

FILOSOFIA I EDUCACIÓ A L'ÍNDIA ANTIGA II L'ÈPOCA UPANISHÀDICA

Albert Ferrer

L'autor d'aquest article, profund coneixedor del pensament tradicional de l'Índia, de les institucions i dels processos educatius en aquella àrea del món, continua la seva reflexió sobre el sentit de l'educació que es desprèn dels Vedes i explora les múltiples articulacions pràctiques de la filosofia inherent als llibres sagrats de l'Índia.

Els Aranyakas i els Upanishads

Els Vedes (el Saber) estan constituïts per diverses col·leccions de textos ("samhitâs"), generalment en vers, amb himnes, pregàries i fórmules rituals. Les col·leccions o Samhitâs dels Vedes foren desenvolupades per altres textos, els Brâhmanas (comentaris filosòfics i teològics de les col·leccions, que descriuen 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 Brâhmanas i els Aranyakas, es van compondre els Upanishads més antics. Després d'aquests 7 primers textos, seguí una llarga elaboració a través de la cadena mestre/deixeble, i es va arribar a més de 100 Upanishads, més de 200 comptant les redaccions més tardanes, durant un període històric dilatat que abasta des del segle VIII/VII aC fins a la nostra edat mitjana i Renaixement. Els Upanishads clàssics daten de l'època del Buddha i Mahâvîra 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 en va assistim al desenvolupament del jainisme i sobretot del budisme.

La tradició parla d'un miler d'Upanishads. Tot i així, s'han conservat molts menys textos. La col·lecció més coneguda inclou els 108 títols que apareixen citats al Muktika Upanishad.

Els Upanishads més antics serien: Kausîtakî i Aitareya, relacionats amb el Rig Veda; Taittirîya, Brihad-Aranyaka i Isha, relacionats amb el Yajur Veda, i Chândogyia i Kena, relacionats amb el Sâma Veda. Aquests Upanishads més antics són creacions anònimes, pensades per ser transmeses per via oral, com tot el coneixement sagrat en aquella època. Quan aquests primers Upanishads van ser reconeguts com a textos sagrats, es van compondre més obres de característiques similars. Llavors, vingueren Upanishads igualment clàssics com Katha i Svetâshvâta. En ser acceptat el darrer i quart Veda (l'Atharva Veda) com a literatura revelada, se li vincularen nous Upanishads.

Des de la mateixa època vèdica, s'anà configurant a l'Índia un corrent místic profund 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.

83

El Maitry Upanishad s'obre amb les paraules següents:

"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 que hem de meditar? És aquell que hom anomena l'Alè¹. Heus aquí la seva història:

¹En la tradició upanishàdica, l'ànima és identificada a l'alè, la respiració, la vida -"prana".

Un rei anomenat Brihadratha, havent deixat el seu fill al tron, considerant la naturalesa mortal del cos i havent arribat a l'estat de total despreniment, marxà cap al bosc².

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 gradualment al llarg d'uns quants segles, es nodrí certament de persones provinents de la casta dels "brâhmanas" (sacerdots), però també d'altres castes. En la història que acabem de veure del Maitry Upanishad, el renunciant que es dedica a la vida mística no és un "brâhmana" sinó un "kshatriya" (un guerrer).

De fet, als 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 de cap mena. 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 era un sacerdot sinó un guerrer. Igual que Brihadratha, el príncep Siddhârtha abandonà el palau i el tron, la seva esposa i el seu fill, 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'eradicar la malaltia, l'envelliment i la mort.

El moviment dels "sannyâsins" o renunciants dels boscos cristallitzà en una sèrie de llibres coneguts com Aranyakas. Aquests llibres dels boscos, profundament místics, es redactaren a l'època final dels Brâhmanas; són aproximadament com una transició entre els Vedes i els Upanishads. Amb aquests darrers, es clausura el coneixement vèdic; per això es fa referència a la literatura upanishàdica amb el nom de Vedânta, 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 gènere més

²Maitry Upanishad, I, 1-2.

