

Raimundo Panikkar

La dialéctica de la razón armada*



Concordia: En primer lugar nos interesaría saber cómo concibes la filosofía en el contexto actual. ¿Cuál puede ser, en tu opinión, la función de la filosofía en el mundo actual? Como aclaración suplementaria a nuestra pregunta nos permitimos indicar que la planteamos desde un contexto que se distingue por el predominio prepotente de un aparato técnico, militar; es decir de una razón armada que cuestiona radicalmente el sentido positivo de la dedicación a la filosofía. Se trata pues de esta cuestión: ¿qué tareas tendría la filosofía en un mundo cuyas estructuras están determinadas por lo que podríamos llamar la razón armada?

Panikkar: Quisiera contestar punto por punto esta pregunta compleja. Para comenzar por el final, tal como lo has planteado, la respuesta a la última pregunta me resulta tan sencilla de decir como difícil de realizar; sería: "desarmar a la razón armada". Pero la razón no se desarma a ella misma, ni con otra razón más poderosa aún. De ahí mi filosofía no exclusivamente racional, ni por tanto meramente teórica.

Ahora, para volver a la primera parte de la cuestión, cuando preguntas por el contexto, aquí es donde se emplaza mi labor crítica, en el sentido más exacto de la palabra. Este contexto lo venimos generalmente aceptando como el contexto occidental. Sin embargo, actualmente, hay una gran efervescencia en África – y también en Asia – sobre esto. Desde esta perspectiva conviene observar: Preguntar si *también* hay filosofía en la India es ya una pregunta metodológicamente tendenciosa, – no diría poco menos que subversiva, porque no está hecha con ninguna mala voluntad –; pero, evidentemente, metodológicamente no se puede preguntar si hay *también* filosofía en la India cuando lo que se pregunta es lo que sea la filosofía. Estamos entonces suponiendo que ellos también están haciendo filosofía, aunque sea de otro tipo. Y de

* Entrevista realizada el 12 de agosto de 1985 en Tavertet por Raúl Fonet-Betancourt y Alfredo Gómez-Muller. Se publicó originalmente en *Concordia* 9 (1986) 68-89.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

lo que se trata precisamente es de investigar la naturaleza misma de aquello que en Occidente se llama filosofía y que en otras áreas culturales no tiene ni siquiera por qué llamarse filosofía.¹

En un trabajo mío, todavía inédito, he localizado trece conceptos distintos, ninguno de los cuales se puede equiparar al concepto de filosofía, pero todos ellos se pueden aproximar a la noción de filosofía en el contexto occidental. Hay trece concepciones – del sánscrito solamente – con trece palabrejas que muy bien podrían equipararse a "filosofía", pero ninguna de ellas coincide completamente con lo que es la filosofía en Occidente. ¿Es la filosofía un género del que hay muchas especies, o es ella misma una especie (con sub-especies, naturalmente) de un género superior aún por investigar? De ahí aquella casi *boutade* de Heidegger: "Wer Philosophie sagt, spricht Griechisch." En cierta manera es verdad si por filosofía se entiende, primero: lo que él entiende por filosofía; segundo: lo que dentro del área helénico-romano-germano occidental se ha venido entendiendo más o menos – aquí ya hay que hacer distinguos – por filosofía. Ahora, de aquí a decir: "Ustedes en la India no tienen filosofía"; pues sí y no. Para los que todavía están sujetos al complejo de inferioridad de los colonizados, que quieren probar que, en el fondo, tenemos todo lo que es bueno en los países colonizadores, la respuesta sería: "¿cómo no? Nosotros también tenemos filosofía". Pero se podría también muy bien defender que nosotros no tenemos filosofía – ni falta que nos hace – porque tenemos otras cosas, que podrían ser lo que en la ciencia de filosofías y religiones comparadas yo he llamado los *equivalentes homeomórficos*.

Empezar por preguntar a un budista: "¿Hay Dios o no hay Dios?" Es una pregunta metodológicamente equivocada. No se puede empezar con un tal presupuesto, por fundamental que sea en las religiones abrahámicas, puesto que el tal planteamiento no se da en el budismo. La pregunta misma puede ser más violenta que la misma respuesta. Yo me he preocupado a menudo, en desenmascarar la violencia de la pregunta. Preguntar: "¿Qué entiende Ud. por filosofía?" no puede separarse del problema del contexto. Pero el contexto de la filosofía no es un contexto universal. Si denominamos "metafilosofía" al contexto universal, sería jugar con las palabras,

¹ Cf. el capítulo de Raimundo Panikkar: "Necesidad de una nueva orientación de la filosofía india" en su libro: *Misterio y Revelación*, Madrid 1971, págs. 51-82.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

porque no hay necesariamente un contexto universal. Hay, evidentemente, más de un equivalente homeomórfico a aquello que en Occidente – considerando el Occidente como algo más o menos homogéneo, cosa que tampoco es exacta – se llama filosofía. Estos equivalentes responderían no al concepto de filosofía, sino, en un sentido muy existencial, a la correspondiente función que la filosofía ha venido jugando en Occidente. Para esto tendríamos que buscar en primer lugar, qué es lo que el Occidente mismo entiende por filosofía – y sabemos de sobra que "filosofía" no se ha entendido siempre en el sentido post-cartesiano en el que generalmente se le suele entender hoy en día. Filosofía como vida perfecta, como introducción a la vida feliz, como santidad, etc. son otras tantas acepciones occidentales de la filosofía.

Yo he escrito que entiendo por filosofía más la sabiduría del amor que el amor a la sabiduría, entendiendo sabiduría en el sentido más latino y clásico de sávida ciencia que gusta y tiene la experiencia de lo que sea esta fuerza que se llama el amor. Desde esta concepción se podría quizá revalorizar lo que en Occidente yo considero hoy día la función primaria de la filosofía, que yo resumiría en un punto: se trata de la superación de la dicotomía entre teoría y praxis. Si la filosofía es solamente la actividad teórica – en el mejor sentido de la palabra –, creo que la experiencia de unos cuantos siglos hasta ahora nos muestra suficientemente su infecundidad como para que nos planteemos más radicalmente lo que la actividad filosófica sea. Y si filosofía solamente es praxis, tenemos entonces no solamente una función primariamente destructiva sino subrepticamente esta actividad también presupone una teoría. Yo creo que es función de la filosofía superar esta dicotomía entre praxis y teoría. Por eso una vez denominé la filosofía como estilo de vida.² Ello implica que hay que realizar una *metanoia*, es decir una inversión de 180° de lo que podríamos llamar el *nous* del momento actual. Por último, podría indicar lo que debería ser, desde mi punto de vista, una actividad filosófica – y me doy perfecta cuenta de lo ambicioso y de lo arriesgado que esta afirmación supone –: se trataría de poner en tela de juicio los últimos seis mil años de experiencia humana. Preguntar críticamente si el proyecto hombre que el *homo historicus* ha realizado en estos seis mil años de historia es el único proyecto humano posible y, por otro lado, ver si hoy día no habría que

² Cf. R. Panikkar: "Philosophy as Life-Style", en *Philosophers on Their Own Work*, Bern/Frankfurt/Los Angeles 1978, págs. 193-228.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

hacer algo distinto.³ He dicho desarmar a la razón armada, no armar a la praxis. La lucha no es dialéctica. Se trata de una *eris* dialogal.⁴

Resumiendo, la *invariante funcional* que yo encontraría para la "filosofía" es aquella de salvar o liberar al hombre. En este sentido en África y Asia hay una actividad filosófica que se dirige hacia lo que se ha conocido llamando *sotēría*, *moksha*, *nirvāna*, *beatitudo*, realización, liberación, etc. Quizá para ello no baste sólo hacer, pensar o gustar separadamente.

Concordia: Poner en cuestión el proyecto humano de los últimos seis mil años, ¿no significa, con otras palabras, poner en cuestión en realidad el concepto y la manera en que se ha pretendido realizar una determinada racionalidad?

Panikkar: Sí; y creo que hay aún más que esto. Hemos, por ejemplo, deformado aquello magnífica frase aristotélica de donde proviene la definición latina del hombre como animal racional. Cuando se examina en todo su contexto la frase aristotélica, se podría traducir diciendo que "el hombre es aquel animal por el cual el *logos* transita" – lo cual es muy distinto de llamarlo *animal rationale*. Se trata de un *logos* que no es la propiedad privada de ningún ser humano; y quizá al transitar el *logos* por este animal, que llamamos hombre, han ocurrido difracciones de las que no nos dábamos cuenta al principio a donde nos llevaban, pero de lo cual empezamos ahora a percatarnos. Cuando digo poner en tela de juicio – no se trata de condenar, que sería impropio –, se trata más bien de lo que Heidegger llamaría el *Schritt zurück*, para enjuiciar – evaluar – qué es esta experiencia humana del *homo historicus* que, por el hecho de saber leer y escribir ha querido segregarse del *homo loquens* que es nuestro antecesor prehistórico, y de las demás cosas: de los astros, del mundo, de los cielos, de los ángeles, de los animales, de los espíritus y de todo el resto.⁵

Creo que hay una racionalidad que lleva a la bomba atómica sin solución de continuidad. Por otra parte, cualquier inyección de moralina ("no hagan esto porque

³ Cf. R. Panikkar: "The End of History: The Threefold Structure of Human Time-Consciousness", en T.M. King (Ed.) *Teilhard and the Unity of Knowledge*, New York 1983, págs. 83-141.

