

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO FILOSOFÍA TEÓRICA



TESIS DOCTORAL

**LA RELACIÓN DEL SER HUMANO Y LA NATURALEZA: UNA
EXPERIENCIA INTEGRAL DE VIDA.**
**APROXIMACIÓN DESDE EL PENSAMIENTO COSMOTÉANDRICO DE RAIMON
PANIKKAR**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Jéssica Sepúlveda Pizarro

Directores

Juan José García Norro
Ángeles Canadell Prat

Madrid, 2015

Agradecimientos

La Vida es el *ritmo del ser*, como nos dirá Raimon Panikkar, y en ese despliegue, la sincronidad se presenta en el rostro de muchas personas que te acompañan en un momento importante de tu vida. Así ha sido en los años de elaboración de esta tesis doctoral. Desde la primera idea de investigación, donde en su oportunidad, el Dr. Ricardo Salas de Chile me habló de Raimon Panikkar, inmediatamente fui a comprar unos de sus libros, *De la Mística*. Al leerlo, por primera vez veía en el pensamiento de un autor que podía desarrollar mis intuiciones filosóficas en el tema de estudio. De ahí, la concatenación de hechos mirados en tiempo actual, es la imagen instantánea de personas que con su ayuda fueron dando forma a esta investigación. Así fue como en el inicio, mi amiga Solange Cárcamo me animó a seguir los estudios de postgrado en filosofía. Luego, la visita a Chile del Dr. Raúl Fonet-Betancourt, quien inmediatamente mostró su cálida acogida, propia de un hombre sabio, para asesorarme en mi tesis y recomendarme a posibles Directores. Tiempo después, la profundidad de sus palabras, tuve el gusto de escucharlas en los encuentros de la *Asociación Filosofía de la Tierra y de las Culturas* realizados en la ciudad de Barcelona. Por él, llegué a mi Directora de tesis, la Dra. Àngels Canadell. Con ella, desde el primer momento que nos conocimos supe que tendría una Directora de Tesis que me acompañaría de modo cercano en la elaboración de la investigación. Ella, familiarizada con el pensamiento de Raimon Panikkar “mayor”, el de autoría del *Ritmo del ser*, supo conjugar en su acompañamiento, tanto la dirección de una tesis como darme la necesaria libertad para procesar y crear mis propias tesis de investigación. Depositó en mí una confianza, de la que le estoy muy agradecida. Sé que las sendas investigativas de mi tesis doctoral no siguen el camino tradicional de los estudios propios de la naturaleza, ecología y medio ambiente. Saber cimentar esta tesis, que en sus inicios no era fácil de explicar, tuvo la recepción positiva del Dr. Juan José García Norro, del que fuera el primer bosquejo del proyecto de investigación. Asumir la Dirección de Tesis, como académico de la Universidad Complutense de Madrid, siempre fue un apoyo en facilitar todos los procedimientos de la gestión académica que están soterrados e invisibles en una investigación doctoral. Su forma de hablar y expresar ese entusiasmo por los temas de estudios sobre la mística, así como su respeto a la diversidad de pensamiento, siempre centraban en mí ese *logos filosófico*, del que muchos veces me sentía carente al no tener la titulación en filosofía. Gracias.

Una tesis doctoral, trae grandes amistades, que se valoran aún mucho más cuando te toca vivir en un país extranjero. Mis agradecimientos a mi amiga Ibis Albizu, compañera de estudio del Máster y Doctorado en Filosofía, y de quien siempre he sentido una admiración por su generosidad en compartir los conocimientos. A Toni Frías, quien me acompañó en muchas de las disquisiciones filosóficas de mi tesis doctoral en agradables paseos por la ciudad de Barcelona.

Finalmente agradezco a mi familia, padres, hermanos y sobrinos, quienes a la distancia desde Chile, siempre me entregaron su apoyo y ánimo.

CONTENIDO

SUMMARY.....	6
INTRODUCCIÓN	14
CAPITULO 1.....	22
LA REALIDAD ES RELACIÓN.....	22
1.1 La Trinidad radical.....	23
1.2 La a-dualidad (el <i>advaita</i>).....	32
1.3 La relatividad radical.....	39
CAPITULO 2.....	47
EL DINAMISMO DE LA PERICHÔRESIS TRINITARIA	
DE LA REALIDAD COSMOTÉÁNDRICA	47
2.1 Ser y vacío: el ser es uno con la vacuidad.	48
2.2 Ser y tiempo: La Vida como <i>zôê</i>	53
2.3 Ser cosmoteádrico: <i>mythos, logos y pneuma</i>	61
CAPITULO 3.....	71
LA INTUICIÓN COSMOTÉÁNDRICA.....	71
3.1 Lo Divino.....	73
3.2 Lo humano: la consciencia.	74
3.3 El Mundo	75
CAPITULO 4.....	79
RELACIÓN ENTRE EL KOSMOS Y LO DIVINO.....	79
4.1 La indagación filosófica acerca de la <i>physis</i> y el <i>kosmos</i>	79
4.2 La secularidad sagrada.	89
4.3 La Teofísica.	94
CAPITULO 5.....	100
RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LO DIVINO	100
5.1 La indagación al misterio trinitario del hombre.	101
5.2 La cristofanía: La experiencia del tú.	104
5.3 La Cuádruple naturaleza humana.....	117

CAPITULO 6.....	123
RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y EL KOSMOS:	
LA NATURALEZA COMO SÍMBOLO	123
6.1 Una aclaración terminológica: kosmos, naturaleza y tierra.	126
6.2 El símbolo como palabra primordial: el ser habla – la naturaleza habla.	132
6.3 La consciencia simbólica es consciencia de relación: la experiencia de la naturaleza no es ni subjetiva ni objetiva.	144
6.4 La ontonomía, la consciencia del <i>totum in parte</i> : La naturaleza como símbolo del todo... 152	
6.5 El descubrimiento del ser como símbolo: el ser en un horizonte de vacío.	158
6.6 El conocimiento simbólico: el Amor cognoscente como forma de conocimiento a la naturaleza.	161
6.7 El símbolo es una relación vivida: La relación personal con la naturaleza.	169
CAPITULO 7.....	176
LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN LA NATURALEZA: PARTICIPAR EN LA SABIDURÍA DE LA TIERRA.....	
7.1 El Tiempo en Raimon Panikkar.	176
7.2 El ritmo natural: la Naturaleza es rítmica.	192
7.3 Ecosofía, la sabiduría <i>de</i> la Tierra.	197
CONCLUSIONES	211
1. La Realidad es relación. La radicalidad del paradigma de la inter-in-dependencia en la noción de ecosofía.....	212
2. La experiencia de la ecosofía es una experiencia cosmoteándrica	215
3. La experiencia cristofánica nos abre a la experiencia cosmoteándrica: el antropos como microkosmos y microtheos	218
4. El desafío intercultural: aprender otras formas de vivir con la Naturaleza	221
BIBLIOGRAFÍA.....	226

SUMMARY

THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN BEINGS AND NATURE, AN INTEGRAL EXPERIENCE OF LIFE. AN APPROACH FROM RAIMON PANIKKAR'S COSMOTHEANDRIC THINKING.

The thematic interest of this research relates closely to the lived experience of the researcher. Curiously, as it happens in these types of studies, what now is research developed with all the argumentative stringency required by scholars was not so in the beginning. The subject of study, referred to the *nature*, does not come from an objectifying question, nor scientific neither philosophical, but from a life experience marked by two autobiographical milestones: my childhood life in the Chilean Patagonia, and the years practicing hiking during my adulthood. In these experiences, the contact with nature took the shape of a personal relationship, which was difficult to capture for a kind of scientific knowledge that turns nature into something strange and alien to human beings. Thus, a difficulty came to me not only at an epistemological level, but also at the cultural level to comprehend this personal relationship. I felt closer to *name* 'Rukapillan' in Mapudungun¹ rather than naming this volcano known as Villarica, which is its western name. There is something in the experience with nature that it is not limited to the common perception, which is only oriented towards the material and instrumental aspects.

As we can see from that time, the intuitions were already given to start philosophical inquiry. It was the right time to take another next step in this research: the subject of study's delimitation.

Why the subject of the study? : *The relationship between humans and nature as an integral experience of life*. My experiences with nature rose up a somewhat diffuse but of great complexity idea in philosophical terms: *the experience with nature is a mystical one*. For this reason, I felt familiar when reading authors such as Aldo Leopold and W.R. Emerson where experience with nature refers to a spiritual experience. Thus, A. Leopold (2005) alluding to his farm as a weekend refuge, states: "It is where we seek - and still find - our meat from God" (p.38). Meanwhile, to Emerson (2008a) nature preaches: "Therefore is nature ever the ally of Religion: lends all her pomp and riches to the religious sentiment." (p.64).

Assuming this "spiritual" view of nature, I believe that two relevant terms emerge to delimit the subject of study: *the experience and the divine*. Regarding the term *experience*, this research relies on a more anthropological discourse rather than in a cosmological one and even an ecological discourse of reality. In phenomenological terms, we can note that nature is an otherness that discovers the human being in "an unexpected communion of his inner self with the nature" (Echarri, 1990, p.17). Despite the depth that can lead us to a certain kind of phenomenology, which is still a barely explored inquiring path², the interest that guides this

¹ *Mapudungun* is the language of the Mapuche indigenous people of southern Chile.

² Jaime Echarri elaborates a new philosophical proposal of phenomenological sort called Phenomenal Philosophy of Nature, in which the nature is understood as a *phenomenon*. Read Phenomenal Philosophy of Nature book, Volume I Nature and Phenomenon. University of Deusto, Bilbao, 1990.

research goes towards an anthropology that recovers the spiritual dimension. Furthermore, by including the *divine* in the *nature*, it is necessary to opt for an inquiry path that it is isolated from modern thinking of a scientific nature. Also, it is important not to follow the trajectory that the history of *the philosophy of the Nature* can bring to us³.

The conceptual delimitation of the subject of study implies a new way of understanding the notions of the divine, the nature, and the man, besides, to overcome those dualistic visions, which conceive the relationships of these dimensions as distinct ontological zones. In response to this last idea, the inquiry challenge required a change in the way of substantial thinking towards a relational thinking. From these reflections, I considered that Raimon Panikkar contributes with a novel form, a new understanding to the subject of study.

Raimon Panikkar (Barcelona, 1918 - Tavertet, 2010) is an international interdisciplinary and intercultural thinker, an international expert in the intercultural and interreligious dialog. His intercultural thinking is due to his family origins⁴ and to his life trajectory that takes him to live between East and West. In his intercultural identity, four traditions converge: Christian, Hindu, Buddhist and secular⁵. His academic education is interdisciplinary; he is at the same time Doctor of Philosophy (1946), Science (1958), and Theology (1961). These three degrees constitute his way of understanding reality, and it is, what in his mature thinking he will call the cosmotheandric intuition. This intuition expresses the relationship, intrinsically triple, of the ultimate constitution of reality, and it appears in our consciousness: the divine, the human and the cosmic. Each of these is unique, irreducible and dependent on the two others. The comprehension of this threefold relationship is the one that demands a *metanoia* to think about reality as *relationship* and that this author. He was imbued with the Christian doctrine of the Trinity in dialog with the Hindu *Advaita*, will term *radical relativity*, so as to say, such reality that it is neither monist nor dualist. It is this *advaita* vision of reality which Panikkar wants to overcome the dualistic visions of God and the kosmos, God and man, and in turn, the man and the kosmos.

As we can see, his academic background in these three "fields" of reality is a solid and original intent of giving support to interdisciplinary studies. On the other hand, his intercultural thinking opens new ways of understanding reality, which is very different from the Western vision that identifies thinking with being. Differing from this paradigm, Panikkar, in his mystical thinking, will highlight the criterion of freedom of reality, placing him in the *being, talking, thinking* Indian paradigm. This stand is fruitful for the topic of study for the researcher since it settles us in the symbolic reality.

³ While chapter four of this research will make a historical overview of philosophical inquiry about the notions of *physis* and *kosmos* in the Western tradition, its objective is merely to clarify the terminology which will be a basis for Raimon Panikkar's thinking to the subject of study.

⁴ Raimon Panikkar is the son of Hindu Indian father and a Catholic Catalonian mother.

⁵ It is important to highlight that the study of Panikkar requires the effort of every researcher to be introduced into the four traditions that constitute the sources of his thought. However, the Christian affiliation is most emphasized in his writings, and it is from here that the researcher places herself.

Considering his interdisciplinary and intercultural thinking, one of the methodological decisions assumed in this research, was the option of studying a single author, in this case, Raimon Panikkar. This decision was made so as to delve into his thinking, which due to its complexity (adhered to the four already mentioned cultural sources) makes him an original thinker, a conveyor of a vision of the minority inside the Western scholarship. Hence, the difficulty of finding specialized people in his thinking. Nevertheless, there are up to this date, more than thirty doctoral theses on his work, identifying in each one of them a different core of the research according to the formative interdisciplinarity of the author. However, it should be emphasized that this thematic diversity in the thinking of R. Panikkar always converges into a central intuition, as described by Prabhu (quoted in Pigem, 2007):

Panikkar does not simply think in a linear fashion. His mind jumps like a mandalic pattern, constantly creating fresh projections from a *central intuition* and showing their interrelationship (...) The people with more linear and methodical disposition typically respond to their compositions with respectful perplexity, if not stunned incomprehension⁶. (p.19)

It is necessary to highlight that the decision to develop this research with a single author prevailed in the criterion of "Depth" was made, considering that R. Panikkar's work requires time to comprehend. Due to its originality, it means to venture into ways of thinking which are different from the Western one. However, this research lies and dialogues with the contributions of other authors who give greater sufficiency to the exposed arguments. As it indicated at the beginning, this research places itself conceptually from the term *experience*. From there it is exactly where the readings of the transcendentalists, R.W. Emerson, H.D. Thoreau, the naturalist Aldo Leopold and the ancestral knowledge of indigenous peoples of America help to affirm certain theses that the researcher develops, specifically in chapter six referring to *nature as a symbol* and chapter seven about the wisdom of the Earth.

Having exposed some background about Raimon Panikkar's thinking which are relevant to the topic of study, and about his influence on the assumed methodological decisions, I want to highlight five introductory ideas that I find enticing in the work of this author and somehow, marked a course for this research.

First, the theme that this research deals with, *the relationship between man and nature, an integral experience of life* is to argue as indicated before, that the experience with nature is a mystical experience. For Panikkar, the mystical experience does not belong to some privileged people, but it constitutes an essential dimension of man, yet nowadays stunted by our current techno-scientific society. This experience moves from a dualistic anthropology (body and soul) towards a Trinitarian anthropology: body, intellect, and spirit. Its organ of knowledge is based on

⁶ "Panikkar simply does not think straight. His mind leaps in a mandalic pattern, constantly creating fresh projections of a *central intuition* and showing their *interrelatedness* (...). Those of a more lineal and piecemeal temper typically respond to his compositions with respectful puzzlement, if not dazed incomprehension"

the three "eyes" of openness to reality: sense, intellect and spirit. From this perspective, Panikkar terms the mystical experience as "integral experience of reality" (Panikkar, 2007, p.186). Hence, the researcher has chosen to use this terminology rather than "mystique".

With the word "experience", Panikkar also highlights the Trinitarian structure of the human being and the one of reality. The experience according to this author is the "conscious touch with reality" (Panikkar, 2007, p.82) in which the word "touch" expresses the concrete, incarnate and finite imprint of every being in the reality; the word "consciousness", its human dimension; and the word "reality" the divine dimension because in "this touch we identify ourselves with the whole reality" (Panikkar, 2007, p.88). From this perspective, if the experience is a "conscious touch with reality", it means that it is an "integral" experience, in other words, "it is the one that is not touched by any interpretation or intermediary: it is pure experience, undivided, 'untouched'" (Panikkar, 2007, p.69). The "integral" experience is *totum in parte* intuition, and it is based on a symbolic consciousness:

Mysticism is more cautious: it neither affirms it nor denies it. For that reason, it does not say that a flower is a *part* of reality or that it is the *whole* reality. I would rather say that a flower is a symbol of Everything, and that *in a* flower the whole reality "is". It is not, evidently, an absolute knowledge (conceptual); instead, it is a concrete (integral) experience. (Panikkar, 2007, p.76)

Panikkar opens to us to the experience of the *symbol* as ontomythical reality that constitutes an important postulate for one of the theses in this research, which conceives *nature as a symbol*. This approach integrates the reality of the *mythos, logos and pneuma* in mutual indwelling. It is, in this dynamism that fulfilling movement of reality is comprehended, which is not constrained when thinking, but it lets the *manere* of the Spirit (pneuma) enter as a new degree of reality in our consciousness. Hence: "The Spirit blows where, when and how it will and makes us connect with a new level of reality that it manifests in our consciousness- precisely, in the mystical consciousness" (Panikkar, 2007, p. 41).

On the other hand, the fulfilling sense of reality makes us choose the term "Life" instead of "reality" in the title of the topic of study. For Panikkar, Life (understood as *zôê*, and not as *bios*, which is the biological individual life) is the symbol of this dynamism, which informs and pervades the entire Universe. Its sense of fullness entails the dimension of time, which Panikkar will call at first, the *tempiternity* experience and then, at maturity, he names it as the *rhythm of the being*. It is the *secular wisdom* that the researcher will highlight in her approach to the wisdom of nature.

Second, as I anticipated, the *advaita* and Trinitarian experience of reality leads us to overcome the dualistic and monistic visions of reality. From this perspective, the challenge is to abandon the substantialist postulates that people made about God, the world, and the man as separated realities. The *advaita* intuition will lead us to conceive the being as a relationship, and in this sense, the identity of every being will be understood in the epistemological order as an

identity-in-difference. It is ultimately the postulate of inter-in-dependency, from where the uniqueness of each being in the difference is conceivable. Hence God, Man and World are inter-in-dependent. Otherwise, as Panikkar challenges us (1999): "how can extra - or superhuman man impulses be explained? Or can the creative power of the cosmos? Or the humanizing tendency to the divine?" (p.97). His terms of *sacred secularity* and *theophysics* come to realize this mutual interpenetration.

Third, the centrality of Raimon Panikkar's thinking is in his conception of reality as a *relationship*. This central intuition is present in neologisms coined by this author: *radical relativity*, *radical Trinity*, *ontonomy*, *cosmotheandric intuition*, and *advaita* vision, among others. The conception of reality as relationship is a bridge for a dialogue with the science of ecology, and the social paradigm that supports it. However, the contribution of Panikkar lies in the radicalization of this vision of inter-in-dependence. This vision is a shift from substantial thinking towards a *relational* thinking, where the relationship has a primary ontological *status*.

Fourth, Panikkar proposes a new neologism, *Ecosophy*, the wisdom of the Earth. This term, like the *cosmotheandric intuition* one, tries to recover the *kosmos*⁷ in human experience; an experience that modern man has lost. The *kosmos*, the *saeculum*, is for Panikkar a constitutive dimension of the being, and it is, the aspect of *time*, which he will call the *rhythm of the being*, and expresses the present secular wisdom in the notion of *ecosophy*. The wisdom of the experience of the rhythm manifests itself in the ("natural") primordial time of every being in rhythmic synchronicity with other beings. It is the *fate of the cosmotheandric being*. This wisdom ennobles the human being since humans take responsibility on the balance and the fate of the being. Understanding ecosophy means to participate in the rhythm of Life. Panikkar's contribution is important, with his concept of ecosophy since it attempts to overcome the reductionist view of ecology, which is understood as dominance of *logos* over the *oikos*.

Fifth, authors like Aldo Leopold, R. W. Emerson and H.D. Thoreau note that it is not possible to know the nature if it is not loved: love and knowledge go together. Then the first one of them, Leopold (2005) makes it explicit: "It is inconceivable to me that an ethical relation to land can exist without love, respect and admiration for land," (p.154). In turn, R.W. Emerson (2008a) warns us that it is not the causal knowledge by which we know the nature:

It will not be dissected, nor unravelled, nor shown. Away the profane philosopher! Seekest thou in nature the cause? This refers to that, and that to the next, and the next to a third, and

⁷ Panikkar in most of his writings uses the word *kosmos* instead of *cosmos*. With *kosmos*, he wants to point out the original sense of order and beauty in line with his interpretation that is developed in the cosmotheandric intuition. The *kosmos* in Christian language is the mystical body of reality, the indivisible reality as "beauty" is understood, where the dimensions of the material, the infinite and the human are interwoven. This distinction differs from the "cosmos" of modern science whose connotation is only material without any relevance to human life. The researcher will follow this criterion to distinguish both meanings. She will use the word "*kosmos*" when referring to the cosmotheandric reality, and in reference to the meaning of ancient cosmology; and "*cosmos*" in the sense of modern cosmology.

everything refers. Thou must ask in another mood, thou must feel it, and love it, thou must behold it in a spirit as grad as that by which it exists, ere thou canst know the law. Known it will not be, but gladly beloved and enjoyed. (p.162-163)

Raimon Panikkar's thinking celebrates this marriage between love and knowledge that has been cleaved in modern epistemology. The challenge is posed to overcome those dominant visions of scientific knowledge that dissect and objectify nature. Panikkar will grant an anthropological basis for the ecstatic (love) and entatic (knowledge) dynamism, which makes *cognisant love* the way to meet nature.

As we can see in these five ideas, namely, the relationship between man and nature as an *integral experience of Life*, the *advaita* and *Trinitarian* experience of reality, the conception of *reality as a relationship*, the recovery of *kosmos* that is present in his neologisms of *Ecosophy* and *cosmotheandric intuition* and *cognisant love* as a way to meet nature, are notions that invite a philosophical reflection on the subject of study assuming that the man-nature relationship has an ontological imprint, or rather ontomythical, in other words, it is open to the symbolic conception of reality. Thus, this research does not take the usual course traditionally followed in this subject of study, with an emphasis on the epistemological and ethical visions. In the case of modern epistemology, the symbolic thinking of this author tries to overcome the question about an object, in this case, the "nature object". Here the quotation of R.W. Emerson (2008a) makes sense again: "Thou must ask in another mood, thou must feel it and love it" (p.163). Moreover, the otherness of nature into Panikkar's thinking is not limited to an axiological and anthropocentric thinking with a common basis for the majority of environmental and ecological ethics.

In correspondence with the ideas mentioned above, the development of this research is comprised of seven chapters. Chapters **one and two** deliver the foundations of Raimon Panikkar's thinking about the conception of *reality as a relationship*. Chapter one presents the arguments based on the following terms of this author: *Radical Trinity*, the a-duality (*advaita*) and the radical relativity, which correspond to the following religious traditions that are sources of his thinking: Christianity, the *advaita* from Hindu tradition and Buddhism, respectively. Chapter two aims to highlight the circuminsessional dynamism of reality to overcome monistic and dualistic views. For this, it is necessary to understand the perspective of Raimon Panikkar, the relationship between *being and emptiness*, his conception of life as *Zôê*, and dynamism of reality that is present in the triad *mythos, logos and pneuma*.

Chapters **three, four, five and six** aim to explain, and at the same time, support the thesis of this research, the *God-man-nature* relationship, from the postulate of Panikkar's cosmotheandric intuition. Chapter three is dedicated to present the argumentative basis of cosmotheandric intuition. The fourth chapter deals with the relationship between the *kosmos* and the divine, highlighting Panikkar's contributions to his ideas about the *sacred secular* and *theophysics*, which is the result of the dialogue between science and theology. Chapter five presents the argument for the cosmotheandric reality of the human being: man as a mediator between the

heaven and the earth. The relationship between man and the divine dimension is specifically addressed, which it profiles the central idea of this author; "the christophanic experience opens us up to the cosmotheandric experience". **Chapter six** deals with the relationship between man and the kosmos (nature), assuming that the symbolic knowledge proposed by this author leads us to comprehend a constitutive relationship between consciousness and nature, which is very different from the modern epistemological relationship between subject and object. From this perspective, nature is seen as a symbol of cosmotheandric reality.

Chapter seven has a more conclusive imprint, that is, it develops Panikkar's proposal around the concept of *ecosophy*, having his cosmotheandric approach as a basis. Here, the experience of *time* in nature is essential to understand the *secular wisdom* of Kosmos, and thus, the one of the Earth. Hence, the concepts of *tempiternity* and *rhythm of the being* and their relationship to the notion of wisdom will be reviewed. Panikkar presents us with a notion of the original time, which displaces the entire cosmology of linear and circular time.

For its part, the findings of this research are set to highlight three main ideas that allow us to argue, in propositional terms, the scope of the cosmotheandric thinking of Raimon Panikkar to the discussion of the topic of inquiry: the relationship between man and nature. These ideas that have already been reviewed in the development of this research invite us to advance with the order of *mythos* and *logos* in the beliefs and values behind social ecological paradigm. These ideas are:

1. Reality is a relationship. The radicalness of the paradigm of inter-in-dependence is on ecosophy notion.
2. The experience of ecosophy is a cosmotheandric experience.
3. The christophanic experience opens us up to cosmotheandric experience: the *antrophos* as *microkosmos* and *microtheos*.

Furthermore, a section was dedicated to referring to what was pending this in research: the intercultural thinking of this author and his methodological contribution to conduct cross-cultural research that invite us to learn other ways of living with the Nature.

Finally, it should be noted that this research began with an assumption that had already been mentioned: the experience of man with nature is a mystical experience. It became clear to follow an inquiry path that could see the triple relationship between God-Man-World. I am aware that following this path is not the safe field, even more with how cryptic Raimon Panikkar's thinking can be when it opens us up to the reality of the *mythos*, and who commonly cites in his writings "the Gods love darkness"⁸ (Panikkar, 2006, p.84). Thus, I assume that many of the philosophical questions will not be answered as R.W. Emerson (2008a) says: "In treating a subject so large, which we must necessarily appeal to the intuition, and aim much more to suggest than to describe" (p.161). In this sense, my only aspiration is to delve into that *experience* of

⁸ Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, IV,2,2.

consanguinity and mutual influence between human beings and nature as described by RW Emerson (2008a):

The greatest delight which the fields and woods minister, is the suggestion of an occult relation between man and the vegetable. I am not alone and unacknowledged. They nod to me, and I to them. The waving of the boughs in the storm, is new to me and old. It takes me by surprise, and yet is not unknown. Its effect is like that of a higher thought or a better emotion coming over me, when I deemed I was thinking justly or doing right. (p.45)

INTRODUCCIÓN

El interés temático de la presente investigación tiene estrecha relación con la experiencia vivida de la investigadora. Curiosamente, como suele suceder en estos tipos de estudios, lo que ahora es una investigación con toda la rigurosidad argumentativa que exige la academia no fue así en su momento inicial. El tema de estudio referido a la *naturaleza*, no surge de una pregunta objetivadora, ni científica ni filosófica; sino de una experiencia de vida marcada por dos hitos autobiográficos: mi vida de infancia en la Patagonia chilena, y mis años de práctica de excursionismo en la adultez. En dichas experiencias, el contacto con la naturaleza tomó la forma una relación personal de difícil captación para un tipo de conocimiento científico que hace de la naturaleza extraña y ajena al ser humano. Se me presentaba la dificultad no sólo a nivel epistemológico, sino que también a nivel cultural para comprender esta relación personal. Me sentía más cercana *nombrar* en mapudungun⁹ al *Rukapillan* que darle el nombre occidental al volcán conocido como Villarrica. Hay algo en la experiencia con la naturaleza que no se limita a la percepción común orientada sólo a lo material y a lo instrumental.

Como vemos, desde esa época las intuiciones ya estaban dadas para iniciar la indagación filosófica. Correspondía dar el paso siguiente en la investigación: la delimitación del tema de estudio.

¿Por qué el tema de estudio?: *la relación del ser humano y la naturaleza como una experiencia integral de Vida*. Mi experiencia con la naturaleza hizo que surgiera una idea algo difusa pero de gran complejidad en términos filosóficos: *La experiencia con la naturaleza es una experiencia mística*. Es por eso, la familiaridad que sentía en la lectura de autores como Aldo Leopold y W.R. Emerson donde la experiencia con la naturaleza remiten a una experiencia espiritual. Así, A. Leopold (2005) haciendo alusión a su granja como refugio del fin de semana, señala: “Es aquí donde buscamos – y acabamos por encontrar – nuestra parte divina” (p.38). Por su parte, para Emerson (2008a) la naturaleza predica: “Por tanto, la naturaleza es aliada de la religión: presta toda su pompa y riquezas al sentimiento religioso” (p.64).

Asumiendo esta visión “espiritual” de la naturaleza, surgen dos términos de relevancia que delimitan el tema de estudio: *experiencia* y *lo divino*. Con el término *experiencia*, la presente investigación se apoya más en un discurso antropológico que en un discurso cosmológico, e incluso ecológico de la realidad. En términos fenomenológicos, podemos señalar que la naturaleza es una alteridad que descubre el ser humano en “una insospechada comunión de su ser mismo con la naturaleza” (Echarri, 1990, p.17). Sin embargo, pese a la profundidad que nos puede llevar un cierto tipo de fenomenología – que no deja de ser un camino indagativo poco explorado¹⁰ - el interés que guía la investigación se orienta hacia una antropología que recupere la dimensión espiritual. Asimismo, al incluir *lo divino en la naturaleza*, hace que se opte por una

⁹ El *mapudungun* es la lengua de los mapuches, pueblo originario del sur de Chile.

¹⁰ Jaime Echarri elabora una nueva propuesta filosófica de corte fenomenológico que denomina Filosofía Fenoménica de la Naturaleza, donde la naturaleza se entiende como *fenómeno*. Ver libro Filosofía Fenoménica de la Naturaleza, Tomo I Naturaleza y fenómeno. Universidad de Deusto, Bilbao, 1990.

senda investigativa ajena al pensamiento moderno de talante científico, así como también a no seguir la trayectoria que la historia de la *filosofía de la Naturaleza* nos pueda aportar¹¹.

La delimitación conceptual del tema de estudio implica una nueva forma de comprender las nociones de lo divino, naturaleza y hombre; y además superar aquellas visiones dualistas que concibe las relaciones de estas dimensiones como zonas ontológicas diferenciadas. En atención a esta última idea, el desafío indagativo comprometía un cambio en la manera de pensar sustancial a un pensar relacional. A partir de estas reflexiones, consideré que el pensamiento de Raimon Panikkar aporta en forma novedosa una nueva comprensión al tema de estudio.

Raimon Panikkar (Barcelona, 1918 – Taverdet, 2010) es un pensador interdisciplinario e intercultural, referente internacional en el diálogo intercultural e interreligioso. Su pensamiento intercultural se debe a sus orígenes familiares¹² y a su trayectoria de vida que lo llevará a vivir entre occidente y oriente. En su identidad intercultural confluyen cuatro tradiciones, la cristiana, hindú, budista y secular¹³. Su formación académica es interdisciplinaria, es la vez Doctor en Filosofía (1946), en Ciencias (1958) y en Teología (1961). Estos tres grados académicos constituyen su forma de comprender la realidad, y es, lo que en su pensamiento de madurez denominará la intuición cosmoteándrica. Esta intuición expresa la relación, intrínsecamente triple, de la constitución última de la realidad que aparece en nuestra consciencia: lo divino, lo humano y lo cósmico. Cada una de ellas, es única, irreductible y dependiente de las otras dos. La comprensión de esta relación triple es la que exige una *metanoia* mental de pensar la realidad como *relación* y que nuestro autor, imbuido de la doctrina cristiana de la Trinidad en diálogo con el *advaita* hindú, denominará *relatividad radical*, es decir, aquella realidad que no es ni monista ni dualista. Es esta visión *advaita* de la realidad con la que Panikkar quiere superar las visiones dualistas de Dios y el kosmos, Dios y el hombre, y a su vez, el hombre y el kosmos.

Como vemos, su base académica en estos tres “ámbitos” de la realidad es un sólido y original intento de dar sustento a los estudios interdisciplinarios. Por otra parte, su pensamiento intercultural, nos abre a nuevas formas de comprender la realidad muy diferente a la visión occidental que identifica el pensar con el ser. Diferenciándose de este paradigma, Panikkar en su pensamiento místico, destacará el criterio de libertad de la realidad, situándose en el paradigma índico *ser, hablar, pensar*; postura que para la investigadora es fecunda para el tema de estudio, puesto que nos asienta en la realidad simbólica.

En consideración a su pensamiento interdisciplinario e intercultural, es que una de las decisiones metodológicas asumidas en la presente investigación, fue la opción de estudiar a un solo autor, en este caso, a Raimon Panikkar, a fin de poder profundizar en su pensamiento, que por su complejidad (ceñido a las cuatro fuentes culturales ya señaladas) hacen de él un pensador

¹¹ Si bien el capítulo cuatro de la investigación se hará un recorrido histórico sobre la indagación filosófica de las nociones de *physis* y de *kosmos* en la tradición occidental, su objetivo se limita a precisar su terminología que será de base en el pensamiento de Raimon Panikkar al tema de estudio.

¹² Raimon Panikkar es hijo de padre indio hindú y de madre catalana católica.

¹³ Es importante señalar que el estudio de Panikkar requiere el esfuerzo de todo investigador de introducirse en las cuatro tradiciones que constituyen las fuentes de su pensamiento. Sin embargo, la filiación cristiana es la más marcada en sus escritos, y es desde ahí donde se sitúa la investigadora.

original, portador de una visión minoritaria dentro de la academia occidental. De ahí la dificultad de encontrar personas especializadas en su pensamiento. Pese a ello, existen a la fecha más de treinta tesis doctorales sobre su obra, distinguiéndose en cada una de ellas un núcleo de investigación diferente acorde a la interdisciplinariedad formativa de nuestro autor. Sin embargo, cabe subrayar que esta diversidad temática en el pensamiento de R. Panikkar converge siempre en una intuición central, tal como lo describe Prabhu (citado en Pigem, 2007):

Panikkar simplemente no piensa de manera lineal. Su mente salta como un patrón mandálico, creando constantemente proyecciones frescas de una *intuición central* y mostrando *su interrelación* (...). Aquellos con una disposición más lineal y metódica responden típicamente a sus composiciones con respetuosa perplejidad, si no con aturrida incomprensión¹⁴. (p.19)

Es importante destacar, que en la decisión de trabajar en la investigación con un solo autor, primó el criterio de “profundidad”, entendiendo que la obra de R. Panikkar requiere su tiempo de comprensión, y que por su originalidad, significa incursionar en formas de pensar muy diferente a la occidental. Sin embargo, la presente investigación se apoya y dialoga con los aportes de otros autores que otorgan mayor suficiencia a los argumentos planteados. Tal como se indicó al principio, esta investigación se sitúa conceptualmente desde el término *experiencia*, y es desde ahí donde las lecturas de los trascendentalistas, R.W.Emerson, H.D. Thoreau, el naturalista Aldo Leopold y el conocimiento ancestral de los pueblos indígenas de América ayudan a afirmar ciertas tesis que la investigadora va desarrollando, específicamente en el capítulo seis referido a la *naturaleza como símbolo* y al capítulo siete sobre la sabiduría *de* la Tierra.

Expuestos algunos antecedentes del pensamiento de Raimon Panikkar de interés para el tema de estudio y de su influencia en las decisiones metodológicas asumidas, es que quiero destacar cinco ideas a modo introductorio que me parecen sugerentes en la obra de nuestro autor y que de alguna manera, marcaron un rumbo a la investigación.

Primero, con el tema del que trata la investigación, *la relación del hombre y la naturaleza, una experiencia integral de Vida*, se quiere argumentar tal como se indicó, que la experiencia con la naturaleza es una experiencia mística. Para Panikkar, la experiencia mística no es exclusiva de algunas personas privilegiadas, sino que constituye una dimensión esencial del hombre, aunque hoy se encuentra atrofiada por nuestra actual sociedad tecno-científica. Esta experiencia se desplaza de una antropología dualista (cuerpo y alma) a una antropología trinitaria: cuerpo, intelecto y espíritu, y cuyo órgano de conocimiento se funda en los tres “ojos” de apertura a la realidad: sentido, intelecto y espíritu. Desde esta perspectiva, Panikkar denominará a la experiencia mística, “experiencia integral de la realidad” (Panikkar, 2007,

¹⁴ “Panikkar simplement no pensa de manera lineal. La seva ment salta en un patró mandàlic, creant constantment projeccions fresques d'una *intuïció central* i mostrant la seva *interrelació* (...). Aquells amb una disposició més lineal i metòdica responen típicament a les seves composicions amb respectuosa perplexitat, si no amb atordida incomprensió”.

p.186). De ahí la opción de la investigadora por utilizar esta terminología en vez de la de “mística”.

Con la palabra “experiencia”, Panikkar también quiere destacar la estructura trinitaria del ser humano y de la realidad. La experiencia para nuestro autor, es el “toque consciente con la realidad” (Panikkar, 2007, p.82), donde la palabra “toque” manifiesta el carácter concreto, encarnado y finito de cada ser de la realidad; la palabra “consciencia” su dimensión humana; y la palabra “realidad” la dimensión divina, puesto que en “este toque nos identificamos con toda la realidad” (Panikkar, 2007, p.88). Desde esta perspectiva, si la experiencia es un “toque consciente con la realidad” significa que es una experiencia “integral”, es decir, “es aquélla no tocada por ninguna interpretación ni intermediario: es pura experiencia, íntegra, ‘intocada’” (Panikkar, 2007, p.69). La experiencia “integral” es la intuición *totum in parte* y se funda en una consciencia simbólica:

La mística es más cauta: ni afirma ni niega. Por eso no dice que la flor sea una *parte* de la realidad ni que sea *toda* la realidad. Diría más bien que la flor es símbolo del Todo, que *en* la flor “está” toda la realidad. No es, evidentemente, un conocimiento (conceptual) absoluto, sino una experiencia (integral) concreta. (Panikkar, 2007, p.76)

Panikkar nos abre a la experiencia del *símbolo* como realidad ontomítica y que constituye un postulado importante para una de las tesis de la presente investigación que concibe a la *naturaleza como símbolo*. Este planteamiento integra la realidad del *mythos*, *logos* y *pneuma* en inhabitación recíproca. Es, en este dinamismo que se comprende el movimiento plenificador de la realidad que no se constriñe al pensar sino que deja entrar al *manere* del Espíritu (*pneuma*) como un nuevo grado de realidad en nuestra consciencia. De ahí, que: “El espíritu sopla donde, cuando y como quiere, y nos hace entrar en conexión con un nuevo grado de realidad que en nosotros se manifiesta en la consciencia- precisamente en la consciencia mística” (Panikkar, 2007, p.41).

Por otra parte, el sentido plenificador de la realidad, hace que se opte por usar el término “Vida” en vez de “realidad” en el título del tema de estudio. Para Panikkar Vida (entendida como *zôê*, y no como *bios*, vida individual biológica) es el símbolo de este dinamismo que informa y penetra todo el Universo. Su sentido es de plenitud que lleva consigo la dimensión del tiempo, y que Panikkar denominará en un primer momento, experiencia de la *tempiternidad*, para luego, en su madurez, nombrarla como *ritmo del ser*. Es la *sabiduría secular*, que la investigadora destacará en su planteamiento sobre la sabiduría *de* la naturaleza.

Segundo, tal como adelanté, la experiencia *advaita* y trinitaria de la realidad, nos lleva a superar las visiones monistas y dualistas de la realidad. Desde esta perspectiva, el desafío es abandonar los postulados sustancialistas que hacen de Dios, el mundo y el hombre realidades separadas. La intuición *advaita* nos llevará a concebir al ser como relación, y en este sentido, se entenderá la identidad de cada ser en el orden epistemológico como una *identidad-en-la-diferencia*. Es en definitiva, el postulado de la inter-in-dependencia, desde donde se comprende

la unicidad de cada ser en la diferencia. De ahí que Dios, Hombre y Mundo son inter-independiente, pues de lo contrario, como nos interpela Panikkar (1999): “¿cómo se explica los impulsos extra – o sobrehumanos del hombre?, ¿o el poder creativo del cosmos?, ¿o la inclinación humanizante de lo divino?” (p.97). Sus términos de *secularidad sagrada* y *teofísica* vienen a dar cuenta de esta interpenetración mutua.

Tercero, la centralidad del pensamiento de Raimon Panikkar está en su concepción de la realidad como *relación*¹⁵. Esta intuición central se encuentra presente en los neologismos acuñados por nuestro autor: *relatividad radical*, *trinidad radical*, *ontonomía*, *intuición cosmoteándrica*, *visión advaita*, entre otros. La concepción de la realidad como relación es un puente para el diálogo con la ciencia de la ecología, y el paradigma social que la sustenta. Sin embargo, el aporte de Panikkar reside en radicalizar esta visión de inter-independencia. Esto es, pasar de un pensar sustancial a un pensar relacional, donde la *relación* tiene un *status* ontológico primario.

Cuarto, Panikkar propone un nuevo neologismo, *Ecosofía*, la sabiduría de la Tierra. Con este término, al igual que el de *intuición cosmoteándrica*, intenta recuperar el *kosmos*¹⁶ en la

¹⁵ Al respecto, Jordi Pigem (2007) señala que el núcleo central de su pensamiento reside en la noción de interdependencia: “No hay en el pensamiento de Panikkar un fundamento último que sostenga el conjunto, que cada una de las piezas del conjunto se sostiene en virtud de su interrelación con las otras. Y esto no sólo se aplica al pensamiento de Panikkar, sino también al conjunto de la realidad. La “estructura última de la realidad” es que no hay ninguna estructura, excepto las interrelaciones que constituyen todo lo que hay. De modo que la interrelación o, más precisamente, la interdependencia, es “el núcleo”, la “intuición central” del pensamiento de Panikkar” (p.19). “No hi ha en el pensament de Panikkar un fonament últim que sostingui el conjunt, sinó que cadascuna de les peces del conjunt se sosté en virtut de la seva interrelació amb les altres. I això no tan sols s'aplica al pensament de Panikkar, sinó també al conjunt de la realitat. L' 'estructura última de la realitat' és que no hi ha cap estructura, tret de les interrelacions que constitueixen tot el que hi ha. De manera que la interrelació o, més precisament, la interdependència, és ‘el nucli’, la ‘intuïció central’ del pensament de Panikkar”.

