

Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible

JORDI PIGEM

RESUMEN: El pluralismo radical es uno de los pilares del pensamiento de Raimon Panikkar. El presente artículo distingue su pluralismo del perspectivismo y el relativismo, y muestra los conceptos clave con los que se vincula: el hecho de que la realidad no es objectificable, el pluralismo de la verdad, hermenéutica diatópica, diálogo dialógico, equivalentes homeomórficos, interfecundación cultural, *metanoia* radical y armonía invisible. SUMMARY: Radical pluralism is one of the pillars of Raimon Panikkar's thinking, and one of his contributions to foster peace between religions and cross-fertilization between cultures. This paper distinguishes his pluralism from perspectivism and relativism, and shows the key concepts related to it: the non-objectifiability of reality, the pluralism of truth, diatopical hermeneutics, dialogical dialogue, homeomorphics equivalents, cultural cross-fertilization, radical *metanoia*, and invisible harmony.

Desde la paz de los riscos de Tavertet, Raimon Panikkar sigue a sus ochenta y un años cultivando una filosofía que es a la vez amor a la sabiduría y sabiduría del amor, síntesis contemplativa y aventura vital. Uno de los pilares de esa sabiduría es su noción de pluralismo radical, clave para la paz entre religiones y para la interfecundación de las culturas que Panikkar propone. Las páginas que siguen, derivadas de la tesis doctoral que inicié en Tavertet en vivaz osmosis con Panikkar, recorren el pluralismo panikkariano a partir de sus textos originales y son un pequeño homenaje a la fértil e inspiradora profundidad de su obra.

El pluralismo no es perspectivismo ni relativismo

Para Panikkar «las culturas no son especies de ningún género», «son inconmensurables» y clasificarlas sería «un pecado intercultural»:

Las culturas no es que sean diversas, es que son inconmensurables. Cada cultura es un mundo, cada cultura es un universo y no sólo una forma de ver y vivir la realidad, es otra realidad.¹

Las culturas no interpretan de modo diferente el mundo, porque no hay cosa tal como *el mundo*, no hay nada tal como *la realidad*: cada cultura constituye su propio mundo y su realidad. El pluralismo de Panikkar es mucho más radical que

¹ “La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos”, *Wiñay Marka*, 20 (1993), p. 17.

el perspectivismo que podemos encontrar en Leibniz u Ortega², en el cual hay múltiples perspectivas válidas de una realidad *única*. Pero el perspectivismo no es exclusivamente moderno. Panikkar cita a menudo la fábula india de los seis ciegos que palpan partes distintas del cuerpo de un elefante y discrepan en torno a qué es³. Ahora bien, la fábula se basa en el supuesto de que los seis ciegos no saben qué es un elefante (sólo perciben una perspectiva), mientras que nosotros sí lo sabemos:

El famoso simil del elefante en una sala a oscuras (diversamente identificado como una columna, una pieza de marfil, etc.) es el ejemplo más descarado de actitud antipluralista; todos los demás son parciales, todos tienen parte de razón, pero sólo yo (nosotros) conozco el elefante entero.⁴

El perspectivismo implica que lo que las distintas perspectivas reflejan es algo dotado de realidad absoluta, y que como tal podría ser conocido por un Ser Supremo. Pero el pluralismo radical de Panikkar *es más que un ejemplo de perspectivismo*⁵. Para Panikkar, el hecho de que el perspectivismo nos parezca natural revela el

criptokantianismo congénito de la modernidad, como si se tratara de un solo mundo, *Ding an sich*, que luego cristianos, atcos, hindús, etc., ven, sienten, interpretan... de diversas maneras. Yo mantengo, en cambio, que son mundos diferentes y no solo perspectivas, categorías más o menos kantianas con las que nos acercamos al *noumenon*. No hay *noumenon*. La realidad aparece en la apariencia.⁶

² En el capítulo “Verdad y perspectiva” de *El Espectador*, Madrid (1984) p. 10, Ortega cita con aprobación este texto de Leibniz: «Comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre et est comme multipliée *perspectivement*, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples —*es decir, de conciencias*, puntualiza Ortega—, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les *perspectives* d’un seul selon les différents points de vue de chaque monade».

³ Entre otros lugares, *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1995, pp. 95s.