⁴ Cf. R. Panikkar: "The Dialogical Dialogue", en F. Whaling (Ed.) *The World's Religious Traditions*, Edinburgh 1984, págs. 61-72.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

trae consecuencias malas" y no porque está en la misma naturaleza de la cosa) conduce a otro tipo de dictadura: la del poder. Si éste es bueno, puede ser tolerable, pero uno puede dudar de que a la larga someterse a un poder heterónimo puede ser una solución.⁶ Quiero decir que no se trata de reprimir la racionalidad (hay todo un psicoanálisis a la razón humana por realizar). No se trata de ponerle cortapisas extrínsecas y siempre artificiales (prohibir, por ejemplo, por ley la investigación subatómica). Se trata de ampliar la comprensión y de comprender – con la razón, por tanto – que la racionalidad no lo es todo en el hombre. Hay que hacerle confianza a la realidad.

Cuando digo que una de las funciones del filósofo es poner en tela de juicio los últimos seis mil años, no quiero con ello en manera alguna distraerle de otras funciones quizá menos importantes, pero más urgentes. Hay una dialéctica entre lo urgente y lo importante. Quizá sea más urgente afrontar la situación latinoamericana o de la India, o ver lo que se hace con la razón armada, pero una cosa no quita la otra. Ya se trate de una decisión personal o de tipo político – en el sentido más exacto de la palabra –, se debe compaginar lo urgente con lo importante, sin sacrificar lo uno ni lo otro. La tarea más urgente de la filosofía hoy en día consiste en desarmar a la razón armada, pero quizá la más importante es que haga darnos cuenta de que con mera buena voluntad no se va muy lejos (voluntarismo, historicismo, pérdida del sentido cósmico, etc.). Lo urgente es desarmar a la razón, cierto, pero lo importante es comprender que no se trata de vencerla con otra razón superior, o con lo que sea, sino de con-vencerla por un lado, y de convencerla por otro, que no es ella sola el árbitro de la realidad. Más aún, que la realidad es irreducible a conciencia o a un solo principio, en última instancia.

Permítaseme aclararlo: La razón occidental moderna es una razón armada y no sólo lo es la razón política de las superpotencias. Y ello no porque haya hoy 30 millones de hombres en servicio militar, y más de la mitad de todos los esfuerzos científico-tecnológicos sean dirigidos por la industria bélica. Todo esto son consecuencias de

⁵ Cf. R. Panikkar: "Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality", en F.A. Eigo (Ed.) *From Alienation to At-Oneness. – Proceedings of the Theology Institute of Villanova*, 1977, págs. 19-91.

⁶ Panikkar ha propuesto la noción de ontonomía frente a la de autonomía y heteronomía. Cf. "Le concept d'ontonomie" en *Proceedings of the XIth. International Congress of Philosophy, Bruxelles/Louvain 1953*, tomo 3, pág. 182 y sgs.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

que nuestra razón sólo se considera tal cuando tiene *poder*. Pienso no sólo en Descartes, sino en Hobbes, Occam y aún Machiavelli. La razón moderna necesita poder *controlar*. Su tarea consiste en proveernos con *certeza* (¡tan inciertos estamos!), esto es, *seguridad*. Todo esto son palabras claves. Hay que estar seguro de lo que se piensa porque el pensar racional es el único que proporciona certeza. Pero una carrera armamentista de la razón no conduce a ninguna solución. Tendríamos otra razón más armada todavía. Por eso los diálogos exclusivamente políticos están condenados al fracaso. La razón no se desarma a sí misma. Hay que encontrar la función del espíritu, el papel del mito, etc. Por ahí va mi filosofía.

Concordia: Decías, en lo que se refiere a tu concepción de la filosofía, que para ti la filosofía es más la sabiduría del amor que el amor de la sabiduría. ¿Significa esto que el punto de partida de la filosofía, la experiencia primera de la filosofía, sería la experiencia del amor como un sentimiento originario y profundo, como algo que no tiene razón?

Panikkar: Sí y no. Sí, en cuanto a lo que has dicho; no, en cuanto a lo que yo entiendo son tus presupuestos. No creo que el amor sea un sentimiento solamente, no pienso que el amor sea algo que excluya a la razón. Estas dicotomías son algo muy tardío en la experiencia humana. Y aquí es donde me tropiezo siempre con una dificultad enorme: cuando yo hablo es para hacerme entender; conozco demasiado el contexto occidental para saber que si hablo desde otro contexto puedo ser totalmente ininteligible, con lo cual me traiciono a mí mismo. Dos de mis presupuestos no demasiado compartidos en Occidente, en general, son: uno, la singularidad en el sentido más profundo (que no debe confundirse con el individualismo). Todo lo que es, es individual, pero no hay nada singular – aislado, aislable, en sí mismo exclusivamente. Otro, la palabra que ha salido ya dos veces, la racionalidad. No creo que muchas experiencias de otras culturas puedan en manera alguna integrarse o considerarse ni dentro de la singularidad ni dentro de la racionalidad.⁷ Por esto,

⁷ En cuanto a la primera noción, cf. R. Panikkar: "Singularity and Individuality. The Double Principle of Individuation", en *Revue Internationale de Philosophie*, ("Methode et Philosophie de l'Histoire", Hommage à Raymond Klibansky), 111-112 (1975) págs. 1-73.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

cuando digo que la filosofía es la sabiduría del amor no entiendo utilizar el amor ni como un sentimiento ni como algo que excluye la racionalidad, sino como *filo-sofía* – nos han dado la palabra y trato de utilizar lo mejor que puedo las herramientas que nos han sido legadas –.

Mi tesis principal aquí es que el par "pensar y ser", que desde Parménides viene siendo el punto de partida de toda la actividad filosófica occidental, no tiene por qué ser el único punto de partida. No creo que podamos reducir la experiencia humana a un juego entre ser y pensar. Por ejemplo, en una parte de la cultura india y en muchas de las culturas africanas, el ser no viene condicionado por el pensar. El ser no tiene por qué seguir al pensar. Algunos podrán aducir que con esto no se puede hacer ciencia: si pienso y pienso correctamente, puedo construir un rascacielos o un magnetófono, de tal manera que el rascacielos se tenga en pié y el magnetófono funcione. Aquí pues el ser ha obedecido al pensar. Nada como la ciencia de hoy en día demuestra de manera tan palpable que el ser obedezca al pensar. La ciencia es un hecho que no puede negarse. Lo que afirmo es que todo esto no es toda la realidad. El ser tiene dimensiones que no se dejan dominar o domesticar por el pensar. El pensar piensa ciertamente el ser y nos dice (nos piensa), cuando es verdadero pensar, lo que el ser es. Pero no nos puede decir si abarca todo lo que el ser es; esto es, que el pensar exhauste al ser. Si el ser transcendiere al pensar, éste no nos lo podría decir (no lo podría pensar). Decir que el pensar agota – nos dice todo – lo que el ser es, consiste en afirmar que todo el ser es pensable – que es precisamente lo que se discute. Que el ser que se piensa es pensable equivale a una tautología. Pero no nos puede decir nada sobre si el ser tiene una otra cara impensada porque es impensable. Hay que reconocer, al menos, una posible libertad del ser con respecto al pensar.

Por eso, el discurso de la libertad es para mí un discurso que trasciende todos los órdenes del pensar. El ser que no tiene por qué siempre seguir al pensar. La ciencia no es el único paradigma con el cual el hombre ha vivido plenitud de vida humana sobre la tierra. He aquí, al amor: "algo que no tiene razón", citándote, no porque sea irracional, sino porque no cae en el ámbito del pensar más que cuando ya ha tenido lugar. El amor originario no es pensable.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

Concordia: Pero no olvidemos que la filosofía en Occidente tiene también manifestaciones "heterodoxas". Es decir, que en el discurso filosófico occidental el ser no ha sido determinado siempre por el pensar. También para Occidente el ser aparece como desafío...

Panikkar: Pero el pensar ha ganado: "le cœur a ses raisons"; "raisons" que la razón "ne connaît point", pero al decir "raisons" pagamos un tributo...

Concordia: Sí, pero no creo que sea solamente esto. Porque, aunque se diga la frase de Pascal, "el corazón tiene razones que la razón no entiende", creo que para el occidental queda un desafío en cuanto que la articulación de sentido exige una sistematización reflexiva que desborda el pensamiento mismo. El discurso racionalista de Occidente no ha podido eliminar la huella del origen, de lo original. El occidental "sabe" que lo que se juega en el pensamiento no es todo lo que el pensamiento puede pensar.