¹⁶ Panikkar en la mayoría de sus escritos utiliza la palabra *kosmos* en vez de cosmos. Con *kosmos*, quiere hacer notar su sentido original de orden y belleza en concordancia con su interpretación que desarrolla en la intuición cosmoteándrica. El *kosmos* en lenguaje cristiano es el cuerpo místico de la realidad, la realidad indivisible tal como entiende la “belleza”, donde las dimensiones de lo material, lo infinito y lo humano se entrelazan. Esta distinción difiere del “cosmos” de la ciencia moderna de connotación sólo material sin pertinencia en la vida humana. La investigadora seguirá este criterio para distinguir ambos sentidos. Utilizará la palabra “*kosmos*” cuando se refiera a la realidad cosmoteándrica y en referencia al sentido de la cosmología antigua; y “cosmos” en sentido de la cosmología moderna.

Para una mayor claridad de la distinción de estos términos, así como la relación de la Kosmología con el mito, Panikkar en el libro *La experiencia filosófica de la India* lo explica de la siguiente manera: “Llamo cosmología a la visión unitaria que la ciencia moderna nos da del cosmos - en donde cosmos es primariamente un conjunto energético material-. Llamo “Kosmología”, en cambio, a la visión unitaria del *kosmos* recordando, aunque sin exclusividad, el sentido de ‘joya’ de la palabra griega. Una joya se ve y valora en su conjunto, esto es, como algo dado. Esta visión entera es como el mundo se nos presenta cuando hacemos la experiencia del mundo en su totalidad. Esto es lo que Romano Guardini llamó *Weltanschauung* y que podemos traducir por *cosmovisión* ciñéndonos a este sentido – y no al heideggeriano de *Weltbild*: concebir el mundo como imagen. La cosmovisión no es una imagen del mundo, porque nosotros estamos ya en él. La cosmovisión se refiere más bien a una experiencia del mundo mismo en el cual estamos inmersos. Es el horizonte subyacente de la realidad que cada cultura asume, dándolo por supuesto. Antes lo he llamado mito. El *mythos* es la narración. Entendemos por Kosmología no tanto la cosmología, es decir, el *logos* (doctrina) sobre el cosmos (que es la cosmología científica moderna) sino la experiencia del *kosmos* (la realidad) cuando éste se nos presenta a la intuición. La podemos sencillamente llamar cosmovisión. Sería entonces como la narración del mito (tal como lo sentimos). Con otras palabras, el mito se nos

experiencia humana; experiencia que el hombre moderno ha perdido. El kosmos, el *saeculum*, es para Panikkar una dimensión constitutiva del ser, y es, el aspecto del *tiempo*, que él denominará *ritmo del ser*, el que expresa la sabiduría secular presente en la noción de *ecosofía*. La sabiduría de la experiencia del ritmo se manifiesta en el tiempo primordial (“natural”) de cada ser en sincronocidad rítmica con los demás seres. Es el *destino del ser cosmoteándrico*. Esta sabiduría dignifica al ser humano, puesto que asume su responsabilidad en el equilibrio y destino del ser. Comprender la ecosofía, significa participar en el ritmo de la Vida. Es importante el aporte de Panikkar con su concepto de ecosofía, puesto que trata de superar la visión reduccionista de la ecología, entendida esta última, como predominio del *logos* sobre el *oikos*.

Quinto, autores como Aldo Leopold, R.W. Emerson y H.D.Thoreau, señalan que no se puede conocer a la naturaleza sino se la ama: amor y conocimiento van juntos. Así el primero de ellos, Leopold (2005), lo explicita: “me resulta inconcebible que pueda haber una relación ética con la tierra sin amor, respeto y admiración por esa tierra” (p.154). A su vez, R.W. Emerson (2008a) nos advierte que no es por el conocimiento causal por el que conocemos la naturaleza:

No podrá ser diseccionada, desenredada ni mostrada. ¡Fuera con el filósofo profano! ¿Buscabas la causa en la naturaleza?. Esto se refiere a eso, y eso a aquello, y aquello a lo otro, y todo se refiere a algo. Debes preguntar de otro modo, debes sentirlo y quererlo, debes contemplarlo con un espíritu tan grande como aquél por que existe, antes de poder conocer la ley. No podrá ser conocida, pero sí alegremente amada y disfrutada. (p.162-163)

El pensamiento de Raimon Panikkar celebra este matrimonio entre amor y conocimiento que ha sido escindido en la epistemología moderna. El desafío se plantea en superar aquellas visiones dominantes del conocimiento científico que disecciona y objetiviza a la naturaleza. Panikkar le otorgará un fundamento antropológico al dinamismo extático (amor) y entático (conocimiento), que hace del *amor cognoscente* la forma de conocer a la naturaleza.

Como vemos estas cinco ideas, a saber, la relación del hombre y la naturaleza como una *experiencia integral de Vida*, la experiencia *advaita* y *trinitaria* de la realidad, la concepción de la *realidad como relación*, la recuperación del *kosmos* presente en sus neologismos de *Ecosofía* e *intuición cosmoteándrica*, y el *amor cognoscente* como forma de conocer a la naturaleza, son nociones que invitan a una reflexión filosófica del tema de estudio asumiendo que la relación hombre-naturaleza es de carácter ontológico, o mejor dicho ontomítico, es decir, abierto a la concepción simbólica de la realidad. De esta manera, la investigación no toma el curso habitual por el que sigue tradicionalmente el tema de estudio, con énfasis en las visiones epistemológicas y éticas. En el caso de la epistemología moderna, el pensamiento simbólico de

revela tan solo en la medida en que damos un sentido a nuestro pensar. Es el círculo *vital* entre el *mythos* y el *logos*”. (Panikkar, 2000, p.83-84)

nuestro autor trata de superar la pregunta por un objeto, en este caso, el “objeto naturaleza”. Aquí hace sentido nuevamente la cita de R.W.Emerson (2008a): “Debes preguntar de otro modo, debes sentirlo y quererlo” p.163). Por otra parte, la alteridad de la naturaleza en el pensamiento de Panikkar no se circunscribe a un pensamiento axiológico y antropocéntrico de base común en la mayoría de las éticas ambientales y ecológicas.

En correspondencia a las ideas señaladas, el desarrollo de la investigación constará de siete capítulos. El capítulo **uno y dos**, entrega los fundamentos del pensamiento de Raimon Panikkar sobre la concepción de la *realidad como relación*. El capítulo uno, presenta los argumentos en base a los siguientes términos de nuestro autor: Trinidad radical, la a-dualidad (*advaita*) y la relatividad radical; que se corresponden respectivamente con las siguientes tradiciones religiosas que son fuentes de su pensamiento: el cristianismo, el *advaita* de la tradición hinduista y el budismo, respectivamente. El capítulo dos, se propone destacar el dinamismo circumincesional de la realidad a fin de superar las visiones monistas y dualistas. Para ello, se hace necesario comprender en el pensamiento de Raimon Panikkar, la relación de *ser y vacío*, su concepción de Vida como *Zôê*, y el dinamismo de la realidad presente en la tríada *mythos, logos y pneuma*.

El capítulo **tres, cuatro, cinco y seis** tiene como finalidad explicar, y a su vez, fundamentar la tesis de la investigación, la relación *Dios-hombre-naturaleza*, desde el postulado de la intuición cosmoteándrica de Panikkar. El capítulo tres, está dedicado a presentar las bases argumentativas de la intuición cosmoteándrica. El capítulo cuatro, trata de la relación del kosmos y lo divino, destacando los aportes de Panikkar en sus planteamientos de la *secularidad sagrada* y la *teofísica*, fruto del diálogo de la ciencia con la teología. El capítulo cinco, expone el argumento de la realidad cosmoteándrica del ser humano: el hombre como mediador entre el cielo y la tierra. Se aborda específicamente la relación entre hombre y la dimensión divina, donde se perfila como idea central de nuestro autor “la experiencia cristofánica nos abre a la experiencia cosmoteándrica”. El **capítulo seis**, trata la relación del hombre con el kosmos (naturaleza), asumiendo que el conocimiento simbólico propuesto por nuestro autor nos lleva a comprender una relación constitutiva entre consciencia y naturaleza, muy diferente a la relación epistemológica moderna entre sujeto y objeto. Desde esta perspectiva, la naturaleza se concibe como símbolo de la realidad cosmoteándrica.

El **capítulo siete**, tiene un carácter más conclusivo, es decir, desarrolla la propuesta de Panikkar en torno al concepto de *ecosofía*, teniendo como base su planteamiento cosmoteándrico. Aquí, la experiencia del *tiempo* en la naturaleza es primordial para comprender la *sabiduría secular* del Kosmos, y por ende, de la Tierra. De esta manera, se revisarán los conceptos de *tempiternidad* y *ritmo del ser*, y su relación con la noción de sabiduría. Panikkar nos presenta una noción del tiempo original que desplaza toda cosmología de un tiempo lineal y circular.

Por su parte, las conclusiones de la investigación se enmarcan a destacar tres ideas principales que permiten argumentar en términos propositivos los alcances del pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar a la discusión del tema de indagación: la relación del

hombre y la naturaleza. Estas ideas que ya han sido revisadas en el desarrollo de la investigación, nos invitan a avanzar en el orden de *mythos* y *logos* en las creencias y valores que están detrás del paradigma social ecológico. Estas ideas son:

1. La Realidad es relación. La radicalidad del paradigma de la inter-in-dependencia en la noción ecosofía.
2. La experiencia de la ecosofía es una experiencia cosmoteándrica.
3. La experiencia cristofánica nos abre a la experiencia cosmoteándrica: el *antrophos* como *microkosmos* y *microtheos*.

Asimismo, se dedicó un apartado que hace referencia a lo que quedó pendiente en la investigación: el pensamiento intercultural de nuestro autor y su aporte metodológico para llevar a cabo investigaciones interculturales que nos invitan a aprender otras formas de vivir con la Naturaleza.

Por último, cabe señalar, que esta investigación se inició con un supuesto ya señalado: la experiencia del hombre con la naturaleza es una experiencia mística. Se hacía evidente seguir un camino indagativo que viera la triple relación entre Dios-Hombre-Mundo. Estoy consciente que seguir esta senda no es la de un terreno seguro, más aún por lo críptico que puede ser el pensamiento de Raimon Panikkar al abrimos a la realidad del *mythos*, y quien comúnmente cita en sus escritos “los Dioses aman la oscuridad”¹⁷ (Panikkar, 2006, p.84). De esta manera, asumo que muchas de las interrogantes filosóficas no serán respondidas, como dice R.W. Emerson (2008a): “Al tratar un tema tan amplio, en el que debemos apelar necesariamente a la intuición, y sugerir más que describir” (p.161). En este sentido, mi única aspiración es poder profundizar en aquella *experiencia* de consanguinidad y mutua influencia entre el ser humano y la naturaleza, así como lo describe R.W. Emerson (2008a):

El mayor goce que proporcionan los campos y los bosques es la sugerencia de una relación oculta entre el hombre y el mundo vegetal. No estoy solo ni carezco de reconocimiento. Campos y bosques se inclinan ante mí y yo ante ellos. El ondular de las ramas en la tormenta me resulta nuevo y viejo. Me coge por sorpresa y, sin embargo, ya lo conocía. Su efecto es como el de un pensamiento superior o una emoción mejor, cuando creemos que pensamos justamente o sentimos debidamente. (p.45)

¹⁷ Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, IV,2,2.

CAPITULO 1 LA REALIDAD ES RELACIÓN

El pensamiento ecológico ha dado un avance significativo en su concepción de la realidad, dando inicio a un nuevo paradigma de la interdependencia, tal como lo describe Boff (1997):

La ecología, al nivel de paradigma, implica una actitud básica: pensar siempre holísticamente, es decir, ver continuamente la totalidad, que no es la resultante de la suma de las partes, sino de la interdependencia orgánica de todos los elementos; con ello se supera el pensamiento meramente analítico, atomizado y no religado, propio de la modernidad. (p.60)

Sin embargo, la dificultad del pensar la interdependencia radica en concebir la realidad como relación y no como sustancia, es decir, la relación como consciencia originaria y no como una “entidad” subsidiaria a todo ser individual. Asumiendo, la radicalidad de este planteamiento, es que este primer capítulo tiene como objetivo indagar en la concepción de *la realidad como relación* en Raimon Panikkar. Como veremos en nuestro autor, la pregunta por la realidad no sigue los caminos de investigación epistemológica de occidente. Una breve alusión a su forma de preguntar, nos ayuda a introducirnos en su pensamiento.

Para Raimon Panikkar, el objeto del pensar filosófico en occidente ha sido la realidad, que muy a menudo se le ha identificado con el ser. En esta identificación está implícita la unidad pensar y ser, donde el pensar nos dice que es el ser y la realidad (hay una dirección del pensar al ser). No obstante, para Panikkar a la realidad se le escapa al logos.

Siguiendo la tradición *advaita* que no afirma nada sobre la realidad y sólo formula dos negaciones: *neti, neti*; el pensamiento de Panikkar no hace ninguna afirmación objetiva ni subjetiva de la realidad. Para nuestro autor, occidente se ha acostumbrado de tal manera a la objetivación de la realidad que la pregunta siempre es formulada en tercera persona ¿qué es la realidad?, ¿qué es el ser?; a diferencia de algunas tradiciones orientales donde la pregunta se formula en primera persona ¿qué o quién soy?. La Upanishad (Panikkar, 2012) pregunta: “Qué es lo que, conociéndolo, permite conocerlo todo”¹⁸ (p.123), la respuesta es el quién conoce y no el conocedor conocido (que sería un conocedor objetivado). En este sentido la ultimidad de la pregunta pasa a ser antropológica y ontológica a la vez. Por otra parte, si en toda consciencia humana se manifiesta la relación de los tres pronombre: yo-tú-él, faltaría considerar una tercera pregunta ¿quién eres tú?. Esta es una pregunta radicalmente diversa puesto que no puede ser contestada sin un tú concreto como interlocutor.

Como vemos, sus andanzas filosóficas nos exige superar el planteamiento epistemológico sujeto-objeto, ya que de ser así, siempre se preguntará por un objeto: la realidad, dejándonos fuera a nosotros; por otra parte, disolver la pregunta del objeto en el sujeto nos encauza a un solipsismo que es contrario al pensamiento relacional de Panikkar. Tanto los conceptos de

¹⁸ “La Upanishad pregunta: ‘¿Què és allò que, coneixent-ho, permet de conèixer-ho tot?’”.

objetividad y subjetividad son correlativos por lo que no pueden absolutizarse.

Para Panikkar, la realidad es relación; afirmación con una carga de radicalismo insospechada tanto en la experiencia humana como en el mismo planteamiento de Dios como relación. El objetivo de este tema es presentar los argumentos que confluyen en su concepción de la realidad. Para ello, expondré el desarrollo de tres términos que son claves en su pensamiento: la Trinidad radical, la a-dualidad (*advaita*), y la relatividad radical. Cada uno de ellos tiene como fuente de desarrollo una tradición religiosa: el cristianismo, el *advaita* de la tradición hinduista y el budismo, respectivamente. El pensamiento relacional de Panikkar se caracteriza en que en la misma gestación y madurez de su pensamiento concurren las tres fuentes de conocimiento citadas en cada término, sumando además la influencia secular que identifica su formación intelectual en occidente.

1.1 La Trinidad radical.

En la doctrina cristiana, el dogma de la Trinidad es fundamental en el pensamiento de Panikkar tanto en su concepción de la divinidad como en el de la toda la realidad. Para Pérez Prieto, Panikkar es un “*un teólogo clásico*” (Perez, 2008, p.252) pues maneja el pensamiento teológico desde los Santos Padres hasta de los teólogos del siglo XX¹⁹; y a al mismo tiempo es “*radicalmente innovador*” al relacionar el dogma cristiano con el conocimiento de otras religiones, particularmente el trinitarismo *advaita* del hinduismo y la intuición del *pratīyasamutpāda* del budismo (traducido habitualmente en los estudios contemporáneos como “originación dependiente” o “co-originación dependiente”).

Para Panikkar recuperar el sentido original de la Trinidad como misterio trinitario de salvación²⁰ y no como mero misterio de interés lógico es lo que lo lleva a afirmar que “la Trinidad no es una doctrina revelada sino experiencia vivida” (Panikkar, 1998, p.65); de ahí que la dimensión soteriológica de su pensamiento trinitario se comprende en relación a la experiencia cristofánica del ser humano: la comprensión de Dios revelado en el misterio de Cristo, ícono de la realidad cosmoteándrica.

Panikkar no sólo intenta recuperar el sentido original de la doctrina trinitaria, sino que - imbuido por las concepciones trinitarias de otras religiones - aboga por extender “el privilegio de la Trinidad divina al conjunto de la realidad”²¹ (Panikkar, 2012, p.404). Acuña el neologismo *Trinidad radical* para expresar esta idea que debe entenderse más allá de la relación de “imagen”, “huella” entre la Trinidad inmanente (*ad-intra*,) y la Trinidad económica (*ad-extra*) de la teología tradicional cristiana. Al respecto, la teología cristiana, basa su argumento relacional entre ambas trinitades en el hecho histórico de la Encarnación - concebible en el seno de la Divinidad- y en la acción salvadora de la trinidad económica en el mundo exterior. Sin embargo,

¹⁹ Pérez Prieto menciona dentro de los teólogos contemporáneos con los que dialoga Raimon Panikkar, a Karl Barth, Paul Tillich y Karl Rahner.

²⁰ La trinidad cristiana sería de tipo soteriológico, en la que el Padre envía a su Hijo y al Espíritu para salvar al mundo.

²¹ “el privilegio de la Trinitat divina al conjunt de la realitat”.

este argumento no deja de interpretarse dual y causalmente entre un “modelo y su derivado” con las consecuencias fisiónables entre Dios y el mundo en el dogma de la creación:

La intuición cosmoteándrica no se contenta con detectar la “huella” trinitaria en la “creación” y la “imagen” en el hombre, sino que considera a la Realidad en su totalidad como siendo la Trinidad completa que consta de un dimensión divina, otra humana y otra cósmica²². (Panikkar, 1998, p.14)

En este sentido, la Trinidad radical de Panikkar es radical pues la “realidad no es sólo ‘trinitaria’, es la auténtica y fundamental Trinidad (...) El universo es Padre, Cristo y Espíritu Santo”²³ (Panikkar, 2012, p.404), en donde la Trinidad Divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo es, en su intuición cosmoteándrica (siguiendo el mismo orden): Divinidad, Consciencia y Kosmos. Para nuestro autor, la “intuición trinitaria es una especie de ‘invariante’ cultural y por ende humana” (Pannikar, 1998, p.15) y destaca la asombrosa ubicuidad de la estructura triádica en la realidad, tanto en la antropología tripartita defendida en sus escritos (cuerpo, alma y espíritu), como en las triadas cosmológicas de muchas culturas y concepciones humanas de la realidad²⁴.

²² Siguiendo esta idea, Raimon Panikkar en su libro *El Ritme de L'Ésser* profundiza la vinculación entre la Trinidad inmanente (*ad intra*) y la Trinidad económica (*ad extra*) en su planteamiento de la Trinidad radical: “Para establecer un vínculo con la tradición cristiana, puedo formular esta idea de la *Trinidad radical* de la manera siguiente. La tradición cristiana ha elaborado una doctrina de la llamada *Trinidad inmanente* que no sólo es profunda y sutil, sino también teóricamente bella. Dios es Vida. Vida es comunicación, donación, amor, expansión. Dios es todo esto. Esto es la Trinidad inmanente. Hay Vida en la Divinidad. Esta Trinidad hace concebible el hecho histórico de la Encarnación con todas sus consecuencias. Esto lleva luego a la llamada *Trinidad económica*, que es la acción de la Trinidad *ad extra*, la acción salvadora de la Trinidad. Esta Trinidad es una doctrina que versa principalmente sobre la salvación del Hombre-y, añadiría, la divinización del cosmos. El pensamiento teológico contemporáneo ha unido estas dos dimensiones y ha declarado que la Trinidad inmanente y la económica no sólo son la misma cosa, sino que la una revela la naturaleza de la otra. Esta intuición se atribuye a Karl Rahner, pero se podría haber citado igualmente Tomás de Aquino cuando afirmaba, desde una perspectiva muy monoteísta en un marco trinitario, que el Padre engendra al Hijo y crea el mundo con el mismo y único acto”. (Panikkar, 2012, p. 403): “Per establir un vincle amb la tradició cristiana, puc formular aquesta idea de la *Trinitat radical* de la manera següent. La tradició cristiana ha elaborat una doctrina de l’anomenada *Trinitat inmanent* que no sols és profunda i subtil, sinó també teòricament bella. Déu és Vida. Vida és comunicació, donació, amor, expansió. Déu és tot això. Això és la Trinitat inmanent. Hi ha Vida dins la Divinitat. Aquesta Trinitat fa concebible el fet històric de l’Encarnació amb totes les seves conseqüències. Això porta després a l’anomenada *Trinitat econòmica*, que és l’acció de la Trinitat *ad extra*, l’acció salvadora de la Trinitat. Aquesta Trinitat és una doctrina que versa principalment sobre la salvació de l’Home – i, hi afegiria, la divinització del cosmos. El pensament teològic contemporani ha unit aquestes dues dimensions i ha declarat que la Trinitat inmanent i l’econòmica no tan sols són la mateixa cosa, sinó que l’una revela la naturalesa de l’altra. Aquesta intuïció s’atribueix a Karl Rahner, però es podria haver citat igualment Tomàs d’Aquino quan afirmava, des d’una perspectiva molt monoteísta en un marc trinitari, que el Pare engendra el Fill i crea el món amb el mateix i únic acte”.

²³ “La realitat no és sols ‘trinitària’; és l’autèntica i fonamental Trinitat (...). L’univers és Pare, Crist i Esperit Sant”.

²⁴ Para fundamentar el alcance trinitario como invariante cultural y humana, Panikkar en su libro *el Ritme de L'Ésser* da algunos ejemplos de la historia donde argumenta que “la tríada parece el símbolo universal de la unidad perfecta” (Panikkar, 2012, p. 357): “La tríada sembla el símbol universal de la unitat perfecta” y que está ya presente en Egipto, en la revelación védica, en la tradición filosófica griega, entre otros. Con todos estos ejemplos Panikkar evita sacar conclusiones precipitadas pero se inclina a pensar que un “cierto modelo trinitario parece haberse producido espontáneamente en la consciencia humana desde los comienzos de la memoria histórica” (Panikkar, 2012, p.363): “cert model trinitari sembla haver-se produït espontàniament en la consciència humana des dels comencaments de la memòria històrica”.

De la omnipresencia de la Trinidad, Panikkar nos advierte que la Trinidad no se deriva solo del pensamiento y tampoco es un marco de pensamiento *a priori* que modela la realidad en estructuras trinitarias. Hay una relación entre la realidad y la conciencia humana: “Afirmamos sólo que la Trinidad es la culminación de una verdad que penetra todos los dominios del Ser y la conciencia, y que esta visión nos une a los hombres” (Panikkar, 1998, p.22).

La Trinidad radical de Panikkar no debe entenderse como la triada de tres elementos de la realidad de un sistema pluralista ni tres modos de una realidad monolítica indiferenciada. El pensamiento de Panikkar viene a superar el pensamiento monista y dualista, abriendo a la conciencia humana una visión de la realidad trinitaria, que luego, él denominará en su pensamiento de madurez, intuición cosmoteándrica. En esta visión, enfatiza la relacionalidad de las tres personas en la Trinidad; intuición que lo llevará a una concepción de la divinidad y de la realidad como “relación”, desontologizando todo pensamiento substancial de la realidad. En este sentido la visión trinitaria radical se expresa en el lenguaje de la teología tradicional como “Todo cuanto el Padre *es* lo trasmite al Hijo. Todo cuanto el Hijo *recibe lo entrega* a su vez al Padre. Esta donación (al Padre, en última instancia) es el Espíritu” (Panikkar, 1998, p.69).

En esta interpretación del núcleo trinitario, el Padre y el Hijo no son *dos* ni tampoco *uno*, el Espíritu los une pero a la vez los distingue, es el vínculo de la unidad. Es decir, existe un dinamismo de relacionalidad interno que Panikkar aventura proponer en la siguiente afirmación: “el Padre, Fuente, el *Yo*; el Hijo, Ser, *Tú*; el Espíritu, retorno al Ser (Océano del Ser), el *Nosotros*” (Panikkar, 1998, p.87). Esta dinámica de circularidad interna de la Trinidad es lo que los teólogos cristianos acostumbraron a llamar la *perichôresis* (palabra griega) o *circuminciesio* (palabra en latín) y que expresa el dinamismo mutuo constituyente de las tres personas en inhabitación recíproca, haciendo que cada uno se dé en las otras.

Esta morada relacional de las tres personas por acción del Espíritu vivida en la experiencia cristofánica del ser humano manifiesta el misterio real de la Unidad trinitaria; aclarando que unidad no es ni monismo ni pluralismo trinitario, sino que es Armonía trinitaria:

La Trinidad es, en verdad, el misterio real de la Unidad, pues la verdadera unidad es trinitaria. Por esta razón no hay, hablando con rigor, un *Sí-mismo* en sentido reflexivo. El *Sí-mismo* del Padre es el Hijo, su *en-Sí* es el Espíritu. Pero el Hijo no tiene *Sí-mismo*; es el Tú del Padre; su *Sí-mismo* en relación al Padre es un Tú. Y otro tanto puede decirse en lo que hace referencia al Espíritu; el Espíritu “en sí mismo” es una contradicción. Sólo existe el Espíritu *del* Padre y *del* Hijo. Él es el Enviado. No es ni un Yo que habla a otro, ni un Tú al que algún otro hable, sino más bien el *nosotros* entre el Padre y el Hijo, ese *nosotros* que abarca también la totalidad del universo de una forma peculiar. (Panikkar, 1998, p.80-81)

El Espíritu, el *nosotros* en la *perichôresis* trinitaria, es el vínculo de unidad que simboliza la experiencia de la Armonía y la vivencia rítmica de la totalidad. Pero ha de observarse la sutileza del pensamiento trinitario que concibe al Espíritu como el vínculo de unidad que une y a su vez

“distingue”, por lo que se entiende de esta afirmación que las relaciones constitutivas de la Trinidad son “diversamente diferentes”. Es decir, no es relación a “algo” que las hace diferente, de ser así se nos presentaría el problema de la *Quaternitas*, un cuarto elemento, en que deberían compartir algo idéntico que en relación a este “algo” las hace diferentes. La diferencia constitutiva de las tres personas debe entenderse como una “diferencia relativa”, en relación la una con la otra:

Sólo son diferentes vistas la una desde la otra (...) Padre e Hijo sólo son diferentes como Padre e Hijo. El Padre es Padre-del-Hijo, el Padre engendra, procrea al Hijo. El Hijo es engendrado. El engendrador y el engendrado son diferentes, pero eso es todo. No hay otra diferencia (...). No hay algo como un ser llamado Padre y otro ser que ha recibido su ser del Padre y por lo tanto es otro ser²⁵. (Panikkar, 2012, p.405)

Concomitante con el ejemplo de la cita, en la experiencia humana, el hombre se sabe diferente al Kosmos y a Dios “No somos ni Dios ni el Cosmos, igual que el Padre puede decir que no es el Hijo”²⁶ (Ibid, p.405). En este sentido, lo que constituye a las tres personas de la Trinidad como distintos es únicamente la relación mutua entre ellos. Panikkar nos lleva radicalmente a un pensar relacional y relativo (no relativismo) pues para él no existe ninguna “plataforma independiente y exterior en que se pueda basar la distinción”²⁷ (Ibid, p.405) ni siquiera el Ser como entidad abstracto y/o metafísico. Sólo la visión “objetiva” de un hipotético “observador externo” nos crea una plataforma independiente desde donde hacer la diferencia en el seno de la identidad.

Si no existe este observador objetivo ni la plataforma externa desde donde hacer la diferencia ¿cómo se comprende en la experiencia humana la vivencia de la unidad (armonía) y la distinción?. Al respecto, Panikkar afirma “llevamos con nosotros nuestra perspectiva necesaria para la distinción”²⁸ (Ibid, p.406), pues la Trinidad aparece como paradigma esencial de la relación personal. Toda persona es una relación constitutiva trinitaria de los tres pronombres personales: yo-tú-él:

Lo que suele llamarse persona no es sino un nudo en una red de relaciones (con otros nudos). Un *yo* implica un *tú*, y en tanto esta relación se mantiene implica asimismo un *él/ella/ello* como el espacio en que la relación *yo-tú* se establece. Una relación *yo-tú* implica igualmente una dimensión *nosotros-tú* que incluye el *ellos* en forma a como *él/ella/ello* está incluido en el *yo-tú*. (Panikkar, 1998, p.26)

²⁵ “Només són diferents vistes l’una des de l’altra (...). Pare i Fill només són diferents com a Pare i Fill. El Pare és Pare-del-Fill, el Pare engendra, procrea el Fill. El Fill és engendrat. L’engendrador i l’engendrat són diferents, però això és tot. No hi ha cap altra diferència (...). No hi ha quelcom com un ésser anomenat Pare i un altre ésser que ha rebut el seu ésser del Pare i per tant és un altre ésser”.

²⁶ “No som ni Déu ni el Cosmos, igual que el Pare pot dir que no és el Fill”.

²⁷ “Plataforma independent i exterior en què es pugui basar la distinció”.

²⁸ “Portem amb nosaltres la nostra perspectiva necessària per a la distinció”.

Es en la experiencia humana de la persona donde el misterio trinitario de la unidad y diversidad se hace omnipresente en toda la realidad. De esta manera, al afirmar Panikkar que el hombre trae consigo “la perspectiva necesaria para la distinción”, no hace referencia a la experiencia subjetiva de un individuo, sino a la experiencia de la persona que descubre la estructura trinitaria de todo lo que es. Esta visión trinitaria - como acto dinámico de la perichôresis -descubre que la realidad no es ni una ni dos. Es armonía, polaridad, relación constitutiva entre todo; aquí la polaridad no se entiende como la existencia “en sí” de los extremos, sino como una relación constitutiva donde se descubre que la “otra” entidad es el “alter”, la otra parte o dimensión de la misma cosa.

La concepción relacional de Panikkar en las tres personas de la Trinidad lo lleva a su afirmación radical de Dios como relación; afirmación no ausente de críticas provenientes del mismo cristianismo cuyo dogma doctrinario se ha identificado históricamente con la concepción personalista de Dios. Concomitante a la idea anterior, la afirmación de Dios como relación lleva a Panikkar a dar un argumento apofático de la misma Divinidad. Me detendré en el argumento de la interpretación trinitaria del camino devocional del amor (personalismo) y el argumento apofático de la Divinidad. Ambos argumentos son fuente de apoyo a las ideas de la relacionalidad trinitaria y a la concepción de Dios como relación.

La vía de la devoción, del amor a la Divinidad corresponde al florecimiento de la dimensión personalista de la espiritualidad. “(...) puesto que es imposible entrar en una relación filial con Dios mientras no se le ha descubierto como *persona*” (Panikkar, 1998, p.48). Para Panikkar, la unión a Dios encuentra su más perfecta expresión en la comunidad del amor, especialmente en la comunión personal: “Dios es un 'Yo' que me llama y me dice 'tú' y al llamarme me da mi ser y mi amor, es decir mi propia capacidad de responderle” (Panikkar, 1998, p.49). El personalismo es una espiritualidad de llamada-respuesta y no libre de dificultades ante el problema del dualismo relacional. Éste, por una parte plantea el problema de la separación y la distancia que parece exigir la dinámica de reciprocidad de los amantes para que no desaparezca el amor; y por otra parte, es este mismo amor el que conduce a una identificación que parece destruir la reciprocidad de los amantes.

Para nuestro autor, el personalismo es una forma de espiritualidad que “por sí mismo es incapaz de agotar la variedad y riqueza de la experiencia del Misterio” (Panikkar, 1998, p.48-49). En este sentido, no niega el personalismo, sino que reconoce la existencia de otras formas de espiritualidad que no están condicionada a la relación interpersonal²⁹ (Panikkar, 1998, p.37-

²⁹ En su libro *La Trinidad* reconoce tres formas de espiritualidad que se corresponden a las tres vías (*mārga*) del hinduismo: Iconolatría-*karmamārga*, Personalismo-*Bhaktimārga*, Advaita-*jñānamārga*, es decir, de acción, amor y conocimiento, respectivamente. Panikkar las explica de la siguiente manera: “Alguien puede intentar que su condición humana se desarrolle y perfeccione adoptando como modelo una imagen, un ídolo, un icono, que está al mismo tiempo fuera (atrayendo), dentro (inspirando) y arriba (dirigiendo). Es esto lo que da a la vida humana, a su carácter moral, pensamiento y aspiraciones, una orientación propia y un estímulo para la acción.

También se podría tratar de establecer otra clase de relación en lo que podemos denominar lo Absoluto, por llamarlo de algún modo. Puede considerárselo como el misterio oculto en lo más profundo del alma humana, misterio que sólo puede descubrirse y hacerse efectivo por el amor, por una íntima relación personal, por el diálogo. En este caso, Dios no sólo es, por decirlo así, el polo esencial que orienta la personalidad humana, sino también su

38). La espiritualidad *Advaita jñānamārga* que menciona Panikkar en su libro *La Trinidad*, es una espiritualidad del conocimiento (*gnosis*) que se basa en “La experiencia superracional de una “Realidad” que de algún modo nos 'inhala' hacia el interior de sí misma. El 'Dios' de un buen número de Upanishad no habla; no es Verbo; inspira, es *Espíritu*” (Panikkar, 1998, p.55). En esta forma de espiritualidad el encuentro con Dios no se sitúa desde el diálogo, sino por el contrario éste ha sido trascendido.

Pero Panikkar no define cada forma de espiritualidad de manera excluyente; de hecho un desafío personal de nuestro autor en su pensamiento es el de fundamentar la interpretación trinitaria (a-dual) del camino devocional del amor y superar el problema del dualismo relacional que se presenta en esta forma de espiritualidad. Al respecto, Panikkar (2007) argumenta:

Si la estructura de lo último es el amor, entonces es el amor que ama, o amor del amor, amor-en-sí-mismo: es como un “ojo” que se ve a sí mismo (...) una 'fuente' que se reproduce totalmente en una imagen idéntica y que después emerge en el Ser como aquello que acoge a la fuente. (p.303)

Donde la fuente del Ser es la fuente y no es el Ser. En términos de *advaita*, si la realidad es “uno sin segundo”³⁰, (ni monismo, ni dualismo) quiere esta idea expresar, que el Yo- la Fuente, implica un Tú-el Ser. Este Tú, no es un segundo Yo, es un Tú, que es de igual de eterno que el Yo. “En este Tú, el Yo se descubre a sí mismo (...) El Tú es la conciencia que el Yo no sólo tiene sino que es” (Panikkar, 2007, p.304). Es decir el Yo no tiene autoconciencia, sino que el Tú es el conocimiento del Yo. En lenguaje de la Trinidad cristiana sería:

Quien (*quod, quis*, en nominativo) el Padre conoce es el Hijo”. El Hijo no es un objeto, lo conocido, sino el conocimiento del Padre, puesto que él es el ser del Padre. La “identidad” es total y la alteridad es igualmente infinita (...). (Panikkar, 1998, p.70)

Sin embargo, “Sólo se llega al Padre a través del Hijo” (Panikkar, 1998, p.70), esto es: el conocimiento del Padre sólo se produce cuando el Hijo ha salido de sí mismo, es decir “ha 'amado' aquello que El, a través del amor, reconoce como su (mismo) conocimiento” (Panikkar, 2007, p.304). El amor es extático y unitivo a la vez: nos hace salir fuera de nosotros mismos y nos une al amado. En este flujo de amor divino, es el Espíritu el que hace posible la perichôresis trinitaria: “(...) el Espíritu no es solamente el Amor personificado del Padre y el don de sí mismo del Hijo sino la no dualidad (*advaita*) del Padre y del Hijo” (Panikkar, 2007, p.308).

elemento constitutivo, pues no se puede vivir o “ser” sin amor y no se puede amar sin esta dimensión de verticalidad que únicamente se realiza en el descubrimiento de la persona divina.

La tercera forma de espiritualidad subraya los derechos del pensamiento y las exigencias de la razón, o, más bien, del intelecto o intuición; rechaza un Dios más o menos construido a la medida y necesidades del hombre y pretende penetrar en el análisis último del ser para encontrar allí una visión que dé al hombre la posibilidad de vivir en la plena aceptación de su propia humanidad”.

³⁰ Chândogya Upaniṣad.

El Espíritu como no dualidad del Padre-Hijo, es el Amor, movimiento interno de este “uno sin segundo”. Aquí este Uno-no-dual (trinitario), no tiene un “segundo Uno” porque este mismo Uno es a-dual, trinitario. Panikkar afirma “que en el corazón mismo del Uno hay una no-dualidad que hace del Uno un Uno vivo, fecundo y verdaderamente real- una relación dinámica (*perichôresis*), no una sustancia”³¹ (Panikkar, 2012, p.356). Esta idea está relacionada con la experiencia del tiempo (tempieternidad) y la creación continua en el pensamiento de Panikkar; ambos temas serán tratados en apartados siguientes.

La interpretación trinitaria del Amor es el intento de Panikkar para superar el dualismo en el personalismo, y explicar este dinamismo amoroso en el núcleo trinitario de la realidad misma, como este Uno sin dos “(...) nos muestra experiencialmente que la realidad no es una sustancia objetiva inmutable, sino una dádiva que recibéndola se transforma, y transformándola se vuelve capaz de ser trasmitida de nuevo. Y éste es uno de los poderes del amor” (Panikkar, 2007, p.123).

Finalmente para Panikkar, la revelación viva de la Trinidad: Padre-Hijo-Espíritu lo llevará a afirmar – bajo la influencia budista- que Dios como relación es el carácter genitivo de la realidad (tema que se abordará en el apartado de la relatividad radical).

Con respecto al argumento apofático, Panikkar ante las concepciones antropomórficas, ontomórficas y personalismo de Dios³², se atreve a dar el paso de su desontologización: la

³¹ “en el cor mateix de l’U hi ha una no-dualitat que fa de l’U un U viu, fecund i veritablement real – una relació dinàmica (*perichorêsis*), no una substància”.

³² Panikkar en su libro *El silencio del Buddha* explica las tres concepciones como etapas en la historia de la divinización del Ser. Él aclara que su aproximación temática es más bien filosófica y no sigue un esquema histórico-religioso. Brevemente, con respecto al Antropomorfismo señala: “Este primer acto representa las relaciones humano-divinas en su similitud recíproca: Dios ha creado al hombre ‘a su imagen y semejanza’. Filosóficamente, se diría más bien desde la perspectiva humana que el hombre se ha figurado a Dios a su propia imagen. En efecto, uno de los rasgos fundamentales del Dios de las religiones es el de ser una persona. Dios es, ante todo, siempre un *alguien*. Podrá ser la personificación de una fuerza o de un fenómeno natural, podrá ser la proyección de un carácter humano o de una virtud eminente, pero en todo caso Dios es siempre un *alguien* a quien se ame o se teme, de quien se recibe el premio y el castigo, que crea (o puede no crear), que está sometido a otros Dioses o a una Ley superior, o que es el Señor de esta misma Ley cósmica, etc.; en todo caso, la primera característica de la Divinidad es la de ser un ‘alguien’ que permite la serie de relaciones propias de toda religión: el sacrificio, la oración (en sus diversas formas: alabanza, petición, invocación (...), la consagración, el amor, etc.” (Panikkar, 1996, p.195-196).

Por su parte, el Ontomorfismo “nace del esfuerzo del intelecto humano por purificar el concepto de Dios, en un intento de desantropomorfizarlo. En este proceso, la noción de Dios va adquiriendo siempre mayor consistencia metafísica y acaba convirtiéndose paulatinamente en Ser. Según esta nueva perspectiva de carácter intelectual, el Dios, para poder ejercer sus funciones de forma verdaderamente divina, ya no puede actuar desde fuera, ya no puede imponerse con órdenes externas como si fuera ‘otro’, otro super-hombre, un superior a quien se debe obediencia. Para que Dios pueda ser verdaderamente Dios-dirá esta nueva mentalidad anti-antropomórfica- es preciso que Él deje de ser ‘otro’, que se interiorice, para que su acción no sea antinatural e incida en el núcleo más íntimo de todas las cosas. Servir a Dios es reinar, canta la liturgia católica. Este proceso de immanentización es el camino por el cual Dios empieza a convertirse en Ser”.(Panikkar, 1996, p.199)

Con respecto al Personalismo, Panikkar (1996) señala: “Ésta parece ser la síntesis descubierta hace muchos siglos y que sigue vigente en los ambientes religiosos tradicionales: ni puro antropomorfismo que deja de lado al Dios de los filósofos y a las exigencias de la razón, ni simple ontomorfismo que parece ignorar los derechos del corazón y la necesidad del diálogo amoroso, sino personalismo, esto es, la consideración personal del Ser mismo. Quiere decir que el proceso de personalización no sólo se desarrolla en las fuerzas naturales o cósmicas, como anteriormente, sino, sobre todo, en el concepto mismo del Ser. El *sat* es el *purusa*. El Ser es lo humano, lo que en este caso puede

relación Dios y Ser se resquebraja al perder la substancia (Ser) su posición óptica por excelencia. El apofatismo de Dios es total; en términos cristianos es la inmolación del Padre al Hijo:

Si el Padre engendra al Hijo (y es ésta una generación total puesto que el Padre se da plenamente al Hijo), ello significa que lo que el Padre es lo es el Hijo, es decir, el Hijo es el *es* del Padre. En la fórmula de identidad “A es B” o “P es H”, lo que P es, es H. P en cuanto P, separadamente, en sí mismo, *no es*. H es lo que es P es. A la pregunta ¿qué es P?, debemos responder: es H.