⁴ “A Self-Critical Dialogue”, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ed. J. Prabhu, New York, 1996, p. 257.

⁵ *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1995, p. 85.

⁶ R. Panikkar y otros, “L’hinduisme”, *Les intuitions fondamentales de les grans religions*, Barcelona, 1991, p. 82.

(...) no mantengo la tesis de los que afirman que todas las religiones son, en el fondo, manifestaciones de la misma cosa. Sostengo más bien que todas las religiones son distintas. Y la prueba es que la manifestación misma de la religión y la articulación que cada religión da, es esencial a la autocomprensión de esa religión. De manera que no puedo despojar a la religión de lo que ella misma dice que es (...).⁷

No hay una perspectiva única y superior desde la cual nos podamos erigir en jueces supremos de la realidad, ni tampoco las diversas *perspectivas* se dejan reducir a una realidad definitiva de la cual serían meros reflejos.

Por otra parte, Panikkar insiste en distinguir entre el pluralismo radical y un relativismo abúlico que, no encontrando fórmulas absolutas a las que aferrarse, caería en el *pasotismo* o en el *anything goes*, en una indolencia desprovista de toda capacidad crítica. Tal relativismo es muy distinto de lo que Panikkar llama *relatividad realista*:

El primero es una actitud dogmática que emerge como reacción a otro dogmatismo monolítico. El segundo es el reconocimiento de que nada es absoluto en este mundo nuestro, que todo depende de la relación intrínseca y constitutiva de todo con todo.⁸

La realidad no es unificable ni transparente

Para Panikkar el pluralismo «significa más que el mero reconocimiento de la pluralidad»⁹, por ejemplo del hecho de que hay una pluralidad de religiones con aspiraciones a menudo incompatibles: «El pluralismo acepta los aspectos

⁷ “La mística del diálogo”, *Jahrbuch für kontextuelle Theologien*, 93 (1994), p. 23.

⁸ *Myth, Faith and Hermenutics*, Bangalore, 1983, pp. 316s. La distinción panikkariana entre relatividad y relativismo puede compararse a la que hacen Hubert y Stuart Dreyfus entre el *contextual relativism* y el relativismo que no es coherente con su contexto (“What is Moral Maturity? Towards a Phenomenology of Ethical Expertise”, *Revisioning Philosophy*, ed. J. Ogilvy, Albany, 1992, p. 129). Una actitud como la de Panikkar, que enfatiza la relacionalidad y la contextualidad, es muy distinta del relativismo desarraigado todo contexto que adopta una postura *parcial* y abstracta.

Para un excelente análisis de las complejas cuestiones que suscita el relativismo véase Jorge N. Ferrer, “Beyond Absolutism and Relativism in Transpersonal Evolutionary Theory”, *World Futures*, 52 (1998) pp. 239-280.

⁹ *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1975, p. 97.

irreconciliables de las religiones sin ignorar sus aspectos comunes»¹⁰. Tampoco es «la tolerancia de una diversidad de sistemas bajo un paraguas más amplio»¹¹. No considera la unidad como ideal necesario, ni cree en «la esperanza escatológica de que al final todos serán uno», y su aspiración no es unificar diversas perspectivas en una síntesis o «un sistema pluralista» (que «sería una contradicción en los términos»)¹².

El pluralismo nace del reconocimiento de que «la inconmensurabilidad de los sistemas últimos es insalvable», lo cual «nos hace conscientes de nuestra contingencia de la no-transparencia de la realidad»¹³. Para Panikkar la realidad no es unificable, no se deja atrapar por el monismo ni reducir a ninguna síntesis o sistema, pues no es completamente transparente a sí misma. «El misterio de la realidad no puede equipararse con la naturaleza de la conciencia» y no podemos afirmar que la realidad misma sea «autointeligible»¹⁴. El Ser «tiene una faceta opaca»¹⁵, «una cara interior no iluminada por el autoconocimiento»¹⁶. La realidad, lejos de estar sujeta al pensamiento, es abierta¹⁷ y espontánea y podría describirse como «un proceso (...) siempre nuevo e inédito»¹⁸. Para Panikkar «un Ser totalmente inteligible» es un «presupuesto monoteísta», incompatible con el pluralismo¹⁹.