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"³.

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 la persona, 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 viva. I aquesta vida palpitant en el diàleg upanishàdic s'obre naturalment, sense cap esforç, a la dimensió més profunda de la realitat.

Segons Sri Aurobindo, l'Upanishad:

*"És 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 eticoreligiosa, 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"*⁴.

 85

Tal com subratlla Aurobindo, la filosofia upanishàdica no constitueix una especulació intel·lectual o abstracta sobre la Veritat, sinó la Veritat viscuda, sentida, cospada 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.

³Sri Aurobindo, "The Upanishads", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1996, p 1.

⁴Sri Aurobindo, "The Upanishads", p 1.

Però els Upanishads no són únicament la cristallització sublim de l'experiència mística d'uns quants savis. Alhora, són el testimoni de l'educació exquisida que aquests homes excepcionals donaren als seus deixebles. L'ésser humà tan sols ho és en relació, deia l'insigne savi del segle XX, 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 amara 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·lelisme 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 despertar a la dimensió mística no t'aparta dels teus semblants; t'hi acostava més profundament que mai. El mestre upanishàdic, com el savi vèdic, no és un solitari, un ermità que viu reclòs en la contemplació, oblidat del món i separat voluntàriament dels seus semblants. El místic 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 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 ésser, en llibertat.

La mística és obertura i llibertat. Però aquesta expansió de la consciència no pot ésser 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.

La relació mestre/deixeble en els Upanishads

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 Vedânta, el final dels Vedes. Però poca gent sap què significa "upanishad" en sànscrit. Tot i 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 la imatge del noi creixent amb el mestre, 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 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 mestre espiritual de la nostra època, Vimala Thakar:

"L'era dels Vedes i els Upanishads fou una era de llibertat de pensament completa i incondicional. (...)

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 li 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"⁵.

⁵Vimala Thakar, "Glimpses of Ishavasya", Vimal Prakashan Trust, 1991, p 7-8.

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 treu conclusions. Davant dels 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 mestre deixa que el deixeble observi, explori, descobreixi i aprengui per si mateix, no sols sobre el món sinó també, i molt especialment, sobre si mateix.

Al Chândogya Upanishad, trobem una bella història que exemplifica aquesta pedagogia⁶.

88

Satyakâma li diu un dia a la seva mare que vol fer-se "brahmachâri". Llavors, va a buscar el savi Haridrumata Gautama, que l'accepta com a alumne. El mestre inicia el noi, i un dia li demana:

"Estimat, segueix aquestes 400 vaques, i observa tot el que succeeix al teu voltant."

L'adolescent s'interna en el bosc amb les seves vaques primes i dèbils, 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 brau, el foc, el cigne i el cabussó li ensenyen cadascun una quarta part del Brahman. I el noi aprèn que Brahman és 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'oïda i en la ment.

"Brahman" és un terme altament polisèmic, que, justament perquè fer referència a allò que està més enllà de la paraula, es fa difícil de traduir, sobretot si tenim en compte que les paraules estan

⁶Cf Chandogya Upanishad, IV, 4-9.

connotades per les tradicions culturals en què s'inscriuen. Brahman, el Diví, l'Absolut, l'Ésser, podria traduir-se també com la Realitat, suprema.

Brahman, principi abstracte que designa l'Absolut, la veritat última, és vist tot sovint com un principi neutre, impersonal, diferent del Diví, entès en termes personals com a creador. De vegades, però, la filosofia índia ha identificat Brahman amb el Déu personal. Aquest és el cas, per exemple, del gran filòsof Râmânüja.

Al final de la nostra història, Satyakâma torna a casa del mestre amb 1000 vaques en lloc de 400. 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 transparenten una pau i una benaurança interiors. El mestre se'l mira, i li diu:

"Estimat, brilles com aquell qui coneix Brahman."

El deixeble havia après per si mateix. Tot i així, el mestre acceptà de continuar guiant-lo, perquè el seu coneixement interior s'aprofundís.