Panikkar: Cierto. Estamos muy de acuerdo, pero creo que hay una palabra que te ha traicionado, a mi modo de ver: "reflexivo". La reflexión es el triunfo del pensar sobre el ser. ¿Y quien, en Occidente, tiene el coraje – la corazonada – de desafiar la reflexión? ¿Quién defiende una confianza arreflexiva – conscientemente arreflexiva – en lo que en la India se llamaría el orden cósmico?⁸

Concordia: ¿No se podría decir, a partir de Heidegger, que la reflexión también puede ser el momento en el que el pensamiento experimenta la flexión de sí mismo?

Panikkar: Completamente de acuerdo. Sobre esto hablé personalmente con Heidegger – que es una de las pocas personas que yo he encontrado con quien se puede hilvanar un diálogo sobre los últimos fundamentos entre Oriente y Occidente –, en diferentes ocasiones en las que pudimos discutir largo y tendido. Pero volviendo a nuestro asunto: En definitiva estaríamos de acuerdo en que hay en el ser algo que es

⁸ Cf. R. Panikkar, su monumental obra *The Vedic Experience. Mantramajarí: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, Los Angeles & Berkeley/London 1977.

irreductible al pensar. Yo esto lo llevo a las últimas consecuencias; por esto no soy monoteísta. Monoteísmo significa que hay una inteligibilidad última del ser, una armonía total entre el ser y el pensar y, en última instancia, que hay un ser para el cual toda la realidad es inteligible. Para mí hay una fase opaca de la realidad – y así sería como yo entiendo la Trinidad – que no es reductible al pensar.⁹

Concordia: Cuando decías que la experiencia primera es el amor – un amor que no debe ser comprendido como simple sentimiento –, ¿te refieres a una especie de síntesis entre sentimiento y razón? O ¿qué tipo de relación existe entre lo que en Occidente llamamos "razón" y "sentimiento"?

Panikkar: Me refiero no a síntesis, sino a algo más primigenio y originario – que luego, al entrar la reflexión, no podemos menos que llamarle "razón", "amor", o aún otras cosas más –. Yo intento responder a esta pregunta no reflexivamente – es decir, yendo hacia atrás –, sino cabalgando en el mismo surgir de las palabras cargadas de sentido, sin necesidad, en un primer momento, de hacer una reflexión sobre ellas. En consecuencia, si es cierto que "la rosa no tiene por qué", no se puede preguntar el por qué del por qué. O el primer por qué ya contiene todos los porqués posibles o no es el por qué que se busca. Entonces tanto vale quedarse con la rosa.

Ahora bien, si yo no pregunto por qué pago un determinado precio para una mercancía, me puedo equivocar o pueden engañarse, puedo ser víctima no solamente de un error mío, sino también del abuso y dominio del otro. Aquí tocamos el problema de la vulnerabilidad y de la confianza, y al mismo tiempo se elimina el sentido último de tragedia que de otra manera es insoslayable. Podemos decir infierno, si se prefiere. Esta actitud de confianza puede decir que el haber vivido un día, aunque luego me hayan pisado, utilizado, o lo que sea, ha valido la pena – para decirlo con una frase hecha –. Esto no significa que, por otro lado, yo justifique que algo que está destinado a vivir siglos, viva tan solo cinco años. A este nivel los problemas son enormes.

Razón y sentimiento, una vez separados, no se dejan soldar tan fácilmente. Falta una soldadura como tercer elemento. De ahí mi discurso sobre la nueva inocencia

⁹ Cf. R. Panikkar, *The Trinity and The Religious Experience of Man*, London/New York, 1975 – reimpresión de la edición de 1973 –.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

(parecido quizá a la "deuxième naïveté") de Ricœur, pero no es lo mismo).¹⁰ Si la razón ha fracasado en guiar al hombre, el sentimiento no ha sido más feliz. Una mera combinación, o "entente" entre los dos es difícil de imaginar sin dar la prioridad a uno de los dos – con lo cual el problema de la primacía se replantea. Hay que convidar al diálogo, como en el banquete evangélico, a todos los invitados sin discriminación. Pero ¿qué túnica va a llevarse?

De hecho, el diálogo suele realizarse aún hoy día, casi desde una sola parte; el solo hecho de hablar en castellano ya significa una determinada opción. Para que la palabra tenga un mínimo de inteligibilidad, hay que presuponer un conjunto de cosas que no son necesariamente aceptadas como horizonte de inteligibilidad por otras culturas.

Concordia: Sobre este punto habría tal vez que considerar también lo siguiente: En el presente asistimos a un despertar de conciencias y de minorías culturales. La pluralidad cultural de que tomamos conciencia hoy, implica que actualmente el diálogo en filosofía no puede ser realizado al interior de la cultura occidental sino que tiene que ser intercultural. Parece innegable que a partir de ese despertar de conciencia de las minorías se ha impulsado un proceso de inculturación. La filosofía toma conciencia de que su reflexión está enraizada en una determinada tradición cultural. Así desde la perspectiva de la contextualización e inculturación de la filosofía habría que decir: La época de una filosofía universal – si existió alguna vez – no se puede tomar hoy día como paradigma; hay filosofías que tienen y expresan una determinada referencia cultural. El problema está en que habrá dificultades, grandes dificultades de comunicación al hablar entre nosotros, porque cada uno hablará desde su diferencia cultural, la cual es al mismo tiempo expresión de lo que presiona en esa cultura, el origen.

Panikkar: Esto es muy exacto; pero la solución no me parece, ni la traducción simultánea, ni el esperanto cultural. De haber comunicación tiene que ser una comunicación que trascienda lo que vosotros llamabais la racionalidad. El ejemplo que yo pongo, en términos neotestamentarios, es el evento de Pentecostés. En

¹⁰ Cf. R. Panikkar: "The New Innocence", en *Cross-Currents*, Vol. XXVII, 1 (1977) págs. 7-15.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

Pentecostés cada uno oía en su propia lengua – no en traducción simultánea, no en una lengua única, y sin saber siquiera que oía lo mismo que estaba oyendo el otro – algo que tenía sentido, un misterio que les trascendía. La comunicación no se hace necesariamente por medio de la racionalidad, sino más bien por medio del amor. Esto no significa que tengamos que vivir incomunicados, sino que entremos en una co(m)unión que no es forzosamente comunicación racional. Aquí nos falta toda una filosofía, y creo que habría que aprender mucho de otras culturas, en donde lo que nosotros llamaríamos la comunicación no pasa por el concepto, por la racionalidad y – muchas veces – ni siquiera por la palabra. Nos falta comunicación plena; pero así como hay analfabetos de letras, hay analfabetos de símbolos, y yo temo que muchas veces seamos bastante menesterosos de apertura a la revelación simbólica. Estoy plenamente de acuerdo con el problema que planteabas, y por ello creo que en cualquier diálogo se debe empezar por construir, en el acto mismo de dialogar, el lenguaje necesario con el cual el diálogo se pueda realizar. No antes, porque no hay *a priori*, ni tampoco después, porque es demasiado tarde. Al famoso círculo hermenéutico yo le sustituyo el círculo vital, que es el presupuesto existencial necesario o lo que yo me he permitido bautizar con el nombre de hermenéutica diatópica – a diferencia de las otras hermenéuticas, diacrónica y morfológica –. Este círculo vital no puede ser creado a voluntad, no es ni un dato previo ni una conclusión; es algo que surge cuando surge, que se da o no se da. De ahí que el pluralismo no consiste en tener cabida para todo el mundo, sino más bien en la experiencia de mi finitud, de mi contingencia, de la impotencia de una lengua y de una filosofía pretendidamente universal y de una comprensión común. Al hacer esta experiencia de nuestra limitación, dejamos un espacio abierto para otras concepciones de la realidad.

Concordia: Es decir, hay un conocimiento de los límites; el pluralismo sería el conocimiento de una cierta necesidad.

Panikkar: Exacto, de una cierta necesidad, y aquí es donde la praxis no está a un nivel inferior a la teoría, porque el círculo vital no aparece hasta que no nos encontremos, nos enfrentemos o nos hagamos amigos. Surge entonces algo que no puede ser ni

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

planteado previamente ni proyectado, y que no dispone de ninguna seguridad de éxito. A lo mejor puede fracasar, y representar entonces la desaparición de toda una raza. Estamos aquí en el nivel más real, porque es el que se da en cada instante, en cada época, y no en lo que nosotros pensamos sobre ello. No quiero de manera alguna minusvalorar la reflexión, pero afirmo dos cosas: primero, que no es primaria (reflexión), y, segundo, que no es todo lo que hay (flexión – sobre algo previo).

Concordia: En tu propio camino personal, cuando dices que de lo que te esfuerzas es de tratar de acompañar el surgimiento de una experiencia primera, otra que la reflexión, ¿cómo entiendes ese acompañamiento? ¿Implica, por ejemplo, la creación de un lenguaje nuevo?

