

el contemporani

arts història societat

editorial afers
gener-juny 2001
1200 pessetes / 7,21 euros

23

Carles Pérez, Lluís Bagaria • Ferran Garcia-Oliver, Territori i sentiment • Xosé Ramón Quintana Garrido, 'Sempre en Galiza' de Castelao • Oriol Pérez i Treviño, El genoma humà • Eva Sòria Barres, En el centenari d'Erich Fromm • Anabel Torres, L'escriptura perseguida • Josep Fontana, El franquisme i els catalans • Pamela J. Walker, Entrevista a Dorothy Thompson • Vicent S. Olmos & Pau Viciano, Entrevista a Ben Kiernan • Joan Colomines i Puig, Sobre l'obra poètica d'Anton Sala-Cornadó • Josep-Anton Fernández, Magnituds comparades • Francesc Foguet i Boreu, Les JSUC i el teatre de la rereguarda (1936-1939) • Eva Pinel Perales, 'Or y Grana' • Enric Pujol, Per què Ferran Soldevila és un clàssic? • Josep M. Figueres, El 'Diari Català' • Gustau Muñoz, Algunes claus de la situació valenciana • Albert Ferrer, Diàleg intercultural i llibertat • Maria Josep Estanyol, La 'caixrut' • George Steiner, El final del futur: gramàtica i esperança • John Hirst, Cinc fal·làcies de la política aborígen

Il·lustrat amb obra de Lluís Bagaria

DIÀLEG INTERCULTURAL I LLIBERTAT

Els drets humans,
el dharma
i la llar de la saviesa

Albert Ferrer*

I. El tancament i el monòleg

El colonialisme o imperialisme modern ha estat capaç d'abraçar el conjunt del planeta, cosa que no havia succeït encara en tota la història de la humanitat. Això implica la imposició a escala planetària, per primera vegada, d'un model civilitzatori: la modernitat d'origen occidental —un model que no sols es considera superior a les altres cultures, sinó que a més, de manera específica, es veu a si mateix com la coronació del progrés.

Des d'aquesta especial preeminència cultural, les altres cultures són definides com a «salvatges», «endarrerides» o, en el millor dels casos, «subdesenvolupades»; així doncs, no els queda altre remei que «modernitzar-se», perquè es dóna per fet que el paradigma modern designa la perfecció o almenys l'òptim per a tots els pobles.

La «missió», el «progrés», la «colonització», el «desenvolupament», la «modernització»: Occident sempre ha trobat mites per tal d'estendre pertot arreu el seu model social i antropològic i, doncs, imposar-lo als altres. Aquests altres, però, finalment han reaccionat tard o d'hora; d'aquí surten —al costat d'altres orígens— molts integrismes i tancaments en la tradició. Davant el tancament cultural dels colonitzadors, els colonitzats han respost amb altres monòlegs.

Val la pena d'insistir en una visió matisada i equilibrada de les coses. Al costat dels «dimonis» i l'arrogància de l'Occident imperialista, no podem oblidar les aportacions fonamentals d'Occident al nostre món. I al costat de l'explotació i la desestructuració sofertes a causa de l'imperialisme occidental, tampoc no hem d'oblidar que els colonitzats han engendrat múltiples formes de tradicionalisme tancat, amb els seus propis «búnquers» culturals i integrismes. Per cert, el recurs a la «tradició» no deixa de ser curiós, perquè aquesta «tradició» ha estat tot sovint adulterada per la influència occidental.

Els mites tancats són innumbrables i totes les societats en poden tenir —i n'han tinguts. Però Occident ha disposat d'una potència formidable per a imposar el seu gran mite civilitzatori arreu del món: la modernitat. Aquest mite es concreta de fet en diversos mites: el progrés, el desenvolupament, el capitalisme, l'estat nació, el científisme, la «normalitat» de la moral i la psicologia dominant, etc.

Segons R. Panikkar (1993, p. 112): «La pau no és possible sense el desarmament. Però el desarmament requerit no és sols nuclear, militar o econòmic.

Fa falta també un desarmament cultural, un desarmament de la cultura dominant, que amenaça de convertir-se en una monocultura que pot ofegar tots els altres cultius i finalment asfixiar-se a si mateixa.»