Satyakâma es convertí ell mateix en mestre, 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 deixeble 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 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"⁷.

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

⁷Vimala Thakar, "Glimpses of Ishavasya", p 10.

Tal com digué Krishnamurti dos mil·lennis més tard:

"Llavors trobareu que sou el vostre propi guia, la vostra pròpia llum, que ningú pot apagar. D'aquesta manera, hom comença a descobrir per si mateix la font de tota vida; aquesta font que s'ha via assecat, que l'home ha estat buscant eternament"⁸.

En la tradició upanishàdica, sempre arriba un dia en què el mestre li 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 deixebles. 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, sota l'escalfor de l'afecte, 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 un davant de l'altre, parlant sobre les qüestions fonamentals de la vida i l'existència humana.

90

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 estem dient que un ús intel·ligent dels mitjans materials, els llibres i les notes no sigui possible; estem dient que n'hem abusat, i hem atrofiat capacitats bàsiques de l'ésser humà i hem perdut el sentit d'allò que és essencial.

En la pedagogia upanishàdica, la temptació de l'abús era, sens dubte, més feble, ateses les condicions de vida i l'entorn. En qual-

⁸Krishnamurti, "¡El ser humano está en peligro!", p 27. (Conferència pronunciada a Nova Delhi al 1966).

sevol cas, es valorava aquella dimensió més profunda de l'ésser que la nostra cultura tecnocràtica ha oblidat.

En paraules de 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"⁹.

La pedagogia upanishàdica

En el Chândogya Upanishad, se'ns explica que Shvetaketu estudià els tres Vedes originals (Rig, Sâma i Yajur Veda) durant els 12 anys de formació establerts per la tradició; de fet, el que estudià el noi foren els himnes sacrificials dels tres Vedes¹⁰.

En un altre passatge del mateix Upanishad, se'ns dona un llistat més complet de les matèries estudiades pel jove indi durant la seva formació¹¹. Tal com podrem comprovar, es tracta d'una formació global i integral que abasta un àmbit molt més ampli que l'aprenentatge dels himnes sacrificials dels tres Vedes.

91

En aquest passatge, se'ns explica que:

"Nârada s'adreçà a Sanatkumâra i digué:

- Ensenya'm, mestre venerable.

Sanatkumâra contestà:

- Diga'm el que coneixes, i després jo et diré el que està més enllà d'això."

En la seva resposta, Nârada enumera les matèries que ha estudiat:

- el Rig Veda, el Yajur Veda, el Sâma Veda, i l'Atharva Veda;

- la ciència del coneixement sagrat ("brahma-vidyâ"), el coneixement dels déus ("deva-vidyâ"), el coneixement dels dimonis o demonologia¹² ("bhûta-vidyâ"), els rituals per als avantpassats ("pitrya") i la ciència dels auguris ("daiva");

⁹Vimala Thakar, "Glimpses of Ishavasya", p 6-7.

¹⁰Cf Chândogya Upanishad, VI, 1.

¹¹Cf Chândogya Upanishad, VII, 1.

¹²Per dimonis no hem d'entendre els diables de la tradició cristiana, sinó els esperits elementals o personificacions de les forces naturals de tantes religions antigues profundament vinculades a la naturalesa

- les històries èpiques i mitològiques i les tradicions ("itihâsa-purâna"), la ciència del temps o cronologia ("nidhi"), l'ètica ("ekâyana"), la ciència de la guerra i del govern ("kshatra-vidyâ") i la gramàtica (el Veda dels Vedes, "vedânâm veda");
- la ciència dels números o matemàtiques ("râsi"), la lògica ("vâkovâyâ") i l'astronomia o astrologia ("nakshatra-vidyâ");
- la ciència de les serps o verins i la ciència dels genis o esperits, i les arts ("sarpa" i "devajana-vidyâ")¹³.

