

Un aporte intercultural a la problemática del hombre contemporáneo

Dos obras recientes de Raimon Panikkar

Dina V. Picotti (Buenos Aires)

Raimon Panikkar, apreciado pensador, conferencista y catedrático en universidades europeas, americanas e indias, ha venido ofreciendo desde su doble procedencia española e india y una sólida formación correspondiente, a través de numerosas obras publicadas en diversos idiomas, una continua y aguda reflexión acerca de la situación cultural contemporánea y sus problemas más acuciantes, empleando los recursos que ofrece tanto la tradición india como occidental, puestas en diálogo. Un ejemplo de ello son sus últimas dos obras *El silencio de Buddha - Una introducción al ateísmo religioso*, Edic. Siruela, Madrid 1997 (2a.ed.) y *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997.

Con respecto a la primera, el autor considera que pertenece a las teologías de la liberación, aunque en el sentido más amplio de un horizonte de comprensión más profunda, tanto de la teología de la liberación como de la liberación de la teología y de la filosofía, al poner en diálogo el mensaje de Buddha con el hombre moderno, sin renunciar por ello al cristianismo ni a las demás tradiciones, dado que el hecho de valorar una vía humana y religiosa no significa menospreciar a otras. A Panikkar le parece improbable una síntesis, no cree que una alternativa sea el exclusivismo o el eclecticismo, ni que todo deba ser compatible o comparable, sin abogar por ello a favor de la esquizofrenia o la irracionalidad. "No se puede querer medir la circunferencia de Dios con el radio del buddhismo o de otra tradición", porque lo creado e increado son inconmensurables, afirma, al interior de una relación no dualista entre silencio y palabra, sin subordinación del logos al espíritu ni de éste al primero, experimentando la gran contingencia del pensar, querer y hablar.

No expone una obra sobre el buddhismo, a pesar de que sirva a los estudios budhistas, sino acerca de la conciencia profunda, que estima religiosa, del hombre contemporáneo, para el que "los dioses han revelado sus imperfecciones" y los hombres ya no creen poder ser salvadores, y quien aún experimentando una fuerte tentación de nihilismo presiente que hay otra clase de esperanza. Tanto cristianismo como buddhismo superan el paradigma inmanencia-trascendencia; si en

el primero la fértil intuición trinitaria pudo llegar a atrofiarse, la intuición profunda del Buddha, que habla otro lenguaje, podría "encontrar resonancia en los arquetipos dormidos del alma occidental". El autor habla desde su propia experiencia, desde lo vivido, superando la dicotomía teoría-praxis, y acerca de algo que, más allá de lo superfluo, pertenece al mismo destino humano, situando el lugar del diálogo en la última experiencia de la realidad, sin querer ir a otra parte ni parcializar lo humano, y empleando un lenguaje que no fuerza la naturaleza de las palabras pertenecientes a una lengua determinada.

Se trata de una autobiografía, cuyo *autos* no es meramente individual sino personal, típico de nuestra época y su búsqueda de identidad fuera de los cánones tradicionales, con una actitud no iconoclasta sino crítica, desarraigadora de ambigüedades y estimulante de la creación de algo nuevo. Su *bios*, en un tiempo en que estando todos vivencialmente relacionados se hace necesaria la recíproca fecundación de todas las tradiciones, recibe el impacto de tres grandes fuerzas culturales -la tradición teísta, en particular monoteísta, la no teísta, especialmente budhista y una tercera secular y atea-, y Dios, en cualquiera de sus acepciones, ha dejado de ser el punto de referencia; el budhismo renuncia a toda afirmación al respecto porque no hay nada que expresar o comprender, la salvación no se puede desear ni buscar porque no es un objeto, y la esperanza, no es la espera de algo, sino un don sin que deba remitirse a un donante, tal vez la gracia misma de la existencia. Su *grafía* no se manifiesta como una simple anécdota sino como el ideograma de la condición humana, un escrito acerca de la posible fecundación de las tres grandes culturas señaladas, con una crítica de las microdoxias y la ambición de recuperar el silencio, de las cosas y de Dios, porque no todo es pensable: ser no equivale a pensamiento, como para la tradición occidental, sino más bien a libertad, a la independencia incluso de aquél. El mensaje de Buddha ayuda a superar el dilema entre creyentes y no creyentes, rechazando la pretensión de poseer un lenguaje absoluto.