Para Panikkar, la inconmensurabilidad entre visiones últimas apunta a «una revelación de la naturaleza de la realidad»²⁰, ya que

¹⁰ *Ídem*, p. 97.

¹¹ *Ídem*, p. 153.

¹² *Ídem*, p. 97.

¹³ *Ídem*, p. 97.

¹⁴ *Ídem*, p. 161.

¹⁵ «A Self-Critical Dialogue», *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ed. J. Prabhu, New York, 1996, p. 255.

¹⁶ *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1975, p. 161.

¹⁷ «A Self-Critical Dialogue», *op. cit.*, p. 255.

¹⁸ *El silencio de Buddha*, Madrid, 1996, p. 245.

¹⁹ *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1975, p. 161.

²⁰ *Ídem*, p. 97.

la realidad misma es pluralista, al no ser una entidad objectificable. Nosotros los sujetos somos también parte de ella. No sólo somos espectadores de lo real, también somos co-actores e incluso co-autores. *Esta es precisamente nuestra dignidad humana.*²¹

El pluralismo «no rehuye la inteligibilidad», pero tampoco necesita el ideal de la absoluta inteligibilidad de la realidad²². Abandonada la pretensión de inteligibilidad absoluta, el pluralismo mantiene «una actitud de confianza cósmica que (...) no elimina ni absolutiza el mal»²³. La aceptación de esa realidad no transparente, «elusiva, no acabada, no finita, infinita (todavía creándose, de camino itinerante» abre la posibilidad de que los conflictos puedan transformarse en «polaridades creativas»²⁴.

El pluralismo de la verdad

En una realidad pluralista la verdad ha de ser también pluralista²⁵. Panikkar comenta la anécdota de un antiguo rabino en una comunidad con dos bandos enfrentados. Cuando el primer bando expuso sus quejas al rabino, éste las comprendió y respondió: «Tenéis razón». Cuando el segundo bando expuso sus quejas, el rabino las comprendió y respondió: «Tenéis razón». El conflicto seguía, y un grupo neutral fue a quejarse al rabino de que éste hubiera dado la razón a ambos bandos; el rabino contestó a este tercer grupo: «Tenéis razón»²⁶. Como señala Panikkar en su comentario, «el rabino vio la relativa completitud de cada posición, aunque implicara la mutua contradicción entre las afirmaciones intelectuales»²⁷.

La verdad no es *una, grande y libre*: sólo tiene sentido como relación entre conocedor y conocido, sujeto y objeto. Nosotros somos uno de los polos de la

²¹ *Ídem*, p. 102 (cursiva en el original).

²² *Ídem*, p. 97s.

²³ *Ídem*, p. 98.

²⁴ *Ídem*, p. 87.

²⁵ *Ídem*, p. 102.

²⁶ *Ídem*, p. 99.

²⁷ *Ídem*, p. 99.

relación, y no podemos englobarla en su conjunto²⁸. Para Panikkar, la realidad es relatividad radical y la verdad es relación:

(...) las cosas *son* en cuanto están en relación unas con otras. (...) La verdad no es una cualidad inmutable o absoluta, totalmente objectificable en conceptos o proposiciones independientes del tiempo, el espacio, la cultura y las personas.²⁹
 (...) la verdad no puede abstraerse de su relación con una mente particular situada en un contexto determinado.³⁰

Ni siquiera los lenguajes formales, como las matemáticas, se libran de la relatividad³¹. A partir de esta concepción relacional y pluralista de la verdad, Panikkar señala que no podemos absolutizar nuestras convicciones (lo cual no significa que dejen de ser convicciones, es decir, convincentes para nosotros), que las críticas a otros sistemas religiosos o culturales han de emerger de un ámbito en el que ambos bandos encuentren sentido al diálogo y a la crítica, y que la verdad de una tradición religiosa (o cultural) «solo puede entenderse desde dentro de la misma tradición que la ha elaborado»³². Por otra parte «no nos podemos conocer suficientemente bien hasta que conocemos a otros y sabemos qué piensan de nosotros»³³ y «necesitamos *oír* el testimonio de nuestros vecinos»³⁴. De hecho, «el pluralismo es el arte de escuchar»³⁵. Esto nos lleva a lo que Panikkar denomina *hermenéutica diatópica*.