L'educació upanishàdica, al llarg d'aquests 12 anys de formació, entre els vuit i els onze anys i els vint i pocs anys, ofereix un pla d'estudis general que respon, en el fons, a una vocació universal. No es tracta d'instruir un especialista, ni tan sols de preparar un sacerdot. Es tracta de formar una persona; o més aviat, es tracta d'ajudar a l'ésser humà a formar-se per si mateix. És per això que l'educació upanishàdica descansa sobre un fonament espiritual.

Cal anar amb compte, però, en introduir la dimensió religiosa en l'educació. D'entrada, no existeix a l'Índia una església tal com l'ha conegut Occident. Certament, hi ha una casta sacerdotal (els "brâhmanas") amb una influència social creixent. Justament per això, els místics dels Aranyakas i dels Upanishads abandonen les ciutats i se'n van als boscos, on es dediquen al camí espiritual interior, en llibertat. A aquests místics s'adrecen adolescents que cerquen una formació autèntica, des de la llibertat més plena i des de l'amor més pregon. Seran precisament aquest amor i aquest respecte del mestre envers el deixeble el que atraurà tants nois.

A diferència del que ha estat l'educació religiosa més habitualment, sigui per part d'esglésies o de castes sacerdotals, sigui a Orient o a Occident, la base religiosa de l'educació upanishàdica està orientada cap a l'interior de la persona, cap a l'experiència i la vivència del sagrat en un mateix, més enllà de qualsevol sistema de creences. El mestre upanishàdic no declara res; tan sols suggereix. El deixeble ha d'experimentar per si mateix. Ha de conèixer per si mateix. Altrament, no es tracta de coneixement, sinó de repetició. El mestre upanishàdic és un guia, un guia afectuós que estima el deixeble i li dóna al mateix temps la seva atenció i la seva tendresa.

Reprenguem la història de Nârada adreçant-se a Sanatkumâra. El mestre demana al deixeble què ha estudiat, advertint-lo que tot

¹³Un altre Upanishad ofereix un llistat de matèries similar tot i que més curt; vegeu Brihad-Aranyaka Upanishad, II, 4, 10.

seguit li explicarà Allò que està més enllà de totes les matèries i coneixements. El mestre sap que Allò que està més enllà no és a fora; és a dins de la persona. És la seva Realitat. Aquesta és també la seva llibertat. Però el deixeble ho ha de descobrir per si mateix.

El mateix Nârada confessa:

"Conec els himnes, però no conec l'Atman. He sentit dir per altres mestres com tu que aquell qui coneix l'Atman travessa el dolor. Sóc un dels que sofreixen, mestre venerable. M'ajudaràs, mestre venerable, a travessar fins a l'altra riba del dolor?"

"Atman", el Si-mateix, l'element espiritual de l'individu o principi espiritual a nivell individual, l'Ànima, és extrapolat en la filosofia upanishàdica al conjunt del que existeix. Llavors, hom postula la relació essencial entre l'Atman i Brahman (la Realitat, l'Absolut, l'Ésser, el Diví). Amb aquestes qüestions, estem davant de problemes cabdals de la filosofia índia que requereixen algunes precisions suplementàries. Tornarem, doncs, més endavant sobre tot això.

Continuant la nostra història, Sanatkumâra contesta a Nârada:

"Tot el que has estudiat fins ara són noms tan sols."

Nârada demana llavors:

"Hi ha, mestre venerable, quelcom superior als noms?"

El mestre respon al deixeble:

"Certament hi ha quelcom superior als noms"¹⁴.

És per això que els grans mestres espirituals de l'Índia moderna, com Sri Aurobindo o Vimala Thakar, han lloat tan sovint la cultura i l'educació upanishàdiques. El mateix Krishnamurti, que no feia mai referència al passat, no partia de zero quan exposava la seva filosofia educativa, arrelada en la llibertat i en l'amor entre educador i educand. Allò que presentava Krishnamurti ja havia existit en aquest món, en el món upanishàdic, per exemple.

¹⁴Chândogya Upanishad, VII, 1, 3-5.