Aquest desarmament cultural implica deixar de veure les altres cultures segons el punt de vista de la nostra. Des del profund sentiment de superioritat de l'Occident modern, s'han entès les altres cultures en termes negatius, en relació amb el que els manca per a ser com nosaltres, tot considerant òbviament la cultura occidental moderna com un paradigma de valor universal, com el model des del qual tot ha de ser contemplat i cap al qual tot ha de convergir.

Lluís Racionero (1994, p. 14) ha escrit unes paraules especialment escaients sobre això: «Jo no sé si els orientals ens entenen, però em consta que nosaltres entenem poc els orientals, entre altres coses perquè no sabem gairebé res —ni ens interessa— de la seva filosofia, la seva cultura i la seva visió del món, que, sens dubte, són considerablement diferents de les nostres (...).

»Els orientals no són uns europeus incomplets en l'àmbit cultural, ni uns consumidors subdesenvolupats en l'àmbit econòmic, sinó una gent amb propòsits vitals diferents dels nostres perquè conceben el món d'una altra manera.»

II. Les trampes dels drets humans. Del liberalisme a la llar de la saviesa

La qüestió de la universalitat dels drets humans és sens dubte delicada; però alhora també és cabdal. No ens podem deixar posar entre l'espasa i la paret. No podem acceptar ni la mutilació de la dignitat humana, ni l'imperialisme cultural amagat darrere un altre monòleg: els drets humans.

No es tracta de qüestionar la utilització dels drets humans com a instrument jurídic pràctic davant els atemptats a la dignitat humana. Alhora, els drets humans tal com s'entenen habitualment són indissociables de certa cultura —occidental moderna, i més concretament liberal— i de cert context social —l'estat i el capitalisme moderns. Davant l'extensió de la modernitat arreu del món, no es pot renunciar en termes pràctics a la utilització dels instruments de defensa de la persona davant l'opressió que la mateixa modernitat ha creat. Alhora, hi ha moltes més coses a dir.

D'entrada, Reagan i Thatcher —per posar tan sols dos exemples— van



Fins i tot la hiena! Assassins!!! *La Vanguardia* (17-III-1937), Barcelona.

parlar molt dels drets humans. Ni Gautama Siddhartha, el Buda, ni Jesucrist, ni Leonardo da Vinci, ni Krishnamurti, van parlar de drets humans. En canvi, la visió d'aquests grans homes descansa en una idea fonamental de dignitat (sagrada) de la persona humana, completament diferent del concepte modern, d'origen liberal, de drets humans.

El fet que ni Buda, ni Jesucrist, ni Leonardo parlessin de drets humans, ens recorda quelcom que no sempre es té present: els drets humans no són un universal cultural; no són universals en la història. Existeixen des de fa uns tres segles tan sols i foren creats a Occident —Europa i Amèrica del Nord. Durant els mil·lennis anteriors d'història de la humanitat no havien existit mai; en canvi, hi havia hagut d'altres maneres d'entendre la dignitat humana. Els drets humans són doncs un producte històric i cultural concret, situat a l'inici de la modernitat occidental.

El fet que Krishnamurti tampoc no parlés de drets humans, després de dos segles de declaració dels drets de l'home i el ciutadà, ens indica una altra cosa igualment important: es poden expressar al nostre món, actualment, d'altres maneres d'entendre la dignitat humana; hi ha encara d'altres valors culturals, d'altres visions de la condició humana i el món que no es redueixen a la concepció occidental moderna d'origen liberal. Ni tan sols els drets humans són un universal cultural; els universals culturals no existeixen.

En un món en què Thatcher i Reagan justificaven les seves polítiques exteriors agressives i les seves polítiques econòmiques neoliberals en nom dels drets humans, ens fa més falta que mai un Krishnamurti que ens parli de la dignitat —sagrada— de la persona humana des d'un altre punt de vista —des de la visió de la saviesa.