²⁸ *Ídem*, p. 100.

²⁹ “Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge”, *Religious Pluralism*, ed. L.S. Rouner, Nôtre Dame, 1984, p. 113.

³⁰ *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1975, p. 162.

³¹ Cf. “A Self-Critical Dialogue”, *op. cit.*, p. 162.

³² *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1975, 102.

³³ “The unreachable Horizon”, introducción a *J.L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Tradition*, ed. W.J. Jackson, Leiden, 1992, p. xxi.

³⁴ “A Self-Critical Dialogue”, *op. cit.*, p. 248.

³⁵ *Ídem*, p. 248.

Hermenéutica diatópica y diálogo dialogal

Panikkar distingue tres tipos de hermenéutica. La hermenéutica *morfológica* permite transmitir los conocimientos de una cultura (a través de los maestros, padres, expertos, etc) a quienes no los tenían a su alcance, mientras que la hermenéutica *diacrónica* permite atravesar la distancia temporal a fin de entender textos de otras épocas³⁶. Pero, señala Panikkar, para evitar malentendidos entre las culturas es necesario otro tipo de hermenéutica:

La llamo hermenéutica *diatópica* porque la distancia que hay que superar no es meramente temporal, dentro de una amplia tradición, sino el vacío que hay entre dos *topoi* humanos, *lugares* de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas (...). La hermenéutica diatópica significa la consideración temática de comprender al otro sin presuponer que el otro tiene la misma autocomprensión básica que yo.³⁷

Un primer paso para entrar en espacios de autocomprensión distintos del nuestro es poner entre paréntesis nuestros presupuestos o, en el lenguaje de Panikkar, nuestro mito. Panikkar define el mito como lo que damos tan por supuesto que ni tan siquiera somos conscientes de ello: «creemos tanto en ello, que ni siquiera creemos que creemos en ello»³⁸. No podemos ser conscientes de nuestros mitos, «sólo podemos reconocer los mitos de los otros o los de nuestro propio pasado»³⁹. Para Panikkar lo que llamamos *racionalidad* es uno de los mitos de nuestra cultura:

hablamos de una razón universal y de la unidad de la naturaleza humana, aunque nos referimos, naturalmente, a nuestra propia concepción de la universalidad, la razón y la naturaleza humana. La hermenéutica diatópica ha de proceder sin dar por supuestos estos mitos como condiciones a priori de inteligibilidad.⁴⁰

³⁶ *Myth, Faith and Hermeneutics*, pp. 8s.

³⁷ *Idem*, p. 9.

³⁸ "The Unreachable Horizon", op. cit., p. xix.

³⁹ *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 345.

⁴⁰ "What is Comparative Philosophy Comparing?", *Interpreting Across Boundaries*, eds. G. Larson y E. Deutsch, Princeton, 1988, p. 131.

La hermenéutica diatópica no tiene reglas preestablecidas, es un proceso abierto que sólo tiene sentido en la praxis⁴¹. Y esta praxis consiste esencialmente en lo que Panikkar llama «diálogo dialógico, el δια-λόγος atravesando el *logos* a fin de alcanzar el ámbito dialógico y translógico del corazón»⁴², un diálogo «que no quiere vencer ni convencer, sino buscar en común»⁴³ el ámbito que permita el mutuo entendimiento. Tal ámbito es comparado por Panikkar con la *Horizontverschmelzung* (fusión de horizontes) de Gadamer⁴⁴.

El diálogo es posible porque la incommensurabilidad de las culturas no es absoluta (nada es absoluto en el pensamiento de Panikkar), y sólo puede ser fructífero cuando ambas partes son capaces de abrirse a la posición del otro (apertura que requiere, al menos implícitamente, reconocer un elemento de misterio o transcendencia en la realidad)⁴⁵ y a priori no consideran nada innegociable. Entender una nueva cultura «podría compararse a un auténtico proceso de conversión»⁴⁶, idea que ya aparece en *El Cristo desconocido del hinduismo*:

Un cristiano nunca llegará entender totalmente el hinduismo mientras no se convierta, de una forma u otra, al hinduismo. Tampoco un hindú podrá entender plenamente el cristianismo mientras no se haga, de una forma u otra, cristiano.⁴⁷

Esto guarda relación con lo que Panikkar, en un texto más reciente, llama *regla de oro de la hermenéutica*: «una interpretación no es correcta si el interpretado no se reconoce en la interpretación»⁴⁸. El pluralismo radical de Panikkar va ligado al reconocimiento de que «cada persona es una fuente de

⁴¹ *Ídem*, p. 134.