Panikkar: Uno de vosotros hablaba de la filosofía como apasionamiento.¹¹ Esta pasión no tiene ninguna previa razón de ser: se da o no se da. Luego reflexiono sobre ella; luego me arrepiento incluso – o pienso que he debido ir más allá o que he exagerado – ; pero lo primario, lo que surge, la palabra que estaba al principio no puede ser encerrado en el discurso reflexivo. Me doy cuenta, luego, que he hablado demasiado, que he dicho incluso tonterías, o que he hablado bien. En el fondo, ahí está también el problema del amor. No es pues necesario tener una construcción coherente, racional, ni siquiera "reflexible". A lo mejor en la reflexión se pierde algo.

Para ilustrar esto con un ejemplo, podríamos mencionar la diferencia que existe entre Husserl y el Vedānta. Husserl dice: "toda conciencia es conciencia de". Una gran parte de la filosofía india dice: "previamente a la conciencia de ..., hay la conciencia, la pura conciencia". Ahora bien, la pura conciencia no puede ser consciente de nada. Si hay una conciencia que es consciente que es conciencia de ella misma, ya no puede ser pura conciencia. Ahora bien, si es una conciencia que no es consciente de nada, ni siquiera conciencia de su conciencia, ¿en qué sentido podemos decir que es conciencia? ¿De qué es consciente? De nada. Esto lleva a una gran parte del Vedānta a defender que Brahmán no sabe que es Brahmán, que no es consciente de que es la conciencia pura y absoluta. Dentro de la teología vedānta, es Ísvara quien es

¹¹ Se refiere Panikkar al artículo de Raúl Fonet-Betancourt: "¿Del filósofo y ... de la filosofía? Notas al margen de la filosofía coherente", en *Concordia* 4 (1983), págs. 13-21.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

consciente, esto es, auto-consciente: es la conciencia de la conciencia, de la conciencia total y absoluta. Pero en realidad esto no es Brahmán: Brahmán es consciente, pero no es consciente que es consciente, no sabe reflexivamente que es Brahmán, no puede saber que es lo absoluto, porque si lo supiese, ya no sería pura conciencia. ¿Qué es esta conciencia que no es consciente de ella misma? Yo puedo perfectamente decir: (no) es nada. Y ¡entramos en la India!

Concordia: Y en Occidente, hasta cierto punto. Pensemos, por ejemplo, en la conciencia pre-reflexiva sartriana.

Panikkar: Sí, hasta cierto punto. Estamos entonces en un estructuralismo, observando que hay estructuras más o menos similares...

Concordia: ...y recuperables por la conciencia. Uno de los problemas del pensamiento occidental es que la razón concede márgenes que ella después recupera por otros caminos.

Panikkar: Esto está muy bien dicho. Yo diría: recupera parcial y refractariamente. Es como el principio de Heisenberg: al recuperarlo, lo ha modificado ya. Y al recuperarlo no tengo ya ninguna garantía que aquello que he recuperado es todo lo que había, y que en esta recuperación no he cambiado, al recuperar, lo que he recuperado.

Concordia: Es decir, la recuperación filtra la carga subversiva frente a la razón. La razón no es pluralista: no hay dos razones. La razón quiere tener razón de sí misma.

Panikkar: Esto último me gustaría matizarlo. Una *cierta* razón quiere tener razón de sí misma, pero este querer tener razón de la razón no es una frase unívoca: hay razones que no quieren tener razón de la misma manera que otras razones quieren tener razón. Pongamos un ejemplo: yo me dejo convencer por un tipo de argumentos y mi amigo japonés no se deja convencer por ellos; yo he visto las razones de aquel estado de cosas y él las ha visto, como yo, pero mi racionalidad no le convence; para él mi conclusión no es convincente, y para mí su actitud me parece poco racional. O sea que

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

el mismo dar razón no es unívoco. No hay dos razones, pero hay dos razonantes. Parece como si cada uno de nosotros tuviéramos nuestras razones privada. Pero, aparte de esto, está el otro problema previo, que es el mío: la razón, la racionalidad en el sentido más amplio de la palabra, no agota ni la realidad, ni siquiera la realidad humana. Esto quería decir cuando me refería anteriormente a la relación entre ser y pensar.

Concordia: En esto estamos de acuerdo. Ahora, cuando yo decía que la razón no admite el pluralismo, pensaba en nuestro quehacer dominante. La razón hoy día es una razón que piensa y raciocina por modelos; toda la técnica, todas las ciencias naturales, las ciencias exactas, son ciencias que piensan a través de modelos. La realidad es construible; construir es dar razón de la realidad, y lo que no es construible no es razonable; y viceversa, o que no es razonable no es construible. Estamos en el principio hegeliano.

Panikkar: Muy de acuerdo. Pero esta razón que construye por modelos quizá no sea la única manera de concebir la razón Pero hay aún más: incluso admitiendo una razón multifacética no veo por qué se debe identificarla con todo lo que hace al hombre hombre.

Concordia: Es el lenguaje mismo de "la" razón, lo que me parece peligroso. Quizá haya que pensar que no hay razón sino razones, en el sentido de que no hay un "universo", sino un "multiverso". Desde una perspectiva de filosofía latinoamericana, por ejemplo, la diferencia entre ser y estar, en la cual muchos latinoamericanos han visto incluso un puente hacia la sabiduría hindú y asiática en general, relativiza la razón o verdad del mundo concebido desde el ser. El estar indicaría una dimensión mucho más originaria...

Panikkar: Perspectiva muy interesante, un poco orteguiana. En esto creo que estoy completamente de acuerdo; lo que ocurre es que aquí estamos, para mí, en otro registro, que muestra la enorme tensión y variedad que existe hoy en día en Occidente. Lo que me he esforzado de hacer hasta ahora, es de no plantear el

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

problema con paradigmas occidentales, aunque tenemos suficientes puntos de contacto para un diálogo muy importante. Para terminar sobre esto, me gustaría mencionar otra de mis tesis: el pluralismo radical de la verdad. Uno de los dogmas inconcusos en Occidente es que la verdad sea una. Defiendo el pluralismo de la verdad, no por relativismo, ni esteticismo, ni perspectivismo, ni en virtud de una sociología del conocimiento, sino en el sentido más meta-físico de lo que se puede comprender como verdad. No creo que sea necesario – ni siquiera para la inteligibilidad de la verdad – que la verdad sea una. Creo en el pluralismo, que no es la pluralidad. Yo no digo que hay muchas verdades sino que la verdad es ella misma pluralista, esto es, que no se deja reducir *ad unum* bajo ningún aspecto. Las verdades son *reductiones ad unum*, pero *verum et unum non convertuntur*. Por eso se distinguen. La verdad es relación. El *unum* no pretende serlo.

Concordia: Desde el transfondo de lo dialogado, ¿cómo habría que entender la cuestión de la relación entre razón y mito?

Panikkar: Sobre razón y mito creo que podría decir algo bastante breve, pero no por ello menos esencial. Yo he introducido la palabra *Ummythologisierung*, que distingue de una *Entmythologisierung* y de una demitificación, para indicar una relación muy *sui generis* entre *logos* y *mythos*. Cuando se de-mitifica una cosa es porque esta cosa se racionaliza, pero al pasar del *mythos* al *logos* otra parte de lo que antes era *logos*, o "algo" que todavía no había aparecido ni siquiera como horizonte, se convierte en *mythos*. O sea que hay un paso de *mythos* a *logos* y de *logos* a *mythos*. Cuando yo ilumino una cosa con la luz de la razón, por este mismo hecho dejo a oscuras lo que tenía al otro lado; he demitificado pero simultáneamente también he transmitificado; he cambiado el mito; ha habido un paso de *mythos* a *logos* y de *logos* a *mythos*. No hay pues *logos* puro, como tampoco hay *mythos* puro; hay siempre una relación vital y constitutiva entre *logos* y *mythos*. El hombre puede ampliar el *logos*, puede disminuirlo, pero no puede reducirlo a cero.

Sobre el mito, podría citar mi frase que dice que mito es aquello en lo cual creemos sin creer que creemos en ello; tanto lo creemos que no creemos ni siquiera que creemos en ello. Se trata pues del horizonte último de inteligibilidad de una cosa – el

"cela va de soi", aquello sobre lo cual no se hace ninguna pregunta más. No se puede tratar al mito como se trata a la razón. No puedo someter al mito a un examen racional. De ahí mi gran discusión con Karl Kerényi, cuando yo le decía: la mitología es una contradicción *in terminis* – porque sobre una misma cosa si hay *logos* no hay *mythos*, si hay *mythos* no hay *logos* –. El decía: "de ninguna manera", hasta que nos pusimos de acuerdo cuando observé que él entendía mitología en un sentido distinto: la mitología no sería la ciencia de los mitos, la reducción del *mythos* al *logos*, el ver claro por el *logos* lo que el *mythos* nos cuenta, sino el recuento, la narrativa del mito. La mitología no sería la ciencia de los mitos, sino el contar el mito – y en este sentido hay una mitología –. Por ello el mito no es manipulable. No puedo manipular el mito a mi antojo, como es utilizable el *logos* – el principio de contradicción, la dialéctica, el diálogo incluso –. El mito está ahí, aparece y desaparece, y no somos en definitiva los árbitros del destino de la realidad ni del nuestro propio. No hay mitología en el sentido de ciencia del mito. No hay subordinación del *logos* al mito ni del mito al *logos*, y en consecuencia hay que darle confianza al uno tanto como al otro.