(...) El Absoluto, el Padre, *no es*. No tiene *ex-sistencia*, no siquiera la del Ser. Ha dado, por decirlo así, todo en la generación del Hijo. En el Padre, el apofatismo (la *kenosis* o vaciamiento) del Ser es real y total. Es esto lo que en otras ocasiones he llamado “la Cruz en la Trinidad”, es decir, la inmolación íntegra de Dios (Padre), de la que la Cruz de Cristo, su inmolación, es su icono y su revelación. (Panikkar, 1998, p.69)

El Padre no tiene un “en sí mismo”, no tiene Ser, ni siquiera la posibilidad de ser expresado con un nombre que se “afirme” solo sin la referencia al Hijo. La inmolación del Padre al Hijo lo lleva a situar la experiencia del Silencio (apofatismo del Padre) con la experiencia de la vacuidad (*sunyata*) budista: “¿No es aquí, en este apofatismo esencial del padre, en esta *kenosis* del Ser en su propio origen, donde habría que situar la experiencia budista *de nirvāna* y *śunyatā* (vacuidad)?” (Panikkar, 1998, p.70). Al respecto, nuestro autor nos recuerda el texto bíblico “Al principio existía la Palabra”, pero el Principio no es la Palabra. Si el Principio es la experiencia del Silencio, del vacío, su apofatismo total debe interpretarse desde una relación *a-dual* entre Padre-Hijo, Silencio-Palabra, Vacío-Ser, y no en términos dialécticos del Ser y el No-Ser. La dialéctica no nos libera de contradicción lógica: No-Ser *no-es*. Para Panikkar (2011) la experiencia del vacío es el descubrimiento de la realidad como creación continua, y la relación *advaita* entre ambas polaridades lo expresa en la siguiente cita:

La palabra existe porque el silencio la hace posible, pero el silencio llega a ser tal porque la palabra lo re-vela, cubriéndolo con su sonido del mismo modo que la luz revela la oscuridad-que su vez hace visible la luz - cubriéndola con su luminosidad³³. (p.342)

querer decir que el Ser completo y absoluto no es sino la Persona absoluta. La religión no sería entonces ni pura sumisión voluntarista (simbolizada por el sacrificio), ni mera contemplación intelectual (en la cual el culto se expresa en la meditación), sino diálogo personal, intercambio amoroso, conocimiento recíproco (que adopta la forma ritual de la adoración, de la oración, de la himnología). Es la *bhakti*, la consagración amorosa al misterio divino como Ente Personal por antonomasia” (p.206-207).

³³ “La paraula existeix perquè el silenci la fa possible, però el silenci arriba a ser tal perquè la paraula el re-vela, cobrint-lo amb el seu so de la mateixa manera que la llum revela la foscor – que al seu torn fa visible la llum – cobrint-la amb la seva lluminositat”.

La paradoja de esta relación *advaita*, es que la plenitud del Ser no se vive si no es en la experiencia del Vacío, por eso una forma de describir el Vacío es como “la ausencia que acompaña a toda presencia”³⁴ (Panikkar, 2012, p.161). En la concepción trinitaria de la teología cristiana, la comprensión del Ser perteneciente al campo del Vacío se entiende en la relación Padre-Hijo-Espíritu: “No hay más Dios que el Padre que *es* su Hijo por medio de su Espíritu” (Panikkar, 1998, p.74). El apofatismo del Padre es tal, que el hombre sólo puede tener una relación personal con el Hijo:

Sólo llega al Padre a través del Hijo. Ir *directamente* al Padre ni siquiera tiene sentido. Si se intentara hacerlo, se encontraría que el supuesto camino hacia el Padre es un no-camino, un no-pensamiento, un no-ser. Incluso el Hijo sólo conoce al Padre al ser conocido por él. “Tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado. (Panikkar, 1998, p.70)

El Hijo –Logos- Ser, es el símbolo de lo que “si estuviera completamente des-velado, ni siquiera sería, pues el ser mismo es ya su manifestación, su epifanía, su símbolo” (Panikkar, 1998, p.71). Como veremos más adelante, con esta concepción simbólica del Hijo, del Ser, Panikkar difiere de toda concepción neokantiana de la realidad poniendo su acento en la diferencia simbólica como última diferencia de la realidad que aparece en nuestra consciencia. Lo importante de destacar en este momento, que el símbolo es tal, solo sobre un horizonte de Vacío³⁵. Nuevamente la experiencia del Ser comprendida en la experiencia del Vacío.

Vistas las argumentaciones de la Trinidad radical en el pensamiento de Panikkar, es importante destacar algunas observaciones. Primero, el uso de la palabra “persona” en la Trinidad ha sido materia de discusión histórica en la teología cristiana. En el caso de nuestro autor aclara que no existe un factor analógico común al Padre-Hijo-Espíritu, y agrega:

A falta de un término mejor, podríamos ciertamente llamarles “personas” en la medida que son verdaderas oposiciones relativas en el seno del misterio, pero habría que tener cuidado de no “substantializarlas” o considerarlas “en sí mismas”. Una persona nunca es “en sí constitutiva. (Panikkar, 1998, p.74)

Segundo, si bien Panikkar establece la relacionalidad de las tres personas en términos de posiciones relativas y constitutivas de la realidad, nos recuerda “el hecho de que el Padre es ‘más grande’ que el Hijo y que sólo en el Espíritu se realiza esta comunión interpersonal en un diálogo armónico entre *yo*, Hombre, y *él*, Dios” (Panikkar, 1998, p.76). El pensamiento ontológico de Panikkar -el orden sacro en la relatividad radical-, puede llevarnos a comprender mejor el misterio de la divinidad como *mysterium coniunctionis* –mediación- y no como tercera oposición o elemento en la perichôresis trinitaria:

³⁴ “L’absència que acompanya tota presència”.

³⁵ La relación Símbolo, diferencia simbólica y vacío, se explicará con más detalle en el capítulo seis, *La Naturaleza como Símbolo*.

La visión cosmoteándrica supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo, y esa tercera dimensión, lo divino, no es una “tercera” oposición, sino precisamente el *mysterium coniunctionis*. La verdad, por ejemplo, no es lo opuesto al error, como si sólo existieran estos dos extremos. Un continuum va del uno al otro. Todas las cosas son, por decirlo así, andróginas y ambivalentes, debido a que son, en realidad, trinitarias. (Panikkar, 1999, p.82)

1.2 La a-dualidad (el *advaita*).

El Advaita Vedānta es una de las escuelas filosóficas hindúes más difundidas en la actualidad en muchos ambientes espirituales y se basa fundamentalmente en la interpretación que Śankarā (788-820) hace de las *Upaniṣad* y de los Brahma-sūtra: “Se considera a sí misma como el culmen de todas las religiones y filosofías en cuanto introduce e interpreta la ‘la experiencia suprema’ de no-dualidad, o sea la esencia no-separatividad entre el Sí-mismo (*ā-tman*) y ‘Dios’ (*Brahman*)” (Panikkar, 2007, p.299).

Panikkar distingue entre el *advaita* como principio fundamental del a-dualismo (su sentido etimológico) y la escuela filosófica del Advaita Vedānta. En el caso de su pensamiento, empleará el *advaita* en su sentido original etimológico aplicable a la experiencia a-dual de la realidad, presente en otras tradiciones religiosas como el budismo, taoísmo y el misticismo cristiano³⁶.

Nuestro autor, además aclara que *advaita* se ha mal traducido habitualmente como “no-dualidad” debido a la mentalidad dialéctica de los indologistas europeos, quienes interpretaron *a-* como partícula negativa. La *a-* de la intuición advaita no connota una negación dialéctica sino que más bien es un prefijo primitivo que apunta a una “ausencia de dualidad”. En este sentido, lo mismo se puede aplicar al término “a-racional” que no es interpretado dialécticamente como irracional, sino como algo fuera del orden racional. En ambos casos, hablamos de la superación de la dualidad y de la razón, respectivamente.

Pero ¿qué es el *advaita*, la experiencia a-dual de la realidad?. Panikkar en sus escritos sólo dicta destellos del *advaita*, destacando su valor de experiencia y no de evidencia racional. Pese - al parecer- a la infabilidad de la experiencia y de su imposibilidad conceptual, se pueden advertir ciertas constelaciones de ideas en el pensamiento de Panikkar que se relacionan con la misma experiencia del *advaita*. Así, podemos ver la correspondencia dinámica y relacional entre los términos de perichôresis trinitaria, la experiencia a-dual de la realidad (la realidad como “Uno sin segundo”), la inter-in-dependencia, la relatividad radical, la intuición cosmoteándrica, entre otras. Todas ellas, ponen el énfasis en la relacionalidad de la realidad.

³⁶ Es importante señalar, que Raimon Panikkar se introdujo en el *advaita* por el monje benedictino francés Benri Le Saux (1910-1973), quien fue discípulo de Ramana Maharshi (1879-1950) representante más destacado en nuestro siglo del Vedanta advaita.

La intuición *advaita* lo primero que sugiere en su etimología es la “a-dualidad” de la realidad, es decir, la “ausencia de dualidad”:

La intuición *advaita* no consiste en afirmar la Unidad, ni en negar la dualidad, sino precisamente, con una visión que trasciende el intelecto, en reconocer la ausencia de la dualidad en el trasfondo de *una* realidad que en sí misma carece de dualidad; a saber, que no es numérica puesto que no tiene un dos. O sea que ni la unidad ni la dualidad corresponden a la estructura propia de la realidad. Dicho con otras palabras, la intuición *advaita* ve la polaridad de la realidad con prioridad a los polos que la constituyen; es la visión primaria de la relacionalidad en cuanto tal. Esto sólo es posible, sin caer en la irracionalidad, si no se substantivizan los polos y se los ve en función de su misma relación, es decir, como polos, no como sustancias. (Panikkar, 2005, p. 205)

De esta cita, me interesa destacar dos ideas a desarrollar: la visión primaria de la relacionalidad en cuanto tal y la trascendencia del intelecto.

Con respecto a la visión primaria de la relacionalidad, un primer ejercicio de aproximación a la idea, es remontarnos nuevamente al dilema planteado anteriormente en la Trinidad sobre la realidad trinitaria, o mejor descrita como “Uno sin segundo”. El mismo Panikkar nos repara que no hablamos de una realidad numérica, sino que apunta a una visión primaria de relacionalidad de la realidad, donde la misma realidad no se deja reducir a Unidad ni tampoco a Dualidad. En este sentido, se nos transforma en una aporía hablar de *una* realidad, si esta “*una*” no la podemos comprender como Unidad – por el fantasma del monismo-, ni como Unión que nos lleva al dualismo. En este punto Panikkar nos catapulta a la intuición *advaita* de la Armonía; término que al parecer Pythagoras introdujo en el pensamiento griego y que Panikkar recupera en su concepción de la realidad y como veremos más adelante, en su misma concepción del Ser:

La armonía sería el equivalente homeomórfico del *advaita*, como aún veremos. Es la experiencia del *nirdvaṃda* o superación de todos los *dvāṃda*, de todos los pares opuestos, de toda dualidad sin caer por otra parte en el monismo. Los opuestos, los *dvāṃda* aparecen como contradictorios sólo a la razón, frío y calor, dolor y gozo (por poner dos ejemplos clásicos). En realidad son opuestos pero sólo conceptualmente contradictorios. (Panikkar, 2005, p.188)

La armonía como visión primaria de relacionalidad - y superación de toda dualidad- lleva implícito la idea de un cierto orden cósmico; entendiendo este “orden” no como una estructura ontológica extrínseca, impuesta y dada. En este sentido, la palabra *dharma* que simboliza en el hinduismo el orden cósmico de la realidad, es para nuestro autor un equivalente homeomórfico de la palabra Armonía:

Existe un orden ontológico real en el mundo, no sólo como una ordenación extrínseca de la naturaleza de las cosas, sino como su estructura óptica más fundamental. Por tratarse de un orden primordial es equivalente a armonía, pues no tenemos otro criterio para juzgarlo - a no ser que creamos que la mente humana nos puede decir lo que “debe ser” independientemente de lo que *es*. (Panikkar, 2005, p.39-40)

En este orden primordial -que adolece de criterio externo para su definición y por lo tanto, de leyes externas impuestas a las cosas- cooperan el hombre, la naturaleza y lo divino. Esta aventura cosmoteándrica “no es ni un progreso lineal hacia un 'punto omega', ni una regresión hacia un 'punto alfa' originario e indiscriminado” (Panikkar, 2006, p.151), sino que debe entenderse como la armonía cósmica “siempre nueva y nunca perfecta” (Panikkar, 2006, p.152). Vista la realidad desde la experiencia de la armonía, podemos adelantar en observar la imposibilidad de objetivación de la misma.

Por otra parte, la visión de armonía de Panikkar es para nuestro autor una superación a la filosofía trascendental del Uno como Absoluto y última realidad. Si bien el Uno muestra prioridad sobre los demás trascendentales, en cuanto a que puede conservar mejor su trascendencia³⁷, puede defender mejor su infinitud, y es más omnicomprendido que el mismo Ser; presenta el límite de ser un postulado lógico. Su prioridad sobre los demás trascendentales es a partir de un argumento lógico dialéctico “La dialéctica del Uno no permite ninguna multiplicidad ni ningún despliegue. No hay devenir ni dinamismo posibles. El Uno está allende cualquier contingencia de cambio y de multiplicidad, de diversidad y de potencialidad” (Panikkar, 2005, p.203)

En el caso de la sabiduría *advaita* - la visión de la armonía de la realidad -permite todavía hablar de un Uno, pero un “Uno sin segundo” y no contrapuesto a dualidad. En este sentido, tal como se explicó en la Trinidad, la realidad es trinitaria y en ella la perichôresis de las tres personas (Yo-Tú-El) explican la naturaleza rítmica de la realidad³⁸ que no niega la polaridad constitutiva y por ende la visión primaria de la relacionalidad. Al afirmar la realidad como “ausencia de dualidad” y no “contrapuesto a dualidad” estamos haciendo la distinción entre un “otro” (dualismo) y un “Tú” (a-dual, realidad trinitaria) respectivamente:

Afirmar el carácter no-dual de la realidad última no implica anular las diferencias, la multiplicidad, la polaridad, en una especie de magma indiferenciado – sería así si se entendiera “todo es *Brahman*” como una mera proposición lógica, desde el nivel de la mente dual. (Cavallé, 2008, p.69)

³⁷ En el sentido, que los trascendentales Verdad, belleza y Bien tienen una carga de terrenalidad y creaturabilidad.

³⁸ La concepción del *ritmo del ser* hace referencia a la noción del tiempo en el pensamiento de Raimon Panikkar. Se explicará en el capítulo siete referido a *La experiencia del tiempo en la Naturaleza*.

La ausencia de dualidad da algo así como flexibilidad al Uno: un Uno fecundo, real, en dinamismo trinitario (no substancializado) tal como lo mencionamos anteriormente en la Trinidad radical.

Por otra parte, la visión de la armonía exige la percepción de los polos a la vez - superación de los opuestos- idea que debe comprenderse desde la experiencia de la unicidad. Un ejemplo que da Panikkar en relación a la armonía de las tres vías espirituales del hinduismo³⁹, nos puede ayudar a la comprensión de la experiencia de la armonía y de la unicidad. Básicamente el planteamiento es el siguiente: Desde una cumbre (metáfora de la cima de la vía espiritual) se ven las otras cumbres cuando nuestra visión es experiencial. Pero esta visión es enajenante y objetivadora si me excluyo de la experiencia. Por lo tanto es inadecuado afirmar que hay una sola cúspide como afirmar que hay varias cimas: “Las cumbres son distintas para nuestros pies cuando las pisan; las cumbres son armónicas para nuestros ojos cuando contemplan su belleza” (Panikkar, 2005, p.185). Desde la experiencia, las cumbres no son ni la misma ni varias: son únicas e incomparables. La unicidad no es la unidad:

Las cumbres son únicas para quien ha escalado una de ellas, son incomparables. La introducción a la experiencia de la unicidad en cuanto incomparabilidad es la experiencia del amor, inseparable de la belleza (...). Es el amor el que descubre la unicidad sin por ello ser ciego a la diversidad. (Panikkar, 2005, p.186)

La unicidad no es un número. Toda cuantificación de la realidad destruye la unicidad. Por otra parte, la introducción del amor como nivel último de la realidad es lo que permite en la visión *advaita* la experiencia de la armonía y unicidad. El amor es el movimiento interno de este “Uno sin segundo”, y que en el lenguaje cristiano corresponde al acto del Espíritu: Si el Padre es la fuente, el Hijo el río que fluye de la fuente, el Espíritu es el “Fin, el Océano ilimitado donde se completa, descansa y se consume el flujo de la vida divina” (Panikkar, 1998, p.82). Por eso para Panikkar, la plenitud del hombre y la autenticidad de su vida, radica en vivir la vida según el Espíritu.

Es importante destacar en este punto, la influencia del hinduismo en nuestro autor en su concepción del Espíritu y que desarrolla en su pensamiento trinitario. Al respecto, nuestro autor se pregunta en su libro de la Trinidad “¿No es precisamente la aspiración fundamental del hinduismo el esfuerzo por el descubrimiento y la realización del Espíritu?” (Panikkar, 1998, p.82).

La intuición *advaita* supera el postulado de la subordinación de *pneuma* (Espíritu) al *logos* “(...) la “ausencia de dualidad” no es percibida si se destierra el amor de nuestro conocimiento - como todo amante sabe. Sólo el conocimiento amoroso tiene esta visión global, que es más que la conciencia racional de la *privatio*”⁴⁰ (Panikkar, 2012, p.341)

³⁹ Se refiere a los tres marga ya citados: Karma-marga, bhakti-marga, jñana-marga. (Panikkar, 2005, p.117- 185)

⁴⁰ “l’ ‘absència de dualitat’ no és percebuda si bandegem l’amor del nostre coneixement – com tot amant sap. Només el coneixement amorós té aquesta visió global, que és més que la consciència racional de la *privatio*”.

Es por esta razón que para Panikkar el *advaita* es un conocimiento espiritual que no necesita la evidencia racional para tener una visión de la realidad. El intelecto amoroso es el que ve la relación como relación y los polos de forma subsidiaria. “Esta es la intuición *advàitica*: la conciencia de la relación sin la cual los dos polos de la relación no serían polos”⁴¹ (Panikkar, 2012, p.344). La visión primaria de la relacionalidad será un tema que se seguirá argumentando en el apartado siguiente de la relatividad radical.

Ahora es de mi interés abordar, el *advaita* como experiencia que trasciende el intelecto, pues descubre que la razón no puede penetrar en el carácter último de lo real y que es el mismo intelecto el que descubre sus límites.

Tanto el monismo como el dualismo basan su postulado en la inteligibilidad de la realidad⁴². En el caso del monismo, éste es lógicamente inteligible: “La Realidad es Una” es una frase inteligible y por esta razón la sentencia monista puede pasar de una frase formal -lógica- a una frase metafísica: “La unidad del monismo no es una abstracción formal, sino la realidad fundamental. Si la unidad es una idea, esta idea es el Absoluto. Si la unidad es material, la materia será el Absoluto”⁴³ (Panikkar, 2012, p.337). Así tendremos otras formas de monismos según la identificación de la unidad real. Para el monismo no existen distinciones reales entre las entidades, sino éstas son sólo modos de la realidad “una”. Aunque debe observarse que la mayoría de lo monismos corresponden a monismos mitigados, es decir, dejan espacio para un cierto grado de realidad a modos del Uno, como por ejemplo la consistencia de un Dios Absoluto y la realidad de su mundo creado.

De esta manera, la fuerza del monismo está en su consistencia lógica. El desarrollo de las premisas lógicas del monismo permite su traslación de la lógica a la ontología: “Las leyes de la lógica son leyes ontológicas”⁴⁴ (Panikkar, 2012, p.338). Se afirma de esta manera, que la realidad “una” es inteligible. En este caso, “pensar-ser” son equivalentes y la realidad es transparente al intelecto.

Por su parte en el dualismo, no puede pasar del orden lógico al metafísico sin contradecirse: “‘Dos’ es un concepto inteligible, pero no una ‘cosa’ inteligible. ‘Dos’ puede referirse a dos cosas inteligibles”⁴⁵ (Panikkar, 2012, p.343). Esto se explica porque la razón funciona en base a la reducción al uno y por lo tanto no admite dos principios últimos y absolutos. No puede distinguirlos como absolutos, salvo en relacionalidad mutua a través de un vínculo epistemológico que los une. Así, “materia-espíritu”, están unidos por la mediación del intelecto. Pero esta mediación del intelecto destruye el dualismo, a no ser que este intelecto sea “uno” con uno de estos “dos”. Se establece entonces una jerarquía en el dualismo, donde el “uno no-

⁴¹ “Aquesta és la intuïció *advàitica*: la consciència de la relació sense la qual els dos pols de la relació no serien pols”.

⁴² Panikkar al utilitzar les paraules monisme i dualisme segueix la classificació de Christian Wolff, qui les introduïu en el segle XVIII per referir-se a les doctrines metafísiques respecte a l'existència d'un o dos tipus de substàncies fonamentalment irreductibles en l'univers. (Panikkar, 2012, p.337)

⁴³ “La unitat del monisme no és una abstracció formal, sinó la realitat fonamental. Si la unitat és una idea, aquesta idea és l'Absolut. Si la unitat és material, la matèria serà l'Absolut”.

⁴⁴ “Les lleis de la lògica són lleis ontològiques”.

⁴⁵ “‘Dos’ és un concepte intel·ligible, però no una ‘cosa’ intel·ligible”.

intelecto” está subordinado al “uno-intelecto”: el espíritu (frente al mundo material) deberá erguirse racionalmente o de lo contrario retirarse a la irracionalidad y estar subordinado al mundo material racionalizado.

Esta es la vía que recurrirá el dualismo a fin de no renunciar a la racionalidad: deberá admitir la provisionalidad de las divergencias o afirmar que el dualismo es esencialmente dinámico, dialéctico y escatológico. Lo importante a destacar que ante la imposibilidad de evidencia racional-lógica en el dualismo, es “la fe la que mantiene el lado trascendente en la existencia”⁴⁶ (Panikkar, 2012, p.340), funcionando muchas veces en un esquema temporal donde el futuro tiene la solución; un ejemplo es una escatología donde “Dios será todo en todos” (Panikkar, 1999, p.14), o los buenos triunfarán sobre los malos.

El conocimiento *advaita* es un conocimiento de la realidad y no un conocimiento abstracto formal de la realidad. Es ante todo una experiencia que no se puede demostrar racionalmente. Si ha de tener una evidencia, ésta no sería la racional, sería algo así como una evidencia acústica: “Somos conscientes de que algo está presente en nuestro espíritu y que no nos exige interpretación; no nos es inteligible” (Panikkar, 2007, p.107). Si el *advaita* no fuera una experiencia se transformaría en su consecuencia lógica, el monismo. De hecho la disquisición dialéctica del *advaita* lo ha hecho mal interpretarse como monismo.

La experiencia del *advaita* no puede propiamente afirmar nada, por eso su formulación consiste en dos negaciones: *neti, neti* (“no esto, no esto”). No afirma que la “la realidad es a-dual”, sino en todo caso que “la realidad no es dos” y a la vez que “la realidad no es uno”. Es decir, el *advaita* no hace una afirmación objetiva de la realidad, no dice la realidad “es” (uno o dos), por el contrario, afirma que la realidad “no es” (ni uno ni dos). Esta doble negación no permite la conversión a una afirmación, excepto a una afirmación formal: La realidad es a-dual: “Esta es una frase meramente formal o lógica y no se puede usar como un principio del que se puedan sacar conclusiones o hacer deducciones”⁴⁷ (Panikkar, 2012, p.342).

El *advaita* niega tanto que “la realidad sea uno” como que “la realidad sea dos”, pues descubre que la realidad no se reduce a inteligibilidad. La realidad trasciende al conocimiento cuando ésta no puede ser abrazada en su totalidad en un acto único de inteligibilidad. El *advaita* niega la absoluta identificación del Pensar con el Ser (dogma de Parménides): “El pensamiento acompaña al Ser todo el camino, pero el Ser puede tener un secreto”⁴⁸ (Panikkar, 2012, p.343). Como veremos más adelante el pensamiento de Panikkar se nutrirá del paradigma índico: Ser-Hablar-Pensar, donde el criterio de la libertad del Ser no se deja aprisionar por el pensar.

El que la realidad no se reduzca a inteligibilidad no implica irracionalismo en el *advaita*. La intuición *advaita* no es la negación de la razón sino su trascendencia. Lo anterior tiene sentido además, si argumentamos que es el propio intelecto el que descubre sus propias limitaciones sobre el dominio absoluto sobre la realidad: en el mismo acto reflexivo el intelecto es consciente de sus propias limitaciones:

⁴⁶ “La fe la que manté el costat transcendent en l’existència”.

⁴⁷ “Aquesta és una frase meramente formal o lógica i no es pot fer servir com un principi del qual es puguin treure conclusions o fer deduccions”.

⁴⁸ “El pensament acompanya l’Ésser tot el camí, però l’Ésser pot tenir un secret”.

Esta conciencia está implicada en el hecho mismo de la reflexión. La reflexión significa que, como sujetos, rebotamos hacia atrás, retrocedemos ante una pared, de un *objectum* que no es nosotros. Encontramos un *Gegenstand* (un ‘objeto’), que se muestra ofreciendo resistencia a nuestro intelecto. Sin este topar con una pared como límite, no hay rebote atrás, no hay conciencia reflexiva⁴⁹. (Panikkar, 2012, p.350)

El intelecto descubre que hay algo detrás de la pared que no es el intelecto, y por este mismo acto de conciencia de sus límites se trasciende a sí mismo sin dejar de ser inteligente:

Ve que puede ver todo lo que hay por ver, pero también ‘ve’ que no tiene ninguna garantía, ninguna seguridad, de que al otro lado de la ‘barrera’ de lo que ve pueda no existir ni siquiera el Ser, la realidad o quizás el vacío⁵⁰. (Panikkar, 2012, p.350)

Si bien el argumento es planteado de manera tautológica (nos encontramos en temas de ultimidad de la realidad): el mismo intelecto (conocimiento) no puede conocer nada fuera de su propio conocimiento; el argumento nos lleva a la intuición de una realidad que está fuera de los límites del conocimiento y a la emergencia de una conciencia que es irreductible a la racionalidad. En este punto es necesario hacer una distinción conceptual. Intelecto para Panikkar es diferente a razón. Esta última se limita a la razón discursiva a diferencia del intelecto cuya facultad se extiende “tanto para lo que nos guía hasta la evidencia racional de la razón (inteligibilidad racional) como para aquel (órgano del) conocimiento que nos permite llegar a una conciencia (y que por tanto no es irracional), irreductible a la evidencia racional o las convicciones meramente psicológicas”⁵¹ (Panikkar, 2012, p.344).

Si la razón requiere la *reductio ad unum* para entender un objeto único, el intelecto humano está relacionado con una experiencia espiritual, que hace que descubra “la luz interior de aquella intuición supraracional” –la intuición *advaita*-. La intuición *advaita* es la conciencia de la relación, sin ser la “relación” un objeto de la conciencia, no es conciencia reflexiva, es “conciencia pura”. La conciencia será un tema tratado con mayor profundidad más adelante. Por el momento cabe destacar de ella en la experiencia *advaita*, lo siguiente “El *advaita* no es una declaración formal que pueda pretender poseer la evidencia racional, es una intuición

⁴⁹ “Aquesta consciència està implicada en el fet mateix de la reflexió. La reflexió significa que, com a subjectes, rebotem cap enrere, reculem davant una paret, d’ un *objectum* que no és nosaltres. Trobem un *Gegenstand* (un ‘objecte’), que es mostra oferint resistència al nostre intel·lecte. Sense aquest topar amb una paret com a límit, no hi ha rebot enrere, no hi ha consciència reflexiva”.

⁵⁰ “Veu que pot veure tot el que hi ha per veure, però també ‘veu’ que no té cap garantia, cap seguretat, que a l’altra banda de la ‘barrera’ del que veu no pugui haver-hi encara Ésser, realitat o potser buit”.

⁵¹ “tant per a allò que ens guia fins a l’evidència racional de la raó (intel·ligibilitat racional) com a per a aquell (órgan del) coneixement que ens permet arribar a una consciència (i que per tant no és irracional), irreductible a l’evidència racional o a les conviccions merament psicològiques”.

metafísica que afirma estar iluminada- justificada- por la luz de la conciencia que emerge de una experiencia espiritual de carácter ontológico”⁵² (Panikkar, 2012, p.346).

La conciencia *advaita* es la conciencia de inter-relacionalidad y de la contingencia: cada cosa se apoya en otra, donde el “otro” no es un *aliud*, sino un *altera*. La profundización de la intuición de la inter-in-dependencia nos lleva al siguiente tema de la relatividad radical.

1.3 La relatividad radical.

Panikkar en su libro *El Silencio del Buddha* (1996) llega al concepto de relatividad radical en su intento de desontologizar a Dios y darle a la divinidad una interpretación como relación genitiva constitutiva de la realidad. Recordemos que en el apartado de la Trinidad radical se explica la argumentación apofática de Dios que en términos cristianos es la inmolación del Padre al Hijo – en el Espíritu- y que lleva a situar la experiencia del Silencio del Padre con la experiencia de la vacuidad (*śūnyatā*) budista.

Para Panikkar la relatividad radical quiere subrayar el carácter de “relación constitutiva de todo con todo” (Panikkar, 1996, p.234), y en esto, su adjetivo “radical” hace referencia a su completitud de toda la realidad. Pero para nuestro autor, esta intuición de la relatividad radical parte de la experiencia de la radicalidad divina, en “cuanto ésta es la experiencia humana más profunda posible” (Panikkar, 1996, p.239). Es en la experiencia de la radicalidad divina donde descubrimos en nuestro más profundo interior un “fondo” que “es” lo que fundamentalmente somos: “(...) como el fundamento único de todas las cosas, y que a la vez no se agota en ninguna de ellas, por así decirlo- pues es un ‘trasfondo’ sin fondo” (Panikkar, 1996, p.242).

En este sentido Panikkar quiere destacar en su concepción de Dios su carácter de realidad tan “real” que no puede ser pensado como existente externa o independiente de los seres. Aparece como la parte más íntima de las cosas, pero sin identificarse con ellas. Esta concepción implica la desontologización de Dios: Dios no es un Ser, es “relación”; es decir, no posee “ipseidad” y por ende no puede ser objeto del pensar o querer del ser humano. Esta idea la hemos visto ya presente en la interpretación de Panikkar sobre la Trinidad cristiana: Dios no tiene un “sí mismo”, puesto que Dios es un *yo* (Padre), un *tú* (Hijo) y un *él* (Espíritu) que se intercambian en la perichôresis trinitaria.

Un aspecto es de mi interés aclarar para evitar confusión. Este argumento de Dios como “relación” sin “ipseidad” colinda con el argumento apofático de Dios; sin embargo, su distinción en relación a la concepción de la relatividad radical se encuentra en la naturaleza catafática de la espiritualidad cosmoteándrica. Para Panikkar existe dos clases de Silencio, uno de partida, y otro de llegada. El primero, es el silencio religioso en el cual los hombres vislumbran a Dios. El segundo, es el fruto de todo un proceso de “aproximación a la realidad de la realidad cuando

⁵² “L’*advaita* no és una declaració formal que pot pretendre posseir l’evidència racional; és una intuïció metafísica que afirma estar il·luminada - justificada – per la llum de la consciència que emergeix d’una experiència espiritual de caràcter ontològic”.

el *logos* ha conseguido despojarse de todo lo superfluo” (Panikkar, 1996, p.235), es un silencio que a diferencia del primero, sirve la palabra. En términos trinitarios, se diría el Logos trinitario: “como Palabra del Padre es ya una realidad material”⁵³ (Panikkar, 2011, p.233). Panikkar (2011) dirá además, el sonido del Silencio es la Palabra, ambos en relación a-dual⁵⁴.

Siguiendo con el argumento original, para nuestro autor, la concepción de la radicalidad divina está unida a la concepción de la relatividad divina. Su conjunción se entiende a partir de la descripción que Panikkar se aventura a decir de la Divinidad: “como aquella radicalidad, ínsita en todos los seres, que hace que cada ser sea lo que es, a saber, aquella única relación con el resto de los seres” (Panikkar, 1996, p.242); es decir, Dios es lo más íntimo de cada ser, y en última instancia Dios es lo que cada ser “es”. Pero a su vez Dios es lo más distante y distinto de cada ser: “Esta radicalidad, en sí misma, no puede decirse ni que *sea* – puesto que son los seres los que son – ni que *no sea* – puesto que es la raíz misma de todo ser” (Panikkar, 1996, p.242). Es esta radicalidad de la divinidad de la que se puede hablar como pura relatividad y a considerar a Dios como una relación “genitival” de las cosas:

Dios es el carácter genitivo de la realidad, es la realidad *de* la realidad, la verdad *de* la verdad (...) Dios aparece entonces como la parte más íntima de las cosas mismas, pero no identificable a ninguna cosa. En una palabra, Dios sería el *genitivo* constitutivo y engendrante *de* toda cosa. Las cosas *son* porque son *de* Dios, pero Dios a su vez no *es* más que este *de* de las cosa. (Panikkar, 1995, p.234-235)

Por otra parte, la relatividad divina la conjuga con la relatividad radical de toda la realidad. Así en su concepción de la Divinidad como aquella raíz que hace que cada ser *sea*, enfatiza en este punto la radical relatividad de cada ser: cada ser es en relación única con el resto de los seres. Es decir, cada ser es precisamente lo que es, en relación íntima y constitutiva con los demás seres. En otras palabras, los seres “son” en su relación de inter-in-dependencia con los demás seres:

Las cosas “son” en cuanto dejan de ser para darse a las demás; no son sino relaciones constitutivas mutuas; no hay mónadas sin ninguna apertura; la relación no es solamente vertical, sino también horizontal. Para decirlo con una expresión perteneciente a la más pura tradición cristiana: a la *circumincisión* intratrinitaria, le corresponde una *perichôresis* extratrinitaria. (Panikkar, 1996, p.244-245)

⁵³ “Com a Paraula del Pare és ja una realitat material”.

⁵⁴ Esta relación a-dual entre silencio y palabra es característica de la naturaleza catafática de la espiritualidad cosmoteándrica que “deja que las palabras surjan del silencio mismo de las cosas, permite que estas hablen a través de la palabra humana. La palabra humana se convierte entonces en una revelación de la realidad de aquello que las cosas realmente son” (p.342). “Una espiritualitat cosmoteândrica deixa que les paraules sorgeixin del silenci mateix de les coses, permet que aquestes parlin a través de la paraula humana. La paraula humana esdevé aleshores una revelació de la realitat d’allò que les coses realment són”.

Unida a esta intuición de la radicalidad y relatividad divina, se encuentra la experiencia de la relatividad radical del ser humano, pues ante todo “el problema de Dios es metodológicamente, y aun ontológicamente, un problema antropológico” (Panikkar, 1996, p.250). Así, todo problema de la divinidad pasa por la autoconsciencia humana. Panikkar nos introduce en una concepción de relatividad del hombre como ser contingente - utilizando una metáfora de geometría- cuya experiencia de la contingencia humana proviene de haber “tocado” el misterio de lo divino: el descubrimiento de nuestro ser límite nos hace percatarnos de que hay un “más allá” infranqueable. Para nuestro autor, la experiencia de la contingencia es el inicio de todo camino espiritual “(...) la vivencia de la autoinsuficiencia del hombre, de su autoinconsistencia, y de la necesidad, por tanto, de apoyarse en “otro” para subsistir, es el inicio de la sabiduría, de la humildad y de la filosofía” (Panikkar, 1996, p.240).

La etimología del vocablo de contingencia viene de *cum-tangere*, tener contacto, estar tocando el uno con el otro. De esta manera, lo contingente es lo contiguo a otro. Pero este contacto puede interpretarse de diversas maneras. Panikkar distingue cuatro formas: la primera contigüidad puede ser porque se apoya en *Otro* acentuando la dependencia unilateral en términos de verticalidad y trascendencia (monoteísmo); la segunda interpretación es la contigüidad mutua, la inmanencia del uno en el otro (panteísmo); la tercera, dirá que la relación biunívoca es igualitaria y que por lo tanto estamos todos en un mismo plano. Lo que toco es un igual a mí o una proyección de mí mismo (ateísmo); una cuarta interpretación no se contentará con relaciones biunívocas y puntuales, por el contrario reconoce la polivalencia relacional. Esta interpretación afirmará:

Afirmará que el contacto, la contingencia, se extiende a toda la realidad: todo es directa o indirectamente contiguo con todo; hay una especie de solidaridad universal. Pero ello es así porque ningún contacto es suficiente puesto que la cadena de los contactos (en el tiempo y el espacio) nos hace ver no que hay una primera anilla, sino que todas ellas son contingentes. (Panikkar, 1996, p.240-241)

Es esta interpretación de la contingencia, que nuestro autor asumirá en su concepción de la relatividad radical del ser humano. Para Panikkar, la experiencia de la contingencia vivida de manera positiva y no privativa (entendida esta última como la falta de fundamento y consistencia de nuestro ego en la experiencia de autoinsuficiencia), hace mención a “aquel punto de contacto, que siéndole propio pertenece también a una trascendencia que deja completamente atrás su yo psicológico” (Panikkar, 1996, p.241). En este sentido la experiencia de la contingencia es la recuperación del sentido del misterio, pues somos conscientes “de que ‘tocamos’ lo infinito en un solo punto (tangencial) en el que participamos de lo infinito” (Panikkar, 2007, p.181). De esta manera, la contingencia es la experiencia concreta, relativa, única e inmanente y trascendente a la vez, donde en este “toque” no hay tocante ni tocado: es la contigüidad con toda la realidad.

Si bien lo descrito hasta el momento sobre el tema que nos ocupa, la relatividad radical, se mueve en el piso conceptual de la teología cristiana, es indudable que la influencia del

pensamiento budista en nuestro autor empapa toda su obra sobre la concepción de la relatividad radical y la contingencia de la realidad. Aunque, tal como lo advierte Pigem, no dejaría de tener resonancias extrañas en el contexto de la religión budista las alusiones a “Dios” y la “Divinidad” y más aún la consideración de lo “divino” en la relatividad radical⁵⁵.

La relatividad radical es la interpretación que Panikkar realiza a la intuición del *pratīyasamutpāda*; intuición central de todo el budismo. Etimológicamente, la palabra sánscrita *pratīyasamutpāda* parece indicar:

una originación recíprocamente condicionada en virtud de un funcionalismo cósmico. Además, la palabra indica que se trata de una sola red de conexiones entre los distintos elementos, esto es, de una concatenación universal, más que de una causalidad substancialista o de una causalidad ontológica. (Panikkar, 1996, p.120)

La intuición del *pratīyasamutpāda* basa su intuición en el descubrimiento de la impermanencia de todas las condiciones humanas. La impermanencia de la existencia está sujeta al nacimiento y a la muerte y termina en sufrimiento (*duhkha*). A esta impermanencia e inconsistencia de la realidad la describe como “vacío”. No obstante Panikkar, señala que lo que el Buda ve en la intuición del *pratīyasamutpāda* no es tanto la impermanencia, como:

la relatividad radical y constitutiva de todo, la concatenación universal de todas las cosas y, por tanto, su mutua relación esencial, ya que todas ellas sólo se sostienen en tanto que se encuentran en el flujo del devenir, del *samsāra*. (Panikkar, 1996, p.120-121)

En este sentido, la intuición del *pratīyasamutpāda* es la intuición de la pura contingencia, comprendida ésta en su pura positividad: mutua dependencia, radical interdependencia, sin ningún otro apoyo exterior y por ende, desconectada de todo fundamento⁵⁶. La experiencia de la

⁵⁵ En base a esta argumentación, Jordi Pigem (2007) señala: “El caso, sin embargo, es que la interpretación que Panikkar hace de la relatividad radical en el *El silencio del Buddha* es básicamente cristiana; se fundamenta por ejemplo en Gregorio de Nisa, San Agustín, Eckhart, Santo Tomás y Silesius más que en exponentes clásicos del *pratīyasamutpāda* budista como Nāgārjuna o Sāntideva. De hecho, sus constantes alusiones a ‘Dios’ o ‘la Divinidad’ sonarían extrañas en un contexto budista, en el que nunca se consideraría ‘divina’ la relatividad radical (...). Esto es comprensible dentro del contexto en el que Panikkar concibe la primera redacción de esta obra en los años sesenta, y dado el hecho de que va dirigida a una audiencia básicamente cristiana” (p.118). “El cas, però, és que la interpretació que Panikkar fa de la relativitat radical a *El silenci del Buddha* és bàsicament cristiana; es fonamenta per exemple en Gregori de Nissa, Agustí, Eckhart, Tomàs i Silesius més que no pas en exponents clàssics del *pratīyasamutpāda* budista com Nāgārjuna o Sāntideva. De fet, les seves constants al·lusions a ‘Déu’ o ‘la Divinitat’ sonarien estranyes en un context budista, en el qual mai es consideraria ‘divina’ la relativitat radical (...). Això és comprensible dins el context en el qual Panikkar concep la primera redacció d’aquesta obra als anys seixanta, i atès el fet que va adreçada a una audiència bàsicament cristiana”.