⁴² *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bangalore, 1983, p. 9.

⁴³ *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1975, p. 174.

⁴⁴ *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bangalore, 1983, pp. 244, 254.

⁴⁵ *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1975, p. 78.

⁴⁶ “What is Comparative Philosophy Comparing?”, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁷ *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, 1994, p. 46. (La primera edición inglesa es de 1964.)

⁴⁸ “Religions and the Culture of Peace”, *The Contribution of Religions to the Culture of Peace*, Barcelona, 1994, p. 153.

autocomprensión», de manera que no podemos entenderla si no entendemos cómo ella se entiende a sí misma:

Lo que una persona es ha de tener en cuenta la descripción y definición que la persona en cuestión hace de sí misma.

(...) No digo que los aztecas hicieran bien en llevar a cabo sus sacrificios humanos, como tampoco digo que ciertos países de hoy hagan bien en comerciar con armas o en construir arsenales atómicos. Digo que a menos que entendamos la lógica interna de una persona y la consideremos una fuente de autocomprensión, no entenderemos a esa persona.⁴⁹

Lo que el Hombre considera que es forma parte de su ser.⁵⁰

La idea de que es necesario, «de una forma u otra», convertirse a una religión para entenderla, la aplica Panikkar al conocimiento en general en su artículo "Verstehen als Überzeugtsein": «uno no puede entender realmente las opiniones de otro si no las comparte»⁵¹. De ello se desprende, tal como señala el título, que *entender es estar convencido*⁵². En consonancia con la relatividad radical de la realidad y el pluralismo de la verdad, entender una afirmación, una teoría, una persona o una cultura, equivale a entender su verdad, es decir, el nexo de relaciones en el cual tiene sentido⁵³. Y si uno entiende la verdad de algo, se convence de ello: «el entender produce convencimiento»⁵⁴. Por tanto, «entender algo como falso es en sí mismo una contradicción»⁵⁵. En un artículo más reciente, Panikkar formula aun con mayor rotundidad este correlato epistemológico de su pluralismo: «Sólo la

⁴⁹ *Invisible Harmony*, pp. 159s.

⁵⁰ *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 10.

⁵¹ "Verstehen als Überzeugtsein", *Neue Anthropologie*, vol. 7: *Philosophische Anthropologie*, eds. H.-G. Gadamer y P. Vogler, Stuttgart, 1975, p. 137.

⁵² *Ídem*, p. 134.

⁵³ *Ídem*, p. 167.

⁵⁴ *Ídem*, p. 135.

⁵⁵ *Ídem*, p. 136.

verdad es inteligible»⁵⁶. La verdad, sin embargo, se nos presenta de muchas maneras.

Equivalentes homeomórficos: el caso de los derechos humanos

Otra herramienta de la hermenéutica diatópica de Panikkar es lo que denomina equivalentes homeomórficos. No podemos aplicar los conceptos de una cultura a otra, ya que sus contextos son distintos, pero sí podemos encontrar paralelismos en el rol que diversos elementos tienen en dos culturas. Por ejemplo, *Brahman* no es lo mismo que *Dios*, pero ambos ejercen las funciones equivalentes requeridas en sus respectivos sistemas⁵⁷. Del mismo modo, a pesar de las diferencias, el papel del mediador que tiene Cristo en el cristianismo es comparable al de *Isvara* en el hinduismo⁵⁸. Los equivalentes homeomórficos sólo pueden descubrirse en la práctica del diálogo dialogal, cuando la familiaridad con las dos culturas nos permite entenderlas sin necesidad de traducir sus conceptos. Panikkar señala la *relevancia política* de esta noción:

Creo que la idea de equivalentes homeomórficos ayuda a encontrar una vía media entre quienes, bajo el disfraz de defender *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, propagarían una ideología única, y quienes, reaccionando contra esta imposición, prescindirían de *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, calificándola de imperialista o lo que sea y sintiéndose libres de transgredir tales derechos. *La Declaración* ciertamente no es universal, pero las otras culturas y religiones pueden descubrir dentro de su propia tradición los equivalentes homeomórficos para poder defender lo que nosotros llamaríamos la dignidad de la persona.⁵⁹

