

Presentación

Introducir en unas pocas palabras el pensamiento de Raimundo Panikkar es, a todas luces, una tarea imposible y, cuando menos, pretenciosa. Cuarenta y ocho años de producción intelectual, cerca de novecientos artículos escritos y más de treinta libros publicados, constituyen una labor nada fácil de sintetizar. Su obra es original, profunda, dotada de una riqueza de lenguaje poco usual y con una multidimensionalidad de enfoques desacostumbrada para quienes nacidos y educados en un único contexto cultural, tenemos que hacer un esfuerzo añadido a la hora de descubrir (digámoslo con palabras de Panikkar) los equivalentes homeomórficos de otros horizontes culturales. Es decir, los equivalentes funcionales (no análogos ni unívocos) que expresan correspondencia en el simbolismo de palabras vivas, en tradiciones culturales diferentes¹.

Hace un par de años se publicó un pequeño catecismo popular, que con un lenguaje sencillo, en un estilo cercano y una gran dosis de humor presentaba, no sin profundidad, el sentido de la vida cristiana hoy. Al hablar de Dios uno preguntaba: «¿Cuántos dioses hay?», a lo que el otro respondía: «Dos. Uno que es y otro que no es». Pues bien, algo parecido ocurre con el mito de los pueblos, a lo largo de su historia. Henri Michaux, en cierta ocasión, afirmó: «Me horrorizan los mitos. Habría que volver a

¹ R. Pannikar, *The Intrareligious Dialogue* (Paulist Press, New York 1978) XXI-XXIII.

cuestionar todo lo que envejece y pasa al mito. Hasta la misma Francia, al cabo de unos años, debería de cambiar de nombre, por honestidad, para desembarazarse del mito Francia»². Así, en nuestro afán por conceptualizar toda la realidad, en nuestro esfuerzo por explicarnos de una forma «lógica» cuanto existe, nos pasamos la vida creando mitos y diciéndole a la realidad cómo tiene que ser, en lugar de en una relación respetuosa: aprender en diálogo con ella de la inmensa riqueza que nos ofrece en su variedad. Sin duda ninguna que en el mito de Michaux, la expresión conceptual del mito y el mito mismo coincidían, la fuerza creadora del mito se agotaba en su racionalización ideologizante, y así el mito pierde su carácter creador y deviene dogma. Se transforma en un fenómeno de poder y en un medio para la estrategia. Un ejemplo importante de esto que digo, lo tenemos en la historia de nuestro propio país. España ha sido considerada durante mucho tiempo, como un espacio abstracto, habitado por unos pobladores que eran milagrosamente españoles 2000 años antes de la existencia histórica del país³. Por el contrario, cuando al comienzo del siglo VIII, después de rechazar los primeros intentos de invasión que los pueblos islámicos llevaron a cabo contra la monarquía visigoda (hacia el 680), Tarik derrota al rey Rodrigo en Guadalete (711), y Muza se une finalmente a él, comienza un largo y fructífero período de ocho siglos, de una riqueza humana, cultural y religiosa sin precedentes y que aún hoy ha dejado profundas huellas, tanto en la idiosincrasia del temperamento español, como en las múltiples manifestaciones de la vida cultural (arquitectura, literatura, filosofía, medicina, etc.)⁴. Cristianos, musulmanes y judíos convivieron en un rico y mutuo intercambio de culturas, una de cuyas manifestaciones más importantes

2 J. Goytisolo, *España y los españoles* (Edit. Lumen, Barcelona 1979) p. 17.

3 *Ibid.*, 21 ss.

4 *Ibid.*

fue la Escuela de traductores de Toledo. Esta inmensa riqueza fue inmediatamente ignorada por el mito unificador, y ya el mismo nombre de «Reconquista» alude a nuestra realidad islámico-judía, como un período en el que al juzgar de los historiadores que crearon ese mito, España dejó de ser tal. Hoy cuando nuestra variedad cultural está formalmente reconocida, la experiencia de su convivencia se muestra más influenciada por el carácter dialéctico que surege del predominio de valores económico-políticos en el nivel ideológico-racional, que por el tono dialógico resultante de un mosaico polícromo de culturas, donde la interdependencia de unas con respecto a las otras, es fruto de la manifestación de una realidad plural.

Esta visión plural de la realidad tiene una importancia capital en la reflexión de Raimundo Panikkar (ver «El Mito del Pluralismo»).

Es difícil tener una trayectoria biográfica como la suya sin caer en la esquizofrenia. Nacido en Barcelona en 1918, es hijo de madre catalana y de padre hindú. Su infancia transcurre en Barcelona donde realiza sus estudios de Bachillerato. Hace estudios de ciencias en la Universidad de Barcelona y en la de Bonn, doctorándose en Química por la universidad de Madrid en el año 1958, con una tesis que fue posteriormente publicada en 1961, con el título: «Ontonomía de la Ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía»⁵. En el año 1946 había obtenido su grado de doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid, con la tesis: «El Concepto de Naturaleza. Análisis Histórico y Metafísico de un Concepto». Posteriormente publicada por el C.S.I.C.⁶. Por último, su tesis doctoral en teología fue defendida en la Universidad

5 Publicado por Biblioteca Hispánica de Filosofía (Edit. Gredos, Madrid 1961).

6 C.S.I.C., Instituto Luis Vives (Madrid 1946). Esta obra fue Premio «Menéndez Pelayo» 1946.

Lateranense de Roma en 1961, con el título: The Unknown Christ of Hinduism ⁷.