El filòsof francès Michel Foucault es va adonar que darrere la retòrica dels drets humans, promoguda pel mateix poder, hi ha quelcom més: «Més aviat una tecnologia nova: el desenvolupament, del segle XVI al XIX, d'un veritable conjunt de procediments per dividir en zones, controlar, mesurar, encarrilar els individus i fer-los alhora 'dòcils i útils'. Vigilància, exercicis, maniobres, qualificacions, rangs il·locs, classificacions, exàmens, registres, una manera de sotmetre els cossos, de dominar les multiplicitats humanes i de manipular les seves forces s'ha desenvolupat en el curs dels segles clàssics, als hospitals, a l'exèrcit, a les escoles, als col·legis o als tallers: la disciplina.

El segle XIX inventà, sens dubte, les llibertats; però els donà un subsòl profund i sòlid —la societat disciplinària de la qual continuem depenent.» (Foucault 1996).

Davant aquesta societat disciplinària, amagada sota la retòrica dels drets humans, Krishnamurti ens parla d'una altra llibertat. La «llibertat primera i última» que ens convida a viure Krishnamurti no es pot trossejar en una multiplicitat de drets separats i aïllats; la dignitat humana no es pot fragmentar. «Podreu parlar sobre la pau, podreu organitzar partits polítics, podreu cridar des dels teulats de les cases, però no podreu tenir pau; perquè en la ment està la base mateixa que crea la contradicció, que aïlla i separa.» (Krishnamurti 1996, p. 65).

I segons Raimon Panikkar (1997, p. 43): «El que ens importa és la dignitat essencial de l'ésser humà, ja que l'ésser humà és un microcosmos, una imatge del tot, una guspira del foc infinit. Aquesta imatge intercultural de l'ésser humà ens permetria potser de superar l'escissió de la realitat que actualment ens turmenta i amenaça tant.»

* * *

Segons Panikkar (1997, p. 43), la «quaternitas perfecta» o quàdruple natura humana constitueix la llar de la saviesa, i això ens porta al nostre jo autèntic. En la «quaternitas perfecta», el fonamental és la dignitat de l'ésser humà. Aquesta quaternitat ens permet superar l'escissió de la realitat i les dualitats que actualment vivim; podríem esmentar, entre d'altres, les escissions entre subjecte i objecte, jo i tu, home i món, terra i cel, coneixement i amor, ciència i religió, temps i eternitat, home i Déu, nen i adult, masculí i femení, heterosexual i homosexual, etc. La «quaternitas perfecta» ens permet transformar les ruptures en un fluir, en un esdevenir creatiu, tot experimentant concèntricament els quatre centres de la quàdruple natura humana.

El primer centre, segons Panikkar, té a veure amb la terra i el cos, amb el fer—activitat, acció—i doncs amb la voluntat, amb el desvetllament —consciència, individualitat. El segon centre té a veure amb el jo, i amb l'àmbit de la psicologia —en el sentit més profund de la paraula—; podem parlar també de saber i coneixement. El segon centre implica l'altre, l'alteritat del jo; no hi ha un «jo» sense un «tu». El segon centre implica, doncs, la relació.

El tercer centre té a veure amb l'ésser, amb l'àmbit ontic. Aquí cal parlar de

devoció, donació, amor, «caritas»; també de «polis» o «civitas», és a dir, de comunitat. I cal recordar que la «polis» constitueix un mesocosmos on es troben el microcosmos i el macrocosmos; la «polis» comprèn els seus temples i els seus Déus, i la comunitat és comunitat —amb els semblants, els éssers vius, les coses i els Déus.

El quart centre té a veure amb l'aire i l'esperit, amb l'èter —que tant va cantar el poeta Hölderlin— i el «kosmos» —que és món i embelliment alhora per als grecs. El quart centre ens porta a la contemplació, a la vida sense escissió entre el pensar i l'actuar, a l'àmbit de la mística —aquest «tercer ull», més enllà dels sentits i l'intel·lecte, indivisiblement unit als anteriors. El quart centre ens porta finalment a la vida —viscuda—, a la plenitud de la vida i a l'experiència —no el concepte— de la llibertat.