En un simposio del Institut International de Philosophie sobre los *Fondements philosophiques des droits de l'homme*, Panikkar intentó responder a la cuestión de si los derechos humanos son o no un concepto occidental, es decir, si este concepto puede extrapolarse «del contexto de la cultura y la historia en que nació, hasta hacer de él una noción válida a escala global»⁶⁰. Panikkar analiza los

⁵⁶ “Religions and the Culture of Peace”, *op. cit.*, p. 153.

⁵⁷ *Invisible Harmony*, p. 166.

⁵⁸ *El Cristo desconocido del hinduismo, y El silencio de Buddha*, p. 206.

⁵⁹ “A Self-Critical Dialogue”, *op. cit.*, p. 244.

presupuestos de la noción de derechos humanos, y concluye que no son un concepto universal (ningún concepto lo es) y que su talante es exclusivamente occidental. Pero en la cultura india podría haber algo autóctono que sea un equivalente homeomórfico de los derechos humanos. Panikkar empieza buscándolo en la noción de *dharma*, que entre otras cosas es «lo que mantiene y da cohesión y, por tanto, fuerza, a toda cosa dada, a la realidad»⁶¹. Un mundo en el que la noción de *dharma* es central no presta demasiada atención a los derechos de un individuo respecto a otro o a la sociedad. Pero el *dharma* se manifiesta en cada ser como *svadharma*, su *dharma* inherente, vinculado al *dharma* de todos los otros seres. El *svadharma* es para Panikkar, el equivalente indio de los derechos humanos, lo cual no significa que haya una correspondencia completa entre ambas nociones, sino que:

A fin de obtener una sociedad justa, el Occidente moderno insiste en la noción de Derechos Humanos. A fin de obtener un orden dhármico, la India clásica insiste en la noción de *svadharma*.⁶²

Ahora bien, hoy la mayor parte del planeta se rige o aspira a regirse con criterios occidentales. La economía y la tecnología occidentales se imponen por todo el mundo. En este contexto, los derechos humanos son imprescindibles «para una vida auténtica dentro de la *megamáquina* del mundo moderno», pues «una civilización tecnológica sin derechos humanos constituye la situación más inhumana que se pueda imaginar»⁶³.

Panikkar, desde luego, no aprueba la occidentalización del mundo. Pero tampoco predica un aislamiento artificial de las culturas, sino que recomienda una «interculturalidad sana (...) que por ósmosis, asimilación y estimulación se abre a lo que ve de positivo en otras culturas»⁶⁴.

⁶⁰ «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?», *Diogène* 120 (1982), p. 88.

⁶¹ *Ídem*, p. 106.

⁶² *Ídem*, p. 107.

⁶³ *Ídem*, pp. 110s.

⁶⁴ «La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos». *op. cit.*, p. 17.

La interfecundación de las culturas

Panikkar considera que «el diálogo entre culturas y religiones es imperativo para afrontar los retos de nuestro tiempo»⁶⁵, pues «para resolver los problemas humanos hoy ninguna cultura, religión, ideología o tradición es autosuficiente»⁶⁶. Necesitamos una «fecundación recíproca de las culturas»⁶⁷, en la cual las diferentes culturas puedan escucharse y aprender unas de otras, sobre todo en relación a cómo ven la situación del mundo actual.

Ahora bien, el hecho de que las culturas contemporáneas no se encuentran en un mismo plano dificulta ese proceso de interfecundación. La cultura dominante (surgida del Occidente moderno) tiene «un feroz complejo de superioridad», mientras que el resto de las culturas (con alguna posible excepción, como la cultura bengalí) tienen «un criptocomplejo de inferioridad»⁶⁸. Una de las causas de ello es el hecho de que la ciencia y la tecnología modernas se expanden por doquier, imponiendo, a la vez, sus presupuestos (propios del Occidente moderno, huelga decir): «uno de los responsables de este complejo de inferioridad, de este virus que está corroyendo por dentro a una inmensa mayoría de las culturas que todavía están vivas, es la ciencia moderna»⁶⁹. Panikkar señala que la cosmología de la ciencia moderna surge «de una escatología cristiana desacralizada» y «nos lleva a un monomorfismo cultural»⁷⁰. Naturalmente, desde el no-dualismo y el pluralismo radical de Panikkar la ciencia moderna y su cosmología no son la más precisa revelación de *la verdad*, sino el producto (tan meritorio como se quiera de un contexto cultural determinado. Por ejemplo, no tenemos por qué creer que la galaxia de Andrómeda esté a dos millones de años luz y tenga las características que la astrofísica del momento le atribuye tan convencida⁷¹. «Si creemos que es la única