⁵⁶ Al respecto, si el todo depende del todo, se puede objetar la dependencia de este todo, es decir, el buscar un principio explicativo de la existencia de esta red de interdependencia. Para Panikkar esta pregunta por el fundamento del todo está en los cimientos del pensar de la modernidad, cuando Leibniz formula el principio de razón suficiente: *nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa* [nada hay sin razón o ningún efecto sin causa]. A lo que añade que su sentido está en poder dar razón de toda verdad: *quod omnis veritatis reddi ratio potest*⁵⁶. La primera parte de la formulación dice que en verdad todo tiene una razón (y en cierto sentido lato, una causa), un

contingencia es radical y a su vez devastadora, puesto que se descubre que nada tiene consistencia ontológica (incluido el sujeto que la descubre) y que todo afán de substancializar el ser es inútil porque no hay tal ser: “Todo fenómeno es vacío (*śunya*), es solamente en relación y dependencia (*pratīyasamutpāda*): puro dinamismo” (Panikkar, 2007, p.233). De esta manera, las cosas “son” en tanto que son producidas y condicionadas por otra.

El mismo *ātman* es arrojado al flujo de la existencia relativa; y en este aspecto es importante aclarar que el pensamiento budista no se entiende dialécticamente entre lo que comúnmente se interpreta como la negación del *ātman*: el *anātman*. El Buda se declara lejos de los extremos, de ahí su vía media – intuición *pratīyasamutpāda*- entre el eternalismo y el nihilismo. El budismo requiere otra forma de pensar desavezada del hábito de la hipostatización, por eso afirma que sí no hay un *ātman* tampoco hay un *anātman*.

La intuición de la pura contingencia es el descubrimiento de la carencia de un sujeto último de operaciones: “Que no haya *ātman* quiere decir para el Buddha que no hay nada que puede ser el objeto último o el sujeto primario de la experiencia humana” (Panikkar, 1996, p.87). Se le puede objetar a esta visión, la necesidad del sujeto ontológico (substancia) como condición indispensable de inteligibilidad, como por ejemplo, si no hay “nadie” que cambie no hay cambio posible. De igual forma el budismo plantea la misma objeción: si el sujeto cambia, ya no será el sujeto del cambio, sino cambio; sino cambia no hay cambio real posible. El budismo dirá entonces: “no ‘hay’ cambio, sino solamente cosas cambiantes- con respecto a las anteriores” (Panikkar, 1996, p.87). En este sentido no es que en la posición budista no haya un sujeto de inteligibilidad, sino que los hay tantos como en cada momento sostiene el flujo constante de todo:

(...) el sujeto no está sujeto, no es el soporte de cambios que le ocurren en su epidermis, sino que es él mismo el que constantemente transmigra, o mejor dicho, no hay un tal “sí mismo” que se mude de piel, sino que precisamente los “sí mismos” son puros puntos dinámicos; esto es, la totalidad de todo lo existente, sin que nada necesite sustentarla. Todo es música, no hay partitura. (Panikkar, 1996, p.88)

principio explicativo de su ser. Pero la dificultad estriba en querer encontrar una razón última al mismo principio de razón suficiente, esto es, una razón a la razón. Como respuesta a este argumento, Panikkar siguiendo la tradición budista en su planteamiento de la relatividad radical señala:

“Podría decirse que la alternativa más ‘racional’ es la divinización de la razón, la razón como Razón y causa última de todo. A lo que la tradición budista responde que este postulado es gratuito e innecesario y, además, que ya no es el principio de razón suficiente el que afirma la necesidad de algo concreto fundamentante para todo ente, sino un nuevo postulado que identifica a este principio como un Fuente, Causa u Origen de todo ser, lo que no es empírico ni racional.

Podríamos, con todo, buscar una ‘razón’ al abstencionismo budista. En efecto, el Buddha no responde no porque desconozca la respuesta, sino precisamente porque *conoce* la invalidez de la pregunta. *Sabe* que no se sabe lo que se pregunta. Es decir, *sabe* que el Ser no se sabe, que la realidad no es esclava del pensar y que por lo tanto no se deja pensar (manipular) por éste; *sabe* que el principio de razón suficiente acaso valga para los entes pero no vale para el Ser. Buddha se niega a divinizar la razón”. (Panikkar, 1996, p.126-127)

El hecho de descubrir la irremediable contingencia, la impermanencia y la caducidad de la experiencia humana, es para el budismo la salvación, el descubrimiento conducente a la vacuidad más completa, ésto es, al *nirvāna*. La experiencia de Vacío (*śūnyāta*) no es la negación del ser, su intuición no ha seguido los rodeos dialécticos entre el ser y no-ser. Tal como se mencionó anteriormente, el *pratīyasamutpāda* es la vía media entre las posturas eternalistas: Ser, y las posturas nihilistas: No-ser (la pura apariencia e irrealidad de todo). El pensamiento budista evita ambos extremos y no se ve obligado a apoyarse en el no-ser para referirse al último misterio fundante de la realidad. Si Occidente sigue un camino de Parménides: “el ser es, el no-ser no es”, el budismo seguirá otro camino. La intuición del Buda será la interdependencia constitutiva de todas las cosas, por lo que cosas “son” en la medida que están condicionadas por otra, es decir, no tienen ipseidad, son relativas, están vacías. David Loy se aproxima etimológicamente a la idea de *śūnyāta*:

El término *śūnyāta* – posiblemente el más importante de la tradición mahāyāna – no resulta fácil de traducir. Se trata de una palabra que procede de la raíz sánscrita *śū*, que significa “hinchar” (tanto en el sentido de lleno [en cuyo caso se aplica al vientre de una mujer preñada, por ejemplo] como en el de vacío), y así es utilizado por el mahāyāna. Según esta última acepción, el término niega la existencia de una identidad independiente mientras que, desde la perspectiva de la primera, significa también la plenitud y posibilidades ilimitadas, ya que esta ausencia de identidad definida permite el desarrollo de la infinita diversidad de los fenómenos provisionales. (Loy, 2000, p.66)

Podríamos interpretar esta doble acepción de *śūnyāta* (“vacío” y “lleno”) en una relación a-dual entre vacío y ser (y no dialécticamente entre ser y no-ser), tal como Panikkar lo formula en la relación a-dual entre Silencio-Palabra y Padre-Hijo en la Trinidad cristiana. Recordemos que para nuestro autor, la plenitud del ser se relaciona paradójicamente con el horizonte de vacío. Panikkar nos aclara:

La *śūnyāta* de la tradición primordialmente budhista no es el No-Ser. La vacuidad no es la negación del Ser: es más bien la nada, lo no nacido (al Ser), no porque sea su negación, sino porque la nada es “anterior” al Ser, la que lo hace posible y, me atrevería a decir, la que lo hace libre. (Panikkar, 2002, p.13)

En este punto es importante precisar que la relación a-dual de vacío y ser no es en términos causales ontológicos, sino como en el Padre de la Trinidad, es la inmolación completa del Padre al Hijo: su ser es el Hijo en el Espíritu. Como ya se ha visto en la radicalidad divina, Panikkar acentúa esta idea en su concepción de la Divinidad como relación genitiva constitutiva de la realidad. En este mismo dinamismo a-dual entre vacío y ser, se puede interpretar las palabras del maestro Zen Shunryu Suzuki:

La noción usual de la vida está basada firmemente en la idea de existencia. Para la mayoría, todo existe; piensa que todo lo que ve y todo lo que oye existe (...). La comprensión budista de la vida incluye a la vez la existencia y la no existencia. El pájaro existe y no existe al mismo tiempo. Para nosotros, la noción de la vida basada exclusivamente en la existencia es herética. Tomar las cosas demasiado en serio, como si existieran substancial o permanentemente, está considerado una herejía (...).

Para nosotros, la verdadera existencia viene de la vacuidad y vuelve a la vacuidad. Lo que aparece a partir de la vacuidad es la verdadera existencia. (Suzuki, 1981, p.143)

Para Panikkar sólo el pensamiento simbólico nos llevará a la comprensión de la vida en este horizonte de vacío y ser - tema que será abordado más adelante-. Por ahora, es importante seguir la explicación de la intuición *pratīyasamutpāda* en un aspecto relevante del pensamiento de Panikkar sobre la relatividad radical, que es la disolución de las sustancias y “pensar relacionamente”. Para nuestro autor la dificultad de nuestra razón racionante se encuentra en su pensar sustantivamente; esto es, la sustancia ha sido considerada la base de la “relación”. En su libro el Silencio del Buddha, Panikkar invita al lector a un ejercicio de metanoia mental, del pensar substancial al pensar relacional. Básicamente expone los siguientes pasos:

Cuando se piensan relaciones, se piensa por lo general sustantivamente, esto es, se piensa en cosas que se relacionan entre sí (...). Si por una acrobacia del pensamiento se eliminan las sustancias relacionadas, queda la pura relación, que equivale a una simple referencia constitutivamente *entre* dos cosas. Sin embargo, las cosas siguen todavía considerándose no ellas mismas como relación, sino como el fundamento de la relación. Ahora bien, pensemos en lo que ocurriría a la relación si sus dos términos no solamente se ponen entre paréntesis, sino que realmente no existieran fuera de la determinada relación, esto es, si no se diesen como entidades independientes. Entonces, las llamadas “cosas” se convierten en un mero concepto formal sin consistencia de ninguna clase, puesto que se han invertido los términos y no se hace ya depender la relación de las “cosas” sino las “cosas” de la relación.

Pero demos un paso más todavía: no pensemos la relación como una cosa (abierto por los dos lados, por así decir). No la pensemos ni como una (cosa) ni como dos (sus términos), sino seamos conscientes de su no-dualidad primigenia. Acaso el pensar reflexivo no llegue en primera instancia; pero ello no es imposible a la conciencia humana cuando la dualidad sujeto-objeto se ha superado, o mejor dicho, cuando la no-dualidad sujeto-objeto del pensar inocente se ha transformado en la no-dualidad de la pura relación. Sólo los puros de corazón verán a Dios, dicen prácticamente las tradiciones. (Panikkar, 1996, p.236)

La relación no es una “cosa” que depende de “otras” previamente existentes; sino por el contrario, las cosas no son más que relación, su “es” está condicionado a la relación con otros. Sin embargo, debe advertirse –considerando nuestra inercia de la mente- que la relación no debe

pensarse como el fundamento de las cosas, puesto que nuevamente seguimos en el esquema substancialista. Además, si las cosas son relaciones, no deben concebirse que las relaciones biunívocas agoten el “ser” de los seres. Las relaciones son siempre polivalentes y poliédricas: una madre no “es” solamente en relación a su hijo, es también esposa, ciudadana, colega, etc. “no es más que relatividad radical: en *sí* no es nada” (Panikkar, 1996, p.237). Y en este sentido, la polivalencia relacional nos permite descubrir que ningún “ser” es totalmente explicado por un número limitado de relaciones puesto que la relatividad radical “es la apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones” (Panikkar, 1996, p.238). Por otra parte, la a-dualidad – que exige el corazón puro como señala nuestro autor- nos dirá que las cosas sólo pueden ser polaridad constitutiva si existe una relación más profunda que permita trascender la dualidad. Nos encontramos en el terreno nuevamente de la *perichôresis* trinitaria y el *advaita* hindú.

CAPITULO 2

EL DINAMISMO DE LA PERICHÔRESIS TRINITARIA DE LA REALIDAD COSMOTÉANDRICA

Se ha visto en el capítulo anterior las argumentaciones de Raimon Panikkar en su concepción de la *realidad como relación*, y como sus premisas nos insta a seguir otro camino al de Occidente sobre la pregunta por la realidad. Es así, como en su diálogo fecundo con el hinduismo y el budismo nos introduce en la experiencia de la vacuidad y que él homologa homeomórficamente⁵⁷ con el Silencio del Padre de la Trinidad cristiana. Además la consideración del amor como nivel último de la realidad, es la que hace posible la experiencia primordial de la armonía y la unicidad, y por ende, representa el dinamismo de la perichôresis trinitaria que nuestro autor intuye en todos los ámbitos del ser.

Sin embargo, este dinamismo circunincesional de la realidad, implica una concepción diferente del tiempo, o mejor dicho del *ritmo* como nuestro autor lo denominará en su etapa de madurez⁵⁸. Considerando esto, es que se hace necesario en este capítulo indagar en este dinamismo, con la finalidad de profundizar en la experiencia de la interdependencia que formula el saber ecológico y que está detrás en toda relación personal que mantiene el hombre con la naturaleza.

Como primera idea a destacar en nuestro autor, es la intuición que toda la realidad, en el lenguaje del dogma cristiano, es Padre, Hijo y Espíritu. Este dinamismo en la concepción trinitaria de la realidad es lo que nuestro autor formulará como la intuición cosmoteándrica⁵⁹:

El principio cosmoteándrico podría formularse diciendo que lo divino, lo humano, y lo terreno – o como quiera que prefiramos llamarlo – son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real, es decir, cualquier realidad en la medida en que es real. (Panikkar, 1999a, p.81)

Esta concepción trinitaria de la realidad, nos lleva a superar la metáfora espacial de sistema, como comúnmente se comprende el dinamismo de la interdependencia. Como veremos en este capítulo, la *realidad como relación* es radical en términos que su comprensión implica un dinamismo de habitación recíproca, donde los seres *son* en su relación de inter-in-dependencia

⁵⁷ R. Panikkar define equivalente homeomórfico en su filosofía intercultural como “una especie de analogía funcional de tercer orden; Ser y *ātman*, por ejemplo, ni son análogos ni comparten la misma función. No obstante, estas dos designaciones tienen una cierta relación: una relación especial debida a la respectiva función correspondiente en el otro sistema”. Es una equivalencia funcional descubierta a través de una transformación topológica. Panikkar, 2000, p. 108.

⁵⁸ La experiencia del *ritmo* se desarrollará en el capítulo siete, *La experiencia del tiempo en la Naturaleza. Participar en la sabiduría de la Tierra*.

⁵⁹ Sus fundamentos serán explicados en el capítulo tres, *La intuición cosmoteándrica*.

con los demás. Sin embargo, esta concepción implica el entendimiento de la confluencia de lo divino, lo humano y lo cósmico. Así para nuestro autor, el ser es siempre desde un horizonte de vacío.

Por la complejidad del tema, y considerando que en el desarrollo de la investigación se irá profundizado en este dinamismo, es que consideré a modo introductorio y así facilitar el avance de la lectura de nuestro pensador - que tal como se advirtió en la introducción, Raimon Panikkar no se distingue por ser un pensador lineal - destacar tres aspectos que me parecen sintetizar la visión de la realidad en nuestro autor. A saber:

1. Ser y vacío: el ser es uno con la vacuidad.
2. Ser y tiempo: La Vida como *zôê*.
3. Ser cosmoteándrico: *mythos, logos y pneuma*.

2.1 Ser y vacío: el ser es uno con la vacuidad.

Cuando el ser humano escudriña la ultimidad de la realidad se encuentra con los propios límites del pensamiento, aunque no de la consciencia puesto que nos damos cuenta de dichos límites. La especulación de lo último, ha llevado a occidente a descubrir su conexión con la negación de la realidad. El pensamiento dialéctico nos lleva a una negación formal del ser: ¿por qué hay ser y no no-ser?. Con este juego dialéctico se afirma el poder de la mente para negar el ser. Para Panikkar las raíces de la negación del ser se encuentra en el paradigma de Parménides: “el ser es, el no-ser no es”, es decir, la primacía del pensar sobre el ser. Este es el camino que ha seguido occidente.

Para Panikkar el budismo no ha seguido este camino dialéctico, no ha sentido la necesidad de apoyarse en el no-ser para adentrarse en el misterio de la realidad⁶⁰. A este campo de la realidad, se le ha llamado *vacuidad* y en su expresión sánscrita, *śūnyatā*. Panikkar (citado en Heisig, 2002) nos aclara que la vacuidad no es la negación de ser “es más bien la nada, lo no nacido (al Ser)” (p.13), en este sentido, es lo “anterior” al Ser, lo que lo hace posible y libre: es ausencia de ser y no no-ser. Ante la objeción de la presuposición del ser en la ausencia de ser, nuestro autor responde:

Que no se me objete que el percatarse de la ausencia, del “Sin-Ser”, de la Nada, presupone el Ser. No lo pre-supone, pero sí que es inseparable de él -del Ser. La ausencia es el vacío

⁶⁰ Al respecto, Panikkar señala el uso de la dialéctica en algunos pensadores como una forma de perspicacia mental para refutar los argumentos de adversarios. Es el caso de Nagarjuna (probablemente siglo II de nuestra era) fundador de la escuela de la vía media o Madhyamika, cuyo núcleo central de su pensamiento es el concepto de origen condicionado (*pratīyasamutpāda*) el que gira en torno al camino medio entre las posturas eternalistas y nihilistas de la realidad. Si bien Nagarjuna utiliza la dialéctica, hay que reconocer en ella una dialéctica particular que se ubica en el marco de la filosofía del vacío, ajena a la filosofía occidental. En su proceder dialéctico, Nagarjuna argumentará que la verdadera realidad no es, ni ser ni no-ser, sino vacuidad, la que “debe entenderse como mera designación, y no como un absoluto, lo que supone que el vacío no es la mera nada, sino la existencia relacional, carente de naturaleza propia, que caracteriza al origen condicionado y a la Vía Media”. (Gómez, 2008, pp. 883-884).

que ha dejado una presencia. La noción del No-Ser es dialéctica. La noción de la Nada es no-dualista, advaita. La nada es “distinta” del Ser, pero no separable – no lo pre-supone, lo acompaña. (Panikkar, citado en Heisig, 2002, p.14)

Es esta relación a-dual donde debe comprenderse la relación de vacío y ser. La experiencia de vacío es la de la pura ausencia, pero ésta solo se puede experimentar como una ausencia de presencia “como la espera de algo que se esconde en la presencia, pero que no se presenta – no como una presencia que se ha disuelto” (Panikkar, 2011 a, p.345) No obstante, para Panikkar la experiencia inversa, la de la presencia también es real: “Es la experiencia de la presencia, de una presencia no definible, que cuando no es estática toma forma sobre el fondo de una ausencia que la hace posible” (Ibid). Cabe destacar que esta experiencia de ausencia no es percibida en nuestra consciencia; de ser así sería una contradicción (la ausencia como objeto de consciencia).

En este sentido, siguiendo el argumento del fondo (sin fondo) y a lo no nacido (ser) de la vacuidad, en diálogo con la tradición cristiana, Panikkar (2011a) utiliza el mismo argumento en la relación Silencio-Palabra, donde: “La Palabra es originaria, antes que ella no existe nada, pero es originada; no es el Origen, viene del Silencio; en caso contrario no podría ser originaria” (pp.341-342)⁶¹. Si “Al principio existía la Palabra”, el Principio es el Silencio, de donde nace la Palabra. La palabra re-vela cubriendo con su sonido al Silencio. En este sentido, el Silencio es ausencia de Palabra y desde un punto de vista lógico es “anterior”, porque es lo que la hace posible.

Para Panikkar la experiencia del vacío es la experiencia de la perichôresis cosmoteándrica, pues en ella nos descubrimos tal como somos realmente:

Nos hace descubrir lo que realmente somos, nos revela nuestro verdadero "sí mismo" - que no es de nuestra exclusiva propiedad. Nos hace descubrir la profundidad insondable del Ser, el abismo insondable, sin fondo (el Ungrund, como dice la mística renana) de la realidad que todos nosotros somos, donde este "somos", ese Ser, se integra, por decirlo de alguna manera, en el horizonte del Vacío (Ibid, p.349).

No es de extrañarse que la experiencia del vacío es la experiencia de la radicalidad divina que anteriormente expliqué: lo divino como relación “genitival” de las cosas, como su parte más íntima de las cosas pero no identificable con ellas “las cosas *son* porque son *de* Dios” (Panikkar, 1996a, pp.234-235) y Dios no es más que este *de* de las cosas. Ha de llamar la atención, que tanto la radicalidad divina y su equivalente homeomórfico, el vacío, es para nuestro autor la experiencia más profunda del ser humano porque nos hace descubrirnos como somos realmente. Está claro que nuestra experimentación cotidiana de nuestro ser no es lo que alude Panikkar: nuestro verdadero “sí mismo” no es el sujeto autoconsciente de la cultura moderna occidental. Ya nuestro autor nos ha destellado algunos indicios: el ser verdadero es cuando deja de ser para

⁶¹ “La Paraula és originària, abans que ella no existeix res, però és originada; no és l’Origen, ve del Silenci; altrament no podria ser originària”.

darse a los demás. Es decir, los seres *son* en su relación de inter-in-dependencia con los demás. La unicidad de cada ser y la inter-in-dependencia sólo se explica en el horizonte del vacío.

Para profundizar en este tema, me interesa destacar los aportes que Keiji Nishitani⁶² nos puede entregar, en clarificar un “campo” de la realidad comúnmente desconocido para los occidentales. Para Nishitani (1999) “el ser hace su aparición en el fondo como algo al unísono con la vacuidad” (p.180), es decir, en el campo de la vacuidad cada cosa se manifiesta en su propio modo de ser:

Todo retorna a la posibilidad de la existencia. Cada cosa es restaurada de nuevo a su propia *virtus* (virtud), a la capacidad individual que posee cada cosa como despliegue de su propia posibilidad de existencia. El pino regresa a la *virtus* del pino, el bambú a la *virtus* del bambú, el hombre a la *virtus* de su humanidad (Ibid).

El campo de vacuidad es para Nishitani el campo del “hacer ser”, y establece un modo de ser en cada cosa como “ser uno con la vacuidad”. Para explicar esta idea y evitar las interpretaciones dialécticas y nihilistas del pensar occidental, Nishitani recurre al término “centro” para subrayar el rasgo distintivo del modo de ser de las cosas mismas. Para ello critica a la tradición occidental su concepción de conocimiento como objeto representacional, así como la falta de radicalidad en el nihilismo cuya negación de la existencia sigue relacionada con la existencia. En esta última, Nishitani afirma la real radicalidad de la experiencia de vacuidad.

Con respecto a la primera objeción, Nishitani afirma que tanto los caminos de pensamientos que aducen a su fundamentación en la razón como en los sentidos, están condicionados en la misma dinámica de oposición sujeto-objeto. De esta manera, tanto la metafísica antigua y la filosofía de Kant no difieren en el aspecto fundamental al tomar como base el punto de vista objetivo-representacional. Para la metafísica antigua, sus representaciones se forman después de sus objetos y por ende la sustancia puede corresponder adecuadamente al objeto como la cosa que es en sí. Para Kant, los objetos se formaban después de nuestras representaciones de ellos, por lo tanto no podemos acceder a la cosa en sí. En su pensamiento, la sustancia es una de las formalidades del entendimiento que se dirige a la comprensión del objeto, en tanto que aparece como fenómeno. Por lo tanto, el concepto de sustancia de la metafísica antigua y el punto de vista del sujeto se sitúan en la misma base. En el caso de la primacía de objeto por sobre el sujeto (metafísica antigua) el sujeto está encubierto.

Por otra parte, para Nishitani la experiencia de la nihilidad es un campo de transición para la experiencia de la vacuidad. Lo explica de la siguiente manera: tanto el concepto de sustancia, supuesto para expresar la mismidad de las cosas, como el concepto de sujeto, supuesto para mismidad del yo, son negados en su propio fundamento por la nihilidad. Por lo tanto, las cosas y el yo, no pueden ser objetos de conocimiento, no pueden ser expresados conceptualmente, de ahí que “ya no somos capaces de decir qué son” (Ibid, p.193). Sin embargo, para Nishitani la

⁶²Keiji Nishitani (1900-1990), es el último gran representante de la Escuela de Kioto, donde sus miembros eran llamados los “filósofos de la nada”. Fue discípulo de Kitaro Nishida en Japón y de Heidegger en Alemania.

nihilidad no es radical: su negación de la existencia sigue relacionada con la existencia. Es una “negatividad antética” (Ibid, p.195). El punto de vista de la vacuidad es distinto. Si la nihilidad en la “gran negación” (anulación) del ser, la vacuidad es la “gran afirmación” del ser, donde podemos decir sí a todas las cosas⁶³.

De esta manera, para Nishitani los campos de la razón y los sentidos – campos en los que se sitúa el pensamiento filosófico occidental – no nos muestran la mismidad de las cosas, puesto que el fundamento de su pensar está en el objeto representacional. Por lo tanto, las cosas abandonan su propio “terruño” para desplazarse a una relación con el sujeto como reflejo en nuestro interior. Por lo tanto, la Forma de las cosas en estos campos no es la mismidad de las cosas.

El “centro” es el término que expresa la *mismidad del ser*, entendida ésta, como la autoposición en su propio “terruño”. Nishitani utiliza una metáfora espacial para desarrollar su argumento. Al imaginar una circunferencia, el centro significa que todas las cosas en su mismidad son reunidas en una. Este “Todo es Uno” tiene una interpretación diferente a la ontología occidental del ser que excluye la nada. En esta última, el Uno absoluto se ha concebido como razón absoluta donde el centro es pensado como “el centro de una circunferencia” en que los seres pueden ser reducidos a uno. El centro es concebido como algún tipo de ser en sí. En este sistema ontológico, el uno es abstraído de la multiplicidad y la diferenciación.

No obstante, en el campo de la vacuidad el modo de ser de las cosas aunque surjan de la clase centro donde “Todo es Uno” no se reduce a un Uno. De ahí que la metáfora de la circunferencia en el campo de śūnyatā no es posible: “Todo es Uno” no puede ser simbolizado por un círculo:

Es decir, en el campo de śūnyatā, el centro está en todas partes. Cada cosa en su mismidad muestra el modo de ser central de todas las cosas. Cada cosa llega a ser el centro de todas las cosas y, en este sentido, llega a ser un centro absoluto. Ésta es la unicidad absoluta de las cosas, es decir, su realidad. (Nishitani, 1999, p.204)

Al tratar cada cosa como un centro absoluto no significa una dispersión absoluta. La unidad se establece en el “Todo es Uno”. En este sentido la analogía del círculo es incapaz de representar gráficamente la idea de que el centro de todas las cosas está en todas partes y a su vez todas las cosas son una:

A lo que nos estamos refiriendo aquí es a algo que no puede ser pensado como un sistema de ser. “Todo es Uno” sólo puede ser concebido realmente en términos de alcanzar las cosas, de que cada cual sea por sí misma el Todo, cada una un centro absoluto. Y el único ámbito en que es posible es el campo de śūnyatā, que puede tener su circunferencia en ningún lugar y su centro en todas partes. Sólo en el campo de śūnyatā la totalidad de las

⁶³ Nishitani afirma que el campo de śūnyatā “es un vaciado del espacio infinito, sin límite ni orientación”. Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Ediciones Siruela S.A. España, 1999. p. 204.

cosas puede, al mismo tiempo, ser comprendida en una sola cosa, siendo ella absolutamente única y un centro absoluto de todas las cosas. (Ibid, pp.204-205)

Concomitante a este planteamiento, Panikkar (2012) afirmará que la realidad no es la suma de las partes - como se tiende a pensar en un sistema del ser- sino que “cada miembro es una imagen del Todo y el Todo es reflejado en sus miembros” (p.108)⁶⁴. Esta idea la concibe en sus escritos del ser como símbolo, donde el ser es entendido dentro de un horizonte de vacío. Así los conceptos del ritmo del ser y el ser ontológico -que veremos en capítulos siguientes- se ajustan a esta comprensión ontológica.

Lo importante en este momento es subrayar, que la unicidad de cada cosa no es cuantificable: la realidad es única y por ende, no es reducible ni a uno ni a dos (ni monismo ni dualismo). Esto quiere decir, que si una cosa “es”, este “es” no es una entidad substancial “en sí”; este “es” significa que es absolutamente única como centro absoluto de las demás cosas, pero en relación circumincesional con las demás cosas. A saber, como lo explica Nishitani, cada cosa se encuentra en posición de señor y siervo de las demás cosas:

Sin embargo, a nivel más esencial, aquí debe verse un sistema de circumincesión, de acuerdo con el cual, en el campo del *śūnyatā*, todas las cosas están en proceso de ser señoras y siervas unas de otras. En este sistema, cada cosa es en sí misma sin ser ella misma, y sin ser ella misma es en sí misma. Su ser es ilusión en su verdad y verdad en su ilusión. (Nishitani, 1999, p.207)

Para Nishitani, el campo de *śūnyatā* es una fuerza en virtud de la cual todas las cosas son comprendidas y puestas en relación una de otras. Esta fuerza es la que los antiguos llamaron naturaleza (*physis*) y es la fuerza que configura el mundo y le permite ser un mundo. Así se comprende que una cosa por más diminuta que sea, cuando “es” “despliega en su acto de ser la completa red de interpenetración circumincesional que vincula a todas las cosas. En su ser, podemos decir, el mundo mundeia” (Ibid, p.208). Así para Nishitani, la frase “Una sola hoja que cae, otoño por todas partes” es más que una figura retórica. La caída de una sola hoja es tomada como un hecho absoluto, como si fuera el único hecho de todo el cielo y la tierra. Es en el modo de ser centro donde la interpenetración circumincesional relaciona todas las cosas y a su vez las hace ser única.

La relación de ser uno con la vacuidad nos introduce en la interpenetración circumincesional de la realidad, y que Panikkar le concede su radicalismo al denominarlo relatividad radical. Como el mismo Nishitani afirma, esta relación circumincesional va más allá del intelecto científico que piensa en leyes de causalidad necesaria; que la imaginación mítico-poética que percibe la una conexión orgánica viva; o la razón filosófica que contempla el Uno absoluto. La radicalidad se encuentra en la comprensión del “Todo es Uno” o en el “Uno sin segundo” que menciona Panikkar siguiendo a las Upaniṣad. Este dinamismo del modo de ser centro en intra-

⁶⁴ “cada membre és una imatge del Tot i el Tot és reflectit en els seus membres”.

conexión de todo con todo, requiere un nuevo aspecto a considerar: el tiempo. Ser y tiempo es lo que Panikkar concibe como la experiencia primordial de la tempiternidad; aspecto que a continuación nos sigue.

2.2 Ser y tiempo: La Vida como *zôê*.

Panikkar utiliza los vocablos “realidad”, “ser” y “vida” para simbolizar el todo. En algunos textos hace opción por algunos de ellos según el esquema argumentativo que sigue. Sin embargo, la palabra que le otorga primacía en su pensamiento es sin duda Vida. Vida con mayúscula, tal como él la escribe, pues es el símbolo de la experiencia cosmoteándrica:

Así como existen muchas formas y grados de ser, existen muchas formas o grados de vida. Los grados no se confunden, pero la visión cosmoteándrica no encuentra ningún otro símbolo que la Vida para explicar este dinamismo que informa y penetra todo el universo. (Panikkar, 2011a, p.327)⁶⁵

La Vida para Panikkar no se reduce a la vida biológica tal como lo entiende la ciencia moderna. El conocimiento empírico en el siglo XIX creyó “demostrar” que la vida era solo el privilegio de algunos seres “Todo lo viviente proviene de otro ser vivo”, exaltando la reproducción biológica como la característica distintiva de la vida. Con esto, nació la gran división – que aún se mantiene - entre materia inerte y seres vivos. En este aspecto, Panikkar (2007b) para aclarar su concepción de la Vida vuelve a la distinción griega entre *Zôê* y *bios*:

La experiencia de la Vida (*zôê*), viene a decir san Justino en el siglo II, es la experiencia del dador de vida – puesto que nuestra vida no vive por sí misma, sino que participa de la Vida. San Justino conocía ciertamente la frase de san Juan, clave de la iniciación cristiana. “Y yo les doy vida eterna (*zôê aiônion*). (p.30)

Panikkar acudirá constantemente a citas bíblicas, especialmente las referencias a san Juan – como la cita expuesta – para expresar la palabra Vida como Vida eterna; de ahí su homologación de la experiencia de la Vida con la experiencia mística. Por eso señala que la mística es “la experiencia de la pura Vida, la que no muere (*zôê*) y de la que estamos llamados a participar”. (Ibid) Esta Vida “eterna” que no muere no se refiere a una postura “eternalista” y sustancialista de la Vida. Para Panikkar la Vida se experimenta en la tempiternidad, término que acuñará haciendo referencia en la relación a-dual entre tiempo y eternidad.

Para comprender la Vida como *zôê* y su sentido de plenitud y tempiternidad, me parece necesario profundizar en tres aspectos: Vida como experiencia integral, la concepción de Vida en

⁶⁵ “Així com existeixen moltes formes i graus d'ésser, existeixen moltes formes o graus de vida. Els graus no es confonen, però la visió cosmoteándrica no trova cap altre símbol que la Vida per explicar aquest dinamisme que informa i penetra tot l'univers”.

su posición genitivo subjetivo y la experiencia del tiempo.

a) *Vida como experiencia integral.*

Si antes, con Nishitani nos aproximamos a comprender al ser en un horizonte de vacuidad, donde el “Todo es uno”, con el término de “experiencia integral”, R. Panikkar hace referencia a la experiencia de la plenitud, del “toque” consciente con toda la realidad desde un ángulo concreto. Es la *intuición totum in parte*. Es decir, le da un fundamento antropológico a la experiencia del Todo en la unicidad de cada ser. Por eso, nuestro autor define a la experiencia como el “toque consciente con la realidad” (Ibid, p.82), donde toda experiencia es corporal, consciente y divina. Esta concepción implica superar la visión tradicional de experiencia como consciencia reflexiva.

Al definir la experiencia como el “toque consciente con la realidad”, R. Panikkar destaca su inmediatez, la no admisión de intermediarios; es decir, su concepción sin la reflexibilidad como punto fundante de ella:

La misma experiencia indica más que simple inmediatez; indica com-penetración, haber penetrado en el mismo interior de la cosa “experienciada”. Procede del griego *περάω*, *peraô*, pasar a través; entrar, penetrar, y del sánscrito *pi-piparmi*, conducir (cf. perito, peligro, experto, puerta y, naturalmente, experimento, etcétera). La experiencia se reconoce en aquel “*interior intimo meo*” (“más interior que lo mío más íntimo”) de san Agustín. (Panikkar, 1007b, p.82)

En este sentido, no hay un *a priori* de la experiencia en el orden de la consciencia; es decir, la experiencia es el dato, lo dado: “La experiencia es don – el don de la Vida (...) Hay algo que se nos da – y que por tanto se *recibe*” (Ibid, p.83). El carácter de la experiencia como lo dado inmediato excluye cualquier criterio de su realidad. En los hechos y las cosas se pueden verificar su realidad de acuerdo a criterios previamente aceptados, pero no podemos pedir los criterios de la realidad como tales, ya que pedir criterios que le den validez a nuestros criterios es proceder *ad infinitum*. No existe una meta-experiencia (una experiencia de las experiencias) ni una meta-realidad (una realidad de las realidades). El último recurso en el hombre está en su experiencia. Por eso para nuestro autor comprender el dato, la cosa, la Vida como lo dado exige una actitud más receptiva. Como veremos más adelante, la metáfora índica de la *śruti* (audición) es más cercana a la experiencia de la Vida que la metáfora griega del ver.

Por otra parte, la concepción de la experiencia en Panikkar hace referencia a un dato inmediato sin reflexión. Es decir, la consciencia inmediata del dato no significa el conocimiento de un dador como factor extrínseco a la experiencia del dato⁶⁶. El tema es complejo pues

⁶⁶ En este sentido, cabe hacerse la pregunta por una “experiencia consciente” y no una “consciencia reflexiva”. Al respecto, Panikkar se plantea las siguientes preguntas: “¿Es posible una experiencia que excluya esta autoconsciencia destructiva? ¿Puede existir una experiencia en la cual el sí-mismo que experimenta sea el mismo que la experiencia misma?” (Panikkar, 2007a, p. 320). Este tema será abordado en el capítulo seis, *La Naturaleza*

significa una comprensión de la consciencia mayor al del orden de la inteligibilidad como comúnmente se le ha comprendido. El desarrollo de la concepción de consciencia en el pensamiento de R. Panikkar será abordado en su amplitud en el capítulo seis referido a la *Naturaleza como símbolo*. Por el momento, sólo adelantar que para nuestro autor, existe una consciencia pura, mediadora (no intermediaria) donde la experiencia del amor cognoscente nos catapulta a la experiencia total de la realidad⁶⁷.

Por otra parte, cabe destacar en esta concepción de la experiencia el uso de la palabra “toque”. Con ella nuestro autor expresa la contingencia humana, es decir, tocamos la realidad desde un punto tangencial concreto. Esto no debe entenderse como el tocar una parte de la realidad. Por el contrario, nuestro autor afirmará que la experiencia *de* la Vida (en genitivo subjetivo) es el conocimiento de la realidad como un todo (integral). Este “todo” tal como he descrito antes, no es la suma de las partes ni tampoco es un mero concepto formal:

La mística nos dirá que hay un acceso a la plena realidad (llámase Dios, el Todo, la Nada, el Ser o lo que fuere) que se nos presenta en su plenitud – aunque luego la interpretemos diversamente y desde nuestro ángulo concreto, con lo cual, aunque la realidad sea indivisa, nuestro acceso es parcial. (Panikkar, 2007b, p.71)

La experiencia de la Vida es la intuición del *totum in parte*, donde la Vida, la realidad es símbolo del Todo. Por eso nuestro autor señala que el místico ni juzga ni divide, solamente ve:

La mística es más cauta: ni afirma ni niega. Por eso no dice que la flor sea una *parte* de la realidad ni que sea *toda* la realidad. Diría más bien que la flor es símbolo del Todo, que *en* la flor “está” toda la realidad. No es, evidentemente, un conocimiento (conceptual) absoluto, sino una experiencia (integral) concreta. (Ibid, p.76)

En este sentido nuestra experiencia corporal nos hace ser consciente de que tocamos la realidad en un solo punto: “es la tangente de nuestra 'contingencia' (*cum tangere*)” (Ibid, p.89); y es “integral” si por esta palabra la entendemos en su origen etimológico: “*integral* proviene de *in* y de *tangere* (de la raíz *teg*), no tocado, intacto, no manipulado ni siquiera por la mente” (Ibid, p.40). Esto quiere decir, que en este toque nos identificamos con toda la realidad: “Por eso dijimos también 'experiencia integral', porque no la toca (*in-tangere*) ni por tanto necesita ningún órgano particular. No toca la realidad; somos ella, aunque en un punto tangencial sin dimensiones” (Ibid, p.88-89). Es por esta razón que no existe ni tocante ni tocado.

En este toque tocamos la realidad en un solo punto sin dimensiones. Este punto sin dimensiones es para Panikkar – siguiendo la metáfora geométrica - el infinito, que para nuestra interpretación cosmoteándrica de la realidad corresponde a lo divino, la dimensión abismal e

como símbolo.

⁶⁷ Como veremos en el capítulo seis, uno de los desafíos de R. Panikkar en su pensamiento será volver a reunir la *gnosis* y el amor; escisión marcada en nuestra epistemología moderna en la autoposición sujeto-objeto, donde para “cazar” al objeto no se necesita amor.

insondable de la experiencia humana. Es la experiencia del modo de ser centro como lo explica Nishitani donde el “Todo es Uno” es la intuición del *totum in parte*: la flor (concreta) en su modo de ser centro como símbolo del Todo. La experiencia de la Vida, es la experiencia mística para R. Panikkar, quien utilizando la frase bíblica neotestamentaria “quien me ve a mí ha visto al Padre”, es traducida por nuestro autor al ejemplo de la flor: “viendo la Flor ve al Padre (su Origen)”(Ibid, p.74). Aquí hago una primera observación sobre el tiempo: el ver al Padre no es un tiempo secundario al ver al Hijo. La triple dimensionalidad del tiempo se configura en la experiencia única e integral de la realidad.

Para Panikkar el ser humano posee tres “ojos” que le abren a la experiencia de la Vida. Estos tres ojos hace mención a los tres “órganos” que prácticamente todas las culturas identifican como mediadores en el contacto del hombre con la realidad: sentidos, razón y fe. Esta tríada se corresponde tanto con la antropología trinitaria (cuerpo, alma y espíritu) como con la tripartición cosmoteándrica: divino, humano y kosmos. Nuevamente he de acentuar que estas triadas requieren la interpretación *advaita* - trinitaria: no son “tres” compartimentos independientes, la experiencia de la Vida es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo: “No podemos sentir, pensar y experimentar sin materia, *logos* y espíritu”⁶⁸ (Panikkar, 2012, p.380). Por otra parte, la indicación de “órganos” o “facultades” para entrar en contacto con la realidad puede desorientar al lector con respecto a la comprensión que nuestro autor tiene de la Vida. La Vida de la que participamos se experiencia como “dada” y como tal no es privada, no es posesión. Como lo explica nuestro autor: “No necesitamos ningún órgano especial para abrir una mónada cerrada hacia una realidad de la que no estamos excluidos”⁶⁹ (Panikkar, 2012, p.378). Tal como cité anteriormente a nuestro autor, en cada toque integral no tocamos la realidad, somos la realidad. Y en este sentido, Vida como *zôê* es la experiencia de la Vida integral, la experiencia de plenitud (no confundir con totalidad como cierre a lo infinito) dentro de nuestra limitación concreta.

b) La concepción de Vida en su posición genitivo subjetivo.

Desde esta perspectiva, Vida como experiencia integral, es que podemos comprender la experiencia *de* la Vida en genitivo subjetivo. Panikkar (2007a) abraza una concepción de la realidad en la que la misma realidad se realiza en nuestra consciencia de ella:

(...) bajo la influencia de las espiritualidades orientales la lengua inglesa ha acuñado la palabra *realization* como sinónimo de salvación, de liberación. Se alcanza la plenitud (cielo, Dios, fin del hombre, felicidad...) cuanto más nos *realizamos*, es decir nos volvemos reales, se alcanza la realidad; por tanto el fin del hombre es realizarse, volverse plenamente real, volverse lo que uno *es* – aunque esta realidad sea vista como la nada o el vacío. (p.21)

⁶⁸ “No podem sentir, pensar i experimentar sense matèria, *logos* i esperit”.

⁶⁹ “No necessitem cap òrgan especial per obrir una mónada tancada vers una realitat de la qual no estem exclosos”.