En una civilització com la moderna, amb tanta obsessió per la seguretat i el confort material, amb tantes pors i precaucions, la vida no viscuda, la vida reprimida, es venja per mitjà de la mort, amb múltiples formes d'alienació i violència que busquen la mort. I la llibertat, adverteix Panikkar, es confon o bé amb la llibertat d'escollir o bé amb l'alliberament de coses externes. El liberalisme ha impregnat tant la cultura moderna que molta gent tan sols és capaç d'entendre la llibertat en termes liberals, i no és capaç d'imaginar que hi ha d'altres possibilitats, potser més riques i més profundament humanes; hi ha d'altres dimensions de la llibertat.

La llibertat d'escollir no és l'experiència de la llibertat a la llar de la saviesa. L'experiència de la llibertat és l'experiència de la vida. És l'experiència de la contingència, del no-res, i de la plenitud, després que hagi desaparegut la por de l'ego i l'ego mateix. Segons paraules de Panikkar, «la llibertat és l'experiència d'infinitud, el fet que allò que jo sóc encara no ho ha estat mai ningú». Es tracta d'experimentar «una realitat que encara no ha estat feta», que no depèn de models ni de sistemes apriorístics, sinó que «precisament és creada per nosaltres». Es tracta de l'experiència de la realitat interior com a realitat central, de «l'experiència del caràcter únic de la nostra vida, mirall de l'univers sencer».

La saviesa, indissociable de la llibertat i de la dignitat de la persona, consisteix a experimentar els quatre centres de la quaternitat humana concèntricament; consisteix doncs, segons Panikkar, en una actitud espiritual de l'home amb si

mateix, amb l'altre, amb el món i amb «tota la realitat que tot ho abraça, que en moltes tradicions s'anomena Déu». Consisteix, finalment, en la plenitud de la vida i en la participació de l'home en aquesta plenitud.

Reprement unes paraules de Raimon Panikkar, «el fet de dur l'univers a la plenitud és propi de la dignitat de la persona». Es tracta de recuperar «el ritme còsmic que ens recorre per dintre i ens travessa, tot essent transformat al mateix temps que ens hi adaptem». Es tracta de recuperar aquella harmonia que «és creadora i alhora ha de ser creada». Es tracta, finalment, de recuperar la nostra pròpia dignitat, de recordar que no som «cap mera partícula en l'univers», sinó «un mirall de tota la realitat».

* * *

Els ensenyaments de Krishnamurti ens ajuden a transcendir els símbols, a superar els sistemes de pensament organitzat —religiosos o laics—, els dogmes i els prejudicis més arrelats, per tal d'assolir la llibertat interior, la llibertat de cada instant. L'esperança està en l'interior de la persona humana. Retrobem, doncs, l'experiència de la llibertat de la qual ens parla Raimon Panikkar (Krishnamurti 1996, entre altres).

I és des de la llibertat interior que podem accedir a la realitat. La veritat no serà mai la repetició d'una doctrina, d'un dogma, d'un judici. En paraules del mateix Krishnamurti, «quan la veritat es repeteix, deixa d'ésser la veritat». És des del coneixement interior, des de la comprensió creadora d'un mateix, i no des dels símbols pensats per altres i organitzats en sistemes de creences, que podem arribar a la realitat eterna on s'arrela el nostre ésser.

El model civilitzatori imperant es basa en una «educació» que ens ensenya què hem de pensar i no com hem de pensar. Això comporta una idea de direcció que satisfà l'anhel de poder dels governants i l'anhel de seguretat dels governats. En tot instant i en totes les circumstàncies, les persones responen d'acord amb un pensament profundament condicionat. Krishnamurti ens ajuda a desfer-nos de la tirania dels símbols i de les creences, dels sistemes organitzats per altres que condicionen la nostra ment i bloquegen la nostra capacitat creadora.

La dignitat de la persona, diu Krishnamurti, rau en la «llibertat interior de la Realitat creadora». Hi ha una espontaneïtat transcendent en la vida,

una «Realitat creadora» que se'ns revela amb la percepció d'un mateix més enllà dels sistemes de símbols organitzats. Això ens porta a la Realitat interior, i finalment a la saviesa, malgrat la ignorància o el coneixement acumulat. La saviesa és el descobriment d'un mateix d'instant en instant. Aquí rau la llibertat fonamental de l'ésser humà. Aquesta és la seva dignitat.