⁶⁵ "A Draft of Human Concern", *Icis Forum*, 20, 3 (1990) p. 56.

⁶⁶ *Il daimôn della politica*, Bologna, 1995, p. 95.

⁶⁷ *Ídem*, p. 93.

⁶⁸ "La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos", *op. cit.* p. 18.

⁶⁹ *Ídem*, cf. 93/13, p. 22.

⁷⁰ *Il daimôn della politica*, p.98.

⁷¹ "La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos", *op. cit.* p. 19.

cosmología verdadera, entonces no hace falta que nos hagamos ilusiones de interfecundación cultural»⁷².

Panikkar recoge nueve tesis sobre interculturalidad en lo que llama su «novenario intercultural»⁷³. Primera, que cada cultura nos abre a una nueva realidad, a un nuevo universo. «Cada cultura vive y crea su universo». Segunda, que la cultura no es un objeto, ni tan siquiera de conocimiento, sino «el mito englobante» que da sentido a cualquier tipo de conocimiento. Tercera, que creer que los valores de la propia cultura son universales es «la esencia del colonialismo». Cuarta, que lo que es propio de una cultura no puede reducirse a formas secundarias, a folclore. Quinta, que la interculturalidad no es posible desde una sola cultura, ha de ser un diálogo en dos direcciones, y requiere «la presencia, la inquietud, la molestia, la amenaza del otro, el compañerismo, el amor, la ayuda, la colaboración, las dificultades del otro». Sexta, que tampoco hay un punto de referencia exterior a las culturas desde el cual pudiéramos evaluarlas; siempre dependemos del lenguaje y de los criterios de verdad de una u otra cultura. Séptima, que a pesar de los problemas comunes en el mundo de hoy, los distintos contextos culturales no permiten aplicarles soluciones comunes. Octava, que es necesario superar el deslumbramiento que la cultura dominante produce en las otras. Y finalmente, novena, que no hay «una alternativa» a la situación actual, pero «lo que sí hay son alternativas: pluralismo otra vez».

La necesidad de una transformación radical

Panikkar considera que el mundo contemporáneo padece una crisis mucho más profunda de lo que habitualmente se reconoce, una crisis que tiene como manifestaciones más visibles multitud de problemas ecológicos, sociopolíticos y humanos, pero que no se reduce a éstos, y ante la cual la mayoría de las medidas que hoy se toman «tratan sólo los síntomas»⁷⁴. Los movimientos que buscan cambiar el sistema son «a la vez síntomas de la crisis de la civilización (...) e intentos de hallar una salida», pero, escribe Panikkar, podrían «contribuir a prolongar la agonía de un sistema injusto» si no son «suficientemente radicales»⁷⁵. Vivimos en un mundo «alienante y alienado» y sólo «una *metanoia* radical, un cambio total de mentalidad,

⁷² *Il daimôn della politica*, op. cit. p.98.

⁷³ "La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos", op. cit., pp. 19s.

⁷⁴ *La nova innocència*, Barcelona, 1991, p. 44.

⁷⁵ *The cosmotheandric experience*, New York, 1993, p. 120.

corazón y espíritu, puede encajar con nuestras necesidades»⁷⁶. Hace falta «un cambio radical de conciencia» que vaya ligado a la superación de los dualismos⁷⁷.

Para Panikkar hoy no solo «estamos al final de un período histórico», sino al final del proceso de más de seis mil años que llamamos historia: «estamos al principio del final del mito de la historia»⁷⁸. En cualquier caso, los desafíos contemporáneos no tienen precedentes, y Panikkar llega a afirmar que «en este crisol del mundo moderno sólo sobrevivirán los místicos», pues quienes no lo sean «se verán incapaces de resistir o bien los constreñimientos físicos o bien las tensiones psíquicas»⁷⁹.