Concordia: En un trabajo tuyo en el que tratas la cuestión del pluralismo, acercas el pluralismo no al *logos* sino al mito.¹² ¿Podrías precisar un poco más el proceso de tu argumentación?

Panikkar: Quizá con algunas pocas palabras me pueda hacer comprender. El ideal de la razón racionante – y de las demás razones en cierta forma también – me parece ser la univocidad. Tu decías (¡con mucha razón!) la razón no es pluralista. Si digo A, tiene que ser A, y si digo "sulfúrico" tiene que ser sulfúrico y no sulfuroso. El ideal del concepto es la univocidad. Y si se descubre ambigüedad, una nueva distinción establecerá dentro de este mismo concepto que hay dos "isótopos", por así decir. La distinción me lleva a la univocidad y a no confundir las cosas. No debe haber confusión para que haya inteligibilidad; entendemos la cosa en la medida en que sabemos de que se trata de ella misma y no de algo distinto. El ideal del mito es todo lo contrario. Un mito es tanto más mito cuando más polisémico y polivalente sea. Si

¹² Cf. R. Panikkar: "The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence", en *Cross-Currents*, Vol. XXIX, 2 (1979); *Panikkar in Santa Barbara*, págs. 197-230.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

un mito tiene sólo una interpretación – "no matarás al prójimo, por ejemplo –, no se puede realmente hablar de mito: la univocidad de la expresión no permite ningún otro desarrollo. "No matarás al padre", y punto. El mito cuenta más bien el relato de Sunashépa o el de Abraham. El mito en cuanto mito no es hermeneutizable, no se deja interpretar unívocamente – y en cierta manera no se deja ni siquiera interpretar, puesto que es lo que hace posible la interpretación –.

Si el pluralismo significase encontrar la racionalidad de todo, entonces no habría pluralismo – porque dos y dos son cuatro, y si decimos cinco, por más tolerante que sea nuestro interlocutor, seguirá intransigente y nos dirá que estamos equivocados –. El mito es tanto más poderoso cuanto más polisémico, polivalente y menos captable por la razón. Por ello, si yo me muevo dentro de un mito sin preocuparme por una racionalización que tienda a la univocidad, podré abarcar muchas más concepciones del mundo que si racionalizo mi propio mito. Quizá recuerdes mi "ley" que dice que la tolerancia es directamente proporcional al mito que se vive e indirectamente proporcional a la ideología que se sigue. Creo, por otra parte, que hay que tomar muy en serio el pluralismo. El pluralismo no es la aceptación y mucho menos la armonía entre diversas visiones; pluralismo es encontrar – y aquí es donde teoría y praxis se tocan – un ámbito de conllevancia entre distintas visiones irreductibles y praxis incompatibles del mundo y de la realidad.

Concordia: Distintas visiones: ¿míticas o racionales?

Panikkar: Racionales más, pero incoativamente míticas porque desde el momento en que lo mítico se convierte en visión, entra a formar parte de una cierta racionalidad. Para mí el pluralismo se da cuando se toma conciencia de que hay dos (o más) visiones absolutamente incompatibles: o bien la una, o bien la otra. ¿Cómo las puedo compaginar? Evidentemente no eliminando su mutua incompatibilidad – la síntesis hegeliana, por ejemplo –. El pluralismo es el desafío de lo real que me exige – porque el pluralismo se impone – una conllevancia de sistemas mutuamente incompatibles e irreductibles, que no dejan ninguna posibilidad, aún admitiendo la buena voluntad de sus representantes, de llegar a un acuerdo. El pluralismo es algo catártico que nos hace sufrir la contingencia y la limitación del ser humano. Nos hace percatar la mutua

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

inconmensurabilidad de las construcciones intelectuales de la humanidad. La fundamentación del pluralismo es positiva y negativa. Negativa, con referencia al problema del mal – porque estamos todos de acuerdo en condenar a Hitler, y esto no es pluralismo –...

Concordia: Perdona, ¿pluralismo sería poder convivir con Hitler?

Panikkar: Yo había dicho "conllevarse".

Concordia: ¿Poder conllevarse con Hitler?

Panikkar: Esto es lo que la realidad nos impone: conllevancia con sistemas que yo juzgo intrínsecamente malos: la esclavitud, la tortura, apartheid, y los tantos Hitlers de la historia pasada y contemporánea. Yo entiendo que desde mi punto de vista, haré todo lo que pueda para oponerme y combatir lo que considero inicuo. Pero la actitud que condena al que no está de acuerdo con él como un mal absoluto no debería llamarse pluralista. El pluralismo implica una relatividad radical que no desconoce el mal, pero que no lo absolutiza. El pluralismo no me aísla totalmente ni siquiera del sistema malo que combato. No hay un sistema pluralista. Hay una pluralidad de sistemas. Su unidad superior – o inferior – no pertenece al orden de la razón. La pluralidad de sistemas incompatibles de vida y de pensamiento es un dato de hecho. El pluralismo representa el esfuerzo humano por reconocer este hecho bruto y no ignorarlo o descalificarlo *a priori* o absolutamente. Después de 40 siglos de experiencia histórica (fracasada) resulta ya difícil creer en la racionalidad como norma única y absoluta. Lo que aparece es la realidad irreducible a nuestros paradigmas, y nuestro esfuerzo humano por reconocer la existencia de otros universos de discurso, aunque sin entenderlos, ni aceptarles, y que incluso nos parecen aberrantes. Pero es un dato que otros defienden o han defendido.

Concordia: Quizá habría aquí que diferenciar. Porque si el pluralismo supone cierta polivalencia, ¿no es al mismo tiempo, y justo por ser polivalente, ambivalente?

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

Partiendo de este supuesto (polivalencia/ambivalencia), ¿no se podría ganar una cierta base para introducir el problema de la justicia?

Panikkar: Sí, pero tal vez no en un plano absoluto. Lo único con lo cual el pluralismo es incompatible es con un absoluto que me permita *écraser l'infâme* sin condiciones y tranquilidad de conciencia.

Concordia: Incompatible con un cierto relativismo, por lo tanto.

Panikkar: Yo distingo entre relativismo (que se auto contradice) y relatividad. Desde mi punto de vista que yo considero perfectamente legítimo, puedo combatirlo a Ud., considerarlo inicuo, y maléfico. Pero si yo me erijo en principio supremo del bien y del mal, de la verdad y del error, entonces yo no soy pluralista. Seré un gran defensor de las libertades humanas, de la democracia o de cualquier otra cosa, pero no seré pluralista.

Concordia: Cuando me refería a la ambivalencia, pensaba más en lo siguiente: la base de la que yo parto puede ser polivalente, pero en esa polivalencia de valores hay una ambivalencia – porque los valores no valen en toda situación de la misma manera; el peso de los valores es distinto –; la polivalencia admite por consiguiente, en base a su ambivalencia, una cierta fijación de prioridades – históricamente –.

Panikkar: Sí, evidentemente, pero eso todavía no es pluralismo a mi modo de ver. El pluralismo es mucho más difícil y lógicamente imposible. Para mí el pluralismo es un estado de hecho que el hombre "encaja" y no ignora y quiere resolverlo privadamente, en un futuro escatológico; o, como intento yo, relativizando la racionalidad.

Concordia: ¿Qué significa "lógicamente imposible"?

Panikkar: Si yo veo que el otro está en el error, que el otro va a ser un peligro del mundo, yo consideraré muy legítimo combatirlo y acaso eliminarlo. Yo decía: el pluralismo tiene dos elementos. Uno de ellos es el problema del mal. Otro, positivo,

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

es la visión de que cada ser humano y cada cultura es fuente *ontónoma* de inteligibilidad. Es decir, que si alguien ve el mundo de una determinada manera, yo no puedo negar que lo vea de esa determinada manera – aunque desde mi punto de vista esa manera sea errónea, nociva y yo considere legítimo el oponerme a ella –. Esto no lo niego, pero se trata de otro problema. Se trata de que yo no puedo erigirme en norma absoluta. Pero al mismo tiempo yo no puedo negar, ni debo reprimir, la incompatibilidad lógica, y ética, que yo encuentro con otras concepciones de la realidad. El pluralismo es lógicamente imposible porque no hay forma de realizar ninguna *coincidentia oppositorum*, y, sin embargo, reconoce los hechos que no puede ni negar, ni aprobar lógicamente o éticamente.

Concordia: ¿Dónde se podría fundamentar entonces la defensa de ciertas posiciones éticas?