En *La experiencia filosófica de la India* el autor continúa reflexionando tanto desde la vertiente índica (el adjetivo *índico* es empleado para referirse, más allá del estado-nación India, a la cultura sánscrita del subcontinente, dejando de lado la variedad de otras culturas) como occidental (también compleja), acerca de la cuestión en torno al ser y sentido que preocupa a todo hombre. Mientras en un caso como el de M. Heidegger la palabra griega 'filosofía' es reservada al modo objetivador de pensar que ella habría pretendido denominar, surgió en Grecia y desplegado en Occidente hasta su acabamiento, distinguiéndolo de otros modos históricos, reales o posibles, el autor la

asume sin restricciones, intentando justamente liberar a la filosofía de su marco monocultural. Propone entonces una actitud de simbiosis positiva entre las diversas culturas -siendo el hombre animal cultural y las culturas distintas pero no incomunicables-, no comparativa porque ello supondría un plano neutro imposible, sino *imparativa*, de aprendizaje recíproco, que nos permita crecer y no asfixiarnos.

Dentro de este imperativo intercultural de nuestro tiempo, una simbiosis posible y deseable se ofrece entre la teoría o gnosis, que representaría a Occidente y la praxis o karma, que caracterizaría a Oriente, contemplación y acción. En este momento, en que el haber olvidado lo humano por preocuparse las religiones de la allendidad, abandonando el mundo al poder de los más crueles, y el haberse olvidado de lo divino hace visibles las heridas de lo terrenal y de la misma psique, se siente, según el autor, la necesidad de una meditación fundamental sobre la condición humana, que sin caer en el extremo espiritualista evite el materialista: meditación en el sentido que indica el verbo latino *meditari* -in medium ire et ex medio ire-, caminar hacia el propio centro y desde él seguir caminando, hacia el corazón de la realidad y desde ella. Oriente y Occidente serán símbolos de una relación no dualista ni monista, puesto que no pueden identificarse ni prescindir uno del otro, ni son categorías geográficas, históricas o culturales sino más bien socio-antropológicas, en tanto el hombre se orienta en la vida iluminado por una luz matutina dada, un oriente, pero camina por esta misma vida porque descubre senderos en virtud de la luz vespertina, occidente, que ha adquirido. Se trata de superar la fragmentación sin caer en la indiscriminación de una luz deslumbrante o de tinieblas ofusadoras, nos hace falta una sabiduría divina y humana a la vez, como lo ha visto la humanidad desde antiguo, pero logrando sólo raramente una armonía por haberse desplazado el equilibrio hacia un teocentrismo o un antropocentrismo; *karma-gnosis* quisiera expresar una relación no dialéctica sino 'dialógica', que acaso vislumbró en un tiempo la palabra *filo-sofia*, amor a la sabiduría, no en el sentido de aspiración a un ideal que aún no se ha alcanzado, sino de participación de la sabiduría del amor, sin escindir uno de otro ni subordinar. De este modo, el tema directo del autor no es la filosofía sino la posible fecundación de esta noción occidental mediante su confrontación con las nociones índicas, que descubren campos de conciencia, dimensiones de la realidad a los cuales se puede llegar a través de una adecuada preparación; de allí el papel primordial de la experiencia: como lo indica la palabra griega *empeiria* y también la alemana *Erfahrung*, experto es el que ha superado el riesgo por haber penetrado hasta el fondo, abarcando tanto la *téchne* como la epistémé.

No se trata entonces en esta obra de una Introducción a las filosofías de la India, ni de una Historia de la Filosofía o de las Ideas, sino más bien de una invitación a la Filosofía, que en Occidente, sobre todo a partir de la modernidad, se ha objetivado y convertido en ciencia; no en el sentido de conocimiento de una cultura exótica más o menos interesante sino de la tarea actual más urgente -sin culpabilizarse, enajenarse o descorazonarse, sino intentando realizar de nuevo la experiencia humana-, que no reside en simples reformas sino en la transformación de la civilización.