Nos volvemos reales cuanto más nos realizamos. Aquí para nuestro autor, la antropología es ontología: “Son nuestros estados (antropológicos) de conciencia (de la realidad)” (Panikkar, 2000, p.65). En esta afirmación es importante mencionar tres salvedades: primero, el *anthropos* no es el individuo, es la “persona” como nudo relacional; segundo, la realidad no es reducible a la consciencia⁷⁰ y tercero, la ontología no es el *logos* sobre el ente, es el *logos del ser*, en genitivo subjetivo. Para Panikkar, el ser es hablante antes que pensante⁷¹.

Desde esta perspectiva - el ser hablante - la revelación no debe ser considerada como el mensaje de otro ser, sino como “la manifestación progresiva de la realidad misma a la conciencia humana” (Panikkar, 2011b, p.16). Para dar un ejemplo, cito el libro la Iniciación a los Veda. En este libro Panikkar describe una antología a los Veda dividida en seis partes que se suceden en un esquema de la manifestación de la realidad en la conciencia del hombre: 1) Aurora y nacimiento; 2) Germinación y crecimiento; 3) Eclosión y plenitud; 4) Crepúsculo y declive; 5) Muerte y disolución; y 6) Vida nueva y libertad. Así en la etapa de crepúsculo y declive, los textos védicos tratan unos de los problemas centrales de la experiencia humana: el misterio del dolor. El ser humano se encuentra con la experiencia del dolor y percibe la contingencia de su propia vida. Ya no busca en su interior un mundo nuevo inmaculado sino que busca en su interior resolver el enigma del ser, del ser que sufre y que trata de comprender porque se equivoca. Para nuestro autor, la revelación védica, es una experiencia humana que sigue resonando en las profundidades del hombre moderno y que le permite abrir el proceso en el que “se hace consciente’ y se descubre a sí mismo, junto a los tres mundos y sus relaciones mutuas” (Ibid). Es el auténtico camino iniciático que nos lleva a la realización de la verdadera Vida en nosotros.

Por otra parte, en esta misma línea de pensamiento, Nishitani (1999) señala:

Con “realizar la realidad” me refiero a nuestro hacer real la realidad a la vez que la realidad se hace real a sí misma en nuestra conciencia. La palabra inglesa *realize* (realizar) con su significado anfibológico de “actualizar” (*actualize*) y “comprender” (*understand*) es especialmente adecuada para lo que quiero expresar, aunque el sentido de “comprender” (*understand*) no connota necesariamente el sentido de la realidad al venirse a realizar en nosotros. Sea como fuere, uso el término para indicar que nuestra capacidad para percibir la realidad supone que la realidad se realiza (actualiza) a sí misma en nosotros: ésta es la única forma en la que podemos realizar (apropiar a través del entendimiento) el hecho de que así la realidad se está realizando en nosotros, y que, al hacerlo, tiene lugar la autorrealización de la realidad misma. (pp.41-42)

El ceñir la palabra “comprender” a la idea del avenirse la realidad a nosotros, quiere también especificar que el conocimiento no puede reducirse a epistemología: el conocimiento es

⁷⁰ Como veremos en el tema de la relación consciencia-naturaleza.

⁷¹ Esta concepción del *ser hablante* es la que ha llevado a la cultura india a preguntar de manera diferente a la tradición filosófica de occidente, quienes han formulado la pregunta sobre el ser en tercera persona: ¿qué es el ser?. A diferencia de ésta, la pregunta india ha sido ¿cómo realizar el *ātman*?. Si el ser es hablante, la actitud india no es buscar el ser, sino dejarse buscar por el *ātman*. De ahí que la metáfora auditiva nos sugiere callar para escuchar.

crecimiento y no conquista. Esta nueva comprensión del conocimiento -donde *gnosis*, ontología y antropología van juntos - nos insta a experimentar la Vida de otra manera, tal como lo plantea R. Panikkar (2012): “Conocemos tal como somos conocidos”⁷² (p.366). Esta cita que expresa nuestra participación de la realidad nos lleva a una actitud mucho más pasiva, no tanto de búsqueda, sino de dejar que nosotros fuésemos los buscados. En esta idea, está implícita una teoría de la iluminación, por eso para Panikkar, la metáfora de la Luz representa la Fuente de la Vida, aquella luz que ilumina a todo ser humano dándole la Vida: “conocemos porque estamos inmersos en la luz, en el conocimiento. Vemos porque existe una Luz que nos permite ver”⁷³ (Ibid).

Esta luz no es la luz de la razón exaltada por occidente. La luz de la razón se limita a la evidencia racional y supedita el sentido de las cosas al proceso de objetivación de un sujeto, es decir las cosas no “brillan” por sí misma, sólo a la luz de la razón de un sujeto. La luz a la que hace referencia nuestro autor es a un tipo de conocimiento, referido específicamente al espiritual (siempre éste entendido en complementación con las otras dos “facultades”, sensitivo y racional) que no se basa en ningún postulado o principio *a priori*. Por el contrario, este conocimiento es descrito como: “inmediata luminosidad refulgente por sí misma (*svayamprakaśa*)”⁷⁴ (Ibid, p.376). Si bien Panikkar no explicita argumentativamente esta experiencia de la luz, su pensamiento está cargado de dicha metáfora en relación al conocimiento⁷⁵. En su libro *La Experiencia filosófica de la India*, Panikkar (2000) hace referencia a esta luz en relación al “modo de ser” del ser humano visto en relación a nuestro estado (antropológico) de consciencia (de la realidad). Así estos “modos de ser”: “nos revelan dimensiones de la realidad bajo una luz determinada. Esta luz sería una revelación del Ser en la que las cosas se hacen visibles” (p.67).

La experiencia de la luz nos ayuda a comprender la experiencia de la Vida en su sentido genitivo subjetivo: la realidad está dentro y fuera de nosotros. La Vida nos es trascendente e inmanente a la vez, y por lo tanto, la Vida humana como *zôê* va más allá de la vida biológica como *bios*:

La experiencia de la luz es la entrada a la experiencia suprema: la experiencia de la Vida.
La Vida es dentro y fuera, somos nosotros y es por encima de nosotros mismos. Esta es la

⁷² “coneixem tal com som coneguts”.

⁷³ “coneixem perquè estem immersos en la llum, en el coneixement. Hi veiem perquè hi ha una llum que ens permet de veure-hi”.

⁷⁴ “inmediata lluminositat refulgent per si mateixa (*svayamprakaśa*)”.

⁷⁵ Para Panikkar esta luz, es la que permite ver y transformar las cosas de una determinada manera. Pero ¿a qué se refiere de una “determinada manera”? En el libro recién citado, *La Experiencia filosófica de la India*, nuestro autor hace referencia a la mismidad de las cosas y del hombre con el término índico *ātman*, indicando con él, la posición “ser centro” del universo. Desde este ser centro, la realidad del *ātman* en cada cosa, brilla por sí misma, es autorrefulgente, y por ende, el conocimiento de ella ha de entenderse en el advenimiento de las cosas a nosotros: “la iluminación ha de venir del propio *ātman* de cada cosa” (Panikkar, 2000, p.75). Siguiendo con este mismo argumento, Nishitani expresará esta idea con el apelativo de “luz natural” (en oposición a la luz de la razón) y la describe como “la luz de las cosas mismas al venir a nosotros desde todas las cosas” (Nishitani, 1999, p. 223). Ha de observarse, que este venir a nosotros no hace referencia a la dirección de la consciencia intencional de un sujeto.

experiencia cosmoteándrica fundamental: la experiencia de la Vida.⁷⁶ (Panikkar, 2011, p.321)

La Vida impregna toda la realidad, es por esta razón que la concepción de Vida como *zôé* en Panikkar quiere superar una concepción tanto estática de la realidad como una visión meramente dinamista de la realidad. Aquí es donde la experiencia del tiempo recobra de nuevo su sentido en el ser. Para Panikkar, la Vida es el tiempo del ser; tema que sigo a continuación.

c) *La experiencia del tiempo: la tempiternidad.*

La mentalidad secular de la cultura occidental se ha vuelto sensible a la experiencia del tiempo. El *saeculum*, esto es, el mundo temporal, es el universo real. De acuerdo a su pensamiento cosmoteándrico, Panikkar afirma que el *saeculum* es uno de los polos constitutivos de la realidad trinitaria; visión que se contrapone claramente a aquellas que lo degradan a una esfera provisional de la vida. Pensemos en tantas tradiciones religiosas acósmicas en cuya escatología prima la venida de otra vida donde ya no habrá más tiempo. La visión del mundo secular de Panikkar (2007b) toma nueva forma de interpretación a la luz del pensamiento trinitario:

Brevemente, hay una visión del mundo secular que es tan sagrada como cualquier otra visión estrictamente llamada “religiosa”. Esta secularidad ve el *saeculum*, el siglo, la realidad material y por tanto espacio-temporal como realidad última y definitiva – y por tanto misteriosa, infinita, esto es, sagrada y, yo añadiría, religiosa, puesto que las instituciones religiosas no tienen el monopolio de la religión. (pp.237-238)

La visión secular de Panikkar tomará el nombre de “secularidad sagrada”⁷⁷ y en ella revitalizará al *saeculum* como “fuerza vital” de la realidad e insistirá desde una visión *advaita* la relación relativa entre Dios y mundo: “Dios es relativo, que está en relación con el mundo. Es Dios del y para el mundo” (Panikkar, 1999b, p.28).

Desde esta perspectiva, lo secular no es lo que corrientemente llamamos lo mundano, sino que es “la estructura temporal indestructible del mundo” (Panikkar, 1999b, p.32) La realidad de las cosas materiales se despliega en una tríada de espacio/tiempo/materia. Pero es la experiencia del tiempo sin duda la característica última del mundo secular: “El mundo real es temporal, y la temporalidad es su carácter último” (Panikkar, 1999a, 168). Esta visión del mundo secular, Panikkar la fundamentará poniendo nuevamente en relación Vida y tiempo.

Cabe destacar, una aclaración de la homologación de Vida y Ser que realiza Panikkar. Nuestro autor propone homologar vida y ser y aplicar la *analogía entis* a la *analogía vitae*:

⁷⁶ “L’ experiència de la llum és l’ entrada a l’ experiència suprema: l’ experiència de la Vida. La Vida és dins i fora, som nosaltres i és per sobre de nosaltres mateixos. Aquesta és l’ experiència cosmoteàndrica fonamental: l’ experiència de la Vida”.

⁷⁷ Tema que se tratará en el capítulo cuatro, *La relación entre el Kosmos y lo Divino*.

“Inspirándonos en la formulación latina de origen aristotélico que identificaba la vida para los vivientes con su ser (*vita viventibus est esse*), se podría decir *esse essentibus est vita*, 'el ser de los seres es (su) vida'” (Panikkar, 2007b, p.27). Desde esta convención, Panikkar (1999a) volverá a los antiguos para retomar la relación perdida entre tiempo y ser: “Los antiguos griegos, como podemos ver en el *Lexicon* de Hesiquio de Alejandría, habían definido ya la vida (*zôê*) como *chronos tou einai*, el tiempo del ser” (p.168).

Con esta afirmación se quiere reconocer la relación intrínseca entre Ser y Tiempo. El tiempo no es un accidente del ser: el Ser mismo es temporal. Los seres no viven *en* el tiempo como si recorriesen un camino. Los seres *son* el tiempo: “La temporalidad pertenece a la misma esencia de los seres, y el 'tiempo' concreto de un ser no puede abstraerse de él sin destruir ese ser”. (Panikkar, 1999a, p.169)

Si la Vida es el tiempo del Ser, debemos aclarar que nuestro autor no hace referencia a un tiempo lineal, ni cíclico ni espiral. Su concepción de la Vida como *zôê* lo llevará a utilizar la metáfora del “ritmo” para expresar la experiencia de la perichôresis trinitaria de la Vida: de seres *viatores* (viajeros) nos hemos convertidos en seres comprensivos (completos, perfectos), y por ende, no nos dirigimos a ningún futuro (tiempo lineal), sino que “hemos encontrado nuestra meta mientras aún estábamos en el camino”⁷⁸79 (Panikkar, 2012, p.88). Por lo tanto, la experiencia del tiempo en Panikkar (1999a) se conjuga la relación a-dual entre tiempo y eternidad:

El tiempo no es sólo algo constitutivamente integrado en la materia o en el hombre, el tiempo es la otra cara de lo que se ha venido llamando eternidad, de manera que tiempo y eternidad forman lo que se podría denominar *tempiternidad*. (p.16)

La eternidad no viene después del tiempo, ni tampoco existía antes. Desde esta perspectiva la vida es un ritmo en el que cada momento es habitado por la otra cara “eterna”. Si seguimos el pensamiento de Panikkar (2009b) sobre la relatividad radical, podemos comprender que no existe la eternidad en sí misma, ni el tiempo en sí mismo “lo que existe es la *tempiternidad*, que se abre a nuestra consciencia con la experiencia del valor único de cada momento” (p.191).

La experiencia de la *tempiternidad* es un tema profundo que nos lleva a comprender la relación con los otros seres y con nosotros mismos, además de abrirnos a una nueva cosmología. Por su complejidad, he optado sólo remitirme a esta pequeña introducción a fin de poder aproximar al lector al tema de la *tempiternidad* en su momento en que lo mencione en los apartados siguientes. Sin embargo, cuando trate el tema del *ritmo del ser*, abordaré los aspectos que nos llevan a su mejor comprensión.

⁷⁸ “hem trobat la nostra meta mentre encara érem en el camí”.

2.3 Ser cosmoteándrico: *mythos*, *logos* y *pneuma*.

Para nuestro autor, la intuición cosmoteándrica – lo divino, lo humano, y lo terreno – es una experiencia humana que se manifiesta en nuestra consciencia. Puesto que la realidad para Panikkar no es ni objetiva ni subjetiva, se requiere acoger el dinamismo de estas tres “dimensiones” para profundizar en su postulado cosmoteándrico así como en la misma experiencia humana.

Panikkar recurrirá siempre a triadas para dar cuenta de la realidad. Alguna de sus triadas son: lo divino-consciencia-kosmos, *mythos*-hermeneútica-fe, entre otras. Para desarrollar el argumento trinitario, trabajaré con la siguiente triada que a mi parecer tiene una fuerza heurística para comprender el dinamismo circumincesional de la realidad: *mythos*, *logos* y *pneuma*.

Para nuestro autor, la realidad se nos manifiesta en forma de *mythos*⁸⁰. Con esto quiere argumentar que: “No podemos conocer la realidad en cuanto tal, puesto que ella no es ningún objeto (de conocimiento) y es la que nos permite ser conscientes de lo que el *logos* presenta precisamente a nuestra consciencia” (Panikkar, 2007b, p.95). La realidad no es captable por el *logos* puesto que la presuponemos tanto para pensarla como para negarla:

No podemos preguntar qué sea la realidad; la presuponemos ya al formular la pregunta: la formulamos desde el *mythos*. Es decir, damos por descontada la realidad cuando preguntamos por ella – lo que es una característica del *mythos*, como diremos en el próximo *sūtra*. (Ibid, p.99)

Al afirmar que la realidad es nuestro *mythos* se quiere indicar con ello que el *mythos* es nuestra *presuposición* fundamental que le da sentido a la pregunta por la realidad, por eso a la realidad no la podemos definir pues es el mismo *mythos* quien delimita los límites de la pregunta. Pero cabe señalar, que esta presuposición no es un “algo”, sino más bien un horizonte de plausibilidad. Es por esta razón, que el discurso del *mythos* es un discurso último; a la pregunta ¿qué se entiende por el *mythos*?, podemos señalar que es una pregunta epistemológicamente no válida dado que es el mismo *mythos* quien confiere inteligibilidad a la cuestión sobre lo que es entender: entendemos algo cuando lo inscribimos en un *mythos*, es decir, es éste quien nos permite ver en forma “clara” sin seguir preguntando. Desde esta perspectiva, el *mythos* no tiene fundamento ulterior y sin embargo, puede servir de fundamento porque no tiene la necesidad de fundamentarse a sí mismo. Si tuviera la necesidad de fundamentarse a sí mismo, sería un proceso inagotable de regresión hacia el infinito.

Concomitante con lo anterior, el *mythos* es literalmente lo que se da por descontado, no pertenece al ámbito de la reflexión. No lo tenemos adelante, no se coloca ante nosotros, por eso que estudiarlo requiere una actitud particular: “No se puede mirar directamente a la fuente de la

⁸⁰ Panikkar utilizará la palabra *mythos* con “y” para destacar la relación semántica con *logos*: discurso; y así diferenciarla de la palabra mito que tradicionalmente se ha entendido como leyenda y objeto de estudio de la mitología. En sus primeros textos utiliza la palabra mito aunque su sentido se orienta al de *mythos*.

luz; hay que darle la espalda, para poder ver no la luz, sino los objetos iluminados. La luz es invisible. Y lo mismo el mito (...)” (Panikkar, 2007 a, p.29). Siguiendo la analogía de la luz, la luz nos hace ver precisamente porque no se deja ver, y de esta manera, la cualidad de la transparencia le es propia al *mythos*: nosotros vemos a través del *mythos*, pero a él mismo no lo vemos. En este sentido, el *mythos* no es objeto del pensamiento – la oscuridad no se puede ver con la luz -, no aparece en el *logos*. Por eso, para nuestro autor no existe una fenomenología del *mythos* y tampoco una hermenéutica, pues cualquier interpretación destruiría al *mythos*, pues él mismo es el interpretante. La hermenéutica de un *mythos* no es el *mythos*, sino su *logos*⁸¹.

Dentro del pensamiento trinitario de Panikkar, el *mythos* es símbolo del misterio de la realidad. Recordemos que el Ser para nuestro autor es una ser que habla y se le escucha antes de ser pensado:

El Ser no se piensa (comprende, concibe, aprehende), sino que se es consciente de él; no se “ve”, pero se “escucha”, jugando con una metáfora griega y otra índica. La palabra habla, pero no es palabra si no es escuchada. “La fe viene de la audición” (Rom X, 17). (Panikkar, 2006, p.51)

Si el *logos* habla del Ser, es porque el *logos* no se agota en el pensar, y de igual modo, si el *logos* es palabra escuchada, es porque no existe sin el *pneuma* – y sin cuerpo-. Sin entrar en este momento a la especificidad del *pneuma*, quiero desatacar la idea de que la realidad no es sólo *logos*, es también espíritu, y éste no se reduce al *logos*. El *mythos*, como símbolo del misterio de la realidad, es aquella dimensión en que la filosofía deja emerger a lo no dicho, a lo no pensado, por eso para Panikkar (2007a), *mythos* y sabiduría van juntos:

Mito y sabiduría van juntos, como ya había visto Aristóteles cuando, al principio de su Metafísica, afirmaba que el amante del mito es una especie de filósofo, un amante de la sabiduría: (...). Y ésta es también la experiencia central del taoísmo que nos invita a remontarnos hasta el bloque no esculpido, o del sintoísmo, que pone de relieve una comunión impensada, una solidaridad óptica con toda la realidad. (p.29)

⁸¹ Considerando los desafíos que plantea su pensamiento no objetivante, Panikkar desarrollará la hermenéutica *diatópica*, la que define: “en cuanto la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que la distancia que existe entre dos *topoi* humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca” (Panikkar, 2007a, p.33). La hermenéutica *diatópica* no es objetivable en cuanto que considera al otro como una fuente de conocimiento igualmente original. En el estudio de los *mythos*, considera de importancia el captar el *pisteuma*, lo que aparece en la consciencia mítica, y que implica que se ha llegado a lo que cree el creyente y así se capta lo que quiere decir: “El hermeneuta debe ser capaz de comunicar este estado de conciencia al lector, al menos guiándolo al umbral en el cual se empieza a sentir la verdad de lo que el mito narra” (Panikkar, 2009a, p.96). “L'hermeneuta ha de ser capaç de comunicar aquest estat de consciència al lector, com a mínim guiant-lo al llindar en el qual es comença a sentir la veritat d'allò que el mite narra”.

De esta manera, a la filosofía no sólo le compete aceptar el *logos*, sino también recuperar el *mythos*, lo no dicho, lo no pensado. Pero cabe hacerse la pregunta, si el *mythos* no es objeto del *logos* – si así fuera dejaría ser *mythos*- ¿cómo es que hablamos del *mythos*?. Obviamente no podemos “pensar lo no pensado”, seguiríamos en el pensamiento del *logos*. La interconexión entre *mythos* y *logos* es *advaita* y el paso intermedio entre ambos lo podemos comprender a mi parecer en dos dinámicas que acontecen en su relación: el proceso de desmitificación y remitificación; y su raíz semántica común, la palabra.

Con respecto a la primera, la relación entre *mythos* y *logos* es polaridad constitutiva: “Podemos ser conscientes de nuestro *mythos*, pero no nos podemos preguntar si no lo somos puesto que lo somos (conscientes de ello) – aunque nos podemos preguntar por qué somos conscientes de ello” (Panikkar, 2007b, p.104). De esta cita, haré dos observaciones. Por una parte, al señalar que somos conscientes de nuestro *mythos*, nuestro autor hace referencia a una consciencia no reflexiva, “consciencia mítica” como él la denominará; y por otra parte, el que nos podamos preguntar el por qué somos conscientes de *mythos*, es una pregunta que nos recuerda que buscamos algo de que podamos fiarnos más que aquello de lo que ya nos fiamos (nuestro *mythos*). En esta pregunta se expresa el dinamismo *mythos-logos*: “Esto significa que el *mythos* inicial del que en cada caso se parte ya se resquebraja por intromisión del *logos*. Pero el *logos* no se para hasta que no encuentre otro *mythos* que ya no cuestiona”. (Panikkar, 2007b, p.104)

La intromisión del *logos* es el proceso de desmitificación que el propio *logos* lleva a cabo, pero a todo proceso de desmitificación, se le filtra otro de remitificación y que el *logos* acepta míticamente, es decir, encuentra otro *mythos* al cual ya no cuestiona: “Cuando con la luz disipamos la oscuridad del *mythos*, éste se retrotrae y pasa a otro lugar, donde el *logos* ya no tiene luz para preguntar más” (Panikkar, 2007b, p.104). En la historia occidental podemos ver varios ejemplos de este proceso de desmitificación y remitificación; si la modernidad desmitificó a Dios, la post modernidad desmitificó la razón que era el gran *mythos* de la modernidad. No está además agregar, que para Panikkar, la misma historia es uno de los grandes *mythos* de occidente. Otras culturas no “viven” en la historia.

Por otra parte, *mythos* y *logos* tienen una raíz común semántica, ambas palabras connotan discurso y palabra: “Hay un discurso lógico y otro discurso mítico – siempre que sean discursivos, es decir, que corran, que fluyan y que no se fosilicen”⁸² (Panikkar, 1009a, p.77). Esta idea de discurso fluido expresa la raíz común de ambos: el narrar. El *mythos* es otra dimensión del discurso mismo, el silencio entre las palabras, es la ausencia que acompaña a toda presencia como citamos en otro momento para dar cuenta de la relación *advaita* entre vacío - Ser. La relación *advaita* entre silencio y palabra nos permite comprender lo que Panikkar (2007a) define como la palabra auténtica, aquella que es símbolo del silencio: “La palabra es el silencio mismo en palabra, hecho palabra” (p.289), y desde esta perspectiva “lo no dicho” (*mythos*) no es otra

⁸² “Hi ha un discurs lògic i un altre discurs mític -sempre que siguin dis-cursius, és a dir, que corrin, que flueixin i que no es fossilitzin”.

“cosa”, otro “ser” de “lo dicho”. A esta dimensión del silencio del *mythos*, nuestro autor la denomina mitofanía: “El mito permanece en el trasfondo, en lo que ha callado y que no se ha dicho pero que posibilita el hablar y el decir”⁸³, (Panikkar, 2009a, p.114) de ahí el comprender a la mitofanía como el alumbrar e iluminar el presentarse.

Pero el *mythos* también está siempre en movimiento, su narración comprendida desde la experiencia de la mitofanía, también se expresa en otro interludio con el *logos*, el *mythos-legein*. Ésta es una nueva interpretación que hace Panikkar a la ciencia de la mitología, no como *logos* sobre el mito, sino como el habla del *mythos*. El lenguaje del *mythos* es la narrativa que apunta al sentido de las cosas en relación al todo sin estar constreñido a un lenguaje conceptual. El sentido - a diferencia de la categoría epistemológica de significado – siempre se refiere a la totalidad de la experiencia, y por lo tanto no se deja dividir ni analizar, tan solo conocer en relación al contexto. El *mythos* aspira a narrar la naturaleza del ser sin dejar de hablar de los entes. Es por esta razón que para nuestro autor afirmar que la realidad se nos manifiesta en forma de *mythos*, quiere explicitar que la experiencia integral ve lo concreto encarnando lo universal, como una epifanía real del Todo.

El *mythos*, dice, habla pero no conceptualiza; el *mythos* simboliza. Su instrumento es el símbolo:

Mito y logos se encuentran en el símbolo. El hombre no puede vivir sin símbolos. El símbolo es la verdadera apariencia de la realidad; es la forma concreta en que la realidad se revela a nuestra conciencia o, más bien, es esa particular conciencia de la realidad. Es el símbolo donde lo real aparece ante nosotros. El símbolo no es la realidad (que nunca existe desnuda, por decirlo así), sino su manifestación, su revelación. El símbolo no es otra “cosa” sino la epifanía de aquella “cosa” que no-es en cada caso sin su símbolo, pues en última instancia el Ser mismo es el símbolo supremo. Todo símbolo real abarca y une la “cosa” simbolizada y la conciencia de ella. (Panikkar, 1998a, p.21)

Los símbolos son los ladrillos que construyen el *mythos*; y tal como lo señalado en la cita, son las formas concretas en que la realidad se revela en nuestra conciencia. La “revelación” no es de una realidad “en sí”. En rigor, la “revelación” comprendida en el dogma de la Trinidad, sólo puede ser aplicada al Hijo, quién es lo manifestado, la epifanía, apariencia de la realidad: “el Hijo es el Verbo, la Palabra. El que habla (el Padre) sólo es conocido en la Palabra” (Ibid, p.81). En este sentido, es conveniente esclarecer que la palabra “apariencia” no tiene connotación de falsedad de la realidad, sino sólo apariencia de la realidad: “Pero la realidad es tal precisamente porque ‘aparece’ como real” (Panikkar, 2001a, p.31).

El símbolo es una apertura a la realidad que no es ni monista ni dualista: yo no puedo estar fuera del símbolo (dualismo) y ni siquiera dentro (monismo), porque en tal caso no podría reconocer la diferencia simbólica. Por diferencia simbólica, Panikkar hace referencia a lo que en

⁸³ “El mite roman en el rerefons, en el que s'ha callat i que no s'ha dit però que possibilita el parlar i el dir”.

la literatura de la filosofía contemporánea se conoce como las diferencias últimas entre las diversas esferas de la realidad que aparecen en nuestra consciencia. Desde esta perspectiva, “el símbolo es lo simbolizado en el simbolizante”, donde lo simbolizado y lo simbolizante constituyen la diferencia simbólica. Sigamos un ejemplo que nos da nuestro autor y así evitar abstracciones. Si mi cuerpo es mi símbolo de mi ser, mi cuerpo es mi simbolizante y los otros me conocen a mí, el simbolizado (mi ser) a través de este símbolo. Pero si identificamos el simbolizante con lo simbolizado (monismo) es un error, pues yo he sido niña, joven y seré aún algo más, por lo que no se me puede identificar con lo que mi símbolo ahora revela. Por otra parte, si las diferenciamos podemos caer en el error de pensar que yo soy una especie de marioneta que contiene a mi verdadero ser o mi alma (dualismo). Pero si me cortan la cabeza, simbolizante y simbolizado se derrumban, por lo tanto yo no estoy dentro de mi cuerpo de manera independiente. Por lo tanto no hay dualidad, sino a-dualidad:

No hay dualidad: yo no soy otro- *alius*- que mi cuerpo, no me puedo separar de él; si lo abandonara, yo dejaría de ser. No obstante, tampoco soy sólo mi cuerpo: mi cuerpo es mi símbolo. La consciencia simbólica es aquella que, al conocerme como símbolo, reconoce que *yo soy mi símbolo*. Esto quiere que soy al mismo tiempo menos, más, distinto y diverso de un simbolizante contenido por un simbolizado del cual no puede separarse y con el cual no puede identificarse. (Panikkar, 1994 a, p.392)

De esta manera, lo simbolizado está en el mismo símbolo no en el simbolizante. Si el símbolo es la verdadera apariencia de la realidad, tanto lo simbolizado como el simbolizante son dos abstracciones de la realidad. El símbolo no es un signo epistémico, sino una realidad ontomítica. Es decir, los símbolos nos abren a una realidad sin excluirnos de ella, así se puede decir por una parte, que los símbolos se descubren, no son meros estados subjetivos, son modos de ser de la realidad; y por otra parte, se crean, no son tampoco meros datos objetivos que están esperando a ser descubiertos por el hombre, son nuevos aspectos del ser. Por otra parte, el que el símbolo sea la forma concreta en que la realidad se revela a nuestra consciencia, quiere decir, que utiliza metáforas sensuales como manifestación del Todo: es la intuición del *totum in parte*. Esta apertura al símbolo pertenece a una consciencia simbólica *sui generis* que no puede ser fruto de un razonamiento, sino que es como un percatarse intelectual sin conocimiento de sí mismo, un darse cuenta sin ser un pensar. Es de alguna manera, como la experiencia estética de Kant, que sin ser categorizante, da sentido a lo que se vive. Comprender la dinámica *mythos*, símbolo y *logos*, nos permite avanzar en el siguiente paso, que es la relación *mythos-pneuma*.

La consciencia es el lugar donde algo se nos rinde presente, pero ¿qué es esta presencialidad?. Lo más corriente es llamar evidencia a esta presencialidad, la que además asociamos con inteligibilidad y a ésta con racionalidad. El rasgo común de toda inteligibilidad es la presencia inmediata (de lo inteligible) en nuestra consciencia y que excluye toda duda de esta presencia. Pero si el Ser habla, para Panikkar (2007b) existe una evidencia acústica de una presencia no directamente inteligible:

Somos conscientes de que algo esté presente en nuestro espíritu y que no nos exige interpretación; no nos es inteligible; lo aceptamos como un dato; no lo cuestionamos; ni su resistencia a la interpretación se nos hace problema a no ser que alguien nos lo cuestione. (p.107)

Esta consciencia de una presencia en cuanto presencia y no en cuanto inteligible, sería la presencia de “algo” sin saber lo que es. Esta presencia es el *mythos*. Pero no debemos confundir esta presencia como un objeto, el *mythos* es la aparición misma, no lo que aparece, es el horizonte de presencialidad que se nos hace consciente. Es por esta razón, que es el primer peldaño de la consciencia, nos apoyamos en él para los demás pasos. El *mythos* como el horizonte de presencialidad nos deja quietos, lo vemos presente, entero, aún no escindido por la razón:

El movimiento del espíritu por el cual aceptamos el *mythos* no es la pura racionalidad, sino algo mucho más profundo que nos convence de que ello es así, con visos de una verdad que no es lógica sino precisamente mítica. (Panikkar, 2007b, p.109)

La aceptación del *mythos* en nuestra consciencia - pese a no ser éste inteligible- sólo es realizable en la fe, que se expresa en creencia como vehículo de verdad para quien cree en él. La relación entre *mythos*, fe y *logos*, Panikkar (2007a) la expresa de la siguiente manera:

Por *fe* se entiende esa dimensión del hombre que corresponde al mito. El hombre está abierto a un horizonte cada vez más amplio de consciencia, horizonte que está presente en el mito. La fe es considerada el vehículo mediante el cual la consciencia humana pasa del *mythos* al *logos* – en cuanto que toda fe se expresa en creencia. (p.30)

El dinamismo fe, *mythos* y *logos* manifiesta el misterio siempre inacabable de la realidad. Este dinamismo corresponde a lo que Panikkar denomina el *pneuma*, que en términos filosóficos vendría siendo lo impensable que convive con lo no pensado (*mythos*) y lo pensado (*logos*): “Lo impensable no existe en sí mismo como dimensión fija; y en cada momento representa lo provisional, lo histórico que se cumple en el futuro, en la esperanza” (Panikkar, 2007a, p.361). Es esta dimensión *pneumática* de la vida la que garantiza esa apertura constante que no nos permite detenernos. Si lo hacemos se corre el riesgo de convertir el *pneuma* en un objeto. El *pneuma* se acoge y de ahí la importancia de la audición y la actitud receptiva que tantas tradiciones inculcan.

En la actividad del *pneuma*, se encuentra la fe como el vehículo del paso del *mythos* al *logos*. La fe en Panikkar no es el privilegio de algunas personas, sino que es una dimensión antropológica constitutiva de todo ser humano. La fe es para nuestro autor, el *pisteuma*, lo creído, de ahí que en el *mythos* sólo se puede creer, en el momento de que se deja de creer ya no estamos en nuestro *mythos*.

Pero ha de distinguirse entre lo creído y lo conocido:

Es la que en la Edad Media latina era llamada incompatibilidad entre el *cognitum* y *creditum*, entre lo que se conoce y lo que se cree. Sabemos *que* creemos (primer caso), pero no sabemos *en qué* creemos (segundo caso), y he aquí por qué creemos y no conocemos. (Panikkar, 2007a, p.30)

En el primer caso es un acto de creencia cognitivo, y en el segundo, la fe se expresa en creencia sin un objeto de conocimiento, es una fe (creencia) que se abre a la realidad inacabable más allá del conocimiento objetivo. Esta distinción establece un nexo entre conocimiento y fe como formas distintas de consciencia sin reducir a ésta como puro conocimiento (de objetos) o simple creencia (de *mythos*). En este sentido, emerge una imagen del hombre que no puede sólo limitarse a *logos* o a *mythos*.

Pero para Panikkar la fe no sólo es necesaria para comprender, “Cree para poder comprender” – aludiendo a la distinción entre creer y conocer- sino que es necesaria para ser: “Cree para poder ser”. La fe como dimensión constitutiva del ser humano refleja el aspecto del hombre que lo empuja hacia la plenitud, abierto a la perfección y no como ser cerrado, acabado. Esto quiere decir, que la apertura existencial de la fe representa la capacidad del hombre de acceder a su no – plenitud, a su no –infinitud. Esta apertura existencial es la otra cara de lo que Panikkar llama la experiencia de la contingencia en el hombre. Ésta última aparece cuando miramos hacia atrás y descubrimos que no tenemos en nosotros mismos y por nosotros mismos la base de nuestra existencia. En el caso de la fe, la experiencia de la apertura primordial, aparece cuando miramos hacia adelante, hacia el fin, lo trascendente, y descubrimos que no estamos completos. Además es la fe la que hace distinguir al hombre de los demás seres:

Según nuestra tesis, si la creaturabilidad puede ser definida como una simple *relación* con Dios, con la Fuente o cualquier otro nombre que queramos darle al fundamento de los seres, la fe es otro nombre para la *relación ontológica* con este Absoluto que caracteriza al hombre, distinguiéndolo de todos los demás seres. Si los seres en cuanto tales no son otra cosa que esta relación (la criatura no es ni tiene su fundamento en sí misma), el hombre es ese ser único cuya relación con el fundamento se convierte en la *ligazón ontológica* que hace de él un hombre. (Panikkar, 2007a, p.202-203)

Cuando Panikkar hace referencia a la relación con Dios en esta cita, debe comprenderse no desde un Dios antropomórfico, trascendente y exclusivista, sino a la relatividad radical, es decir, a la relación genitiva constitutiva de todas las cosas que nos liga en una relación de solidaridad con toda la realidad. Por otra parte, es la experiencia de la fe la que lleva al hombre a la experiencia de la libertad, y es este hecho, lo que establece su particularidad en relación a los demás seres. En este sentido, si la religión (de *religare*) es lo que liga al hombre a su fundamento, la fe es lo que lo libera de su mera existencia cósmica, de ser una cosa: “Con esta libertad el hombre está colocado en el corazón de la relación personal trinitaria” (Ibid, p.203). Es esta libertad la que convierte la relación del hombre con el Absoluto en ligazón ontológica. Esta ligazón ontológica se expresa en que el hombre sabe que él no es el fundamento de sí mismo: “La fe es exactamente esa *x*, esa incógnita presente en el hombre que hace posible el

‘reconocimiento’ del fundamento, porque es a través suyo como el hombre está unido (al menos intencionalmente) a ese fundamento” (Ibid, p.200). Como vemos, la dimensión *pneumática* de la experiencia de la fe media con la dimensión del *logos* de la experiencia humana, de ahí su cualidad de ser vehículo en el paso del *mythos* al *logos*. Así en la fe, tenemos por un lado esa dimensión de apertura existencial, y por otro lado la respuesta intelectual al hecho de descubrirse como un ser abierto, como una persona no realizada. A esta última, Panikkar la denomina acto de fe.

Desde una perspectiva antropológica, esta apertura constituyente del ser abierto al crecimiento, Panikkar la expresa en tres aspectos del mismo existencial: Primero, la *fe* como apertura existencial, el vacío que hay en el hombre y que lo hace capaz de un siempre más allá. Esta apertura se entiende como aspiración (y no como deseo), es decir, la respuesta de nuestro ser que da a la inspiración que viene del Espíritu y que se percibe en nuestro interior. Segundo, la *esperanza*, que corresponde a la anticipación de la fe, salir del vacío hacia algo que pueda rellenar tal carencia, el tender hacia el infinito sin dirigirse a un objeto. Tercero, el *amor*, que obliga al hombre a salir de su caparazón, de sus propios límites:

Si la fe es la puerta, el vacío dentro del hombre, y la esperanza es el impulso, el movimiento hacia *eso*, el *tat* que nosotros “somos” (*tat tvam asi*), el amor (o caridad) es el salir efectivo, el verdadero *éxtasis* del hombre. Mientras la fe es la pura *stasis*, y la esperanza la *epektasis*, el amor es el *éxtasis*. (Panikkar, 2007a, p.222)

El amor es esencialmente personal, es el descubrimiento del *tú*: “El *éxtasis* es real cuando el *ex* hacia el que tiendo es un tú real que está listo para acogerme” (Ibid, p.223). El amor es dialogal y se requiere la visión *advaita* para comprender que el amado no es ni uno ni dos respecto al amante. El tú no es un segundo en términos numérico, sino que: “El deseo de un segundo sólo es catártico cuando es un movimiento holístico hacia la integración, es decir cuando no es concupiscencia, sino amor” (Ibid, p.293). Con esto se quiere indicar, que el amor no es deseo ni proyección de nuestra personalidad promovido por un objeto externo, sino que debe comprenderse dentro del núcleo trinitario de la realidad o lo que en términos *advaita* se afirma como el “Uno sin segundo”.

Otro aspecto a destacar, que la consciencia extática, repleta de amor, es para nuestro autor, la consciencia mítica, pura, que como tal, transita hacia la consciencia reflexiva (*logos*) en el dinamismo de desmitificación y remitificación. La consciencia mítica no es consciente de sí misma. Si Husserl afirmó que “la consciencia es siempre consciencia de”, Panikkar siguiendo otras tradiciones, nos dirá que no toda consciencia es consciencia de algo. Es la consciencia pura, extática, repleta de Amor. El *éxtasis* del amor no permite la reflexión. Pero esta consciencia repleta de amor no lo puede estar sino está repleta de conocimiento. Tanto el amor como el conocimiento son un mismo movimiento en doble dirección:

El conocimiento es un movimiento centrípeto: asimilamos un objeto, incorporamos algo, nos lo llevamos hacia el centro, captamos algo de fuera. El amor es un dinamismo

centrípeto, sale hacia fuera, regala, derrocha, da; no es una absorción de nada. (Panikkar, 2007b, p.131)

La unión *advaita* entre amor y conocimiento es un amor cognoscente, donde se ama conociendo y se conoce amando. El conocimiento simbólico expresa este doble dinamismo en el ser humano: “Junto al conocimiento conceptual, para el cual el amor no es absolutamente necesario, se da, sin embargo, el conocimiento simbólico, que exige la salida del cognoscente (y por tanto amor) para participar en el símbolo – esto es, amarlo” (Ibid). Es por esta razón que el símbolo sólo es símbolo para quien participa del símbolo. Lo importante, es aquí comprender la dinámica del movimiento de la consciencia en tanto mítica como reflexiva.

El *pneuma* es el movimiento interno de la unidad trinitaria entre *mythos* y *logos* que permite al hombre salirse de sí mismo (expresado en el dinamismo de fe, esperanza y amor) y regresar a su origen (conocimiento): El conocimiento del Padre (Yo) no es autoconsciente, sino el conocimiento del Hijo (Tú); y éste conocimiento sólo es posible porque el que conoce (Tú) ha salido de sí mismo, ha amado aquello que Él, a través del amor, reconoce como su (mismo) conocimiento. Sólo la acción del *pneuma* (Espíritu, amor) nos descubre en un horizonte donde emerge un Yo, que no es el Espíritu, sino el Padre a través del Hijo. Panikkar (1998a) describe a esta experiencia como una consciencia de la que estamos incluidos, nos envuelve y nos llama:

Es una consciencia de que se está, por decirlo así, como incluido en ella, de que se está ya *allí*, de que se es (si preferimos expresarlo de esta forma) conocido y amado por ella o, mejor todavía, de que se está como envuelto, como sumido en el conocimiento y en el amor, en la belleza que se ha penetrado con gozo. (p.83)

En términos antropológicos de esta experiencia, la persona es relación, donde la persona no es otra cosa que una relación con un Yo: “Por decirlo correctamente, mi personalidad se coloca en el interior del Tú singular del único Yo” (Panikkar, 2007a, p.308).