Panikkar: Hoy día, viviendo dentro de un cierto mito, yo me doy cuenta que la posición, actualmente insostenible desde el punto de vista ético de la esclavitud como institución ha sido durante mucho tiempo legitimada por gente extraordinariamente buena; vivía dentro de un mito que no es el nuestro. Hoy día, yo no pienso que de buena fe se pueda legitimar la esclavitud como institución; estamos dentro de un mito distinto de aquel donde vivían un Kalidasa, un Aristóteles o un Santo Tomás. Pero, de la misma forma como yo relativizo al otro, me relativizo a mí. Una gran parte de la situación actual es que muchos no podemos pensar cómo gente en sus cabales y con buena intención puedan defender las armas atómicas, las dictaduras de capitalismo liberales o de estado, etc. Me doy cuenta que hay gente que vive en otro mundo mítico, en otro horizonte de inteligibilidad, que piensan que capitalismo, armas atómicas, y lo demás, son por lo menos un mal menor. Quizá dentro de doscientos años, si la humanidad todavía vive, la gente se preguntará: ¿Cómo han podido esas personas buenas todavía sostener tales opiniones? Yo, si tomo el pluralismo en serio, tengo que aceptar como un hecho que existe todo esto, que yo hoy día veo como un mal...

Concordia: Y que por consiguiente combates...

Panikkar: Y que combato, pero entonces sin espíritu de cruzada, sin sentido de inquisición, sin sentido mesiánico, sin pensar que yo estoy en el absoluto bien. Y lo combatiré entonces con reglas de combate – que posiblemente serán no-violentas – muy distintas de aquellas que puedo utilizar si me considero el Mesías que va a salvar el mundo. Esto, desde una pura dimensión histórica, no se puede ver. Solamente si el hombre es un ser más que histórico puede tener la ecuanimidad de combatir el mal, sin erigirse en patrón absoluto. Las cosas cambian, y nos encontramos dentro de un dinamismo, incluso dentro del drama de la historia, en donde combatimos al otro porque lo creemos malo. Sin embargo, como he dicho, hay un factor positivo en el pluralismo. Consiste en el reconocimiento que el otro es fuente originaria de autoconocimiento. – Y, en consecuencia, si una cultura se ha entendido a sí misma de otra manera – si los caníbales hacían sacrificios humanos –, yo tengo que luchar de alguna forma contra lo que me parece ser un error. Pero sin absolutizarlo.

Concordia: En esto estamos de acuerdo. Ahora, el problema es también la claridad y la decisión con la que yo pueda decir, desde mi horizonte mitológico: basta, esto es intolerable. ¿Se puede hacer esa afirmación?

Panikkar: ¡Ciertamente! Cada uno tiene sus dosis de tolerancia. Un Shiva o un Cristo pueden tolerar el pecado del mundo, cargarlo sobre él y con eso, acaso, convertirlo. Yo puedo tolerar el vilipendio, pero, si éste llegase hasta un cierto punto, yo también digo "basta" y exploto. Si alguien solamente acaricia a tu hija y tu hija llora y por eso le pegas un tiro, tienes un límite de tolerancia muy pequeño. Ahora, si tortura a tu hija y tú le pegas un tiro, creo que te comprenderé – o que se te comprenderá y se te perdonará –. Pero otra persona podría tener un grado todavía superior de tolerancia, ser menos violenta y pensar que con pegarle un tiro al maléfico no hará sino continuar la ley del karma o el ciclo de la venganza, y que tal vez es necesario pagar este alto precio de perdonar o tolerar para que la ley del mal no se perpetúe. El grado de tolerancia de cada individuo sería como el termómetro de la santidad. Y nadie puede pretender imponer al otro un determinado "grado de santidad". Quizá uno de los grandes actos de Shiva y de Cristo, es que en estas dos grandes tradiciones religiosas

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

se cree que se ha roto, en un sentido escatológico, la cadena del mal; y ello a pesar de que aún estamos pasando por el interregno en donde la lucha se realiza. Pero creo que, ni tú ni yo, podemos arrogarnos esta prerrogativa. No obstante, con la esperanza podríamos decir: "Cristo ha resucitado", esto es, esta cadena en último término se ha roto, el mal no podrá al bien, hay un principio superior de amor que hace que el gran fundador de todo el Occidente, Zoroastro – o más precisamente, el zoroastrianismo, porque Zoroastro era mucho más *nuancé* – no tenga razón. Y si nosotros perdemos ese sentido somos entonces tan fanáticos como los que queremos combatir.

Concordia: Esto está relacionado con un tema que también queríamos tratar: el problema de la historia. ¿Es la historia un mito occidental? Porque quizá aquí también está el problema del arrogarse la posibilidad de romper la cadena.

Panikkar: Es muy difícil hablar en Occidente sobre el mito de la historia. Porque si digo que el mito es aquello en lo cual se cree sin creer que se cree en ello, ya no soy inteligible. Alguno de vosotros escribía que para la mayoría de los occidentales la especulación filosófica latinoamericana es ininteligible.¹³ Esto en realidad no hay que verlo como una ininteligibilidad sino como un desafío a otra forma de inteligibilidad; los latinoamericanos viven y piensan desde otro mito. Si mito es aquél horizonte último donde la inteligibilidad de una determinada concepción del ser se integra, cuando yo digo que la historia es el mito occidental, intento decir que lo histórico es para Occidente sinónimo de lo real. Pongamos un ejemplo intercultural: si yo digo: Jesús de Nazareth no ha existido, se entiende, en primer lugar, que Jesús no ha existido históricamente – como un judío hijo de María, etc. –; en segundo lugar, se entiende que Jesús no es real, y por último, se entiende que el Cristianismo se cae por su base. Pasando a otro registro, si yo digo: Krishna no ha existido históricamente, un buen vishnuita me responderá "¿Y qué? Pues muy bien, no ha existido." Ni su fe resulta afectada, ni su Krishna real ha sufrido ninguna alteración. Que Krishna no haya existido históricamente no significa que no sea real; la historicidad no es el criterio de realidad. Evidentemente, desde el punto de vista histórico se podrá decir

¹³ Cf. Raúl Fornet-Betancourt: "Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung", en *Concordia* 6 (1984), págs 78-98.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

que uno está en las nubes. Pues muy bien, estamos en las nubes. Pero, ¿por qué las nubes no pueden ser tan reales como la tierra? Por eso una cierta cultura índica no vive en la historia. Desde el punto de vista histórico, esto no se entiende, parece absurdo. Y si un misionero trata de convencer a esas poblaciones diciendo que Jesús es un personaje histórico, obtendrá el resultado inverso al que quiere, porque ese personaje podrá ser muy interesante como hombre, pero, en definitiva, no es real, por lo menos ahora. Pertenece a la historia, al pasado. La historicidad no es el paradigma de lo real en este caso. Por consiguiente, decir que el mito occidental es la historia, es lo mismo que decir que lo histórico es real y lo no-histórico lo no-real. Pero todo esto lo puedo yo decir sólo desde otro mito. Estamos transmitizando. Nos encontramos con otra situación en donde el mito oriental es distinto. Esto tiene importantes consecuencias: Una teología de la liberación en la India, por ejemplo, no puede ser una copia de la teología de la liberación en América Latina. América Latina vive en el mito de la historia, y tiene perfecto derecho a emanciparse, a liberarse, a organizarse para superar la injusticia y la violencia institucionalizada. Pero querer traspasar este planteamiento a la India sería metodológicamente equivocado, a mi modo de ver, porque el mito en el cual se vive es distinto. Esto no significa, naturalmente, que en la India no haya también una explotación tremenda y que se deba predicar la resignación, el opio al pueblo; significa más bien que *moksha* – que en Latinoamérica se llama liberación – toma no solamente formas sino también contenidos distintos; hasta el equivalente homeomórfico es distinto. Por eso han fracasado tanto en la India el cristianismo como el marxismo – dicho de una manera muy esquemática –. Quizá la tecnocracia triunfe, aunque al coste de destruir toda una civilización.

Concordia: A este respecto, conversando con amigos no solamente asiáticos, sino también africanos he visto que ellos nos consideran a los latinoamericanos completamente como europeos. ¡Tenemos grandes dificultades de comunicación!

Panikkar: "Completamente europeos", es verdad. Cosa que tampoco es cierta.

Concordia: Tampoco es cierta, exacto.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

Panikkar: Pero sí occidentales, diría yo, entendiendo por Occidente una cosa mucho más seria porque Latinoamérica es algo muy complejo, y Occidente algo más que el mundo anglo-sajón.

Concordia: Hay un dato que me parece muy preocupante, y sobre el cual me gustaría conocer tu opinión. Es el de la incidencia de la tecno-civilización occidental – europea concretamente – no solamente en América Latina, sino también en Asia y África. A tu modo de ver, ¿qué carácter tiene la incidencia de este impacto técnico de Occidente en la India? ¿Se trata de algo irreversible para el futuro de estos pueblos, lo cual implicaría y permitiría un proyecto político no de copia pero sí concordante en ciertos puntos con un proyecto de liberación histórico como el de América Latina?