Certament, tot això ha estat minoritari fins ara. N'hi ha prou a repassar breument el que ha estat la història de la humanitat i a observar el món al nostre voltant encara avui dia. Krishnamurti va parlar de quelcom completament, radicalment, diferent al que ha predominat fins ara. Però tal com Aurobindo o Vimala Thakar no van dubtar a remarcar, aquest tipus de filosofia educativa ja havia existit.

El fonament espiritual de l'educació upanishàdica

Hem vist que en la pedagogia upanishàdica el mestre no sols impartia al deixeble coneixements sobre diverses matèries, sinó que li oferia 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 mestre pensava, en primer lloc, en la llibertat del deixeble; el noi aprenia sobretot a aprendre, a cercar i explorar per si mateix, de tal manera que un cop esdevingués adult, podria continuar per si mateix el procés d'autorealització.

94

"Els Upanishads parlen amb la doble veu de la filosofia i de la religió. Representen la més alta realitat com Absolut i Déu, Brahman i Parameshvara. Parlen de la salvació en termes d'esdevenir u amb Brahman, així com d'habitar a la ciutat de Déu. També trobem en els Upanishads descripcions negatives, així com caracteritzacions positives de Brahman, tal com les podem trobar a totes les grans literatures religioses."¹⁵

"L'educació a l'Índia antiga tenia els seus propis rituals i cerimònies per tal d'emfasitzar el seu objectiu i el seu caràcter religiós com un ajut en la realització d'un mateix i en l'eclosió de la personalitat. L'educació era un procés vital."¹⁶

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

¹⁵S. Radhakrishnan, "Indian Philosophy", Oxford University Press, 1999, vol II, p 656.

¹⁶S.M. Rakhe, "Education in Ancient India", Indian Books Centre, Delhi, 1992, p 45.

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."¹⁷

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), 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'amor a través de la qual el primer ajuda el segon a revelar 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 tots dos, el mestre li feia veure al noi que el sol és ple de llum, i que també hi ha llum a dintre seu. 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 sol i la llum a dintre seu són la mateixa llum.

Aquest és el tipus d'història que dona vida als diàlegs upanishàdics. Ens podria recordar fàcilment moltes històries dels diàlegs platònics.

 95

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 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 o estructures de cap mena. En els Upanishads, l'espiritualitat és una qualitat inherent a la vida. El deixeble no rep uns ensenyaments. 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 parlen de rituals, déus o deesses, cerimònies, pecats o perdons. Tracten lliurement sobre el

¹⁷R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", Motilal Banarsidass

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.

Filosofia i mística als Upanishads

L'educació clàssica dels Upanishads planteja algunes qüestions de fons, que, més enllà de l'àmbit estrictament educatiu, entronquen amb el sentit de la vida i la visió del món en la cultura índia.

Es diu, tot sovint a l'Índia, que Brahman (el Diví) és la realitat suprema; el món material seria il·lusori ("mâyâ"). I la il·lusió tan sols pot ser dissipada per l'apartament de la ignorància i l'adquisició del coneixement de la vertadera realitat. Segons la visió més convencional, l'espiritualitat índia no atorgaria gaire importància a l'existència física i al món material. La doctrina del "karma" (acció) seria important socialment i ocuparia un lloc destacat en l'educació. Però la doctrina del "karma" estaria en el fons dirigida vers la salvació, i aquesta no deixaria de ser una fugida d'aquest món. Des d'aquest punt de vista, l'acció no ha de portar la persona a arrelar-se en aquest món, sinó que l'ha d'ajudar a deslliurar-se de l'agitació mundana tot i prenent consciència de la naturalesa irreal d'aquesta vall de llàgrimes. L'acció ("karma") no hauria d'implicar un lligam per a l'home; ans al contrari, hauria de servir per a la seva redempció.

Cal reconèixer que aquest ha estat tot sovint l'ideal de la vida espiritual, i doncs de l'educació, a l'Índia. En aquesta visió, l'objectiu últim de l'educació, i finalment de la vida, no seria el món, sinó Brahman (el Diví).