Tot això té ben poc a veure amb els drets humans, tal com la cultura moderna, d'arrel liberal, els entén. Repetim un cop més: no podem prescindir dels instruments jurídics de protecció de la persona que la mateixa modernitat ha creat davant els atemptats a la dignitat humana i la universalització de les formes d'opressió específicament modernes. Alhora, tampoc no podem oblidar que aquesta manera d'entendre els drets humans implica tota una ideologia, i que hi ha d'altres visions.

La visió de la saviesa, tant en les tradicions occidentals com orientals, es fonamenta en una experiència —no un mer concepte— de la dignitat sagrada de la persona humana; aquesta experiència potser ens diu quelcom sobre la condició humana que la concepció moderna d'origen liberal no recull. Però cadascú és lliure de seguir el seu camí. Les esglésies imposen; la modernitat també. La mística tan sols convida a compartir. La saviesa és una invitació.

III. Drets humans i dharma

En una perspectiva d'història cultural, ens podem interrogar sobre els «equivalents homeomòrfics» dels drets humans forjats per la cultura occidental moderna d'origen liberal. En paraules de R. Panikkar (1999, pp. 299-300): «Hem de cavar profundament fins que trobem un sòl homogeni o una problemàtica similar: hem de fer sortir a la llum l'equivalent homeomòrfic, en el cas que ens ocupa l'equivalent homeomòrfic dels Drets Humans. (...) Podem dir que es tracta d'una mena d'analogia funcional existencial.»

Els drets humans tal com s'entenen habitualment són producte d'una cultura històrica concreta: la nostra, la cultura de l'Occident modern. Pretendre que la civilització occidental moderna és l'única o la primera a parlar de la dignitat humana seria mera ignorància i arrogància cultural.

En canvi, el que podem fer és cercar els «equivalents homeomòrfics» dels drets humans occidentals en altres cultures. Sens dubte, existeixen; però aquí no són gaire coneguts, llevat d'uns cercles minoritaris. I no pensem que la cultura hegemònica, especialment en la seva

expressió a través dels mitjans de comunicació de masses, sigui neutra en aquesta ignorància. Ja ens va bé donar la imatge que la cultura occidental és aquella que ha plantejat la qüestió de la dignitat humana; això constitueix un poderós mecanisme per cimentar la superioritat del model occidental —sense dir-ho.

Al mateix temps, hi ha minories creixents a Occident que es tomben cap a Orient, les quals troben en les tradicions hindú i budista, i en els mestres espirituals orientals, unes arrels més profundes per a la dignitat de la persona humana.

* * *

R. Panikkar tempta d'anar a buscar l'«equivalent homeomòrfic» dels drets humans occidentals en la rica i fascinant tradició índia; el trobaria eventualment en la noció de «dharma» —«dharma» en pali (Panikkar 1999, pp. 299-300).

«Dharma» és, com tants termes sanscrits, altament polisèmic; significa element, dada, qualitat i origen, però també naturalesa de les coses, llei, dret, norma de conducta, ètica, veritat, justícia, destí, etc. En l'arrel d'aquesta polisèmia, hi ha la idea de quelcom que manté, que dona cohesió i força.

«La justícia manté unides les relacions humanes; la moralitat manté l'ésser en harmonia; la llei és el principi unificador de les relacions humanes; la religió és el que manté l'univers en existència; el destí és el que ens connecta al nostre devenir; la veritat és la cohesió interna d'una cosa.» (Panikkar 1999, pp. 353-354).

En una cosmovisió centrada en la idea de «dharma», no es tracta d'establir els drets d'un individu contra els altres individus i contra l'Estat, sinó més aviat de considerar el caràcter «dhàrmic» —just, veritable— o «adhàrmic» de quelcom en el conjunt de la realitat. La cosmovisió centrada en el «dharma» no és doncs individualista, com ho és en canvi la ideologia liberal occidental, sinó que parteix d'una visió global i integrada de la realitat.