Panikkar: Sí. Yo he escrito sobre "la emancipación de la tecnología, intentando dar, a partir de una perspectiva exclusivamente filosófica, una base para contestar a esta pregunta.¹⁴ Defiendo, entre otras cosas, la tesis de que la tecnología no es neutral – que la ciencia no es neutral, y que no es por casualidad que la ciencia y la tecnología son hijas de la civilización occidental. La ciencia y la tecnología no se entienden sin la civilización occidental y, fuera del ámbito de esta civilización que las ha creado, son caballos de Troya en el proyecto de conquista del complejo tecnocrático. Constata también, que esta expansión del complejo tecnocrático – que es mucho más que introducir un aparatito – está universalizándose en proporciones alarmantes. En la India, con la nueva política del nuevo gobierno, se avanza en este sentido a pasos aceleradísimos. Esto significa la enajenación de todo el pueblo, la pérdida de todo lo que ha podido representar la cultura índica en los últimos tres mil quinientos años. Porque el proyecto tecnocrático y la cultura índica son incompatibles: no son compatibles la idea de tiempo, la idea de espacio, la idea de materia y, menos aún, todas las instituciones político-administrativas que la tecnología lleva consigo. Yo he llegado a la concepción, quizá excesivamente simplista, de que la tecnología actualmente es lo que en el Nuevo Testamento se llamaba "mundo", esto es, lo diabólico por excelencia – lo cual no quiere decir que no sea inteligente y que no dé muchos resultados –. La tecnología es, a mi modo de ver, el enemigo máximo de la

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

supervivencia de todas las demás culturas que han existido hasta ahora sobre la tierra. Y sin pasar a valoraciones de otro tipo, digo: admitamos por un momento que no haya más remedio que tecnologizar al mundo; pues bien, frente a esta afirmación no deberíamos permitir que se escamotee el hecho que esto representa la muerte de todas las demás culturas. No podemos engañarnos. O una cosa, u otra. Sé que esta afirmación resulta discutible para muchos, que piensan que es necesario pasar por la tecnologización del mundo. Yo creo que si se pasa por ahí, ello será el buldózer que eliminará cualquier otro tipo de visión del mundo, de cultura, de religión, etc. Sobre lo que no podemos hacernos ilusiones, es sobre la compatibilidad entre la visión tecnológica del mundo que supone la tecnología – que lentamente la va introduciendo – y lo que hasta ahora y durante los milenios la humanidad ha vivido. Si se me quiere hacer pasar por ahí, yo me resisto, lucho en contra y tengo la serenidad suficiente para decir: estudiemos las cosas. Lo que no me convence es que se me diga: esto es para tu bien, la tecnología va a respetar tu cultura. Querer compaginar las dos cosas me parece mostrar una lectura muy superficial tanto de las culturas autóctonas como del valor de la tecnología, que no es un simple instrumento que manejas y después puedes abandonar a tu gusto. Se trata de algo de un orden muy distinto, y, cuando dicen que la tecnología es solamente un instrumento, los señores llamados tecnócratas parecen no creer en la tecnología. Yo niego que esto se pueda defender, en virtud del planteamiento mismo de lo que es la tecnología. Yo hago una distinción fundamental entre *techné* – que a mi modo de ver es una invariante cultural – y *tecnología*, que es algo muy específico que introduce una aceleración de los ritmos naturales de las cosas. La esencia de la tecnología es la aceleración.¹⁵

Concordia: En el mundo actual, ¿no se podría pensar que ciertos aspectos de la tecnología podrían ser un camino para salvaguardar la vida?

Panikkar: ¡Después de haber creado el mal se lo presenta como un remedio! Como en el caso del drogadicto yo no digo que haya que quitarle al drogadicto todas las drogas en veinticuatro horas, porque se morirá. La técnica política para des-tecnologizar al

¹⁴ Cf. R. Panikkar: "L'émancipation de la technologie", en *Interculture* 85 (1984), págs. 22-37.

¹⁵ Cf. R. Panikkar, *Técnica y Tiempo. La Tecnocronía*, Buenos Aires 1967.

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

mundo no consiste en destruir todo y volver a la edad de las cavernas. Yo no propongo volver a las cavernas para nada, sino a un gustar de la vida muy superior al que el hombre tecnológico es capaz incluso de vislumbrar. Hay una pérdida de imaginación.

Concordia: Pero hablabas en un artículo de la cultura de la técnica como aquello que le falta a nuestra época...

Panikkar: Sí, e incluso había introducido la palabra *tecnicultura* pensando – tal vez de manera demasiado ingenua y optimista – que la máquina de segundo orden tiene una autonomía y una potencia superior a aquella de que es capaz el hombre de dominar y dirigir. El ejemplo más palmario es la fusión y fisión del átomo. El hombre es el dueño, pero una vez iniciado el proceso salta todo en añicos y no se detiene. La tecnología que tiene que ver con el mundo infratómico tiene una autonomía que se ha desencadenado y me parece ingenuo y poco profundo el pensar que una vez desencadenada la cadena autónoma de reacciones bastará que el hombre apriete con su mano otro botón para poder dominarla. Esto es una metáfora, pero hay otras cosas, del orden del sub-psíquico, que también entran en juego. Hoy en día, la tecnología ha, evidentemente, conseguido hacerse indispensable. Pero creo que los esfuerzos que se realizan hoy en todas partes por descentralizar la cultura – por desmonetizar la cultura – y, en consecuencia, por emanciparse de la tecnología, señalan el camino de algo que no es imposible. Y considero como un chantaje el que se me diga: ahora te has metido adentro y no tienes más remedio que seguir comprando nuestros productos, porque hemos creado las enfermedades y ahora te vendemos las medicinas. Aunque no se veamos obligados a tomar las medicinas, uno debe intentar, a pesar de lo enormemente difícil, buscar una alternativa – en un sentido muy general y ambiguo –. Y creo, que, precisamente porque estamos tocando las últimas consecuencias desastrosas del complejo tecnocrático se vislumbran pasos positivos en pro de esta emancipación de la tecnología. Yo no sería consecuente conmigo mismo si ofreciese un programa ya pergeñado para esta tarea: haciendo unos una cosa y otros otra cosa – cosas que pueden parecer sin conexión e incluso incompatibles –, puede abrirse paso a

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

un camino pluralista hacia esta emancipación. Pues quizá sí que hay que intentar salvar al mundo, o que no se muera antes de tiempo.

Concordia: Siguiendo tu reflexión, a mí se me plantea la pregunta siguiente: ¿es concebible la emancipación de la técnica fuera de un proyecto político? La emancipación de la tecnología es una tarea que hay que plantear dentro del horizonte de un proyecto político, entendiendo lo político como un modo de habitar la tierra. Digamos que el modo en que decidimos habitar la tierra no es el tecnológico, pero esta decisión es una decisión fundamentalmente política.

Panikkar: Estoy completamente de acuerdo. La emancipación de la tecnología no es exclusivamente un acto privado de mi conciencia, sino que tiene una dimensión política esencial. Mi gran dolor es que los pocos ensayos de des-tecnologizar la cultura actual han fracasado hasta ahora. Mencionemos el fracaso de Mahātma Gandhi en la India, los esfuerzos de Mao Tsé Tung. El caso de Cuba no sé hasta qué punto se pueda considerar dentro de esta perspectiva. En el caso de Nicaragua, por ejemplo, no se ha establecido como proyecto la des-tecnologización, sino el dominar la técnica, utilizarla de otra manera –. Quizá hasta que no se vea la facticidad de realizar esta opción política – que además es heroica, porque el mundo se nos echa encima y hay que hacerla con toda la prudencia de la serpiente y la candidez de la paloma – no podrán progresar tales iniciativas. Pero, evidentemente, creo que es un imperativo filosófico de nuestro tiempo, con toda la relatividad que esto supone. Por eso la política no se puede desentender de la filosofía, ni de la religión – y viceversa.¹⁶

Concordia: Insistiendo en el caso de Nicaragua, ¿no se observa allí la utilización de la tecnología como una herramienta al servicio de la vida, y no de la muerte?

Panikkar: Yo creo que el caso de Nicaragua es un caso límite de defensa de un pueblo que se ve ahogado y se defiende con lo que inmediatamente tiene en las manos; un

¹⁶ Cf. R. Panikkar: "Religion and Politics: The Western Dilemma", en P.H. Merkl / N. Smart (Eds.) *Religion and Politics in the Modern World*, New York/London 1985, págs. 44-60.

pueblo que se da cuenta que si se cruza de brazos y se dedica a bañarse en las playas, se le va a eliminar como pueblo. La concientización lleva a no poder volver atrás.

Este es un caso muy distinto; yo no digo que haya que des-tecnologizar en veinticuatro horas al mundo. Pero resulta sintomático que el gobierno sandinista no haya tenido una comprensión mayor de la visión indígena (misquitos, etc.) de la vida – aunque los problemas prácticos de supervivencia puedan justificar medidas de emergencia.