"Llavors l'objectiu de l'Educació és "Chitta-vritti-nirodha", la inhibició d'aquelles activitats de la ment per les quals es connecta amb el món de la matèria o dels objectes."¹⁸

Ara bé, per més que aquesta manera d'entendre les coses hagi existit a l'Índia, no podem reduir la filosofia i l'espiritualitat del subcontinent a aquesta visió. Han existit altres visions de la vida i

¹⁸R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p. XXII.

del camí espiritual; hi hauria, doncs, alguns matisos a aportar. El missatge de Nisargadatta Maharaj, per exemple, no es correspon amb aquesta concepció més convencional que s'expressa en molts llibres i que es pot sentir en boca de moltes persones. El místic de Bombai va deixar el testimoni d'una visió de la realitat més complexa i profunda. El mateix podríem dir de Ramana Maharshi, la vivència del qual també ha estat simplificada, o dels Upanishads, als quals hem estat fent referència en aquestes pàgines, o de Shankara, el gran filòsof del Vedânta "advaita", el corrent filosòfic basat justament en els Upanishads.

En relació amb Shankara i amb la filosofia "advaita" (no dual), S. Radhakrishnan escriu:

"El món no és ben bé negat sinó més aviat reinterpretat. La concepció del "jivan-mukti"¹⁹ (...) implica que hi ha Realitat en les aparències; Brahman és en el món, tot i que no com el món. Si el món de l'experiència fos il·lusori i sense relació amb Brahman, l'amor, la saviesa i l'ascetisme no ens podrien preparar per a la vida superior. (...) Potser el món és irreal, però no és, en canvi, il·lusori."²⁰

 97

Ens trobem aquí amb un problema inherent a la mateixa condició humana. Els qui no han viscut la visió mística, no dual ("advaita"), transformen la paraula viva del místic en lletra morta, en un sistema de creences. De manera semblant, el budisme no reproduïx el que va dir el Buddha. Ningú sap què digué el Buddha exactament, perquè la seva paraula fou posada per escrit segles més tard i, sobretot, per persones que no havien arribat allí on ell havia estat. El budisme ha repetit durant més de dos mil·lenis un sistema de creences. El Buddha, en canvi, no va ensenyar cap sistema de creences; des de l'expansió de la consciència, va trencar més aviat amb tots els sistemes establerts a la seva època. Però els seus seguidors no van trigar gaire a convertir el seu missatge en conceptes, tradicions i estructures. No es tracta de jutjar res ni ningú; es tracta simplement de comprendre que aquesta ha estat fins ara la situació de la condició humana.

Les interpretacions més convencionals, tant de l'hinduisme com del budisme, han tendit a una depreciació d'aquest món, paral·lela a la idealització d'una espiritualitat desencarnada. El camí espiri-

¹⁹Es a dir, l'home alliberat.

²⁰S. Radhakrishnan, "Indian Philosophy", vol II, p 583.

tual consistiria en una superació de la condició material, vista òbviament en termes negatius; això implicaria, per descomptat, una negació de la sexualitat, llevat de la seva funció procreadora indispensable per a la perpetuació de l'espècie. Aquesta manera d'entendre el camí espiritual implica una absolutització de l'Absolut i, en el fons, una incomprensió de la paraula dels mestres espirituals com el Buddha.

Trobem en la història de la mística molts elements que apunten cap a visions diferents. Molts textos han deixat el testimoni d'una vivència i d'una comprensió més riques i, fins i tot, més atrevides. Possiblement el Buddha no parlés de transcendir aquesta vall de llàgrimes sinó de transformar-la, que seria quelcom ben diferent. No es tractaria de superar l'existència material, sinó de transmutar-la. La matèria no seria quelcom baix o negatiu, que caldria defugir ascendint cap a un Brahman purament transcendent; la matèria seria filla de Déu.

Llavors, Brahman es realitza aquí i ara; transcendència i immanència són inseparables. L'espiritualitat tan sols pot ser encarnada. La resta és ascetisme forçat, incomprensió i insensibilitat. La realització no pot consistir en un Nirvâna tan eteri que ningú no sap què és. El Nirvâna no pot ésser sinó l'Home Nou. I l'Home Nou és el pont entre el món creador i el món creat, entre el cel i la terra, entre la matèria i l'esperit. L'Home Nou és el centre de la creu.