«Dharma és l'ordre de la realitat sencera, el que manté unit el món.» (Panikkar 1999, p. 354). Llavors, la persona ha de trobar el seu lloc a la comunitat i al cosmos, com també en relació amb el món transcendent. El primer deure de la persona és amb si mateixa; és d'ésser ella mateixa. És des de la pròpia realització, des de la pròpia realitat, que la persona pot ocupar el seu lloc únic i irremplaçable entre els seus semblants i entre totes les coses i tots els éssers, densos o subtils.

Alain Daniélou, que va viure tants anys a l'Índia i que tant la va estimar, recorda els trets propis de l'ètica hindú davant la visió occidental moderna i davant certa occidentalització de l'Índia contemporània. A «La sculpture érotique hindoue», Daniélou subratlla que els legisladors hindús han establert la diferència entre dos tipus de moral: la moral personal que tendeix cap al perfeccionament de la persona, i la moral social que té com a objectiu la regulació de la vida col·lectiva.

Els éssers humans tenen no sols el dret sinó també el deure de realitzar-se tant físicament com mentalment; això inclou la realització en el pla eròtic. Éssers malmesos en el seu equilibri psicofisiològic —per la repressió sexual, per exemple— corren el risc de no poder complir amb el seu destí espiritual per manca de suficient estabilitat. L'home ha de realitzar els seus desigs, i tan sols després pot alliberar-se'n per tal d'assolir la vertadera llibertat. El primer deure de tota persona és amb si mateixa. Si l'home no viu i no realitza tot allò que desitja profundament, si es menteix a si mateix i busca conformar-se a normes exteriors i arbi-

tràries, no trobarà mai Déu i no trobarà mai la veritable llibertat.

L'«svadharma» és el «dharma» inherent a tot ésser, i no hi ha «dharma» que estigui per sobre d'ell o que en sigui independent. Panikkar suggereix que l'«svadharma» podria ser l'«equivalent homeomòrfic» dels drets humans occidentals. Però amb una precaució: no cal oblidar en cap moment que aquesta equivalència no implica una correspondència terme a terme. Cada cultura és un món. «Per tal d'arribar a una societat justa, l'Occident modern insisteix en la noció de Drets de l'Home. Per tal d'obtenir un ordre dhàrmic, l'Índia clàssica insisteix en la noció de svadharma.» (Panikkar 1999, p. 354).

Els drets humans tal com s'entenen actualment són indissociables de les concepcions de cert entorn cultural, l'Occident modern. Per ser més acurats, hauríem de precisar que es tracta de la visió de cert Occident modern: la ideologia liberal que esdevé predominant. Tot i l'extensió progressiva dels

drets «burgesos» de la fi del segle XVIII cap a sectors de la població cada vegada més amplis, no podem oblidar que els grans poetes i artistes romàntics tenien una visió de l'home i del món ben diferent, i, en moltes coses, més propera a Orient que no pas a la mentalitat liberal. Per als romàntics, l'individualisme inherent a la noció de drets humans d'origen liberal seria aberrant. En canvi, en la cosmovisió romàntica hi ha una idea d'ordre còsmic i diví, i del lloc que la persona ocupa en aquesta totalitat, que no deixa de presentar afinitats profundes amb les visions hindú i budista.

Pretendre que aquests drets humans són un universal cultural implica necessàriament la universalització de l'entorn cultural en el qual els drets humans són construïts i tenen sentit; i aquesta universalització implica necessàriament la negació de les altres cultures i cosmovisions. L'imperialisme cultural resultant al capdavant és coherent amb les pretensions de llibertat, justícia i tolerància? La universalització dels drets humans mitjançant la noció d'universal cultural no pot sinó acabar girant-se contra si mateixa.

A més, és això el que volem per al nostre món? És això el que resoldrà els problemes que tenim? Les reaccions violentes i cada vegada més esteses contra aquesta universalització dels valors occidentals en països de cultura no occidental ens haurien de fer reflexionar. Aquesta reacció de violència no és una resposta als problemes; però la ceguesa de la cultura dominant amb les seves pretensions d'universalització tampoc no ho és.