Al hablar de emancipación – y he preferido esta palabra a "liberación" y a otras más, y aquí tal vez Habermas podría tener un eco – me refiero en primer lugar, a que cada uno de nosotros debe comenzar a darse cuenta del problema, y a tomar opciones no sólo teórica sino también prácticamente. Se trata, por ejemplo, de llevar a cabo una auto-limitación de la tecnología, una utilización de la tecnología al bien común y no solamente al bien privado – que haya aviones para el servicio público y no aviones particulares, etc. –. Todo esto me parece evidente, y ya es un buen paso; pero creo que este paso intermedio y necesario no es suficiente. Creo que hay todavía restos de optimismo y yo diría incluso de adoctrinamiento. Teniendo un pie en tres continentes distintos, he podido darme cuenta del terrible adoctrinamiento colectivo al que están sometidos los hombres, pero esto, que forma parte del mito, no se puede ni decir. "¿Qué tonterías está Ud. diciendo?" – dirán muchos. Pues quizá tres cuartas partes del mundo piensan todavía como yo, pero no tengo ni voz ni voto, ni periódicos, ni televisión, ni lenguaje para decirlo. Y creo que hemos sido muy poco críticos – en el sentido real de la palabra – respecto a la modernidad, porque en el fondo todos hemos sido cómplices. Pero no se trata de establecer culpabilidades, prefiero hablar de *metanoia* – que tiene poco que ver con arrepentimiento –. Y que significa cambio de mentalidad. Hace falta una cierta iluminación, según la palabra budista. En la ortodoxia cristiana – para no quedarme en el budismo ahora – se habla de la luz tabórica, que es algo extraordinariamente importante, pero que tanto el cristianismo latino como el cristianismo protestante lo han olvidado y así a todos se nos hace caer en la racionalidad. La posibilidad de una cultura de la técnica – en el sentido de intentar humanizarla dentro de lo posible – parece ser un imperativo inmediato, pero tenemos que darnos cuenta que es no solamente algo muy provisional, sino también algo que está condenado al fracaso. Es preciso emanciparse verdaderamente de la

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

tecnología, lo cual no se puede hacer si uno no salta por encima de esta cultura que la ha creado. De ahí mi discurso sobre la mutua fecundación de las culturas, que es lo único que todavía nos podrá salvar. Esta salvación no vendrá de ninguna cultura sola hoy en día – ni de la India, ni de Amerindia, ni de ninguna otra –, precisamente por esta invasión tecnológica mundial. Aquí es donde se necesita la colaboración y el diálogo, incluso con los tecnócratas. Sólo en la medida en que uno va dialogando y viviendo se irán encontrando formas – incluso formas políticas – y soluciones que serán siempre provisionales.

Concordia: ¿Es la emancipación un saber renunciar?

Panikkar: Sí y no. Hablando en Occidente, diría no. Hablando en Oriente, diría sí. Por lo siguiente: Renuncia en Occidente significa: yo sé que esto es bueno, pero en virtud de un fin superior renuncio a ello. Sé que la mujer del vecino es apetitosa, pero por respeto a la familia, o por el infierno, o por fidelidad a mi mujer, renuncio a ella. En este sentido digo: no. No creo que haya que renunciar a la tecnología; conllevaría demasiados trastornos psíquicos y colectivos. En la India, en cambio, esto no se llamaría renuncia. Se llamaría tontería, o miedo, o esclavitud. Yo renuncio a aquello que para los demás aparentemente es todavía muy codiciado, pero que para mí ha dejado de tener valor. Si se me ofrece una bolsa con trescientas mil pesetas, solamente puedo renunciar a ella si veo que la puedo quemar, arrojar, destruir; yo renuncio solamente cuando aquello cae de mis manos, cuando ha dejado de tener valor. Si yo considero que la tecnología todavía tiene valor, no debo renunciar a ella – o la renuncia ocasionará traumas –. Evidentemente que no hablo de valores *en sí*, que no existen, sino en relación conmigo – con nosotros.

Concordia: ¿No habrá aquí una cierta parcialidad, a la hora de dictar el juicio sobre el modo de enfocar la renuncia occidental? Porque muy bien puede ser que el hombre occidental hoy día precisamente porque está en su horizonte de intelección confrontado con una técnica que es poder de muerte, está confrontado con un enfoque en donde él dice: la renuncia es una apuesta por la vida. Y aquí se perdería la ambivalencia de la técnica.

Panikkar: Exacto; aunque es todavía una minoría la que lo puede pensar. Porque ya veo que la mayoría sigue diciendo: no utilicemos la técnica para esas cosas letales, pero sí para las cosas buenas – sin darse cuenta que hay un nexo –. Yo no digo que todos deban hacer como Lanza del Vasto, cuya vía puede ser estupenda, pero no creo que puede ser un modelo universalizable y factible para todo el mundo. En este sentido tienes mucha razón que los occidentales están más preparados a esta renuncia (oriental) que los orientales y africanos que parecen mesmerizados por las promesas fáciles y engañosas de la propaganda tecnológica. Como decía, no hacemos falta los unos a los otros.

Concordia: Yo te decía esto desde el trasfondo de Heidegger. Heidegger ha dicho una frase, para mí muy cierta e ilustrativa: La esencia de la técnica no es técnica. Y yo creo que aquí hay un punto de enlace con la experiencia oriental de la que tú hablabas; es decir, lo que se juega en la técnica no es de ninguna manera técnico y no es un problema técnico, sino que es la figura del mundo. El problema es: ¿Puede llegar el occidental a decir: nuestra técnica ha puesto en peligro el futuro de la figura del mundo?

Panikkar: Creo que sí, y pienso además que es una de las pocas razones históricas de optimismo, la posibilidad de que Occidente llegue más y más a esta convicción. Entonces, ya no renuncia, caricatura occidental, a la tecnología, sino que renuncia a ella porque se da cuenta que es instrumento de muerte y no de vida como creía. Pero todavía hay poca gente que piensa que este tipo de técnica de segundo grado o tecnología es instrumento de muerte, y se sigue pensando que se va a poder dominar al monstruo poniéndole bozales. Aquí, otra vez entra en juego el hábito mental de la violencia que hemos aplicado a todas las cosas y ahora queremos aplicar a la tecnología, otra vez la razón armada. Yo no creo en la violencia, ni siquiera en la violencia aplicada a la tecnología, que sería como decir: hasta aquí sí, pero más allá, no. ¿Por qué motivo no vamos a hacer síntesis genéticas para fabricar gente que nos trabajen sin ningún problema y que están perfectamente contentas siendo esclavas? Prohibirlo no es emanciparse de la tecnología. No llamo emancipación el poner estas

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

cortapisas extrínsecas. Una renuncia artificial de este tipo no es suficiente. Es esperanzador ver que una parte creciente de Occidente está sensibilizada a los efectos nefastos. Pero no cree todavía en la naturaleza intrínsecamente equivocada y violenta de la tecnología. Pero mientras uno se excomulgue del resto de la realidad, mientras uno piense que la tierra no es un ser vivo, mientras no nos volvamos un poco más animistas – el animismo que hemos menospreciado –, mientras no nos demos cuenta que la solidaridad no existe solamente entre los hombres, y a nivel histórico, sino con todo el universo material, espiritual, divino, humano y todo junto, mientras no nos demos cuenta que la solidaridad o la ley del karma es universal y que en consecuencia ejercer violencia a una partícula ínfima de materia lleva consigo violencias en todas partes – sin darnos cuenta que la causa del cáncer del organismo es porque hemos creado una sociedad cancerosa que ha perdido la homeostasis, es decir, que apunta al *maximum* y no al *optimum* – mientras no haya *inspiraciones* intrínsecas para no saber más, no comer más, no ir más aprisa, no ganar más dinero, no tener más influencia, no ser más poderoso y todo lo demás, no estamos en la buena vía. Y después no admiramos de que el organismo también imite a la civilización consumista que hemos creado. Habiendo creado una sociedad del "más" sin restricciones de ningún tipo, ¿cómo podemos extrañarnos que las células del organismo no proliferen exactamente de la misma manera como queremos que proliferen nuestro dinero? Mientras no se vincule el problema del aborto con el aborto cósmico que hemos perpetrado en el seno de la materia, la *metanoia* aludida no ha apuntado aún.

Es decir, sin una conversión mucho más radical – y aquí está el papel de la filosofía y de las culturas que yo llamo primordiales, que hemos menospreciado porque creían que la vida no es una propiedad privada ni siquiera de los seres vivos, y que la racionalidad no es el exclusivo privilegio del ser humano – no será posible encontrar el buen camino. De ahí que el cambio tiene que ser radical, de ahí que la función del intelectual – para hablar ahora con Sartre – es mucho más profunda que pergeñar reformas sobre detalles de crítica a la filosofía occidental. Hay que colaborar realmente a este momento histórico donde el destino de todo el planeta – y quizá más, porque todo está vinculado – está en juego. Entonces la emancipación, la lucha política, todo cobra un sentido mucho mayor, sin que uno pierda lo que se podría llamar la alegría primigenia de pensar que hay un sentido inefable, y que, aún estando

TOPOLOGIK – Studi Filosofici

Raimundo Panikkar - *La dialéctica de la razón armada*

en medio de una posible catástrofe, vale más la pena el hecho mismo de estar en ello que el de no estar. Esto es una experiencia filosófico-religioso-mística o como quieras llamarla, pero si no nos ponemos a esta altura, dudo que esta concordia que todos soñamos pueda ser real. Pero haciendo esto, ya uno trasciende de cierta manera el tiempo. Porque estando en lo temporal se descubre un núcleo que yo llamo tempiterno y que no es una eternidad posterior.