Me he referido a la acción del *pneuma* en el paso del *mythos* al *logos*, pero la perichôresis trinitaria también se explica en el paso del *mythos* al *pneuma* a través del *logos*. El *mythos* sólo es real en la intersubjetividad, es comunitario. Nosotros no podemos percibir nuestros *mythos*; podemos sólo reconocer los *mythos* de otros o los nuestros pasados. Por lo mismo, sólo las otras personas nos revelan nuestros *mythos*, de ahí la importancia de la interculturalidad y el diálogo “donde el otro es un *alter*, y no un *alius*, un prójimo y no un extraño, que nos revela nuestro propio mito” (Panikkar, 2006, p.88). Desde esta perspectiva Panikkar distingue entre el “otro” y el “tú”: El “otro” lo descubre la mente, y el “tú” lo descubre el amor. Por lo tanto, el *mythos* nos abre a la experiencia personal del “tú”, donde el diálogo se hace necesario. Pero el *dia-logos* en Panikkar no es sólo un *dos logoi*, sino que consiste en “trascender el *logos*, en pasar a través del *logos* sirviéndose del *logos*” (Panikkar, 2007a, p.361). Este camino a través del *logos* lleva del *mythos* al *pneuma*, es decir, en lenguaje filosófico, de lo no pensado a lo impensable. Sin la apertura al otro a través del diálogo se puede desembocar en radicalismos peligrosos como el racismo o nacionalismo; ésto considerando que el *mythos* tiene una vida más larga, profunda y sutil que el *logos*.

Recapitulando, en el dinamismo *mythos*, *logos* y *pneuma*, vemos - como ya se explicó de las tres personas de la Trinidad radical - que no existe un *ipseidad* en cada uno de ellos, sino que hay un dinamismo mutuo constituyente de los tres en inhabitación recíproca; de ahí la dificultad para objetivar esta relación circumincesional de la realidad. El mismo ejercicio filosófico de nuestro autor sugiere este triple don de la vida: aceptar el *logos* (lo pensado, lo dicho), desenterrar el *mythos* (lo no pensado) y acoger el *pneuma* (lo impensable).

No quisiera terminar este tema, sin hacer una alusión al *logos*, por temor a que sólo se le reduzca al aspecto reflexivo conceptual. El *logos* tiene una mayor riqueza que la simple inteligibilidad, de ahí su complicidad y participación con el *mythos* y *pneuma*: si el *logos* es palabra escuchada es porque no existe sin el *pneuma*. Para Panikkar, (2007a) nos recuerda que *logos* es “*vāc* sonido, contenido; pero también icono, εἶδος, gesto, expresión, forma” (p.359). Al respecto, nuestro autor cita el *Rg Veda*: “La Palabra se mide en cuatro cuartos, El Sabio dotado de visión interior conoce estas cuatro divisiones. Tres cuartos, escondido en el secreto, no producen movimiento alguno. El cuarto es el cuarto hablado por los hombres). (*Rg-veda, citado en Panikkar 2007 a, p.359*)

CAPITULO 3

LA INTUICIÓN COSMOTÉANDRICA

La intuición cosmoteádrica representa el afán de nuestro autor por integrar y reunir los fragmentos de todas las esferas de la realidad. No se trata de un sistema o de una teoría, sino de un símbolo vivo de la presencia total de la realidad:

El símbolo de este estudio podría ser el misterio de la transfiguración. Nada se desprecia, nada se deja de lado. Todo es integrado, asumido, transfigurado. Nada se deja para el futuro: la presencia total está aquí. Nada se margina o se considera irremediable; el cuerpo entero y toda la memoria humana incluidos. La transfiguración no es una alusión sobre alguna realidad más agradable ni una mera evasión a un plano más elevado. Es la intuición, totalmente integrada, del tejido sin costura de la realidad entera: *la visión cosmoteádrica*. (Panikkar, 1999, p.19)

De esta manera, la intuición cosmoteádrica pretende la integración del conjunto de la realidad; supone recoger la totalidad de los fragmentos esparcidos incluidos los llamados indignos. Esta convicción lleva a nuestro autor a afirmar: “En todo este tiempo no he podido convencerme de que la verdad pudiera lograrse por exclusión, ni la libertad por ‘decisión’, es decir, separando opciones verdaderas y porciones auténticas de la realidad” (Panikkar, 1999, p.22). Sin embargo, como ha de considerarse en el pensamiento de Panikkar, esta integración de la realidad no hace referencia a un conjunto monolítico, sino a un todo armónico:

La realidad no es ni una ni múltiple. Es armonía, polaridad, relación constitutiva entre todo — aunque admita también la disarmonía y la asfixia o explotación de un polo por alguno de los otros que constituyen la trinidad radical de la realidad. (Panikkar, 1999, p.13)

La intuición cosmoteádrica viene a superar la visión monista y dualista de la realidad, haciéndose necesario para su comprensión, la perspectiva trinitaria y *advaita* de la realidad. Esta visión o intuición — como él la denomina alternadamente — es una experiencia de conocer la realidad en toda su plenitud. Sin embargo ha de observarse que lo que Panikkar describe en su intuición cosmoteádrica no es un sistema, es decir, un tratado sistémico referente a la situación del hombre en el universo, sino por el contrario, “una síntesis que no sólo quede abierta, sino que permite, e incluso requiere, interpretaciones diferentes” (Panikkar, 1999, p.33). La síntesis - a diferencia del sistema - integra diferentes elementos sin pretensión de totalidad, está siempre abierta a integrar nuevos elementos y a transformarse creativamente. Esta síntesis para nuestro autor pertenece al orden del *mythos*; ésto quiere decir, que no es una visión de tipo objeto representacional sino una comunión (en la visión del universo): un ver que consiste en no ser reflejo de lo visto. Esta visión es el *mythos*. Desde esta perspectiva, Panikkar (1999) reconoce

que la intuición cosmoteándrica deriva, en última instancia de una experiencia mística y, como tal, es inefable: “No es una conclusión analítica (...) es el resultado de una intuición simple e inmediata que nace en la conciencia del hombre una vez ha vislumbrado el núcleo donde el conocedor, conocido y conocimiento se encuentran” (p.94).

La pretensión de Panikkar en la intuición cosmoteándrica es transmitir este nuevo *mythos*, el que todavía no se ha transformado en *logos* en nuestra actual sociedad moderna. Para Panikkar nuestra sociedad se caracteriza por haber perdido el *mythos* unificador, y como tal, necesitamos de un nuevo *mythos* como horizonte que satisfaga nuestras capacidades intelectuales y emotivas. El nuevo *mythos* está ligado a la necesidad de una “nueva inocencia” que nuestro autor afirma para superar la fragmentación de la realidad. Esta nueva inocencia no se logra ni por acto de intelecto ni de voluntad, solo la pureza de corazón permite un contacto con la realidad, una realización que puede ser comparable al no-saber, a la *docta ignorantia* o a “nube del no-saber” como lo expresa la tradición apofática de occidente.

La intuición cosmoteándrica expresa la relación, aunque intrínsecamente triple, de la constitución última de la realidad que aparece en nuestra consciencia: lo divino, lo humano y lo cósmico⁸⁴. De esta manera, para nuestro autor, la visión cosmoteándrica podría ser muy bien considerada “la forma original y primordial de la conciencia” (Panikkar, 1999, p.76). Este supuesto se condice con la hipótesis de que la estructura trinitaria de la realidad parece ser una invariante cultural que se expresa tanto en la visión espacial, temporal, cosmológica o metafísica de muchas culturas. Pese a ello, han existido períodos de reduccionismo autoritarios que han amenazado con limitar la realidad a uno solo de sus elementos constituyentes. Pensemos en los reduccionismo espirituales acósmicos, o al hombre sólo definido como *res cogitans*⁸⁵.

La intuición cosmoteándrica aspira a una nueva inocencia que lleva implícita la consciencia de la relación constitutiva de todo con todo, es decir, de la relatividad radical: “Es esta relatividad radical la que permanece en el fondo de la conciencia cosmoteándrica indivisa: no podemos cerrar la comunicación entre las esferas de lo real” (Panikkar, 1999, p.79). Pero esta consciencia de relatividad radical no debe comprenderse como un lazo moral o con un vago

⁸⁴ Cabe observar, que para nuestro autor, la expresión *teantropocósmica* podría ser la denominación más exacta a esta intuición, ya que *anthrōpos* se refiere al hombre como ser humano diferente a los Dioses, mientras que *anēr* tiende a connotar lo masculino, aunque ésto no siempre ha sido así. Por lo demás, Panikkar recoge la palabra *teandria* considerando la rica tradición de su significado en occidente en referencia a la unión de lo humano y lo divino sin confusión.

⁸⁵ Al respecto R. Panikkar señala: “Estas deformaciones provienen de la pérdida de armonía entre las tres dimensiones de la Realidad. Cuando se independizan y desconectan la una de la otra dan lugar a los extremismos que mencionaremos muy someramente:

Un *théos* aislado y solitario o bien se hace superfluo y desaparece (ateísmo) o bien se convierte en una nada absoluta como reacción a que una Existencia absoluta convierte toda la creación en pura ilusión, y ésta se venga: *el nihilismo absoluto*.

Un *anthrōpos* autosuficiente y rey indisputable de la creación no solamente acaba destruyendo a ésta, sino que se aniquila también a sí mismo, puesto que en cuanto hombre no puede tolerar que otros hombres semejantes también pretendan ser lo que los “mejores” de entre ellos creen ser. Es la guerra de todos contra todos, puesto que si el Hombre es absoluto tanto lo es un individuo como otro: *el humanismo antropocéntrico*.

Un *kosmos*, única realidad absoluta de la que el hombre no es sino una criatura suya, un producto de su evolución, sin ningún principio superior, se convierte en un mundo endiosado que rige todo en virtud de leyes que él mismo se ha dado: *el materialismo angélico*”. (Panikkar, 1998, p. 94)

conocimiento de que las cosas están relacionadas: “el *status* ontológico de la conciencia que une los diferentes dominios de la existencia debe tener al menos la misma consistencia que los dominios que une” (Panikkar, 1999, p.79). Para Panikkar la conciencia es mediadora y no intermediara como veremos más adelante.

La intuición cosmoteándrica no sólo formula la relacionalidad de todo: la relatividad radical; sino que esta relación es constitutiva del todo y presenta la característica de que: “brilla, siempre nueva y revitalizada, en cada destello de lo real” (Panikkar, 1999, p.82). Como ya expliqué en el tema de la relatividad radical, las relaciones no son biunívocas, sino que son polivalentes y poliédricas, y en este sentido, la relatividad radical es la apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones. La intuición cosmoteándrica no ve a las relaciones en términos de oposición binaria, sino que descubre la estructura trinitaria de todo, donde lo divino no es una tercera oposición en las relaciones polares constitutivas, sino que es precisamente el *mysterium coniunctionis* que trasciende la dualidad. Desde esta relación, intrínsecamente triple, los polos no son dos extremos con realidad propia. Un *continuum* va del uno al otro. Así la verdad no es lo opuesto al error, como si existieran dos extremos. El odio no es la contradicción del amor, no es un no-amor sino un amor en dirección opuesta: “El odio es su contrario; es un amor en la dirección contraria. *Amor curvus*, lo llamaban los escolásticos (Panikkar, 2007, p.100). Desde esta perspectiva, todas las cosas son andróginas y ambivalentes, debido a que son trinitarias. A este nivel, siguiendo con los ejemplos anteriores, amor y odio no son dos categorías éticas: “son directamente antropológicas e indirectamente ontológicas” (Panikkar, 2007, p.100). Desde el punto de vista trinitario no se ontologiza el deber ser, a diferencia del monoteísmo que ha ontologizado la ética: si Dios es el Bien absoluto, el Ser es al mismo tiempo el Deber Ser, “Lo que verdaderamente Es, es lo que ha de ser, lo que Debe-Ser” (Panikkar, 1999, p.100).

A continuación describiré brevemente estas tres dimensiones articulados en la visión cosmoteándrica.

3.1 Lo Divino

Panikkar llama divina a esta dimensión aunque esto supone que pueda tener otra denominación. La percepción fundamental de esta dimensión es la infinita inagotabilidad de todo ser, su carácter siempre abierto, su misterio, su libertad:

En todos los seres reales alienta un soplo de realidad, un *prāna* (aliento vital), como si dijéramos, impregnando cada fibra de ese ser y haciéndolo real no sólo por el hecho de ponerlo en relación con toda la realidad, sino también por suspenderlo sobre un insondable fundamento que hace posible el crecimiento, la vida y la libertad. (Panikkar, 1999, p.82)

Para Panikkar todo lo que *es* participa en el misterio del ser y el vacío; es la paradoja *advaita* en que la plenitud del ser no se vive si no es en la experiencia del vacío. Desde este punto de

vista, la dimensión divina no es una superestructura superpuesta a los seres, o un Otro absoluto, sino que es el principio constitutivo de todas las cosas, de ahí la calificación de Dios como relación, aludiendo a su relación genitival que pone a cada cosa en relación con toda la realidad.

Esta dimensión abisal es trascendente e inmanente a la vez. Es trascendente pues todo ser se trasciende a “sí mismo”, no tiene límites; y es a su vez “infinitamente inmanente”, es decir, inagotable e insondable. En el caso del hombre, éste experimenta la profundidad de su propio ser, sus inagotables posibilidades de relación:

El hombre descubre y siente que en su ser hay algo *más*, un *plus* que está por construir, que pertenece a su ser privado y al mismo tiempo lo trasciende. Descubre otra dimensión que no puede manipular. Siempre hay algo más de lo que la vista puede ver, de lo que la mente puede encontrar o de lo que puede conmover al corazón. Este *siempre más* – más de lo que se puede percibir, entender y sentir – representa la dimensión divina. (Panikkar, 1999, p.86)

Desde la intuición cosmoteándrica Dios no es sólo un Dios del Hombre, sino también el Dios del Mundo, es decir, tiene funciones cosmológicas y cosmogónicas; sin estas funciones no sería Dios: “Dios es esa dimensión de más y mejor tanto para el Mundo como para el Hombre” (Panikkar, 1999, p.97). Tanto el hombre como el mundo no están acabados, y al contrario de lo que en un momento la ciencia pensó, el mundo no se expande mecánicamente y causalmente, en él también se despliega formas de autoorganización y libertad.

3.2 Lo humano: la consciencia.

La consciencia se manifiesta en y a través del hombre, de ahí que esta dimensión le es propia. Sin embargo, en los escritos de nuestro autor, reconoce la complejidad y polivalencia de lo que llamamos consciencia⁸⁶ (Panikkar, 2007). Es claro que en el pensamiento de Panikkar - visto en el capítulo anterior - hay un ingrediente en la consciencia que trasciende a la razón y que está presente en todo acto de consciencia; así nuestro autor afirma que existe tanto una consciencia pura repleta de amor (extática y por ende, no reflexiva) como una consciencia reflexiva⁸⁷. Además, se ha acentuado su status ontológico como mediadora (en términos *advaita*) y no como intermediaria (como agente). Este rol mediador que une los diferentes dominios de la existencia implica que todo ser real entra en el campo de la consciencia y como tal está relacionado con el conocimiento humano. Es decir, lo que hablamos, pensamos, afirmamos o negamos está en relación con nuestra consciencia:

⁸⁶ Incluso la distinción occidental entre conciencia moral “conciencia” y consciencia intelectual “consciencia”, para R. Panikkar - que no es tributario del pensamiento analítico occidental - hay una sabiduría profunda en no separarlas: “La consciencia perfecta es consciencia de la Verdad, de la Belleza y del Bien sin separación posible”. (Panikkar, 2007, p.130).

⁸⁷ Aunque no debe entenderse como dos consciencias o dos funciones de una única consciencia. Aquí es importante para su comprensión la visión *advaita* y la dinámica trinitaria de *mythos*, *logos* y *pneuma* ya explicado en el capítulo anterior.

En otras palabras, las aguas de la conciencia humana bañan todas las orillas de lo real— aun cuando el hombre no pueda penetrar la *terra incognita* del interior – y por este mismo hecho, el ser del hombre entra en relación con toda la realidad. El campo entero de la realidad vive humanizado en él. El carácter transparente de la conciencia pertenece no sólo al hombre que conoce, sino también al objeto conocido. (Panikkar, 1999, p.83)

El que la realidad entera viva humanizada por la conciencia humana, no debe interpretarse de modo antropocéntrico; de hecho la intuición cosmoteándrica *no tiene centro*, es decir, no gravita alrededor de un punto singular, ni en Dios, ni el Hombre, ni el Mundo. Los tres coexisten, están interrelacionados. De ahí la metáfora de la cita “que baña las orillas de lo real”, puesto que la realidad no puede ser reducida a conciencia, ni tampoco que ésta lo sea todo. Tanto lo material como lo divino son irreductibles a la sola conciencia. Por algo a los Padres de la Iglesia les gustaba decir que sólo podemos ver la espalda de Dios, sus huellas; y de igual modo, podemos referirnos a la materia, que al no ser transparente a la conciencia es opaca a la mente, por eso es materia (y no conciencia).

Por otra parte, al señalar “el carácter transparente de la conciencia no sólo al hombre que conoce, sino también al objeto conocido”, quiere nuestro autor afirmar que no sólo no podríamos conocer un ser si no estuviera de alguna manera relacionado con la conciencia, sino que además, esta relación con la conciencia es constitutiva de ese mismo ser. Esto significa que aunque podamos pensar la existencia de un ser como independiente de la conciencia humana, por el mismo hecho de ser pensado ya lo relaciona con nuestra conciencia: “Significa simplemente que pensabilidad y cognoscibilidad en cuanto tal son características de todo lo que es” (Panikkar, 1999, p.84).

Si la conciencia impregna todo ser, entraña una nueva forma de ver al hombre, no como individuo, sino como persona, es decir, como un nudo de relaciones. Para Panikkar (1999) “‘Individualizar’ al ser humano es cortar el cordón umbilical que le da la vida” (P.97), puesto que no hay Hombre sin Dios y Hombre sin Mundo.

3.3 El Mundo.

La intuición cosmoteándrica viene a considerar la dimensión del Mundo como constitutiva de la realidad; es decir, todo ser está en el Mundo y comparte su secularidad: “todo lo que existe tiene una relación constitutiva con la materia/energía y el espacio/tiempo” (Panikkar, 1999, p.85). Incluso si admitimos una realidad extra - o ultramundana, tanto su pensar como el hablar de ella ya tiene al *saeculum* como referente. Si no fuera por esta dimensión, la realidad simplemente no existiría, pues no sólo el pensamiento y el discurso serían imposibles, sino también Dios y la conciencia se retirarían al sin sentido, a la nada. La radicalidad de su existencia constitutiva de la realidad es tal, que todo “fundamento último para la creencia de que existe algo es que el Mundo existe” (Panikkar, 1999, p.88). A toda pregunta sobre el porqué

último de la realidad, ya descansa en el mundo que la sostiene y hace posible el preguntar.

El carácter constitutivo de la dimensión cósmica viene a superar el dualismo entre materia y espíritu o intelecto. Es decir, no es un apéndice superfluo de las otras dimensiones como se la ha visto en su opacidad óptica. No existe un Dios ni un Hombre desencarnado, así como un mundo sin las dimensiones conscientes y divinas. Sin embargo, esta relación debe comprenderse de manera a-dual (trinitaria) y no monista ni dualista.

En el caso de la relación del hombre con el mundo, la relación no puede ser más íntima. Si el mundo es un *macranthropos*, está humanizado, el hombre es un *microcosmos* “Somos símbolos únicos de la realidad total. No somos el Mundo entero, pero, como les gustaba decir a los antiguos, “especulamos”, somos un reflejo, una imagen de la realidad” (Panikkar, 1999,p.95).

En su relación con lo divino, el kosmos no es sólo materia y energía convertible, tiene vida “El cosmos tiene vida, el cosmos está en movimiento, y, como el hombre, posee también un *plus* de dimensión, un “más”, que está en sí mismo y, sin embargo, no procede de un “sí” restringido y abstracto” (Panikkar, 1999, p.96).

Un kosmos sin este impulso divino no sería el kosmos que experimentamos, y que para Panikkar es la vestidura de cada teofanía de lo real.

Recapitulando, convendría explicitar la interrelación de las tres dimensiones en su dinamismo propio de la perichôresis trinitaria, pues “¿cómo se explica los impulsos extra – o sobrehumanos del hombre?, ¿o el poder creativo del cosmos?, ¿o la inclinación humanizante de lo divino?” (Panikkar, 1999, p.95). Panikkar (1999) utilizará el círculo sagrado de un mándala para simbolizar la intuición cosmoteándrica:

No hay círculo sin centro ni circunferencia. Los tres no son iguales y, sin embargo, no son separables. La circunferencia no es el centro, pero sin este último la primera no existiría. El círculo, en sí mismo invisible, no es ni la circunferencia ni el centro, sin embargo está circunscrito por la una y se inscribe alrededor del otro. El centro no depende de los otros, ya que no tiene dimensiones, sin embargo, no sería el centro – ni ninguna otra cosa – sin los otros dos. El círculo, sólo visible a partir de la circunferencia, es la materia, la energía, el mundo. Y esto es así porque la circunferencia, el hombre, la Conciencia, lo envuelve. Y ambos son lo que son porque hay un Dios, un centro, que en sí mismo – es decir, *qua* Dios, parafraseando a los antiguos – es centro que está en todas partes y cuya esfera en ninguna ¿Cómo llamaríamos al mándala completo?. Deberíamos distinguir lo divino, lo humano y lo cósmico; no debería confundirse el centro con la circunferencia, y esta última no debería estar fundida con el círculo, aunque tampoco puede admitirse separación. Después de todo, la circunferencia es el centro “desarrollado”, el círculo es la circunferencia “llena”, y el centro actúa como “semilla” de los otros dos. Hay una “circumincisión”, una *perichôresis* de los tres. (p.98)

Es importante considerar que Panikkar además de hacer esta descripción de la intuición cosmoteándrica se deja interpelar antes dos posibles objeciones que podrían refutar su planteamiento cosmoteándrico: La primera, hace referencia a la relacionalidad de toda la realidad que despoja de individualidad de las cosas; y la segunda, se limita a la refutar la afirmación que un ente no pueda estar sin todos, puesto que podemos pensarlo independientemente de los otros seres. Para Panikkar ambas objeciones descansan en una epistemología deficiente desgajada acríticamente de toda ontología. La segunda objeción tiene que ver con extrapolaciones sin una fundamentación adecuada, imponiéndonos a la esfera de la existencia lo que solo pertenece a la esfera de lo ideal: aparece una *metabasis eis allo genos*.

Me interesa detenerme en la primera objeción a fin de esclarecer más la argumentación de la intuición cosmoteándrica en el orden epistemológico, principalmente al modo de conocer *la identidad-en-la diferencia* “La primera objeción afirma que puesto que “A es A”, “A no-es B”, cuando debería decir que “A es (A)” no agota todo el “es”. Hay pues lugar en el “es” también para “B es (B)” (Panikkar, 1999, p.88).

Responder a esta objeción significa superar de manera *advaita* la relación entre el modo de conocer por diferencia y por identidad. Para nuestro autor, el pensamiento occidental ha estado regido principalmente por el principio de no-contradicción que nos ha llevado a un conocer por diferenciación: cuanto más A es A, más puedo distinguirlo y separarlo de no-A. Esto ha significado la mutilación de A de su relacionalidad con otros entes. Por el contrario, en el caso de la cultura índica, es el principio de identidad el que ha predominado en el modo de intelección: “A es más A cuanto más se identifica consigo misma. Conocemos aquí por identificación, participación, unión” (Panikkar, 1999, p.89). Con este modo de pensar se tiende a no ver las diferencias.

Además, debe observarse que en ambos modos de conocer está implícito el paradigma “pensar-ser”, donde “conocer es ser conocido” (Panikkar, 1990, p.117). Ésto quiere decir, que el principio de no contradicción (del orden epistemológico) se transforma en un principio de identidad (del orden óntico): el principio de no-contradicción se vuelve principio óntico de identidad puesto que una cosa no contradictoria es idéntica a sí misma. De esta manera, tanto el pensar como el ser conforman el paradigma último de la realidad, reduciendo al ser a pura inteligibilidad.

Como vemos, nuestro autor ante la objeción señalada, dará una respuesta en el orden del conocimiento *advaita* que trata de integrar ambos principios “Sólo la combinación de los dos principios puede proporcionar una respuesta satisfactoria en la que la identidad no sea aniquilada por la diferencia, o la diferencia engullida en la identidad (Panikkar, 1999, p.90).

En el capítulo anterior, hemos visto la argumentación de Panikkar sobre el conocimiento trinitario y *advaita* en referencia al planteamiento metafísico de lo Uno y lo Múltiple. Aquí su argumento responde al problema epistemológico de identidad y diferencia: la realidad no es ni una (identidad) ni dos (diferencia), ni monismo ni dualismo. Veamos el siguiente ejemplo: “Un elefante no es un hombre, pero ambos *son*, aunque de forma diferentes. El elefante *es* y el hombre *es*, pero uno no es-el-otro” (Panikkar, 1999, p.90).

Ambos son distintos; sin embargo, participan en el ser, aunque éste no ha de ser entendido como substrato metafísico de cada cosa, sino como “relación”. Esto quiere decir, que si el hombre *es* y el elefante *es*, no podemos decir que “el elefante no-es hombre”, puesto que en esta afirmación vemos al elefante como una mónada aislada y excomulgada de la comunión de los seres. Desde este pensar regido por el principio de no contradicción, las cosas son “en sí mismas” y por ende, tienen en sí mismas su fundamento sin relacionalidad con la realidad. Distinto es decir, “el elefante es no-hombre”, pues si bien le negamos humanidad al elefante (el elefante es diferente al hombre), no le negamos su identidad: el elefante *es*. Lo que se quiere destacar es que en el “no es” no nos diferenciamos⁸⁸, sino que por el contrario, es en el “*es*”, donde nos distinguimos y a la vez nos identificamos. Es la *identidad-en-la-diferencia*: “El *es* los distingue tanto como los une” (Panikkar, 1999, p.90). El “*es*” distingue, puesto que existe una diferencia infinita entre cada ser, pero a la vez los identifica, puesto que son una relación. La radicalidad de esta afirmación quiere expresar que son “precisamente los vínculos que relacionan cada cosa con todo lo demás los que constituyen estas mismas cosas” (Panikkar, 1999, p.90). Y este vínculo el *es*, el ser como relación, es la realidad cosmoteándrica⁸⁹ (Panikkar, 1990).

Vistos los argumentos de la intuición cosmoteándrica como símbolo vivo de la presencia total de la realidad y de la triple relación constitutiva de la realidad manifiesta en la consciencia humana: lo divino, lo humano y lo cósmico; se pretende ahora especificar más las siguientes relaciones a fin de responder a las inquietudes filosóficas que orientan la presente investigación:

- 1) La relación del kosmos y lo divino.
- 2) La relación del hombre y lo divino.
- 3) La relación del hombre y el kosmos.

Como veremos en cada una de ellas está implícito la relacionalidad de las tres dimensiones de la intuición cosmoteándrica, pero se pondrá el acento en cada una de dichas relaciones a fin de profundizar en una nueva forma de comprender a Dios, al hombre y al kosmos. El postulado cosmoteándrico nos exige una nueva *metanonia* en nuestra visión de la realidad.

⁸⁸ Además que en todo principio lógico de autoidentidad “A es A”, “A no es B” está latente el factor tiempo de no cambio. Este postulado significa negar la realidad del tiempo en la realidad y a desplazar la identidad como una esencia atemporal.

⁸⁹ Este mismo ejemplo, para nuestro autor ilumina un nuevo significado de la Eucaristía: “La consagración del pan no es tanto la transformación del pan en Cristo cuanto la transformación de Cristo en pan. El pan consagrado no deja de ser pan. Por el contrario, se convierte en pan íntegro, un pan que contiene la realidad entera, un pan que es divino y material y humano al mismo tiempo. Es la revelación de la naturaleza cosmoteándrica de la realidad. Cuando partimos el pan en la vida cotidiana, tendemos a olvidar este hecho, y nos separamos de esta experiencia integral. La Eucaristía nos recuerda el todo y lo hace real para nosotros: ‘Éste es el Cuerpo de Cristo’”. (Panikkar, 1990, p.91)

CAPITULO 4

RELACIÓN ENTRE EL KOSMOS Y LO DIVINO

La intuición cosmoteándrica implica una nueva forma de comprender la dimensión cósmica y divina de la realidad. El desafío es abandonar las visiones dualistas y sustancialistas que hacen del kosmos y de Dios dos realidades separadas. La ciencia moderna ha iniciado en sus descubrimientos un proceso de reanimación de la naturaleza (no desde una perspectiva animista) que hacen abandonar los parámetros mecanicistas para explicar la vida. Hoy en día se sabe que la naturaleza posee grados de libertad y autoorganización. Este cambio de paradigma hace pensar a la naturaleza con o sin Dios. Si es con Dios, significa pensar no tanto en la imagen tradicional de su trascendencia, sino es descubrirlo en la dimensión inmanente de la vida. Tal como señala Panikkar, Dios es también un Dios del mundo y por lo tanto tiene funciones cosmológicas y cosmogónicas.

El presente capítulo desarrolla tres temas. Primero, hace un recorrido histórico en la indagación filosófica acerca de la *physis* y el *kosmos* en el pensamiento occidental. Su finalidad es precisar sus terminologías que serán la base en la introducción al pensamiento de Panikkar. En segundo y tercer lugar, se explicará dos neologismos de nuestro autor, la *secularidad sagrada* y la *teofísica* respectivamente, para poder comprender esta relación *advaita* entre el kosmos y lo divino.

4.1 La indagación filosófica acerca de la *physis* y el *kosmos*.

Al remontarnos a los orígenes de la palabra naturaleza, se hace necesaria una primera aclaración. Nuestro acercamiento se sitúa en la tradición del pensamiento occidental, puesto que lo que llamamos “naturaleza” en occidente y la distinción que hacemos de ésta con el hombre, no constituye la experiencia de muchas otras culturas. Sin duda en occidente tampoco nos encontramos con una visión única; de hecho, se pueden distinguir distintos momentos kairológicos de la consciencia humana en relación con la *physis* (naturaleza) y el *kosmos*.

La palabra “naturaleza”, viene de “*natura*” que es la traducción latina de la palabra griega “*physis*”. Por su parte *physis* en griego φύσις proviene de la raíz φν cuyo significado primitivo está relacionado con el acto de *nacer*. De esta manera, la naturaleza presenta un doble sentido, tanto como engendrante como engendrado, o *natura naturans* y *natura naturata* en su correspondiente traducción al latín. Es, este sentido omniabarcador de la realidad que contempla la noción de *physis* que explica su centralidad en el inicio del filosofar griego.

Siguiendo a Calvo Martínez (2000), la noción de *physis* fue propuesta y elaborada por los filósofos jonios quienes abren un camino de investigación omnimoda en los llamados “filósofos de la naturaleza” (presocráticos). En sus obras denominadas *Acercas de la naturaleza* quedó expuesto su modo de filosofar y su inquisición a toda la realidad “como resultado de un proceso que habría tenido lugar *a partir de un estado primero* en el que solamente habría existido alguna o algunas sustancias primordiales” (Martínez, 2000, p.22). De esta manera, el vasto proyecto de

investigación comprendía no sólo el estudio de la estructura del universo (*kosmos*), sino que también se remitían a los orígenes de todos los seres vivientes transitando en las hoy en día especialidades denominadas cosmogénesis, biogénesis y antropogénesis.

En esta indagación, Calvo Martínez (2000) distingue tres elementos en la noción de *physis*: a) *proceso*, devenir o desarrollo; b) el punto de partida o principio del proceso (*arjé*) y; c) la consumación o cumplimiento de éste, es decir la estructura de la realidad (*kosmos*) (p.32). Aclara además, que los tres elementos han estado presentes en la noción de *physis* de los filósofos presocráticos, pero enfatiza que la idea de “proceso o génesis constituye la significación ‘focal’ de la palabra φύσις” (Martínez, 2000, p.36) de cuya reflexión derivan los otros dos elementos. De hecho, la misma noción de *kosmos* parece ser reabsorbida por la noción de *physis*, por lo que ésta tiene la particularidad y el privilegio de ser el fenómeno de reflexión que da nacimiento y desarrollo a la filosofía en Grecia.

La generación, la génesis, será sin duda el foco de admiración intelectual del espíritu griego quien no dejará de asombrarse por el fenómeno del cambio. Para Panikkar, la mente metafísica de los griegos los hará distinguir ante la pluralidad fenoménica de los cambios un hecho universal: “el mismo y único problema del cambio en todo suceder cósmico” (Panikkar, 1972, p.68). El camino de dicha indagación los llevará a preguntarse por lo que *permanece* en el cambio, el elemento permanente que sobrevive al devenir, pues para ser hay que llegar a ser. En este sentido, la *physis* comportará en su reflexión el sello de la dualidad del ser/devenir. Por eso, para Panikkar el problema de la naturaleza (*physis*) es un problema metafísico – aparte de ser cosmológico - pues su ámbito de realidad afecta a todo el ser. Y es quizás por esta razón, que el “ser” es la denominación que prevaleció en la búsqueda de la auténtica realidad de las cosas; así decimos que naturaleza es el “ser de las cosas”⁹⁰ (Panikkar, 1972, p.79).

Pese a esta interpretación metafísica de la *physis* y su correspondiente camino formal conceptual sobre la inmutabilidad de ella, es conveniente destacar que la *physis* de los presocráticos y de la mayor parte de la tradición griega, es muy concreta y real “La φύσις no es la unidad de una definición lógica, sino la unidad viviente que manifiesta propiedades o cualidades diversas. Y es que, en el fondo, la φύσις es inseparable del movimiento, del cambio. Es el problema del devenir” (Panikkar, 1972, p.78).

A su vez la *physis* como principio (*arjé*) también denota una característica física y no lógica pues su particularidad corresponde ser el origen de la actividad de los seres, es decir “primer principio de las operaciones de un ser en cuanto son suyas” (Panikkar, 1972, p.179). En este sentido, la *physis* no es una fuerza única en todos los seres (a modo de panteísmo) sino que viene a informar de la particularidad de movimiento (actividad) de cada ser.

⁹⁰ Al ser la *physis* la auténtica realidad de las cosas, algunas escuelas presocráticas la interpretaron como los números, el agua, el fuego, los átomos, entre otros, siendo la de “ser” la que predominó. Así mismo en muchos escritos se observa la ambigüedad del uso *physis*, con *ousía*, y con *ón* (lo que es) la que finalmente prevaleció: “Por lo demás, este “estrechamiento” de la noción de *physis*, iniciado ya en la especulación de Parménides, contribuyó de manera decisiva al mencionado triunfo del participio τὸ ὄν, τὰ ὄντα como término máximamente universal, ya que a la noción de ser (“lo que es”) solamente puede oponerse la de no-ser (“lo que no es”), noción puramente negativa y que, por tanto, no define ningún ámbito o género de realidad” (Calvo, 2000, p.38).

Puesto que la noción de *physis* transita entre lo particular y lo general, en algunas corrientes de pensamiento griego predominó su acento universal. En el caso de Sócrates, interesado en las cuestiones de tipos antropológicas y no físicas, lo llevó a buscar una *physis* de orden ético. Esta indagación de lo permanente en la eticidad de la vida humana fructificará en el desarrollo del “concepto”. Desde esta perspectiva, lo universal sigue siendo la verdadera naturaleza. Platón intentará unir el abismo forjado por su maestro poniendo en la cúspide de su pensamiento la idea del Bien como principio supremo que regula la realidad física y la conducta humana. Pese a este intento de unificar en un principio, la lógica, la ética y la física, para el filósofo las Ideas pasan hacer la auténtica *physis*, trasladando la verdadera naturaleza de las cosas a un mundo trascendente.

Fue Aristóteles quien asume en su pensamiento la relación entre lo general y lo particular “La solución aristotélica consistirá en decir que siendo lo universal real, será sólo existente en lo concreto y que a su vez lo concreto existirá porque realiza una esencia abstracta. *La naturaleza será lo universal existente en lo particular* (Panikkar, 1972, p.94).

Aristóteles en Libro V de Metafísica presenta cinco definiciones de naturaleza. En ellas se observan las acepciones de generación, nacimiento, principio y movimiento; concluyendo finalmente con la siguiente definición: como entidad de aquellas cosas que poseen el principio de movimiento en sí mismas y por sí mismas: “De lo dicho resulta que la naturaleza, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas” (Aristóteles, 2008b, libro V, p.215)

Aristóteles al colocar el principio del “movimiento” como acepción inherente a la naturaleza, no hace sino que colocar en su filosofía la génesis – el hecho del ser que llega a ser – en la constitución misma de las cosas. El movimiento para Aristóteles lo entiende desde sus manifestaciones empíricas de ahí que establece como método de investigación de la física, el análisis, el ir de los fenómenos a los principios y no a la inversa como sus predecesores⁹¹ (Aristóteles, 2008a, libro I, p.83).

El movimiento es para Aristóteles el fenómeno por excelencia que inspira todo su pensamiento, por algo su ontología y teología - fundadas en el mismo movimiento – son para muchos autores, físicas. Incluso la misma situación hermeneútica del hombre se basa en los esquemas conceptuales de dicho fenómeno⁹².

En la teoría del movimiento de Aristóteles se comprende que la *physis* de cada cosa comporta capacidades cuyo fin es actualizarse. En este sentido, la *physis* aristotélica se concibe desde una teleología inmanente que subyace y envuelve la actualización incesante y generosa de las generaciones naturales.

⁹¹ “Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; sólo después, cuando la analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios”.

⁹² Recordemos que Heidegger en el *Informe Natorp* expone la necesidad de volver a Aristóteles a fin de clarificar la situación hermeneútica sobre la interpretación actual del hombre. Para Heidegger, lo que impidió a Aristóteles a comprender al Dasein desde su facticidad fue la radicalización ontológica de una determinada idea de movimiento: entendido éste como *kinesis*, y que lleva además imbricado la idea de movimiento perfecto, la *enérgeia*, como actividad que tiene el ser en sí mismo. Esta radicalización ha llevado a una comprensión del ser como ser producido.

A este curso inmanente de la naturaleza, Aristóteles de tradición esencialista en su filosofía le otorga prioridad ontológica a la “forma” (*eidos*) que configura cada cosa. Esta idea se enmarca en la doctrina del hilemorfismo que explica la composición de materia y forma de cada entidad natural. La forma (*eidos*) por ser lo sustancial que actualiza y determina a una sustancia singular pasa a ser lo primero en relación a la materia que es indeterminada. Cabe distinguir que la forma en la reflexión sobre la *physis* difiere entre Platón y Aristóteles. Para el primero, la *physis* se debe entender desde las formas inteligibles (Ideas) que fundan los fenómenos sensibles. En cambio, para Aristóteles, la *physis* no es distinto a las cosas sensibles, sino que internamente las constituye. En este sentido, Aristóteles (2008a) fisicaliza el *eidos* platónico: “‘Forma’ no es sólo un postulado necesario del pensamiento, sino que es primariamente aquello que configura cada una de las cosas, lo que internamente las conforma, una conformación que brota del fondo de la *physis* de cada cosa” (p.14).

En esta misma línea, Calvo Martínez destaca la originalidad del pensamiento de Aristóteles al introducir la *physis* en la forma, superando el *logikós* como tradicionalmente se le ha entendido: “Cuando consideramos la forma ‘lógicamente’ (*logikós*) la contemplamos ‘desde fuera’, desde el logos o discurso de las cosas. Por el contrario, si la consideramos ‘físicamente’ (*physikós*) la estaremos viendo ‘desde dentro’, desde ella misma. Desde esta perspectiva, la forma es acto, actividad” (Calvo, 2001, p.35).

Al decir que la forma es “acto” o “actividad”, nos introduce a su esquema conceptual de acto/potencia que Aristóteles elaboró para poder comprender al ser en movimiento. La entidad es vista como forma, *physikós* como explicamos anteriormente y es “acto” al ser cumplimiento y perfección y no potencia que implica la deficiencia. Así el que mueve contiene la forma (cumplimiento) que el sujeto del movimiento posee sólo de modo potencial⁹³.

Hemos visto como el pensamiento ontológico de Aristóteles está impregnado de la Física: el fenómeno del movimiento es el crisol que lo define. Para Panikkar (1972), el estagirita dio un paso decisivo en la noción de *physis*, puesto que la naturaleza “estará en cada uno de los seres como su principio íntimo. Se podrá hablar desde ahora de naturalezas, y volverá a tener sentido, como antes de que la especulación filosófica unificase el problema, preguntar por una naturaleza de una determinada clase de seres o de un ser particular y concreto, ya que su φύσις es suya y de nadie más” (Panikkar, 1972, p.97).

La evolución del pensamiento sobre la naturaleza en los sistemas griegos postaristotélicos seguirá diferentes cursos pero permanecerá en el fondo “el mismo concepto de última realidad inmutable de las cosas – sea ella la que fuere – relacionada más o menos fuertemente con el último principio de universo” (Ibid, p.99). Si es importante destacar, que en su evolución, toma un sentido ético, puesto que las morales de aquellos tiempos coincidían en hacer virtuoso al hombre siguiendo el adagio “vivir según la naturaleza”. Para Panikkar, el sentido formal de dicha sentencia es esencialmente socrático (aunque existan diferencias de contenidos en los sistemas filosóficos) donde la actuación moral es fundamentada en la naturaleza del hombre:

⁹³Lo interesante en el pensamiento de Aristóteles es que estos mismos esquemas conceptuales: forma/materia; acto/potencia, los utiliza para explicar su ontología (los distintos modos del ser) y su teología.

(...) que desde los sofistas venía llamándose acción según la naturaleza – φύσει -, se denomina ahora, según la ley universal que lo rige todo – γόμω -. La explicación radica en que esta ley, la razón, se ha convertido en la última φύσις de la realidad. (Ibid, p.98)

Al integrarse el concepto de naturaleza a la ética, y por ende, a las categorías de bueno y malo, prevaleció en su caso, el sentido positivo, la naturaleza como buena.