El estudio consta de tres partes: la primera, introductoria, presenta la dicotomía posrenacentista entre filosofía y teología como responsable de que una buena parte del pensamiento indio haya sido considerado en Occidente como teología y por lo tanto excluido de su interés y estudio; si bien tal discriminación pudo tener su razón de ser en distinguir los diversos grados de conocimiento y sus respectivos campos, se ha ido evidenciando su relación, en tanto si la filosofía ve cuestionada su pretensión de ultimidad y la teología tiene que dar cierta razón de su fe, el pensamiento índico, concebido como obra intelectual de la salvación, podría contribuir a superar la dicotomía para llegar a una sabiduría crítica: si la religión es camino de liberación o salvación, la filosofía sería conciencia de ese camino, puesto que la realidad está constituida por los paisajes que recorre el hombre en su peregrinaje a la salvación y lo demás es ciertamente *mâyâ*, ilusión y *avidyâ*, ignorancia.

La segunda despliega desde la perspectiva occidental una reflexión acerca de las semejanzas y diferencias entre lo que viene llamándose filosofía; siempre se habla desde una perspectiva, nadie puede saltar por encima de su sombra, pero se puede ser conscientes de ello y relativizando los propios puntos de vista aceptar las narraciones de otros. Esto lleva a percatarse de inadecuaciones metodológicas, a la necesidad de ampliar el círculo hermenéutico, forjando constantemente a través del diálogo una comprensión hecha por todos los que pretenden filosofía. En el caso propuesto por el autor se trata de un camino doble, que partiendo de la actividad filosófica comúnmente aceptada en Occidente emprende su viaje para comprender la cultura índica, registra rasgos comunes y diferencias estructurales, vislumbrándose tal vez como tarea de la filosofía contemporánea la de superar fragmentaciones y unilateralidades existentes en todas las culturas, a fin de alcanzar una armonía superior.

La tercera parte plantea lo mismo desde la perspectiva índica, sobre la base de palabras que tengan que ver con lo que acaso también pueda llamarse filosofía. Las palabras, a diferencia de los nombres científicos modernos que son términos, es decir signos que designan

entidades empíricamente verificables o matemáticamente definibles, son símbolos en los que han cristalizado experiencias complejas de personas y culturas, de carácter polisémico y sólo pueden ser comprendidas a través de experiencias dialógicas determinadas, porque siempre pertenecen a una lengua, una cultura, aunque siendo conscientes de que la propia lengua no agota el espectro de la experiencia humana. La palabra 'filosofía' tiene muchas acepciones en Occidente, y si se quiere aplicar a otras culturas habrá que justificar la extrapolación o mostrar que se trata de un universal cultural. Más allá del hecho de que numerosos intelectuales indios la empleen para sí, el autor en una actitud hermenéutica que llama 'diatópica', es decir de encuentro a través del doble movimiento mencionado -índico hacia la cultura occidental y occidental hacia la cultura índica-, señala que los parámetros de comprensión van por caminos diversos, y así como Occidente no tiene una palabra genérica que equivalga a *dharma* sino varias -religión, deber, esencia, elemento, norma, moral, energía- y no siente la necesidad de tenerla, de manera semejante con respecto a la palabra *filosofía*, en la cultura índica clásica no hay traducción unívoca sino que varios nombres cubren el campo de lo que en Occidente se entiende por actividad filosófica. El autor habla de 'equivalentes homeomórficos' para referirse a nociones fundamentales que cumplen roles semejantes en los sistemas respectivos, ej. el caso de *Dios* y *Brahman*, que no pueden ser traducidos uno por otro, porque sus atributos distintivos y funciones difieren, pero cumplen el mismo rol de representar un punto de referencia último. Con respecto a la filosofía, no se trata entonces de hallar una traducción más o menos literal de la palabra sino de registrar los equivalentes homeomórficos que describen una actividad correlativa en otra cultura. Si por filosofía entendemos no tanto la interpretación académica occidental prevalente, que la India clásica conoció de modo similar pero sin prestarle mucha atención, sino la empresa humana básica de dar un sentido a la realidad por todos los medios posibles, se encuentra en la contribución índica un verdadero enriquecimiento.