La *metanoia* que Panikkar pide implica superar todo tipo de racionalismo y logocentrismo. Hay que «descubrir los límites mismos del intelecto», ya que «la función última del intelecto es trascenderse a sí mismo»⁸⁰. Tal transformación, lejos de llevarnos al irracionalismo, de hecho aumenta nuestra responsabilidad, encuadrando nuestros actos en el marco del conjunto de la realidad.

Participar en la aventura de la realidad

Para Panikkar la aventura humana sobre la Tierra es indisoluble de la aventura del conjunto de la realidad. Durante siglos nos hemos creído superiores al resto de la realidad, para acabar encontrándonos aislados en un universo que (tal como lo describe la ciencia moderna) parece ignorarnos completamente. Pero estamos empezando a darnos cuenta de que «nuestra relación con la Tierra forma parte de nuestra autocomprensión»⁸¹. Después de que la cultura moderna haya tenido la experiencia de un «aislamiento y soledad terribles»⁸², ahora empieza a descubrir (o redescubrir) la interdependencia de todo lo existente: «todas las fuerzas del universo (...) están entrelazadas», hasta el punto que «las almas individuales no existen: todos estamos interconectados, y sólo puedo alcanzar la salvación si de alguna manera *incorporo* el conjunto del universo»⁸³. Nuestra tarea es «completar el

⁷⁶ *La nova innocència*, p. 43.

⁷⁷ *The cosmotheandric experience*, p. 121.

⁷⁸ *Ídem*, pp. 79ss.

⁷⁹ *Ídem*, p. 122.

⁸⁰ *Invisible Harmony*, Minneapolis, 1975, p. 181.

⁸¹ *The cosmotheandric experience*, p. 151.

⁸² *Ídem*, p. 150.

⁸³ *Ídem*, pp. 127, 151.

microcosmo» que constituimos a nivel individual y colectivo, «reflejando y transformando el macrocosmo», participando plenamente en «la realización del universo»⁸⁴.

Sintiéndose en consonancia con «la mayoría de tradiciones religiosas», Panikkar ve «la autorrealización (transformación, perfeccionamiento, divinización) de la persona humana como un elemento intrínseco en la transformación del cosmos»⁸⁵. Lo que nos hace falta no es otra cosa que «la completa sanación (*comprehensive healing*) que en las religiones del mundo se denomina diversamente salvación, liberación, iluminación»⁸⁶. Y ello consiste sobre todo en la superación de los dualismos que impregnan nuestra experiencia habitual de la realidad, tales como «la grieta entre lo material y lo espiritual, (...) entre lo secular y lo sagrado, lo interior y lo exterior, lo temporal y lo eterno»⁸⁷. A la vez, Panikkar quiere recuperar una actitud de «confianza cósmica», equiparable a lo que otras tradiciones han llamado *rta*, *tao*, *ordo*, y a la cual también asocia la expresión «armonía invisible». De hecho, por doquier en el pensamiento de Panikkar late la intuición de la armonía oculta del conjunto de la realidad, una «armonía percibida en y a través de las voces discordantes de las tradiciones humanas»⁸⁸. En ello tiene pocos precedentes en la filosofía moderna, pero muchos en el conjunto de las tradiciones humanas. Como escribió Heráclito hace veinticinco siglos, en el otro extremo del Mediterráneo y en la historia de Occidente.

ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρέσσων⁸⁹

⁸⁴ *Ídem*, pp. 131s.

⁸⁵ “A Draft of Human Concern”, *op. cit.*, p. 57.

⁸⁶ *Ídem*, p. 58.

⁸⁷ *The cosmotheandric experience*, pp. 151s.

⁸⁸ *Invisible Harmony*, Minniapolis, 1975, p. 180.

⁸⁹ Fragmento A 20 en la edición de Colli (*Eraclito*, Milano, 1993, p. 34), correspondiente al B 54 de Diels-Kranz (donde se lee κρείττων). Colli lo traduce como «La trama nascosta è più forte di quella manifesta», mientras que Panikkar da «Invisible harmony is stronger than the visible» (“A Self-Critical Dialogue”, *op. cit.*, p. 281).