Darrere les formulacions d'una cultura —de qualsevol— hi ha un mite subjacent que dona sentit a les coses i crea un consens bàsic. Al nostre món, en la transició del segle XX al XXI (segons el calendari occidental), el mite i el consens estan trencats a tot arreu. L'Índia contemporània no és ja l'Índia clàssica; el «dharma» de la tradició ja no se sustenta en aquell mite i en aquell consens de fa uns segles. Com podria fer-ho? Bombai o Bangalore són ciutats modernes on els valors capitalistes han reclòs el «dharma» als llibres d'història. Encara hi ha l'Índia rural, és clar; però la colonització no li ha passat per sobre.

I la cultura hegemònica occidental pot oferir un mite i un consens alternatiu? Es veu cada vegada més qüestionada fins i tot dins Occident, i no se'n surt d'una espiral de violència que ella mateixa engendra.

No existeix al món contemporani



Les grans traïcions. Franco: I a mi no em donareu part del botí? / Hitler-Mussolini: Què dius, brètol? Després d'assassinar la teua pàtria, encara en vols més? *La Vanguardia* (2-VI-1937), Barcelona.

cap cosmovisió que doni unitat a les diverses cultures. I cap ideologia imposada —ni tan sols en nom dels drets humans— no pot complir aquesta funció. La imposició no crea consens; en canvi, crea les reaccions violentes que tant caracteritzen el nostre món.

En aquest món lacerat que és el nostre, tan sols la fecundació mútua de les cultures en un vertader diàleg intercultural pot permetre l'emergència de nous valors culturals que donin resposta als problemes de la humanitat. Mentrestant, no li podem fer el favor a la tirania de renunciar als instruments jurídics de defensa de la persona basats en la ideologia dels drets humans. Alhora, podem recordar també que els universals culturals no existeixen, i que ni tan sols els drets humans són un universal cultural.

IV. El diàleg intercultural

«La interculturalitat no és ni folklore per descansar ni turisme per entretenir-se.» (Panikkar 1998, p. 13). Podem parlar de fet de diversos tipus de diàleg: intercultural, interreligiós, intergrup, interpersonal, etc. En qualsevol cas, el fonamental és la perspectiva dialògica; aquesta és la base de qualsevol forma de diàleg, en qualsevol àmbit de la condició humana i de la vida social. El fonamental és la voluntat de dialogar, és a dir, la capacitat d'escoltar —l'altre—, d'estar obert a altres experiències i testimonis, a altres narracions. A partir d'aquesta voluntat de diàleg, compartida, pot sorgir un enteniment i una intel·ligibilitat comuns.

Segons Panikkar (1993, p. 173): «Com s'aconsegueix la reconciliació? Voldria utilitzar una paraula molt corrent als nostres dies: 'diàleg'; el diàleg amb l'altre, amb l'anomenat 'enemic'. Però no es tracta d'un diàleg dialèctic, sinó del que he anomenat 'diàleg dialogal'. Cal prosseguir incansablement els esforços per parlar, per entendre i fer-se entendre, per obrir-se a l'existència dialogal.»

El problema no és el mite —en si. El mite pot estar obert a altres mites, i dialogar amb ells. Pot establir-se un pont entre diverses narracions, un contacte fecund entre experiències diferents. Cada ésser humà constitueix una font inesgotable d'experiències, un testimoni complex i enriquidor per a qualsevol altra persona.

L'obertura cap a l'altre ens fa descobrir la nostra pròpia complexitat; la diversitat d'experiències i de testimonis que ofereixen els altres ens remet a la nostra pròpia riquesa interna. El món no és monolític; però un mateix

tampoc no ho és. Val la pena recordar que el gran poeta Pessoa creà, a través dels seus heterònims, tota una generació de poetes; és a dir, el jo monolític es va dissoldre en una diversitat de jos. Al costat de Fernando Pessoa (*Cançonner, Primer Faust, Missatge*), tenim Alberto Caeiro (*El guardador de ramats, Poemes inconjunts*), Ricardo Reis (*Odes*), Alvaro de Campos (*Poesies*)...