La cuestión fundamental concierne a esta naturaleza misma del quehacer filosófico y a la opción por el 'diálogo intercultural', frente a otras dos opciones, también políticas -por cuanto nuestras preguntas y planteos se hallan insertos en la situación política del mundo y en función de ella, siempre coloreados por la percepción de la situación humana presente- : una primera predominante, que a pesar de los laudables esfuerzos de organizaciones internacionales como la Onu, Unesco, etc., sostiene una forma evolutivo-lineal hacia un punto omega, conducida por el progreso tecnológico; una segunda, que se caracteriza por los *apartheids* culturales. Esta tercera opción, encaminada hacia el

entendimiento y respeto entre las culturas, requiere un cambio radical de mentalidad, una *metanoia*; conduce a una crítica intra y extracultural y a la recíproca fecundación entre tradiciones vivientes. Por ej. tanto en la tradición occidental como índica encontramos la búsqueda de una sabiduría última, que no mutile sin embargo otros aspectos de la vida; en ambas se descubre la doble tentación de, por una parte, sobre todo en la tradición índica, descuidar las esferas más inmediatas de la experiencia, y por otra, sobre todo en la tradición de Occidente y particularmente desde la modernidad, de descuidar lo metafísico para dedicarse a lo físico; el reto para ambas consiste en dejar espacio a lo concreto sin descuidar lo último, en descubrir la ontonomía de las ontologías regionales sin olvidar la unidad de la realidad y del conocimiento. El mito emergente de nuestro tiempo tiende a hacernos creer que ninguna cultura, tradición o religión particular, ni el conjunto de ellas es capaz de responder a la situación del mundo actual; de allí que debamos abrirnos a la immanencia de nuestras propias tradiciones hasta sus raíces más profundas, y a la trascendencia horizontal de las otras culturas, escuchar la experiencia humana a través de las edades sin prejuicios evolucionistas acrílicos, manteniendo un diálogo ininterrumpido, y por fin abrirnos al misterio de la realidad, que no se agota en nosotros ni en los demás, en la immanencia ni en la trascendencia y que nos mantiene despiertos, críticamente receptivos y en el fondo realmente humanos, porque ni personal ni colectivamente somos dueños del destino del universo.

Fichero de Revistas Latinoamericanas

Esta sección registra lo que se publica de Filosofía y Teología en las revistas latinoamericanas que recibe la Biblioteca de las Facultades. Presentamos este material, convenientemente clasificado, en dos partes:

1. Fichero de Teología.
2. Fichero de Filosofía.

Organiza: Gerardo Raúl Losada.
Colabora: Aurora Montes.

SIGLAS DE LAS REVISTAS

- | | |
|--|--|
| Ac. = Acción. Asunción. Paraguay. | Bol. = Boletín de Filosofía. Santiago de Chile. |
| Ais. = Aisthesis. Sgo. de Chile. | CC. = Cadernos do Ceas. Bahía. Brasil. |
| Allp. = Allpanchis. Cuzco. Perú. | CdE. = Cadernos da ESTEC. Porto Alegre. Brasil. |
| Am. = Amanecer. Managua. Nicaragua. | CeF. = Cultura e Fé. Porto Alegre. Brasil. |
| Anal. = Analogía. México. | Ceh. = Cehila. São Paulo. Brasil. |
| Anam. = Anámnesis. México. | Cel. = Celam. Bogotá. Colombia. |
| AnthV. = Anthropos. Los Teques. Venezuela. | CEt. = Cuadernos de Ética. Buenos Aires. Argentina. |
| Anu. = Anuario de la Academia boliviana de Historia eclesiástica. Sucre. Bolivia | CF. = Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires. Argentina. |
| Anua. = Anuario argentino de Derecho canónico. Buenos Aires. Argentina | CFL. = Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. Bogotá. Colombia. |
| AP. = Actualidad Pastoral. Buenos Aires. Argentina. | CFr. = Cuadernos Franciscanos. Santiago de Chile. |
| Ar. Areté. Lima. Perú. | ChrM. = Christus. México. |
| At. = Atualização. Belo Horizonte. Brasil. | Ci. = Cias. Buenos Aires. Argentina. |
| Ate. = Atenea. Concepción. Chile. | CIS. = Cuadernos de Iglesia y Sociedad. Buenos Aires. Argentina |
| AUCh. = Anales de la Universidad de Chile. Santiago de Chile. | CM. = Cuadernos Monásticos. Buenos Aires. Argentina. |
| BEsp. = Boletín de Espiritualidad. Buenos Aires. Argentina. | CN. = Ciudad Nueva. Buenos Aires. Argentina. |
| BIRA. = Boletín del Instituto Riva-Agüero. Lima. Perú. | |