Por otra parte, en algunas corrientes filosóficas vuelve a tomar sentido el origen etimológico de la palabra naturaleza, es decir, como engendrante de todas las cosas, por lo que se la identificará con Dios. Sin embargo, al ser también la naturaleza engendrada, es de sentido necesario su distinción con la divinidad. La solución vendrá dada por la teoría plotiniana de la emanación que influirá en el neoplatonismo medieval⁹⁴: “Así, la naturaleza es emanación de Dios, y de ella a su vez proceden las cosas, constituyendo su principio formal remoto” (Ibid, p.100). La naturaleza será considerada como una de las emanaciones de lo Uno⁹⁵.

Por otra parte, el cristianismo introducirá un nuevo aspecto a considerar en el pensamiento sobre la naturaleza: la Creación, y por ende, la creaturabilidad de toda naturaleza:

La mutación introducida por el Cristianismo en el concepto de naturaleza viene contenida en la idea de creación. Todas las cosas de este mundo sólo *son* porque han empezado a ser, porque son creadas, porque participan del Ser de quien dependen totalmente en su ser y en su actuar (Ibid, p.106)

La criaturas dependen totalmente de Dios ya que de Él han recibido su ser por creación, y por conservación lo continúan poseyendo. Esta idea de conservación, es la que inspira la noción de una constante y dinámica creación. Esta nueva concepción de creaturabilidad de la naturaleza implica asumir la condición de existencia *ab alio*: las criaturas dependen totalmente de Dios, sin embargo, no son Dios; entre ellos existe un abismo infinito. Desde este enfoque, el cristianismo centra su visión de la naturaleza como instrumento de Dios, y el sentimiento de creaturabilidad es la vivencia de la contingencia:

⁹⁴ Uno de los exponentes de esta corriente filosófica es Juan Escoto Erígena (año 810 de nuestra era) quien construye una *física* (por la que se le acusa de panteísta) argumentando a que uno de los órganos del conocimiento, la razón, se ha visto oscurecida por la caída del pecado original, por lo que se hace necesario comprender a la Naturaleza, cuyo conocimiento nos permite establecer la existencia del Creador, que es su causa. Así, construirá un sistema filosófico de la *División de la Naturaleza* donde habitan todo lo que es ser y lo que no es ser. Sin entrar en detalle en su tratado, es relevante considerar un término que utiliza, “*teofanías*” (apelando a Gregorio Nacianceno y a Máximo el Confesor) que corresponde a la creencia de la automanifestación divina en la creación, donde para “Dios, crear es revelarse. De donde resulta que, como la creación es revelación, la revelación es creación”. (Étienne, 2007, p.205). Unida al concepto de creación como *teofanía*, Erígena introduce el tema de la *iluminación*, en donde “cada cosa, hasta la más humilde, es, en el fondo, una lamparita en donde luce, por poco que sea, la luz divina” (Ibid, p.197).

⁹⁵ Concretamente la cuarta y última: *causa prima, intelligentia, anima, natura*. (Panikkar, 1972, p.101)

El horizonte griego de la movilidad se cambia en el de la contingencia, porque todas las cosas vistas desde Dios son simples criaturas. Esta vivencia de la contingencia es en el fondo un sentimiento de creaturabilidad. (Ibid, p.109)

Para Panikkar este ser creado, sin ningún sujeto previo *ex nihilo sui et subjecti*, está repleto de potencia y nihilidad. De esta manera al ser creado le compete antes la nada que el ser: si la criatura no *es*, quiere decir que es contingente, que no se aguanta en sí misma. Pero también su condición *ab alio*, permite afirmar que tampoco *no es*, ya que es *de* Dios, de Él proceden:

Toda la religación del ser creado – y de la humana existencia en particular – consiste en este ser *ab alio*. Tal es el punto de partida de la concepción cristiana: La contingencia de todo ser fuera de Dios, la indigencia constitutiva del ser creado. (Ibid, p.110)

Y en este movimiento – como tal perichôresis cristiana – “las criaturas todas *son*, en tanto que regresan a la fuente originaria de todo ser, a Dios” (Ibid, p.111), muestra que la mutabilidad es una característica intrínseca de las criaturas. Estas, al no tener una consistencia *a se*, son imperfectas: “Dios *es*, la criatura ni *es*, ni *no-es*, sino que *aún-no-es*, llega a ser, deviene” (Ibid, p.110). Este principio de movimiento óntico es la naturaleza.

El desarrollo del concepto de naturaleza en el pensamiento moderno, específicamente la corriente de racionalismo cartesiano, se caracterizó por un cambio en la concepción de la existencia humana: de un ser contingente a la autosuficiencia del ser, especialmente en el campo cognitivo⁹⁶. Desde esta perspectiva, interesará más, antes que conocer a la naturaleza, saber *cómo* conocerla, estableciéndose con Descartes como criterio de verdad, lo que el espíritu vea clara y distintamente. Con esto, el concepto formal de naturaleza, como aquella realidad

⁹⁶ Es importante señalar que la nueva consciencia de la filosofía moderna marcada por el pensamiento de Descartes influyó en la cosmología mecanicista de la nueva ciencia, principalmente en su mayor representante, Isaac Newton. Sin embargo, este “triumfo”, de la visión mecánica en desmedro de la visión animista y orgánica de la realidad, se dio en un panorama cultural caracterizado por la influencia de la tradición hermética que tuvo un resurgimiento principalmente el siglo XVI. Así describe este momento histórico Morris Berman: “El siglo XVI fue un período muy poco usual en la historia intelectual europea; época que fue testigo de una revitalización o resurgimiento vigoroso de las ciencias ocultas, que la devoción aristotélica había conseguido mantener encubierta exitosamente durante la Edad Media. Sin embargo, a pesar de sus grandes diferencias con el aristotelismo medieval, la visión del mundo alquímica, de hecho, había invadido la conciencia medieval en un grado significativo. La doctrina aristotélica del lugar natural y del movimiento, por ejemplo, era parte de la doctrina mágica de la simpatía, que el igual conoce al igual; y la noción de que la excitación del ‘retorno al hogar’ produce que un cuerpo en caída libre” (Berman, 2004, p. 73). Para valorar el protagonismo de la sabiduría hermética en la cultura europea, no hay que olvidar que figuras relevantes se interesaron en ella, como Roger Bacon, Tomás de Aquino o el mismo Isaac Newton. Su interés radicó en encontrarle aplicaciones técnicas a la física aristotélica. En este contexto de transición y de tensión cultural entre tradición y reforma, se explica la quema de brujas durante los siglos XVI y XVII, como un exterminio de las últimas tradiciones orales en pro del racionalismo y el mecanismo de la realidad, (ver en tesis de Canadell, Àngels. *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme*. p. 89). Como una contraparte a la concepción mecanicista de la naturaleza, es importante destacar el movimiento del Romanticismo que se desarrolló a mediados del siglo XIX como crítica al pensamiento racionalista de Ilustración. Su influencia en la literatura, en las artes se aprecia en una valoración a la concepción orgánica, incluso mística de la Naturaleza; pese a ello, prevaleció la concepción dominante, mecanicista y causalista de la naturaleza.

inmutable que constituye la verdadera esencia de la cosa se reduce a la fracción cognoscible de la cosa (lo claro y distinto). Por otra parte, Descartes al escindir el mundo en *res extensa* y en *res cogitantes*, siendo sus atributos respectivos la extensión y el pensamiento da los cimientos al dualismo infranqueable entre Espíritu y Naturaleza que se mantiene hasta el día de hoy. En la evolución del pensamiento idealista, estas dos realidades “se acometen frente a frente hasta sucumbir la primera bajo los pies de la segunda” (Ibid, p.147).

Para Panikkar un evento importante en el estudio de la naturaleza lo constituye la ciencia moderna, específicamente la ciencia fisicomatemática. Si la física tradicional veía el movimiento como algo externo a los seres, la física actual descubrirá el carácter activista del ser; es decir, el movimiento no sólo es inherente a los cuerpos sino constitutivo: “La ciencia física no separa lo que la materia *es* de lo que la materia *hace*; para ella las cosas *son* lo que *actúan*. Y un cuerpo *está* en donde *actúa*” (Ibid, p.164). Es por esta razón que el movimiento es la constitución ontológica de cada ser, y en este sentido, lo que distingue a cada ser no es si tiene o no tiene movimiento, sino la particularidad de cada movimiento:

La naturaleza de cada cuerpo es cabalmente el principio de su movimiento específico; y porque todo cuerpo se mueve con su propio movimiento propio individual podemos luego decir que todo cuerpo posee una naturaleza. El movimiento es recibido con el mismo ser. (Ibid, p.165)

En resumen, en la evolución del concepto de naturaleza es de relevancia destacar la idea de una relación intrínseca entre naturaleza y movimiento. Tal como se mencionó al principio, el movimiento – el cambio - fue el punto focal del filosofar griego. Si las respuestas filosóficas griegas oscilaban entre una postura eleática, donde el ser es inmutable (y el movimiento una apariencia) y una postura heráclitea, el ser real es fluyente, puro movimiento, la postura de Aristóteles viene a mediar ambas, considerando el propio movimiento como una dimensión particular de cada ser.

Para Panikkar (1972), en sus inicios de su pensamiento llegó a concluir que el pensamiento del estagirita condensaba la total intensidad de la experiencia del movimiento en los seres⁹⁷. Esta idea fue apoyada principalmente bajo la influencia del pensamiento cristiano en torno a la movilidad del ser contingente a su fuente (la constante creación y conservación del ser) y los descubrimientos científicos acerca de la movilidad del ser y la desustancialización de los cuerpos. De esta manera, si seguimos la evolución del pensamiento de Panikkar vemos que en sus inicios ya existía la tesis de la naturaleza como principio específico de movimiento óntico de cada ser. En su pensamiento maduro, bajo la influencia del *advaita* y el budismo, centrará esta idea en la experiencia profunda del tiempo (*tempiternidad*) y no en las categorías aristotélicas del movimiento.

⁹⁷ Tesis desarrollada en *El concepto de la Naturaleza*, específicamente en el capítulo V, El concepto fundamental, pp. 197-232.

Conviene ahora detenernos en otro aspecto que implica la naturaleza, me refiero al concepto de *kosmos*. Si antes nos hemos referido a la naturaleza como génesis, ahora nos aproximaremos desde su efecto, producto. El *kosmos* es una de las dimensiones que Panikkar utiliza en su intuición cosmoteándrica. Por este motivo vale la pena revisar el desarrollo de este concepto en la historia del pensamiento, para sí poder comprender la nueva visión que nuestro autor desarrolla.

Tal como mencioné anteriormente, en la indagación presocrática acerca de la naturaleza se distinguen tres aspectos, siendo la génesis su atención principal y la que comporta los otros dos como derivados. Así en la noción de naturaleza se distingue un surgir que tiene un punto de partida y un resultado de un proceso como punto final. La distinción de ambos procesos es la que corresponde a la delimitación de las nociones de *arjé* y *kosmos*, respectivamente.

El término *kosmos* sólo aparece tematizado en la Grecia antigua. En las civilizaciones antiguas apenas formulaban un concepto de totalidad a partir de la pluralidad de cosas. Su etimología no está clara, pero su sentido de orden (“buen orden”) y belleza (“adorno”) ya está en la *Iliada*. Para Bague (2008), el término designa de forma aún más precisa “la belleza resultante del orden” (p.38). Su traducción al latín es *mundus*, de donde viene nuestro “mundo”. El término se encuentra en diversos autores presocráticos, siendo Pitágoras el primero en llamar *kosmos* a la reunión de todas las cosas a causa de un orden y armonía; sin embargo, será Platón quien lo instala definitivamente.

Para Calvo Martínez (2000) este orden como resultado de un proceso *natural*, es un orden de la naturaleza en los dos sentidos, subjetivo y objetivo: “es el modo en que la naturaleza está ordenada y es el orden que la naturaleza, ella misma, genera e impone. Aquél y ésta son caracterizados con calificativos propios de lo divino: se trata de un orden ‘que no envejece’, que es estable y permanente, y de una naturaleza que es ‘inmortal’” (p.23). Este orden no es meramente descriptivo, comporta un juicio de valor positivo, puesto que no se trata de cualquier colocación, sino “la *disposición más adecuada* en cada caso (Calvo, 2000, p.28)”. Esta *disposición más adecuada* también hace referencia al comportamiento humano, desplegando en el hombre y en cada ser del mundo su perfección, su *areté*. Desde esta perspectiva, la experiencia cosmológica implica una antropología y una ética pues la humanidad del hombre acontece sólo por la mediación del mundo.

Platón ensalza este *kosmos* ético poniendo la idea de Bien como principio supremo que ejerce soberanía en la totalidad de la realidad física como en la conducta moral de los individuos. El Bien pasa ser una idea trascendental que unifica toda la realidad, pues ella es dadora del ser y de la existencia. La idea de este principio supremo trae implicancias cosmológicas y antropológicas:

(...) no es el hombre que asegura el orden del mundo, sino que es la imitación del orden preexistente de las realidades no humanas, físicas, lo que va a ayudar al hombre a alcanzar la plenitud de la humanidad. La sabiduría será, tal como veremos, una imitación del mundo. (Bague, 2008, p.58)

En este modelo cosmológico el mundo está separado por dos realidades: el mundo de las realidades celestes, supralunar; y el mundo de las realidades terrestres, sublunar. El mundo sublunar imita al mundo supralunar que es bello y bueno. Esta distribución cosmológica que otorga valor al cielo por sobre la tierra, trae como consecuencia que la tierra se interpreta a partir del cielo (*ouranós*), es decir, se “uraniza” el *kosmos*⁹⁸.

Este modelo cosmológico (con matices de aristotelismo y estoicismo) su influencia será tal, que junto al modelo abrahámico dominarán el pensamiento del mundo antiguo y medieval⁹⁹. Ambos modelos teniendo sus diferencias¹⁰⁰ en cuanto a lo eterno del mundo en el primero y lo creado en el segundo, se asemejan en la bondad intrínseca del *kosmos*; es decir, Ser y Bien están en su misma estructura. Esto quiere decir, que el *kosmos* tiene determinaciones éticas, pues todo en él es orden y belleza. El mundo en su conjunto conoce la felicidad, y el mal que reina en la tierra es una excepción. En este sentido, “lo que es” (ser) resulta ser bueno (bien): ser y bien se incluyen mutuamente en el *kosmos*.

De esta manera, ser y bien, no sólo rige la metafísica (ideas trascendentales) sino que son partes de la estructura misma del *kosmos*; por ende el actuar moral humano es desplegado por éste. Pero en esta cosmología, la oposición ser y deber ser no existe; el deber ser es reabsorbido por el ser y solo se le entiende como un estado provisional del ser que sufre por no ser aún verdaderamente él mismo. El mundo está animado en todos los niveles por un movimiento de ascensión. Esta idea de ascensión, el maestro Eckhart (citado en Brague, 2008) lo expresa magníficamente: “La naturaleza de todo grano tiende a convertirse en trigo, la naturaleza de todo metal tiende a ser oro, todo nacimiento (*geberunge*) tiende a convertirse en un hombre” (p.167).

Otro aspecto a considerar en este modelo cosmológico, es la relación entre cosmología y antropología: el ser de entrada del hombre es cósmico. Esta relación entre hombre y *kosmos* presentará las siguientes características:

a) En primer lugar, el hombre aparece como un “término medio” (*mesotés*) en relación al universo. Así, puede ser llevado a los inmortales por su conversión al Intelecto o decaer a las

⁹⁸ Si nos situamos en su cosmografía veremos un mundo representado por la forma de una esfera. Se trata, de las esferas imaginadas por Eudoxo y luego recuperadas por Aristóteles y Ptolomeo. Este mundo está separado por dos realidades: el mundo de las realidades celestes, supralunar; y el mundo de las realidades terrestres, sublunar. La esfera de la luna constituye la barrera que separa estas dos realidades. Arriba, se encuentran los astros eternos como individuos. Abajo, el teatro de la generación y la corrupción que a falta de poder conocer la perpetua revolución de los cuerpos celestes, lo más a lo que llegan es a imitarla. La tierra está en el centro. Esta representación no equivale un cielo paralelo por encima de la tierra, sino a un cielo redondo que envuelve a toda la tierra.

⁹⁹ Sin duda existieron corrientes de pensamientos que también pusieron en duda este modelo cosmológico, en especial referencia a la idea de orden y bondad del *Kosmos*, es decir su impertinencia ética a la vida humana. En esta línea de pensamiento, se encuentran los gnósticos y a los atomistas. Estas corrientes de pensamientos no serán enteramente rechazados pues ocurrirán procesos de sincretismo en los que veremos casos como por ejemplo, la gnosis presente en las religiones reveladas. A sí mismo, un “socratismo abrahámico” también tendrá su cabida en pensadores bíblicos que ensalzarán el conocimiento de Dios sin el desvío del estudio de la física. Las delimitaciones nunca están muy claras en el mundo del pensamiento.

¹⁰⁰ Un aspecto distintivo a considerar en el modelo abrahámico con respecto a la naturaleza es la introducción de ésta a la historia y su desvalorización. El hecho histórico de la Alianza entre Dios y el pueblo de Israel prevalece en la relación con el Absoluto. La naturaleza en la visión apocalíptica es vista como señal de los tiempos del juicio como un mundo “que pasa”.

especies mortales por escapar a las leyes divinas. El lugar del hombre en el conjunto de los seres no está asignado de entrada, sino que depende de su libertad. Sus ambiciones tienen un aspecto cósmico: la aspiración más alta no corresponde a la vida en la tierra, sino en el cielo.

b) En segundo lugar, el hombre es concebido como un microcosmos que contiene en sí todos los componentes del universo. En el *Timeo* la cosmología y la antropología están imbricadas: se expone la formación del mundo hasta llegar a la del hombre, y se enlazan el parentesco entre el alma y cuerpo del mundo, y alma y cuerpo del individuo¹⁰¹. Esta similitud permite comprender la prefiguración gnoseológica y morfológica del hombre en relación al *kosmos*. Veamos la primera.

En la cosmología de Platón, las almas individuales, en tanto inmortales son sucedáneas del alma del mundo. El demiurgo utilizó la misma mezcla del Ser, de Lo Mismo y Lo Otro, prefigurando el mismo conocimiento humano:

Puesto que alma constituye una mezcla de tres porciones, procedentes de la naturaleza de lo mismo, de lo otro y del ser, dividida y unida proporcionalmente, y que además gira sobre sí misma, cuando toma contacto con algo cuyo ser es divisible o con algo cuyo ser es indivisible, declara entonces, moviéndose íntegramente, a qué algo así se identifica y de qué difiere, y con relación a qué o, más precisamente, de qué manera, cómo y cuándo sucede que cada objeto particular es o padece con respecto a otro tanto en relación con los seres en devenir como en relación con los seres que son siempre lo mismo (Platón, 2010a, p.215, 37a - b).

Vemos en esta cita, cómo la mezcla del Ser, de Lo Mismo y Lo Otro condiciona la función intelectual del alma humana, teniendo acceso tanto al conocimiento universal (seres que son siempre lo mismo) como al conocimiento particular (seres en devenir). De esta manera, por su composición puede originar opiniones verdaderas o creencias (círculo de Lo Otro) o ciencia (círculo de Lo Mismo). Es por esta razón que Platón (2010a) enfatiza: “Si alguien alguna vez dijera que aquello en que ambos se generan es algo diferente al alma, dirá cualquier cosa menos la verdad” (p.215, 37c).

Por otra parte, hemos mencionado que la correspondencia macrocosmos y microcosmos prefigura la morfología del hombre. En el *Timeo* queda expuesta esta prefiguración donde cada órgano del cuerpo tiene una finalidad que se corresponde con la finalidad espectadora e imitativa del hombre al *kosmos*, por ejemplo: “Para imitar la figura del universo que era redonda, los dioses ataron las dos revoluciones divinas a un cuerpo de forma esférica, al que ahora denominamos ‘cabeza’, que es lo más divino y dueño” (Platón, 2010a, p.237, 44d).

¹⁰¹ No se debe confundir el parentesco con la igualdad: “El ser humano (microcosmos) se distingue del mundo (macrocosmos) por dos propiedades: 1) el cuerpo del ser humano está sometido a la destrucción, a diferencia del cuerpo del mundo que es incorruptible; y 2) el alma del ser humano pasa por diferentes cuerpos en función de la contemplación que ha alcanzado de lo inteligible en su vida anterior, tanto cuando se halla separada del cuerpo como cuando habita en un cuerpo”. (Platón, 2010a, p.94)

Si la cosmología es antropología y ética a la vez en este modelo cosmológico, en la visión moderna del mundo el *kosmos* queda desprovisto de pertinencia ética. Se inicia un período de la pérdida del *kosmos* físico en la experiencia humana, es decir, la naturaleza no será fuente de bien y de orden. En este sentido, se produce una crisis en la confianza cósmica, en el orden y la estructura del mundo (incluido el orden social). Esta desconfianza cósmica da paso a la dicotomía entre el mundo natural (creado por Dios) y el mundo humano. Éste, es creado por el hombre y por lo tanto, puede incidir en él. Con la llegada del racionalismo, la concepción del mundo se restringe a lo inteligible: la imposibilidad de experimentar la totalidad del mundo, llega a concluir que “el mundo ya no puede ser objeto de una experiencia, sino sólo de un pensamiento” (Brague, 2008, p.318). Entre los pensadores contemporáneos, se destaca Heidegger quien elaborará un concepto fenomenológico del mundo como morada y no como entidad perceptiva (un ente). “Ser-en-el-mundo” es un “existencial”, una característica del *Dasein*, y si éste es pensado como “ser-ahí”, el mundo será concebido a partir del “ahí” del hombre.

Como hemos visto en el recorrido histórico del pensamiento sobre el *kosmos*, el hombre moderno ha perdido su experiencia vital con él, y quizás los movimientos ecologistas sean un intento de volver a recuperarlo. Si el *kosmos* es más que materia, tal como lo experimentaban los antiguos, habría que pensar en un *kosmos* en relación *advaita* con la dimensión de lo divino y lo humano. Por otra parte, la trayectoria seguida al término *physis*, como movimiento óntico de cada ser, nos inducen a pensar en la relación de ser y tiempo así como en la nihilidad del ser. Es aquí donde la particularidad del pensamiento trinitario de Panikkar nos puede guiar en comprender esta triple relación cosmoteándrica entre lo divino-lo humano-lo cósmico y que responde a las inquietudes filosóficas de la investigadora. Con respecto a la relación específica de *kosmos* y lo divino, nuestro autor elabora dos términos que nos ayudan a su comprensión: la *secularidad sagrada* y la *teofísica*.

4.2 La secularidad sagrada.

El hombre moderno ha cortado su “cordón umbilical con el cosmos; se convierte sólo en historia” (Panikkar, 1999, p.67). El *kosmos* ha dejado de ser su hogar, no siente que la imagen científica del universo sea su morada: la cosmología se ha separado de la antropología.

Pero ¿cómo entiende Panikkar el *kosmos*?. Sin duda la visión *advaita* es medular para entender su visión dentro de su pensamiento cosmoteándrico y trinitario. Para nuestro autor, comprender al *kosmos* sin la dimensión divina y humana es un estrechamiento de la mente que puede desembocar en un materialismo fundamentalista o en contraposición, a su respectiva desvalorización como algo provisional. Esta intuición de vivenciar el *kosmos* junto a lo divino en la consciencia humana ha estado presente en toda la historia del filosofar sobre la *physis* y el *kosmos*, como ya lo hemos descrito, y que en algunos casos no deja de tener ciertos matices panteístas. Sin duda, la experiencia de la naturaleza ha sido fuente de inspiración divina para muchos pensadores de todos los tiempos, como el mismo R.W. Emerson lo expresa: “el misterio

más noble de la naturaleza será presentarse como la aparición de Dios. Es el órgano a través del cual el espíritu universal habla al individuo y se esfuerza por que regrese a él (Emerson, 2008a, pp.77-78).

La misma experiencia del encuentro con lo divino en la naturaleza está presente en el libro *Almanaque del Condado Arenoso* del naturalista Aldo Leopold¹⁰², quien como él mismo dirá en su prólogo:

La parte I cuenta lo que ve y lo que hace mi familia en su refugio del fin de semana, lejos de un mundo demasiado moderno: “la choza”. En esta granja arenosa de Wisconsin que nuestra sociedad de lo “más grande y mejor” primero arruinó y después abandonó, nosotros tratamos de reconstruir, con la pala y el hacha, lo que estamos perdiendo en otros lugares. Es aquí donde buscamos – y acabamos por encontrar nuestra parte divina¹⁰³. (Leopold, 2005, p.38)

Hace falta desarrollar la intuición *advaita* en la consciencia humana para poder ver esta triple relación: divino-kosmos-humano, sin confundir estas dimensiones pero sin tampoco separarlas. Tal como se señaló en el capítulo anterior, el ser es relación: une y distingue a la vez. Para Panikkar (2001) existen tres visiones de la relación Dios-Mundo:

1º. La *visión dualista*, según la cual Dios es lo “absolutamente Otro”. Entre Creador y criatura hay una distancia infinita, no hay relación (...). Se tiene una experiencia de Dios como “Otro”, precisamente porque se parte del “Ego” como sujeto de la experiencia.

2º. La *visión monista*, que sería, en términos teológicos, el *panteísmo*. Todo es Dios, y todos tenemos la experiencia de Dios, porque todos tenemos la experiencia de las cosas (...). Aquí la distinción, desde el punto de vista de la criatura no existe.

3º. La *visión no-dualista (advaita)*, en la que la divinidad no está individualmente separada del resto de la realidad, ni es totalmente idéntica a ella (...).

Dios no es ni el Mismo (monismo) ni el o lo Otro (dualismo). Dios es un polo de la realidad, un polo constitutivo; silencioso y por tanto inefable en sí pero que habla en nosotros; trascendente pero inmanente en el mundo; in-finito pero delimitado en las cosas. Este polo no es nada en sí mismo. No existe sino en su polaridad, en su relación. Dios es relación, íntima relación con todo. (Panikkar, 2001, pp.85-86)

De esta manera, la interpretación de nuestro autor quiere destacar en la visión del mundo la inmanencia de lo sagrado en la misma mundaneidad de las cosas (seres) sin negar la trascendencia divina. Así, la sacralidad del mundo se presenta como la religación de estas dos

¹⁰² Este libro ha sido uno de los más influyentes en el desarrollo del movimiento ecologista en los Estados Unidos. Se publica póstumamente en 1949 y en España en el año 2000.

¹⁰³ Esta cita corresponde al prólogo del libro, edición en castellano, donde el autor explica el contenido de la primera parte referida al *Almanaque del condado arenoso*.

dimensiones: lo divino y lo mundano en la consciencia humana: “(...) el reconocimiento y la experiencia de la intrínseca relación de estas dos “dimensiones” de la realidad en el mismo hombre, punto de encuentro de cielo y tierra, que denominé la intuición cosmoteándrica (o teantropocósmica) (Panikkar, 1999b, p.18).

El neologismo que utiliza Panikkar para dar cuenta de la visión del mundo en inhabitación recíproca con lo divino y lo humano es el de *secularidad sagrada*. Este término compuesto quiere destacar la polaridad constitutiva de lo divino y lo mundano en la experiencia humana y con ello darle el carácter de ultimidad a la dimensión cósmica. En esta radicalidad, se entiende que el *saeculum* pertenece a la esfera última de la realidad, aunque en términos trinitario tampoco es la única realidad¹⁰⁴: la secularidad es un polo relativo de lo divino: “relativiza la realidad ultramundana o ‘divina’” (Panikkar, 1999b, p.28); y en este sentido mantiene un equilibrio entre ser y no-ser, entre tiempo y eternidad.

La palabra secularidad en su origen latino *saeculum* nos remite al mundo temporal. La secularidad se compone de la tríada espacio/tiempo/materia, siendo estos tres factores interdependientes y que forman la corporeidad, la finitud en las cosas, la *dis*-tensión y *ex*-tensión de la realidad. Por su relacionalidad no se pueden separar, pero es la experiencia peculiar del tiempo que Panikkar quiere destacar en la secularidad, recuperando así el carácter de realidad vital y temporal de la realidad. Con esto, homologa Vida y ser, tal como los antiguos afirmaban: la Vida es el tiempo del ser “Los antiguos griegos, como podemos ver en el *Lexicon* de Hesiquio de Alejandría, habían definido ya la vida (*zôê*) como *chronos tou einai*, el tiempo del ser” (Panikkar, 1999a, p.168).

Con esta afirmación se quiere reconocer la relación intrínseca entre Ser y Tiempo. El tiempo no es un accidente del ser: el Ser mismo es temporal. Los seres no viven *en* el tiempo como si recorriesen un camino. Los seres *son* el tiempo: “La temporalidad pertenece a la misma esencia de los seres, y el 'tiempo' concreto de un ser no puede abstraerse de él sin destruir ese ser” (Panikkar, 1999a, p.169). La palabra *tiempo* tenía originalmente una connotación cualitativa, en el sentido de que cada ser tiene su tiempo. Con el modelo cuantitativo de la ciencia moderna, el tiempo pasa ser una variable cuantificable que no da cuenta del tiempo real de la experiencia humana y de la Vida: “El tiempo es la vida de cada cosa, no el transcurrir de las cosas sobre un trasfondo común y uniforme” (Panikkar, 2009b, p.191). En este sentido, la consciencia humana vuelve a concebir el Tiempo como Vida: “La Vida es el mismo tiempo intrínseco a las cosas” (Panikkar, 1999a, p.169). Es el tiempo el que madura a los seres y por ende, la Vida es el mismo dinamismo del ser.

Por lo tanto, las estructuras temporales del mundo y la temporalidad de la vida humana no son momentos efímeros, sino por el contrario:

Las estructuras temporales son más que vestigios del pasado que el hombre retiene en la

¹⁰⁴ El que la secularidad sea un polo relativo de lo divino, viene a diferenciarse del secularismo, cuyo planteamiento afirma “que el mundo empírico es todo lo que existe, que la trascendencia en un sentido vertical es una mera ilusión de la mente” (Panikkar, 1999, p.27).

memoria o anticipaciones del futuro (una preparación para la *vida real*). Existen por su propio derecho, pertenecen a la urdimbre y la trama del tejido mismo de la realidad. (Panikkar, 1999b, p.34)

En la experiencia peculiar del tiempo, se encuentra la relación *advaita* entre tiempo y eternidad. Si somos seres *dis*-tendidos en el tiempo, que nuestra consciencia es temporal y por lo tanto nuestra vida no se vive toda en un instante; también somos conscientes de que algo no *dis*-tendido, “sin tiempo o lleno de tiempo” (Panikkar, 1999c, p.203) que denominamos eternidad. Tiempo y eternidad a la vez en relación *advaita* y “no separada diacrónica u ontológicamente” (Panikkar, 1999b, p.44). Esta experiencia es la que Panikkar llamará *tempiternidad*: la experiencia de la secularidad sagrada es la experiencia de la *tempiternidad*.

El término compuesto secularidad sagrada lleva consigo la palabra “sagrada”. Lo sagrado es para nuestro autor, símbolo de la experiencia humana de aquel polo, lo divino, que se resiste a ser reducido a lo empíricamente dado, negando así la dimensión de libertad e infinitud de la realidad. En este sentido, lo sagrado se resiste a toda manipulación: “El centro de gravedad de lo sagrado no radica en el hombre” (Panikkar, 1999b, p.42). Lo sagrado sirve de mediador entre la esfera humana y lo divino, y es transmitido por la consciencia humana. La primera característica de lo sagrado es lo “real”: una cosa es sagrada cuando implica un grado más alto de realidad¹⁰⁵. Y en este sentido la secularidad sagrada quiere informar que lo secular es real y que su grado de realidad es primordial:

La noción de la secularidad proviene de la experiencia de que la vida del mundo (la tríada materia/tiempo/espacio) pertenece a la condición última del Ser, y por tanto sagrada. El *saeculum* mismo, y no sólo aquello a lo que puede conducir o señalar, es “real”, es decir, sagrado. (Panikkar, 1999b, p.43)

Lo sagrado no es una realidad ontológica separada de las cosas, es más bien un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de ser reales. De esta manera, nada es sagrado por sí mismo, pues no existe una cosa por sí misma, en sí misma. La mismidad de cada cosa está en su interconexión con toda la realidad: “Y esta misma conexión implica la dimensión sagrada” (Panikkar, 1999b, p.50), la relación genitival de las cosas.

Los seres no tienen su ser fuera de sí mismo y menos aún en sí mismos; en este sentido, la secularidad sagrada informa sobre la polaridad constitutiva del dinamismo de la trascendencia e inmanencia en la mismidad de cada ser: “es la inmanencia de la trascendencia lo que constituye la mismidad de la cosa” (Panikkar, 1999b, p.55). Con esto, se afirma que la secularidad sagrada no elimina la trascendencia sino más bien descubre su *locus* inmanente: las cosas son “más” de

¹⁰⁵ Al afirmar que lo sagrado es lo real, se está aceptando implícitamente la dialéctica interna entre lo sagrado y lo profano en la secularidad. Para Panikkar (1999b) la secularidad no niega esta dialéctica, en tanto que la secularidad puede ser sagrada o profana: “la secularidad es sagrada cuando, presentando un carácter de ultimidad, de no manipulabilidad, sirve de mediadora entre lo “divino” y lo humano y no se encierra en sí misma. Es profana cuando elimina esta polaridad y se cree totalmente autosuficiente”. (p.43)

lo que parecen ser, poseen una dimensión de trascendencia que es inmanente a la cosa misma, en decir, todo ser se trasciende a “sí mismo” y no necesita salir fuera de sí mismas para realizarse. Pero no se debe confundir esta mismidad trascendente e inmanente a la vez como una mismidad “en sí misma”, encerrada, aislada que mantiene sólo relaciones extrínsecas con otras entidades:

La *mismidad* verdadera de cualquier cosa significa su propio *ātman*. Ahora, este *sí-mismo* no es ni una mismidad indiscriminada y común, ni un sí-mismo trascendente e individualista. La inmanencia es precisamente la manera única, peculiar e individualizadora, en que la trascendencia es inmanente en la cosa. (Panikkar, 1999b, p.55)

La inmanencia de la secularidad es la que delimita la infinitud de lo trascendente y otorga su particularidad, su concreción, su mismidad, tal como se explicita en cita anterior en relación actual entre lo divino y el mundo : “trascendente pero inmanente en el mundo; in-finito pero delimitado en las cosas” (Panikkar, 2001a, p.86). De esta manera, la secularidad sagrada no antepone un “otro” sagrado a la individualidad concreta de una cosa, ni tampoco la asfixia aislándola en un “en sí mismo”. Lo que realmente una cosa es, no es lo que la diferencia de otras (separación ontológica de cada ser), sino lo que identifica la cosa con lo que realmente es: en tanto “es sí misma” y no “en sí misma”. Este “es sí misma” no hace referencia a un principio de identidad individualista y cerrado, sino a una identidad que se concreta - y se hace real- en la medida que está en relación con toda la realidad y está suspendido sobre “un insondable fundamento que hace posible el crecimiento, la vida y la libertad” (Panikkar, 1999a, p.82).

La secularidad sagrada no es una experiencia ajena a la mayoría de las culturas si pensamos en los lugares sagrados que tradicionalmente se han erigido como manifestación de lo divino. Algunos de estos lugares llamados “santos” son naturales, como por ejemplo, montañas y fuentes de ríos; y otros son emplazamientos religiosos, como tumbas, altares, catedrales. Son lugares donde se produjeron experiencias o revelaciones sagradas, y que por lo general las personas al entrar en ellos comparten su poder y comunión con su sacralidad. Pensemos como ejemplo en la tradición cristiana los lugares santos donde se ha aparecido la Virgen María, Fátima en Portugal y Lourdes en Francia.

Desde una perspectiva intercultural, en la tradición indígena de América la sacralidad de la Tierra es parte de la identidad como pueblo, como es el caso de los mapuches donde la tierra (*mapu*) no es sólo un lugar físico sino que abarca también una dimensión inmaterial (*wenu mapu*): “Ser mapuche es ser del *mapu*, de la tierra y de esta tierra. Es más que ser originario del lugar, es haber nacido del *mapu* y ser parte del *mapu* a la vez” (Curivil, 2007, p.31). Por eso la tierra tiene vida y da vida, es como una madre (*Ñuke Mapu*) y se le debe respetar. En la tradición mapuche lo sagrado se materializa en lugares territoriales específicos, donde deben pedir permiso, *piaimi* cada vez que entran en ellos:

En la mentalidad mapuche, lo sagrado se materializa principalmente en aquellos lugares o espacios territoriales, que están cargados y protegidos de una fuerza y de un poder

misterioso (*newen*) personificados en los *geh* (dueños y protectores de ciertos espacios de la naturaleza). Entre estos lugares los más conocidos son los *xayenko* (vertiente de agua rodeada de abundante vegetación), los *menoko* (lugares húmedos y pantanosos) los *xen xen wigkul* (cerros mitológicos) y los *gijatuwe*, entre otros. En estos lugares, de acuerdo a la creencia mapuche, se manifiesta una dimensión de lo sagrado. En la vida diaria el ingreso a estos lugares se hace con respeto y reverencia, pidiendo permiso o haciendo una oración. (Curivil, 2007, p.39)

Sin duda alguna la existencia de lugares sagrados en las diferentes tradiciones religiosas manifiesta el rito simbólico en que lo sagrado y lo cósmico se revelen en la consciencia humana como una experiencia única; sin embargo, sabemos que para una mayoría de las personas visitar esos lugares obedece más a un interés turístico de recreación que a un sentido de sacralidad. Esta pérdida de sentido de lo sacro en nuestro diario vivir, es el desafío que asume Panikkar en su postulado de la *secularidad sagrada*, justamente hacer de la vivencia concreta y cotidiana, como por ejemplo, nuestro trabajo laboral, una experiencia sagrada o también llamada cosmoteándrica. Por eso dice: “No se trata de huir del mundo sino de transfigurarle, que es algo más que redimirlo: es resucitarlo” (Panikkar, 1999b, p.15).

4.3 La Teofísica.

A fin de destacar la dimensión concreta y temporal de la mismidad de cada cosa, nuestro autor desarrolla un neologismo que enfatiza la dimensión física del mundo a luz del misterio divino que permea toda la realidad: la *teofísica*. Tal como su nombre compuesto lo sugiere, la teofísica es un diálogo entre la ciencia física contemporánea y la teología, y plantea principalmente el problema de la relación entre el *kosmos* y lo divino. Para Panikkar, la ciencia física ya ha introducido el factor humano en la realidad (el observador que modifica lo observado), pero ha dejado de lado el aspecto divino:

La conexión entre el hombre (el observador) y el mundo (lo observado) es a esta altura indiscutible. El dualismo cartesiano ya no es sostenible. Alma y cuerpo no son dos entidades independientes. Mente y materia no son separables, aunque distintas. Sigue siendo todavía problemática la relación entre el cosmos y lo divino, cuyo estudio es tarea específica de la teofísica. Ya hemos dicho que Dios es relación (y muy real) con el hombre (Trinidad radical), pero hemos dejado en la penumbra la relación entre Dios y el cosmos. (Panikkar, 2009b, p.110)

La ciencia, especialmente la física-matemática, ha ido paulatinamente en sus descubrimientos concibiendo una nueva imagen animada del mundo físico. En primer lugar, este cambio de concepción asume la temporalización y evolución de la naturaleza en el marco de una teoría explicativa morfogenética que se contrapone a toda concepción mecanicista y cerrada de la

naturaleza. Esta temporalización de la naturaleza irrumpió con fuerza en el pensamiento filosófico y científico del siglo XIX y su tarea principal “consistió en dar una interpretación de la dinámica y la organización naturales que contara con la realidad del tiempo; en situar las formas y las leyes en un *universo abierto*” (González, 2004, p.190).

Por otra parte, en ese mismo siglo aconteció la introducción del concepto de “campo” en tanto principio de autoorganización de la realidad física, y el concepto de “energía” universal en tanto principio unificador de la realidad. Como resultado de ello, ambos conceptos, campo y energía, han pasado a constituir la base de la concepción de la realidad física en el pensamiento científico contemporáneo. Se suma además, el reconocimiento del indeterminismo y el caos en procesos complejos de la realidad y con ello la afirmación de un grado de espontaneidad y libertad inherente a la naturaleza. Esta reanimación del mundo físico, ha llevado a la ciencia a plantear explicaciones teleológicas que supuestamente fueron invalidadas en el mundo mecánico de la física de Newton. En este sentido, vuelven a surgir teorías que explican rasgos intencionales de los organismos vivos, como es el caso de la misma Tierra. Para el biólogo Rupert Sheldrake la reanimación del mundo físico queda en evidencia en las siguientes características asignadas a la naturaleza por la ciencia contemporánea:

Ahora se vuelve a considerar que la naturaleza se autorganiza. En vez del alma del universo y de los otros tipos de alma que contenía, la base de esta autoorganización se atribuye ahora al campo gravitatorio universal y a los demás tipos de campos que éste contiene. El indeterminismo, la espontaneidad y la creatividad han resurgido en el mundo natural. Los propósitos o fines inmanentes ahora se modelan como atractores. Y debajo de todo, semejante a un submundo atómico, está el reino inescrutable de la materia oscura¹⁰⁶. (Sheldrake, 1994, pp.107)

Pero en esta concepción de una naturaleza viva con grados de libertad, espontaneidad, intencionalidad y autoorganización puede ser considerada como autónoma con o sin necesidad de Dios. En caso de plantearse su existencia, su concepción no puede desentenderse de un Dios perteneciente a un mundo viviente. Es aquí donde la teofísica, descubre el misterio divino en la realidad inmanente de la naturaleza, tal como se explicó en la secularidad sagrada. En otras palabras, utilizando la distinción elaborada en la Edad Media, si la naturaleza concebida como *natura naturata* en la ciencia mecanicista (materia inanimada en movimiento) recobra nuevamente su ser en la ciencia contemporánea como *natura naturans* (aunque obviando la interpretación animista de la existencia de las almas) habría que preguntarse si en esta fisicalización se puede concebir en una relación *advaita* entre lo divino y la materia; en donde, lo divino no es un Otro extraño trascendente a la dimensión inmanente de la realidad física¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Para profundizar en estas teorías científicas se recomienda el capítulo 4: La reanimación del mundo físico, pp. 91-108.