Tal com diu Panikkar (1993, p. 173): «La interrupció del diàleg és el solipsisme i la mort, perquè la vida mateixa és diàleg dialogal constant. L'altre té sempre alguna cosa a dir. No sóc jo l'única finestra per la qual es veu el món; ni el meu jo existeix sense un tu i tota la gamma dels pronoms personals.» Així doncs, el diàleg intercultural no comença entre Occident i Orient, per exemple, sinó a l'interior del mateix Occident. En el fons, el diàleg intercultural no és sinó diàleg, i comença simplement amb l'altre; comença finalment amb un mateix.

Krishnamurti (1996, p. 37) advertí: «La revolució en la societat ha de començar per la transformació interior, psicològica, de l'individu.» Els místics ens recorden el caràcter no dual de la realitat —ni dualisme ni monisme. La vida no és monista; les persones no són idèntiques. Però tampoc no és un caos politeista de petits déus aïllats els uns dels altres. No hi ha «mystika» sense «caritas»; no hi ha mística sense amor i compassió.

* * *

El mateix llenguatge no és merament individual. La quaternitat de la paraula i del llenguatge s'obre al diàleg. La paraula implica un parlant que parla a algú emetent uns sons carregats de sentit (Panikkar 1994).

Som diferents, afortunadament; però també ens necessitem els uns als altres. Ens beneficia a tots el fet de compartir les experiències dels altres, d'escoltar altres narracions, d'estar oberts a altres testimonis.

I aquest «ésser polític» que és l'home, tal com deien els grecs, és quaternari com la paraula mateixa; hem apuntat més amunt els quatre centres de la condició humana: el despertar de la pròpia consciència, la relació amb l'altre —el diàleg entre el jo i el tu—, la pertinença a la «polis», la comunió amb el món i el Diví —quatre dimensions de la condició humana que no poden dissociar-se les unes de les altres. La dignitat i la llibertat rau en la vivència concèntrica d'aquests quatre centres.

El tancament, el dogmatisme, la intolerància, empobreixen, mutilen i ridiculitzen l'ésser humà. El diàleg amb l'altre no sols és important per a l'altre; també és important per a un mateix. Sense diàleg amb el tu, el jo és patètic. El diàleg té a veure amb la dignitat humana.

El qui està tancat a dins del seu propi mite no és lliure; és presoner de si mateix, de la seva pròpia misèria, la qual cosa compensarà segurament amb la violència contra l'altre. No sols la llibertat individual no és incompatible amb l'altre, sinó que a més necessita l'altre. No hi ha jo sense tu. No hi ha llibertat sense diàleg. ■

* Albert Ferrer és doctor en Filosofia per la Universitat de París-Sorbonne. Ha impartit docència a les universitats de Cambridge, Lleida i Barcelona i en diversos col·legis de l'Índia. És membre de Vivarium Academicum, dirigit per Raimon Panikkar.

Bibliografia

- DANIELOU, A. (1973): *La sculpture érotique hindoue*, Buchet-Chastel, París; FOCAULT, M. (1996): *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid; GRIFFITHS, B. (1995): *A New Vision of Reality*, Harper Collins, Delhi; HESSE, H. (1997): *El viaje a Oriente*, Oniro, Barcelona; HUXLEY, A. (1992): *La filosofía perenne*, Edhasa, Barcelona; KRISHNAMURTI (1996): *La libertad primera y última*, Kairós, Barcelona; LE SAUX, H. (1990): *Saccidananda*, I.S.P.C.K., Delhi; MERTON, Th. (1997): *Reflexiones sobre Oriente*, Oniro, Barcelona; PANIKKAR, R. (1993): *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander; ID. (1994): «La paraula, creadora de realitat», a PANIKKAR, R. (coord.): *Llenguatge i identitat*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona; ID. (1997): *Invitació a la saviesa*, Proa, Barcelona; ID. (1998): *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid; ID. (1999): «La noció 'Drets de l'Home', un concepte occidental?», *Via fora!*, VII:63-64; RACIONERO, L. (1994): *Oriente y Occidente*, Anagrama, Barcelona; RADHAKRISHNAN, S. (2000): *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford University Press, Oxford; SCHUON, F. (1982): *Tras las huellas de la religión perenne*, J. J. de Olañeta, Mallorca; SRI AUROBINDO (1993): *The Human Cycle*, Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry (Tamil Nadu).