En el año 1946 fue ordenado sacerdote en Roma, permaneciendo en Europa hasta el año 1955 en que por primera vez viajó a la India. A donde, como él mismo destaca «me fui» como cristiano, me «descubrí» como hindú y «regresé» budista sin haber dejado de ser cristiano. Muchos, no obstante, se preguntan si tal actitud es objetivamente sostenible o, incluso, inteligible» ⁸.

Su vida ha estado constantemente marcada por múltiples polaridades: este y oeste; cristianismo, hinduismo y budismo; el mundo de la ciencia y el dominio de las letras; el ámbito de los estudios y de las vivencias religiosas y el de la perspectiva secular de las culturas. Lo que para otros hubiese constituido un problema de identidad lingüística, religiosa, cultural, o incluso política, para quien ha nacido en la confluencia de corrientes culturales diversas, la multidimensionalidad es una de las características de su personalidad. De ahí la importancia que en su pensamiento tiene el diálogo. Y para éste una de las exigencias fundamentales es, lógicamente, la coincidencia en un mismo lenguaje. Un lenguaje rico, plural y abierto, donde las palabras no son meros términos conceptuales, objetivos y unívocos, sino verdaderos símbolos.

El símbolo es expresión de la realidad, y así, la palabra (simbólica) expresa el arquetipo mismo de la realidad simbolizada. No es un vocablo objetivo e intemporal; sino temporal, comprometido y que expresa su propio significado. «Una palabra es una palabra, cuando habla» ⁹.

Tomando como punto de partida esta situación personal-existencial e intelectual, para Panikkar la realidad es

⁷ Publicado en su primera edición en 1964 por Darton, Longman and Todd Lmtd. London. Y sucesivas ediciones en el 68, 77 y 1981.

⁸ R. Panikkar, *The Intra-religious Dialogue* (Paulist Press, New York 1978) p. 2.

⁹ R. Pannikar, *Words and Terms* en *Archivo di Filosofia*, Roma (Istituto di Studi Filosofici 1980) p. 128.

siempre más rica que cualquier teorización o conceptualización de la misma. Todo concepto es una parcialización, y ésta es inevitable en la dialéctica de los múltiples universos culturales. Pero la actitud dialógica, sin anular la dialéctica de la expresión cultural y superando este aspecto de lo ideológico, hace posible la consideración ontológica de todas las cosas. Es así una dimensión religiosa de la realidad, en cuanto que exige el desvelamiento de la misma (Revelación), «una visión de la realidad que no es la de la heteronomía, es decir, de un «nomos» exterior, que viene de fuera, de la cumbre, para dictar a las otras esferas de la realidad lo que deben de hacer, decir, etc... Una visión de la realidad que no es tampoco la reacción opuesta o contraria, esto es la autonomía. (Actitud que adoptamos frente a lo que nos ha) dominado de tal modo que queremos nuestra independencia... Entre la autonomía de un lado, y la heteronomía del otro, hay lo que se llama la ontonomía... (pues) no creo que la estructura última de la realidad sea una estructura dialéctica»¹⁰. Así, la ontonomía es la «afirmación de que cada esfera de la existencia es autonormativa y dueña de su destino. Expresa el reconocimiento de las normas propias de cada ámbito de actividad o esfera de existencia, a la luz del conjunto»¹¹.

Así la palabra, como el dialogar mismo, es misterio y revelación al mismo tiempo; comunicación y silencio; fe y creencia.

Hoy más que nunca «necesitamos retroceder y poner al mismo paso (comparare) las diferentes manifestaciones de la experiencia humana»¹². Necesitamos un nuevo lenguaje expresado en creencias pero que respete la profun-

10 Entrevista con Marcel Brisebois en *Nouveau Dialogue*, 51. Sept. 1983 p. 4 ss. Tomado de *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. ns. 53-54. Sept. Octubre, 1985, p. 18.

11 R. Panikkar, *Ontonomía de la Ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía* (Edit. Gredos, Madrid 1961) p. 11.

12 Vid. en este número ¿Dónde está el Fulcro de la Filosofía Comparativa?

didad de la fe. Que sepa no identificarse plenamente con ella. Es necesario recuperar el valor humanizador del mito. No de aquél contra el que Michaux se rebelaba, sino el que nos permite filosofar «de forma madura, como una actividad ontológica del espíritu humano, contrastando cada cosa, aprendiendo de todos los lugares y criticando, radicalmente, la empresa misma»¹³.

Esta es sólo parte de la vasta tarea de Raimundo Panikkar, que hoy presentamos en los tres artículos que componen este número monográfico: en el ámbito de la filosofía, en el de la teología, y en el campo del encuentro de las culturas.

JOSE RAMON LOPEZ DE LA OSA

NOTA DE REDACCION: Los artículos de R. Panikkar que se recogen en este volumen se publicaron con los siguientes títulos: «The myth of pluralism: The Tower of Babel. A Meditation on Non-violence». En *Cross Currents*. vol. XXIX, n.º 2, 1979. «What is Comparative Philosophy Comparing?». En *Interpreting across boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, (G. J. Larson y E. Deutsch, ed.) Princeton University Press. Princeton 1988. «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?» En *Toward a Universal Theology of Religion*. (L. Swidler ed.) Orbis Books, Nueva York, 1987.

La traducción, supervisada por el autor, es obra de J. R. López de la Osa.