Llavors, canvia el tractament de l'educació. En lloc d'educar el jove a la renúncia d'aquest món, per tal de fondre's en un Brahman purament transcendent, i en el fons abstracte, es tracta d'ajudar-lo a prendre consciència de la naturalesa sagrada d'aquest món i d'ell mateix, per tal que sigui capaç de transformar el món tot i transformant-se ell mateix. -Tu ets el món- deia Krishnamurti.

El místic de Pondicherry, Sri Aurobindo, dedicà tota la seva vida a aquesta visió espiritual més pregona. A través del ioga integral, Aurobindo intentà trobar el centre de la creu, i fer-ne una vivència, una realitat encarnada. Òbviament, no acabà de reeixir en la seva empresa. Això no impedeix la importància històrica i la magnitud d'Aurobindo en el decurs del camí espiritual.

Una aportació cabdal d'Aurobindo consisteix justament a qüestionar les visions més convencionals i tan profundament arrelades en la cultura índia més convencional. El ioga integral d'Aurobindo planteja la unió d'immanència i transcendència, de matèria i esperit; no aspira a una espiritualitat desencarnada, o a la fugida d'a-

quest món per tal de fondre's en un Nirvâna transcendent, sinó a la plena transformació d'aquest món. Aurobindo també mostrarà en diverses ocasions els límits de tants "ioguis" indis, sense negar, per descomptat, les seves realitzacions. Però per més alçada espiritual que assolissin aquests "ioguis", no arribaren a fer baixar l'espiritualitat aquí i ara, potser ni ho pretengueren tant sols. Aurobindo insisteix que no es tracta únicament del moviment d'ascens de la consciència cap a nivells superiors de realitat; es tracta, alhora, del moviment de descens, per tal de transformar aquest món a través dels plans més elevats, per tal de penetrar el món sublunar amb la llum celeste. És en la unió íntima de l'ascens i del descens que hi ha la clau de la vida espiritual.

La gran aportació d'Aurobindo rau en la formulació clara i vigorosa d'aquest punt fonamental de l'espiritualitat. El fet que ell mateix no realitzés plenament aquesta visió no resta importància al seu missatge, ni ens hauria de fer oblidar la seva talla espiritual.

Aurobindo escriví en diverses obres que els "rishis" vèdics i els "gurus" upanishàdics, tot i llur grandesa, no arribaren encara a aquest punt en què el moviment d'ascens i el de descens es troben i s'ajunten indissolublement. Els mestres dels Vedes i dels Upanishads haurien fet principalment l'esforç de l'ascens, però no haurien realitzat el descens consegüent per tal de transformar aquest món. És indubtable que l'espiritualitat índia, àdhuc en els Vedes i els Upanishads, ha tendit a quedar-se en el moviment d'ascens.

En tot cas, els "rishis" vèdics i els "gurus" upanishàdics no poden ser reduïts a aquesta visió més convencional segons la qual tot és "mâyâ" (il·lusió) aquí baix, amb la qual cosa ens cal cercar la salvació en un Nirvâna que és més enllà de sofriment del món sublunar. En la visió mística dels Vedes i dels Upanishads, immanència i transcendència no estan tallades l'una de l'altra. Aquest món és en un cert sentit il·lusori; Brahman és la veritable realitat. Alhora, aquest món no deixa de ser real també; Brahman és en totes les coses.

La visió dels Vedes i dels Upanishads no és ni monista ni dualista; és la visió de la no-dualitat. La filosofia del Vedânta, i de Shankara en particular, reprendran aquesta intuïció no dual.

Abstract

The author of this article, very knowledgeable about the traditional thought in India and its institutions and educational processes, continues his reflection on the sense of education that derives from the Vedas, and explores the multiple practical articulations of the philosophy particular to the Hindu sacred writings.