenent. Quan posem per escrit, d'alguna manera renunciem a ser nosaltres mateixos els qui recordem, i deixem aquesta responsabilitat en mans del paper –o de qualsevol altre suport material–. La pedagogia moderna ha abusat dels mitjans materials i de la transferència del que hom rep a un suport material. La capacitat de comprendre per nosaltres mateixos es va atrofiar inexorablement. No diem pas que un ús intel·ligent dels mitjans materials, els llibres i les notes no sigui possible; diem que n'hem abusat, atrofiar capacitats bàsiques de l'ésser humà i perdent el sentit d'allò que és essencial.

En la pedagogia upanishàdica, la temptació de l'abús era sens dubte més feble, donades les condicions de vida i l'entorn. En qualsevol cas, es valorava aquella dimensió més profunda de l'ésser que la nostra cultura tecnocràtica ha oblidat.

Segons Vimala Thakar:

«En els temps antics es tractava de l'educació a través de la paraula viva. L'educació a través de la transmissió. Amb la paraula viva ens ve l'alè de la nostra vida, amb la paraula viva es dona la transmissió d'energia darrere les paraules, la vida darrere les paraules»<sup>16</sup>.

Hem vist que en la pedagogia upanishàdica el mestre no sols impartia al deixeble coneixements sobre diverses matèries, sinó

15. KRISHNAMURTI, *¿El ser humano está en peligro?*, Orión, México 1994, p. 27 (conferència pronunciada a Nova Delhi en 1966).

16. VIMALA THAKAR, *Glimpses of Ishavasya*, pp. 6-7.

que li oferiria un guiatge afectuós durant el creixement, i l'ajudava a prendre consciència de la seva naturalesa més pregona, la seva identitat o comunió amb Brahman (el Diví). Arribar a aquesta identitat o comunió constituïria l'objectiu últim de l'existència. Però el *guru* pensava en primer lloc en la llibertat del deixeble; el *brahmachâri* aprenia sobretot a aprendre, a cercar i explorar per si mateix, de tal manera que, un cop esdevingués adult, pogués continuar per si mateix el procés d'autorealització.

«Els Upanishads parlen amb la doble veu de la filosofia i de la religió. Representen la més alta realitat com a Absolut i Déu, Brahman i Parameshvara. Parlen de la salvació en termes d'esdevenir u amb Brahman, així com d'habitar en la ciutat de Déu. També trobem en els Upanishads descripcions negatives, així com caracteritzacions positives de Brahman, tal com en podem trobar en totes les grans literatures religioses»<sup>17</sup>.

«L'educació a l'Índia antiga tenia els seus propis rituals i cerimònies per tal d'emfatitzar el seu objectiu i el seu caràcter religiosos com un ajut en la realització d'un mateix i en l'eclosió de la personalitat. L'educació era un procés vital»<sup>18</sup>.

«El deure suprem de l'individu és, doncs, aconseguir la seva expansió en l'Absolut, la seva pròpia realització, puix és un Déu en potència, una espurna del Diví.

L'educació ha d'ajudar en aquesta realització d'un mateix, i no en l'adquisició de mer coneixement objectiu. Té a veure amb el subjecte més que no pas amb l'objecte, amb el món interior més que no pas amb l'exterior»<sup>19</sup>.

Aquesta tradició educativa de l'Índia clàssica, bellament recollida en els diàlegs dels Upanishads –un dels monuments de l'espiritualitat índia juntament amb els Vedes i la Bhagavad Gîtâ–, s'assembla sens dubte a la maièutica socràtica dels diàlegs platònics. Com en els diàlegs platònics, l'educació en els Upanishads es fonamenta en una relació personal entre mestre i deixeble, una relació d'afecte a través de la qual el primer ajuda el segon a despertar la llum que ja porta en ell.

Un dia, el jove Bhrigu s'assegué per terra amb Gautama, el seu mestre. A través de la conversa afectuosa entre ells dos, el mestre feia veure al noi que el sol és ple de llum i que també hi ha llum a dintre d'ell. El noi s'adonava que és la llum en el seu interior el que esdevé visió a través dels ulls. I s'adonava, sobretot, que la llum del dia i la llum a dintre seu són la mateixa llum. Aquest és el tipus d'història que dona vida als diàlegs upanishàdics. Ens podrien recordar fàcilment algunes belles històries dels diàlegs platònics.

Tal com veiem en la història de Bhrigu i Gautama, els Upanishads subratllen la unitat de la Vida i del Cosmos. Són una investigació sobre la naturalesa de la Realitat. Tot sovint, aquesta investigació es va revelant a través del diàleg entre el mestre i el deixeble. També

17. S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, Oxford University Press, 1996, vol. II, p. 656.

18. S.M. KARHE, *Education in Ancient India*, Indian Books Centre, Delhi 1992, p. 45.

19. R.K. MOOKERJEE, *Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist*, Motilal Banarsidass, Delhi 1989, p. XXIII.

es va revelant a través de la pròpia experiència i percepció, a través de l'exploració i la vivència d'un mateix.

La dimensió espiritual és sens dubte fonamental en l'univers upanishàdic. Però l'espiritualitat dels Upanishads no té res a veure amb dogmes, creences o judicis; no té res a veure amb institucions, esglésies o estructures. En els Upanishads, l'espiritualitat és una qualitat inherent a la vida. El deixeble no rep uns ensenyaments de catequesi. Més aviat aprèn a explorar i a investigar sobre la naturalesa de la Realitat i sobre ell mateix. Aprèn a observar i a comprendre el que percep i experimenta. Els Upanishads no tracten amb normes, prohibicions o mandats; tampoc no parlen de cerimònies, pecats o perdons. Tracten lliurement sobre el sentit de la vida. En els Upanishads no s'imposa cap moral ni cap ordre; no es justifica cap sistema socioreligiós. En aquests textos tan bells s'explora en llibertat amb vista a la realització de la persona, en la seva dimensió més profundament humana i més profundament espiritual.

En el moment de la història humana en què ens trobem, potser val la pena de recordar que ha existit quelcom com la tradició upanishàdica, un cercle vital il·luminat per la tendresa, una cadena de mestres i deixebles, respectant-se i estimant-se, una educació que, en l'escalf de l'afecte i en la joia de viure, aspirava a la llibertat del jove, a la realització més plena de la seva humanitat i al despertar de la seva naturalesa espiritual.

ALBERT FERRER  
Professor en el màster  
d'Estudis Asiàtics UB  
[quimmestre@coac.net]