¹⁰⁷ Recordemos que en la cosmología mecanicista, la *natura naturans* fue relegada a lo divino, entendido éste como trascendente, y por lo tanto sobrenatural, no físico.

En este sentido, la teofísica implica una nueva concepción de Dios y de la física. Así como en la secularidad sagrada se señaló que Dios es un polo constitutivo de la realidad en íntima relación con todo, la teofísica quiere subrayar: “la visión del Dios que se revela inmanente en el universo y no ya en su conjunto, sino en el detalle concreto y misteriosos que la física descubre y que la teofísica reelabora y profundiza” (Panikkar, 2009b, p.103) . La visión teofísica pretende “ver el Dios *de las cosas* o el Dios *en las cosas* y ver las cosas *en Dios*” (Panikkar, 1009b, p.98), es decir, ver a Dios en cada mismidad de las cosas, en su núcleo más íntimo, en su relación genitival con las cosas, donde las cosas no son Dios (panteísmo), pero no *son* sin Dios, puesto que son *de* Dios:

Yo veo, y no me da vergüenza decirlo, a Dios en la Naturaleza, en los animales, en las personas y en la belleza evidentemente (...). Por eso soy yo tan enamorado, porque veo la dimensión divina en todas las cosas. Estamos rozando la trascendencia, pero si Dios no es también inmanente, lo demás es un ídolo. Inmanencia y trascendencia van juntas. (Panikkar en Abumalham, 2001, p.12)

Esta concepción de lo divino en la inmanencia de la mundaneidad, compromete una nueva visión de la creación como acto continuo: si el movimiento óptico de la *perichôresis* trinitaria quiere expresar que las cosas *son* en tanto que regresan a su fuente, entonces *creación* y *conservación* son un mismo acto. Desde esta perspectiva, el origen del cosmos no se presenta como un dualismo temporal entre un Dios eterno y un mundo temporal, pues el fundamento de la realidad es la *perichôresis* trinitaria y no una sustancia. Es decir, en el pensamiento trinitario de la realidad, la creación del cosmos no se entiende desde un esquema temporal – y menos aún lineal –, como tampoco atemporal. Así, la creación no está fuera (*ad extra*) de Dios, sino que es un momento de la vida trinitaria que circula por todo el universo.

La visión teofísica es *tempiterna*. Nos ofrece una visión de la estructura espacio temporal de las cosas, pero no de manera sustancial, sino como apertura constitutiva que en cuanto *siendo* (*aún-no-es*) presenta una temporalidad todavía en gestación y desarrollo. En la visión teofísica la *muerte* y la *resurrección* son dos categorías fundamentales de la realidad *tempiterna* y por ende, de la creación continua:

Mientras un ser, un proceso o cualquier factor o dato no está “muerto”, no ha cumplido su tiempo o su misión. Por otra parte, nada válido podría afirmarse si la dimensión de la resurrección no estuviese *inmediatamente* conectada con la muerte. La ley de la transformación de la energía y en general los principios de la termodinámica, así como la ley del *karma*, por dar dos ejemplos, adquieren bajo esta perspectiva una luz considerable. La teofísica se encuentra siempre *in fieri*, en devenir. (Panikkar, 2009b, pp.101-102)

El acto de la creación y conservación continua de la *perichôresis* trinitaria, también tiene su aceptación en algunas mentes científicas. Es el caso de Sheldrake quien para él la concepción

cristiana de la Trinidad Creadora: Padre- Hijo- Espíritu Santo, permite explicar desde una perspectiva científica la evolución cósmica de la naturaleza y la humanidad sin necesidad de recurrir a un Dios monoteísta. Su argumento se sintetiza en la existencia de una polaridad constitutiva y un acto unificador creador: si la creatividad evolutiva es la interacción de los dos principios de campos y energía, esto implica un tercer principio unificador:

La concepción cristiana de Dios es una trinidad creadora: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El misterio de la Santísima Trinidad ha sido tradicionalmente considerado en diversos modos. Está el modelo psicológico de San Agustín, para quien el Padre es el conocedor, el Hijo es lo conocido y el Espíritu, la relación entre ellos, la bendición del conocimiento. Otro modelo está implícito en la identificación del Hijo con la Palabra o Logos. Sin duda, este concepto bíblico de la Palabra se relaciona con la palabra hablada, más que con la escrita, y por lo tanto no sólo supone una pauta de significado, sino también una pauta vibratoria de actividad física. Y así como el lenguaje humano impone una pauta ordenada de vibraciones a la espiración, la Palabra creadora de Dios obra juntamente con el aliento de Dios, el movimiento hacia adelante y hacia afuera del Espíritu. El Espíritu es el principio del flujo y el cambio. Entre sus imágenes tradicionales se cuentan el aliento, el viento, la vida, el fuego y la paloma en vuelo. Su movimiento es libre e impredecible: “El viento sopla donde quiere, y oyes su sonido; pero no sabes de dónde viene ni a dónde va” (Juan 3:8). (Sheldrake, 1994, pp.209-210)

Siguiendo el argumento de Sheldrake, si los campos y la energía de la naturaleza se corresponden con la Palabra y el Espíritu Santo, entonces Dios acompaña al proceso evolutivo del cosmos y de la humanidad, y por lo tanto es inherente, immanente a la naturaleza. Pero, al mismo tiempo Dios es la unidad que trasciende la polaridad constitutiva de Palabra y Espíritu, de ahí que sea immanente y trascendente a la vez.

Si bien es cierto que las conclusiones de Sheldrake y de Panikkar sobre la inmanencia y trascendencia divina en el destino cósmico son similares, es importante distinguir sus planteamientos en cuanto al acto creador en la Trinidad cristiana. A mi parecer, el primero continúa concibiendo la creación desde un tiempo lineal evolutivo, mientras que Panikkar, concibe el acto creador desde una visión tempiterna de la realidad.

La nueva visión de Dios en la teofísica significa una revalorización del mundo material y de la corporeidad sin separar el mundo físico de su conexión divina. En este sentido la visión teofísica es la “visión de la realidad como un templo, símbolo de la morada humano-divina, como algo sagrado – la “sagrada secularidad”. (Panikkar, 2009b, p.105)

Ahora bien, si la teofísica implica una nueva concepción de Dios en su revelación inmanente-trascendente de la realidad; también conlleva una nueva visión de la física. Es aquí donde es importante destacar las nuevas concepciones de la realidad física de la ciencia contemporánea y con las cuales Panikkar dialoga para fundamentar su pensamiento teofísico: el cuerpo no es solo materia, sino que es un símbolo del cuerpo místico de la realidad cosmoteándrica.

Para fundamentar esta tesis, nuestro autor toma una de las principales aporías de la física contemporánea: el problema de la llamada sincronocidad o aparente a-causalidad de muchos fenómenos infra-atómicos. Esta aporía de la física cuántica, Panikkar (2009b) la desplaza al sentido de la “contigüidad” de la realidad, cuya intuición se ha perdido en la mente causal e intermediaria del pensamiento moderno. En su planteamiento opta por utilizar la palabra simultaneidad en vez de sincronocidad, pues esta última denota en su raíz etimológica *chronos*, todavía una referencia al tiempo lineal; a diferencia de *simultas* que subraya la significación de ser o estar juntos:

Las cosas se tocan. Contigüidad no quiere decir solamente cercanía, sino también que los seres se tocan (de la raíz indoeuropea *tagtango*, yo toco, de la que derivan *tangente* y también *contingente*). Los cuerpos se tocan, son contiguos, simultáneos. La realidad es entera, íntegra (*integer*): todos sus constituyentes se tocan. En el toque no hay dos cuerpos, pero tampoco uno solo: el toque es la tangente (en un solo punto) de la contingencia; es simultáneo, pero no lo es necesariamente la consciencia de ello. De nuevo el *advaita*. (Panikkar, 2009b, pp.111-112)

Este “toque” no es dualista, por lo que haciendo mención al pensamiento *advaita*, la realidad no es una (ni monismo) ni múltiple (ni dualismo): Todo está interconectado. Esta intuición intercultural es la que explica la imagen del mundo como un solo cuerpo, que en la tradición cristiana llaman el Cuerpo místico de Cristo. En términos de Panikkar es la intuición cosmoteándrica, la realidad indivisa del *kosmos*. Si la mismidad de cada cosa está en su interconexión con toda la realidad, esta dimensión de religación de cada cosa con el todo, es la sagrada.

Por otra parte, Panikkar destaca el desarrollo del pensamiento funcional en la ciencia contemporánea. La ciencia física niega que sus afirmaciones tengan una validez sustancial, sólo calcula, mide, experimenta sin buscar una realidad “detrás” de los fenómenos. De esta manera, afirma que las realidades físico-matemáticas no son sustanciales sino que poseen una realidad *sui generis* que es mejor describir como *funciones*. La función nos revela *cómo* es el ser, *cómo* una “cosa” opera y no qué es el ser o esencia de una cosa. En este sentido, el pensamiento funcional nos revela la estructura espacio-temporal de los seres materiales en su *devenir*; pero sin sustancializar el tiempo y el espacio como hipóstasis de los sucesos, ni tampoco en términos epistemológicos como *a priori* del conocimiento. El ser se encuentra *siendo*, puesto que el actuar es la constitución ontológica de cada ser:

Es quizá, sin embargo, oportuno añadir que el verdadero *ser* de las cosas no es sólo su mero *e-xistir* (*extra nihilum*), sino también su complejo *in-sistir* (*intempore et spatio*). El ser “creado” no es de una sola vez, ni propiamente *es*, sino que se encuentra *siendo* y eventualmente *será*. Ser es un verbo y en este verbo hay un camino espacio-temporal. En los cuerpos este aspecto no complementario, sino constitutivo del ser, no es revelado por la

física y es elaborado más a fondo por la teofísica cuando ésta no ha perdido terreno. (Panikkar, 2009b, p.146)

El pensamiento funcional penetra en el acontecer de las cosas, en un *fluir* temporal o un *estar* espacial. Por eso su modelo cosmológico es la estructura espacio temporal de los seres, a diferencia del modelo tradicional, cuyo pensamiento sustancial hacía de la *ousía* de las cosas su referencia cosmológica.

El pensamiento funcional va acompañado de un descubrimiento fascinante para la mente científica: el reconocimiento de una armonía misteriosa entre el funcionamiento de la naturaleza y la mente lógica del hombre. Así, las regularidades que descubrimos en la naturaleza (por ejemplo, los cuerpos caen) parecen seguir regularidades que nuestro pensamiento lógico descubre y que incluso, extrapola a otras realidades físicas. Este descubrimiento ha sido en su momento un hito de gran efervescencia y entusiasmo científico:

Los primeros pasos en la agricultura, la astronomía, la zoología (que son los primeros pasos que dan el granjero, el cazador y el marino), enseñan que los dados de la naturaleza siempre están cargados; que en sus pilas y escombros se ocultan resultados seguros y útiles.

¡Qué tranquila y genialmente aprendemos, unas tras otra, las leyes de la física!...

(Emerson, 2008a, pp.62-63)

Pese a este entusiasmo, la madurez científica no ha desembocado en un determinismo lógico causal de mente-naturaleza, puesto que también ha descubierto que la naturaleza posee grados de libertad y que por lo tanto no es esclava de la mente lógica del hombre.

Hemos visto que tanto en los términos de secularidad sagrada y teofísica, nuestro autor viene a religar la dimensión de lo divino y lo mundano en la experiencia humana; por lo que se hace necesario también indagar sobre la relación del kosmos con el hombre. Esta investigación requiere preguntarse primero sobre una nueva antropología trinitaria que pueda responder a esta triple relación entre lo divino, lo humano y lo cósmico. Con fines heurístico, el objetivo del siguiente capítulo enfatizará la relación del hombre con lo divino para desarrollar posteriormente la relación entre el hombre el kosmos.

CAPITULO 5 RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LO DIVINO

El presente capítulo aborda y profundiza en el siguiente postulado: *el hombre es una realidad cosmoteándrica*; específicamente pone su énfasis en la relación del *hombre con la divinidad*. Estamos ciertos que la indagación a la experiencia del hombre como mediador entre el cielo y la tierra, entre la trascendencia e inmanencia divina, ayuda a comprender su apertura a la experiencia cosmoteándrica:

El Hombre se encuentra situado en el corazón mismo de la complementariedad entre la inmanencia y la trascendencia o, mejor, en la recíproca intimidad entre ambas, o dicho de otra forma, el Hombre realiza Dios y su propio ser personal al dejarse penetrar por este dinamismo divino. (Panikkar, 1998a, p.55)

Siguiendo la cita expuesta “el Hombre realiza Dios y su propio ser personal”, el desafío que se nos presenta es la superación de una visión dualista de un Dios que permanece en nosotros como un Otro. Por el contrario, se trata de entender una nueva forma de *manere*, de permanecer uno en el otro, como una *presencia teándrica* entre lo divino y lo humano en unión *sui generis (advaita)*. Para ello seguiré el planteamiento que desarrolla Panikkar sobre la experiencia cristofánica de tradición cristiana en diálogo con la espiritualidad *ādhyātmica* hindú. Con esta última, nuestro autor quiere abrir la realidad del Espíritu (y no sólo la del *logos*) al misterio trinitario del hombre. Este acercamiento nos llevará a un nuevo planteamiento antropológico donde la incursión en el tema de la “identidad” es vital para comprender la realidad cosmoteándrica del hombre.

Por otra parte, si el hombre participa de la dimensión cósmica de la vida trinitaria, su manifestación concreta se revela en la cuaternidad perfecta: la cuádruple naturaleza humana¹⁰⁸. Para Panikkar esta cuaternidad antropológica se encuentra en diversas tradiciones occidentales, orientales y meridionales, pero en su caso el abordaje temático lo desarrolla principalmente a partir la imagen helenística del hombre, la antropología índica y la comprensión cósmica del hombre presente en las religiones primordiales. La fecunda comprensión de la cuaternidad antropológica del hombre nos permite continuar con el tema siguiente referente a la relación del hombre con el kosmos.

¹⁰⁸ “Si el tres es el número místico por excelencia, si el tres es en casi todas las religiones la característica propia de la Divinidad, el cuatro es el número cósmico perfecto, a saber, la característica por antonomasia del ser creado” (Panikkar, 2005, p. 211).

5.1 La indagación al misterio trinitario del hombre.

Si el hombre es una realidad cosmoteándrica, quiere decir que participa del misterio trinitario de la realidad; es decir, en su integridad, el hombre es cuerpo, alma y espíritu. Esta conformación trinitaria se corresponde respectivamente con la triple dimensionalidad cosmoteándrica: mundo, consciencia y divinidad:

Así las cosas, el hombre en cuanto ser de la realidad: a) posee una dimensión abisal, a la vez trascendente e inmanente. Al tener una dimensión divina, participa de una infinita inagotabilidad, de carácter abierto, es un misterio, es libertad. Cada fibra de su ser está impregnada de una naturaleza divina; b) posee una dimensión consciente, propiamente “humana”, aquella que le permite conocer, que le hace inteligente, a través de la cual transita el *logos*; y c) posee una dimensión cósmica, material, que le permite estar en el Mundo, compartir su secularidad, moverse en las coordenadas de espacio y tiempo, no de forma accidental, sino de forma constitutiva. Por eso, el hombre *es* espíritu, alma y cuerpo (...). (Meza, 2009, p.109)

Pero ¿cómo nos aproximamos al misterio trinitario del hombre?. Está claro que desde el planteamiento cosmoteándrico el hombre es irreductible tanto a un objeto como a un sujeto: “objeto - porque es él quien entiende- ni tampoco como sujeto – porque posee atributos y es cognoscible”¹⁰⁹ (Panikkar, 2011a, Vol. VIII, p.169). El hombre conoce y ama, y por otra parte, es conocido y amado como forma constitutiva de su ser. Éste es el primer indicio de que el hombre participa en la vida trinitaria como polo constitutivo de la realidad.

Por otra parte, al decir la palabra “misterio”, ésta nos abre a la insondable profundidad del hombre, y por lo tanto la utilización de un método de indagación objetivante no es lo recomendado; más aún, si la intuición cosmoteándrica quiere destacar – como veremos – la unicidad y dignidad del ser humano como *micrcosmos* y *microtheos*: en cada hombre se concentra la realidad entera. Aquí tanto el mito del individuo como del racionalismo se derrumban.

Un primer punto de partida, es que el hombre en su ser cosmoteándrico, no se puede concebir como un ser “en sí mismo”, encerrado y aislado, fundamento de su ser y del mundo. Este tipo de reduccionismo es el que ha llevado a la cultura occidental a visiones antropocéntricas de la realidad desestimando la “ultimidad” de las dimensiones cósmica y divina. En este punto me quiero detener a modo aclaratorio, puesto que la antropología trinitaria de Panikkar supone superar toda corriente filosófica del sujeto presente en el trasfondo cultural de la modernidad. Con esto se quiere argumentar que desde el “sujeto” no podemos pensar al hombre trinitario, como tampoco desde su correlato, el “objeto”. Ambas concepciones deben ser superadas.

¹⁰⁹ “objecte – perquè és ell qui entén – ni tampoc com a subjecte – perquè posseeix atributs i és cognoscible”.

Referente a la filosofía del sujeto, Panikkar se desentiende de utilizar el concepto de sujeto¹¹⁰, salvo en muy pocas ocasiones, al igual que el de intersubjetividad; pues el peso metafísico del “sujeto” es tal que “hace del ser humano el ‘sujeto’, el *hypokeimenon*, el modo fundamental del ser, al que remiten todos los demás” (Rodríguez, 2004, p.33). Al respecto, es curioso, como lo indica R. Rodríguez, que pese a que la crítica del sujeto que ha acontecido en la segunda mitad del siglo XX iniciada por Heidegger con influencias nietzscheana y seguido por importantes filósofos contemporáneos ha sido profunda en sus raíces, la apología del sujeto nuevamente retoma fuerzas en los círculos intelectuales de los años ochenta. Es más, basta observar los imaginarios sociales presentes en la cultura occidental para darse cuenta que todavía opera en ellos, el modelo de los ideales de la filosofía moderna sustentado en el “sujeto”, a saber: autonomía, libertad, autorrealización, entre otros.

Siguiendo a R. Rodríguez, una de las críticas fundamentales a la filosofía del sujeto de tipo genealógico, se centra en la diferencia abisal entre la experiencia de la realidad humana y la experiencia del sujeto; es decir, el ideal de autotransparencia en la identidad del sujeto a partir de la autoposición del *cogito* cartesiano no coincide con la vida prerreflexiva o preteórica que acontece en la historicidad del ser; más aún se pone en cuestión -sobre todo la postura heideggeriana- que dicho ámbito de prerreflexividad pueda ser objeto del saber (lo impensado). Con esto se quiere afirmar que en la metafísica de la subjetividad no hay lugar para un ocultamiento intrínseco, todo es objetivable por el sujeto. En este sentido, la autoposición de la subjetividad se despliega en el juego de la subjetivación/objetivación de la realidad:

“Sujeto” resume la idea de aquel ser que, en virtud de su conciencia de sí y su autocerteza, puede representar objetivamente el mundo y darse a sí mismo su propia legalidad. Autocerteza reflexiva, pensar representativo y autonomía son los tres rasgos que responden al mismo movimiento de autoposición, por el que la conciencia deviene sujeto, esto es, fundamento que se sustenta a sí mismo y al mundo *objetivo* puesto por él. En él radica la esencia de la subjetividad. (Rodríguez, 2004, p.18)

Otro aspecto relevante a considerar en la crítica del sujeto y que Heidegger puso de relieve, es la transformación de la verdad en certeza. La búsqueda cartesiana de un fundamento indiscutible de verdad, responde más a una garantía de seguridad – certeza - más que de conocer la estructura de la realidad. Esta crítica la asume Panikkar, agregando que bajo este precepto, la realidad se reduce a lo “distinto y claro”, con la agravante además, de su respectiva subordinación al pensar. La experiencia de la contingencia, que tanto nuestro autor subraya como modo de vida auténtica no se aferra a la certeza: “Y el genial Agustín había formulado su temprana versión del *cogito*, *ergo sum* cartesiano: *si enim fallor, sum* (‘incluso si me equivoco, soy’; *De civitate Dei*; XI, 26)”. (Panikkar, 1998b, p.107)

¹¹⁰ Raimon Panikkar suele utilizar el concepto de persona, de Cristo y de *Sat-Purusa*, para dar cuenta del hombre trinitario.

Por otra parte, la necesidad de certeza es la que catapulta el pensamiento a la experiencia de la consciencia reflexiva, puesto que sólo en el acto reflexivo deviene el sujeto consciente de sí mismo, siendo éste a su vez el garante de todo conocimiento, de lo único que no se puede dudar. Con esto, el pensar aparece como *representación*: lo representado es aquello de lo que tengo consciencia. Es decir, todo tener consciencia de algo es a la par tener consciencia de sí: “todo ‘pienso’ es siempre ‘pienso que pienso’” (Rodríguez, 2004, p.34). En este proceder el yo pasa ser el sujeto que fundamenta toda representación y la hace posible. Desde una lectura antropológica, esta concepción de la consciencia reflexiva fundante pone como punto de partida al “individuo” confinado en sí mismo, pues aunque quiera incluir en su pensamiento a los otros pronombres personales, siempre parte de la consciencia del yo. Para Panikkar este es el mito del “individuo” presente en la sociedad occidental que opera con tal fuerza de imbricación cultural que no es cuestionable¹¹¹; de ahí su dificultad de poder desterrarlo con la mera voluntad.

La crítica contemporánea a la metafísica de la subjetividad tiene alcances muy profundos, desde abordar su fundamentación original en el *cogito* cartesiano a extender sus consecuencias a la cultura técnica de objetivación que vivimos en la sociedad actual. De ahí, la importancia de considerar los valiosos aportes de las corrientes hermenéuticas contemporáneas como otra forma de comprender al ser humano sin los indicios de un sujeto fundante. Sin embargo, me detuve en las objeciones explicitadas a fin de hacer notar algunas premisas fundamentales en la antropología trinitaria de Panikkar – que veremos a continuación - y que difieren de la concepción filosófica del sujeto. Si una de las críticas al sujeto es su ideal de autotransparencia, para Panikkar la identidad trinitaria no obedece a un ideal de autoconsciencia absoluta, sino que por el contrario es una *ipseidad* dinámica. Por otra parte, si la filosofía del sujeto no da cabida a ningún ocultamiento, en la antropología de Panikkar, el hombre participa del dinamismo de la *perichôresis* trinitaria, donde lo no pensado (*mythos*) y lo impensable (*pneuma*) se entrelazan con lo pensado (*logos*). Es en este dinamismo circumincisional en el que se apoya su antropología trinitaria. No hay un hombre encerrado “en sí mismo”, ni tampoco que esté fundamentado por alguien externo a él (Dios por ejemplo), sino que su identidad se apoya en ser el mediador del dinamismo divino trascendente e inmanente a la vez. Con esta idea quiero destacar que Panikkar en su antropología quiere recuperar la dimensión “divina” excluida en la epistemología moderna y contemporánea. Qué mejor que la prosa de Emerson para plantear esta inquietud:

¿No ha habido momentos en la historia del cielo en que la raza humana no se contaba individualmente, sino que era lo influido, era Dios distribuido, Dios lanzado a un beneficio multiforme?. Es sublime recibir; y amar; pero esta ansia de impartir desde *nosotros*, este

¹¹¹ El mito del individuo para Panikkar está tan enraizado en la cultura occidental que el mismo pensamiento democrático moderno basa su estructura de decisiones y legitimidad en base a la cuantificación del individuo, infiriendo que una sociedad es la suma de individuos aislados. Esta concepción dista de la antropología trinitaria, donde el hombre que es el centro del mundo no es cuantificable, sino que es único. El mito del individuo está también presente para nuestro autor en las corrientes contemporáneas de pensamientos sobre la alteridad y la psicología transpersonal. Todas ellas parten del individuo.

deseo de ser amados, el deseo de ser reconocidos como individuos, es finito, procede de un impulso inferior. (Emerson, 2008, p.169)

Vistas estas aclaraciones necesarias, no sólo como un antecedente obligatorio de indagación teórica para situarnos en el tema en cuestión, sino como referencias autocomprendidas de nuestro vivir: la cultura antropocéntrica es parte nuestra, y los imaginarios sociales del sujeto conforman nuestra precomprensión del mundo. Ahora podemos avanzar al planteamiento de la experiencia de la cristofanía en el hombre trinitario.

5.2 La cristofanía: La experiencia del tú.

Hemos dicho que cada ser es trascendente en su inmanencia. Es decir, todo ser se trasciende a sí mismo (los seres son “más” de lo que parecen ser) y no necesita salir fuera de sí mismo para realizarse (los seres tienen un fondo insondable). Esta dimensión abisal de la experiencia humana, en tanto trascendente como inmanente, quiere dar cuenta a la llamada en el hombre a participar en la naturaleza divina, en el dinamismo plenificador de la vida, a un “llegar a ser” aquello que es potencia: *capax Dei*, como decían los escolásticos; o en palabras de Panikkar, la consagración de la “plenitud del hombre”, el ícono de toda la realidad que somos y que todavía no se ha manifestado. Este planteamiento nos induce a realizar aclaraciones con respecto a las concepciones tradicionales que se tienen de la divinidad en relación a la forma de permanecer en el hombre, y su vez, el hombre en ella:

Al estudiar las diversas concepciones que el ser humano se ha forjado sobre la Divinidad, la ciencia de las religiones distingue un Dios-inmanente y un Dios-trascendente, conceptos que a primera vista parecen opuestos entre sí. Cuando hablamos de Dios-trascendente, pensamos inmediatamente en un Dios que *desde las alturas* convoca, ordena y dirige. Colocamos entonces a este Dios frente al Dios-inmanente, que está *dentro de nosotros* y nos transforma al incorporarnos a sí. (Panikkar, 1998a, p.54)

Tanto la representación de Dios-trascendente como de Dios-inmanente se encuentran ceñidas al uso de metáforas espaciales: el primero, su trascendencia es pura exterioridad, Dios es Otro, externo al hombre; y el segundo, la inmanencia es pura interioridad, una presencia divina que está “dentro” del alma, una especie de inquilino dentro del hombre. El problema de la representación espacial de la inmanencia divina es que ésta se transforma en otro tipo de exterioridad: “En esta concepción, el ‘Dios interior’ trasciende el sujeto humano en una medida inferior a la trascendencia del ‘Dios exterior’, con la única diferencia de que en lugar de situar *al Otro* por encima, se le concibe ahora en un “afuera” al que se le llama ‘dentro’” (Panikkar, 1998a, p.54). Este es el problema de la inadecuación del uso de metáforas espaciales para hacer referencia a la experiencia de la trascendencia e inmanencia de Dios. Un primer comienzo para

avanzar en este tema, es desplazar la creencia que tanto la trascendencia como la inmanencia son categorías espaciales y ontológicas.

Para Panikkar estas representaciones espaciales no dan cuenta de lo que los místicos han experimentado como verdadera trascendencia e inmanencia de Dios. De hecho, la verdadera trascendencia “sobrepasa las barreras humanas y sitúa a Dios en la luz inaccesible de que nos habla san Pablo” (Panikkar, 1998a, p.55). Es decir la heterogeneidad entre Dios y el hombre es tal que no es concebible cualquier relación. Por otra parte, la inmanencia divina tampoco permite una relación personal con Dios: “No puedo *hablar* a un Dios inmanente. Si lo intento, provocho el desvanecimiento de la inmanencia puesto que lo hago *otro y exterior*” (Panikkar, 1998a, pp.55-56). Es aquí donde se nos presenta una aporía filosófica, puesto que al parecer tanto la trascendencia como la inmanencia por sí solas (como entidades ontológicas separadas) se nos escapa a nuestro intelecto. Entonces ¿qué es lo que experimenta el hombre al hacer referencia a la trascendencia e inmanencia divina?. Para Panikkar, el hombre lo que vivencia es la experiencia de la contingencia: en ésta, el hombre es el punto de la tangente donde esos dos polos se encuentran en relación *advaita*:

La experiencia de la contingencia es tangencial (como la propia palabra indica), ni inmanente ni trascendente. Aquello que esta experiencia toca tangencialmente (*tangere*), lo que me hace tocar (*cum-tangere*) no es la trascendencia (intangibile), ni la inmanencia que tampoco se puede tocar. La trascendencia no puede experimentarse: “A Dios nadie le ha visto jamás” (Jn I, 18); la inmanencia tampoco: no hay espacio para hacerlo. En la experiencia de la contingencia descubro el toque tangencial entre la inmanencia y la trascendencia. El toque precisa que alguien toque algo de otro, pero en el toque no hay dualidad ni unidad; es unión no-dual – *advaita*. En la experiencia de la contingencia no me siento “creación” (de algún otro) porque toco el infinito, pero tampoco me siento el “creador” (de mí mismo), porque ese toque tiene lugar en un punto sin dimensión alguna. Me doy cuenta de que participo, de que soy parte integrante de ese mismo flujo que llamamos realidad – pero la palabra “parte” (participación) no expresa adecuadamente la experiencia. (Panikkar, 1999c, pp.109-110)

La palabra “contingencia, *cum-tangere* se puede traducir literalmente como ser tangente o habitar en el límite. La experiencia de ser límite con el infinito, con el absoluto, con la nada”¹¹² (Canadell, 2014, p.1). En la experiencia de la contingencia, el hombre en su concreción, en la consciencia de su finitud es donde toca el infinito; como mediador de ambos polos, descubre que él no es su propio fundamento, pero tampoco lo exterioriza en otro: ni inmanencia ni trascendencia. En este toque, trascendencia e inmanencia son dos nociones que apuntan a la realidad *advaita*, que no es una ni dos, en donde:

¹¹² “Contingència - *cum-tangere* - es pot traduir literalment com ser tangent o habitar en el límit. L’ experiència de ser límit amb l’infinit, amb l’absolut, amb el no-res”.

La trascendencia sólo nos puede afectar a nosotros humanos, sólo puede dirigirse a nosotros, venir a nosotros, hacerse comprensible o revelarse, porque su lugar también se encuentra en la inmanencia, es decir, en nosotros. La inmanencia, como el cuarto más íntimo de nuestro ser, es el receptor de la trascendencia. Inmanencia y trascendencia van juntas¹¹³. (Panikkar, 2011a, p.189)

En términos antropológicos, el hombre en su condición de mediador está llamado a reconocer su propia finitud y a trascenderla, de ahí la triple tensión que aparece en la consciencia humana: “Resumiendo, somos temporales, pero sabemos que somos “además”: eternos. Somos espaciales, pero sabemos que somos “además”: espirituales. Somos conscientes, pero sabemos que somos capaces de conocer siempre “más”: in-finitos. Estamos suspendidos entre el ser y la nada”. (Panikkar, 1999c, p.204)

La “in-finitud” del hombre quiere decir para nuestro autor, que es un ser *no-acabado*; pero esta experiencia de indigencia es a la vez apertura existencial a una ilimitada capacidad de crecimiento. Sin embargo, este dinamismo de *éxtasis* (trascendencia) sólo se realiza en relación a un dinamismo de *éntasis* (inmanencia), es como “un buscarse en sí, pero saliéndose de sí”, o, como lo formula Xavier Melloni: “el centro que nos descentra” (Melloni, 2013, p.1). Hay una trascendencia, que sin ser Otro, me llama (éxtasis), y que solo en la inmanencia se descubre (éntasis):

El tránsito del Hombre a la trascendencia divina, e incluso su descubrimiento, sólo es posible si la iniciativa procede de la trascendencia de Dios y “aterrizar” en su inmanencia. Inmanencia y trascendencia son como arcos gemelos e inseparables; ninguno de los dos puede sostenerse sin el otro. La inmanencia divina tiene su fundamento en la trascendencia y viceversa. (Panikkar, 1998a, p.55).

El problema expuesto, nos abre al misterio del hombre como mediador, el *mysterium coniunctionis* entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo finito y lo infinito. Sin embargo, el hombre como mediador aún no se ha manifestado, todavía *aún-no-es*; y es aquí donde Panikkar nos abre al misterio de Cristo, como símbolo de la realidad trinitaria y de la plenitud del hombre. Nuestro autor, a fin de profundizar en el misterio de Cristo, introduce una nueva palabra, *crstofanía*, que aunque sea una palabra cristiana, está abierta a la problemática universal del misterio último de la realidad, si bien, de un modo concreto, y por tanto, limitado. De ahí que no pretende ofrecer un paradigma universal.

La *crstofanía* recoge las profundas intuiciones de la cristología tradicional, que sin suplantarla introduce nuevas perspectivas en un contexto intercultural y religioso. Sin embargo,

¹¹³ “La transcendència només ens pot afectar a nosaltres humans, només es pot dirigir a nosaltres, venir a nosaltres, fer-se comprensible o revelar-se, perquè el seu lloc també es troba en la immanència, és a dir, en nosaltres. La immanència, com la cambra més íntima del nostre ésser, és el receptor de la transcendència. Immanència i transcendència van juntes”.

la diferencia fundamental entre la cristología y la cristofanía, es que esta última está abierta a la realidad del Espíritu y no se limita a la realidad del Logos como la primera:

La cristofanía no le quita nada a la Cristo-logía, pero está abierta a la realidad del Espíritu que, sin separación entre *logos* y *pneuma*, no subordina este último al primero. No es “pneumo-logía”, pero acoge la presencia y la acción del Espíritu de otra manera – la del tercer ojo. Hemos remarcado ya que sin una visión mística la cristofanía no adquiere su pleno significado. (Panikkar, 1999c, p.32)

El Espíritu es el impulso plenificador no solo del hombre sino del mundo; su dinamismo brota de la relación entre el Padre y el Hijo, es decir, desde el fondo inagotable de lo divino (el Padre) a su manifestación (el Hijo), abriendo realidades: “Del mismo modo que el Espíritu, *Ruah*, sobrevoló como un inmenso albatros sobre los océanos de la vacuidad dándole forma, su aleteo continúa configurando la materia y conduciendo los procesos de la historia hacia su divinización” (Melloni, 2010, p.125). Para abrirse a la realidad del Espíritu se requiere una actitud receptiva que se deje sorprender por esa fuerza “que no sabes de dónde viene ni a dónde va” (J 3,8). Entrar en el *manere* del Espíritu significa participar de la vida cosmoteándrica. Es por esta razón que para Panikkar la experiencia cristofánica es el símbolo de *perichôresis* trinitaria en el hombre: todo hombre participa del fondo divino (Padre), de la capacidad de fraternidad (Hijo) y en el impulso plenificador del mundo (Espíritu) (Melloni, 2010, p.123) Como Panikkar señala, toda la realidad es Padre-Hijo-Espíritu.

Para nuestro autor, entrar en el dinamismo del Espíritu, su sentido plenificador, es la vida tempiterna: “la ex-sistencia temporal debe resucitar, entrar en la “sistencia” tempiterna, en el *manere* del Espíritu” (Panikkar, 1999c, p.150). Es Cristo quien nos abre al misterio trinitario, por eso para Panikkar “Todo ser es una cristofanía (...) reconocer que la naturaleza misma de nuestra realidad muestra la polaridad no dualista entre lo trascendente y lo inmanente en cada una de sus manifestaciones” (Panikkar, 1999c, p.38). De lo anterior, se quiere destacar la idea que la cristofanía no es una manifestación de otro ser en el hombre, sino la de nuestra verdadera identidad, y es el Espíritu quien la constituye.

Si la experiencia cristofánica es nuestra verdadera identidad, se nos presenta la dificultad de entender la relación entre lo divino, lo humano y lo cósmico en el hombre. Si nos detenemos especialmente entre la relación entre el hombre y Dios, ¿cómo podemos concebir este *manere*, este permanecer el uno y en el otro, evitando las distorsiones que la representaciones espaciales de tradición teológica han influido en nosotros?. Ello sin considerar la problemática que se nos genera a los occidentales que estamos inmersos en el mito del individuo, donde tendemos a ver esta relación de una manera dualista (desde la creaturabilidad) o de manera monista (desde la divinización).

Si la experiencia cristofánica es tanto la divinización del hombre como la humanización de Dios, debemos desentendernos de la idea de que es Dios el que permanece en nosotros y nosotros en él, sino comprender que es “una presencia teándrica o eucarística, que penetra en

nosotros, que permanece en nosotros, y nosotros en ella (...) Es humana y ‘divina’ en unión *sui generis*. Es un mutuo *manere* que, aun siendo humano, presenta las caracteres de la inmanencia divina” (Panikkar, 1999c, p.47). En este sentido, *manere teándrico* es distinto a lo que se denomina *avatāra*; ésta es la encarnación terrestre de un Dios, es decir, un Dios en forma humana y no un hombre-Dios¹¹⁴.

Es importante hacer dos indicaciones. La primera es que al utilizar la palabra *teandrismo* hacemos referencia a la reflexión cristiana tradicional que Panikkar recoge y que él la formula desde su planteamiento trinitario en la intuición *cosmoteándrica*; en ésta incluye la dimensión secular en interpenetración con la realidad divina y humana. Desde este mismo modo de pensar, la misma eucaristía es un acto material y cosmológico. En segundo lugar, en este *manere teándrico*, nuestra verdadera identidad no se puede pensar desde un “sí mismo” estático y encerrado¹¹⁵. Visto desde el planteamiento trinitario, es un *manere* dinámico, transeúnte, y que por lo tanto no es una autoconsciencia absoluta; hay espacio para el dinamismo pericorético del Padre, del Hijo y del Espíritu:

Cristo nos lleva al Padre y no se queda encerrado en nosotros. Debemos permanecer en él como él permanece en el Padre, yendo hacia Él. *Per Christum dominum nostrum*, a través del Cristo, por medio de él, acaban todas las oraciones litúrgicas. Tampoco el amor humano profundo se cierra en el amado, sino que lo trasciende sin dejarlo; no es un amor cerrado, un *amor curvus*, diría el medioevo, sino un amor trinitario. Y ciertamente, cuando el enamoramiento es tal, posee la fuerza de hacernos amar también a los demás. El descubrimiento de la inmanencia del Cristo no se detiene en nuestro ego; nos catapulta hacia al Padre, y desde él a todo el universo. (Panikkar, 1999c, p.49)

Este abrirnos a la trascendencia (al Padre) es la actitud de *epektasis* que tiende hacia el todo, es por eso que Panikkar (1999c) afirmará que “la experiencia cristofánica nos abre a una experiencia cosmoteándrica” (p.50). Tal experiencia, nos hace intencionalmente un *microcosmos* y un *microtheos*. Obviamente para nuestro modo de pensar tales afirmaciones no se conciben con nuestra antropología racionalista e individualista. Es por esta razón, a fin de poder

¹¹⁴ Del mismo modo, es aclaratorio el también distinguir entre cristofanía y teofanía donde la primera no es una manifestación de Dios en lo concreto como alude la segunda.

¹¹⁵ Este *manere teándrico*, o mejor dicho *cosmoteándrico*, conlleva superar las visiones antropocéntricas de la realidad. Desde esta visión, si el hombre no es el centro de la realidad conviene destacar brevemente una última aclaración que realiza Panikkar: el pensamiento cristiano no es humanismo. El humanismo tiende a un fundamentar antropocéntrico: “El humanismo necesita poder creer en el hombre, y para ello le hace falta que el ser humano se fundamente a sí mismo, si no metafísica, por lo menos epistemológicamente. Por esto, todo humanismo es latentemente idealista, aun cuando hipostasie la razón en un Ser Supremo, o quiera aparecer con ropaje realista. El hombre del humanismo tiene que ser, en última instancia, criterio de verdad, y las cosas deben ser, en consecuencia, dependientes de él” (Panikkar, 1951, Tomo XVIII, p.173). El fundamento filosófico del humanismo es el racionalismo y la razón será el único criterio de verdad. Es por esta razón que el hombre del humanismo es inmanente a sí mismo por lo que no da cabida a un Dios inmanente en él que lo transforme en Dios; de ser así, el humanismo no se sustentaría en sí mismo. Desde esta perspectiva, el Dios del hombre del humanismo, es para Raimon Panikkar extrínseco.

profundizar en la experiencia cristofánica en el hombre, y comprender que nuestra realidad muestra esta polaridad constitutiva *advaita* entre lo trascendente y lo inmanente en su concreción, considero fructífero remitirnos a la experiencia mística de Teresa de Ávila a quien Panikkar cita en su libro *La Plenitud del Hombre* para dar cuenta de la experiencia cristofánica. En la riqueza de la experiencia de santa Teresa de Ávila se revela la vida trinitaria.

La santa oyó de Cristo las siguientes palabras: “Teresa, búscate en mí, búscame en ti”, que inspiraron el poema del que reproducimos dos estrofas. Esta poesía nos parece una de las más bellas expresiones de la experiencia cristofánica. No en vano esta “fémica inquieta y andariega” como la describió uno de los que la denigraban, fue la gran enamorada de la humanidad de Cristo:

Alma, buscarte has en Mí,
Y a Mí buscarme has en ti.

...

*Fuiste por amor criada
Hermosa, bella, y así
En mis entrañas pintada,
Si te perdieras, mi amada,
Alma, buscarte has en Mí.*

...

*Y si acaso no supieras
Donde me hallarás a Mí,
No andes de aquí para allí,
Sino, si hallarme quisieras
A Mí buscarme has en ti.*

Santa Teresa de Ávila (citado en Panikkar, 1999c, p.52)

Santa Teresa de Ávila escuchó dos mensajes: “búscate, *en mí*; búscame, *en ti*”. Esta es la experiencia cristofánica, que no es una búsqueda en sí mismo tal como la sabiduría del mundo nos lo repite como “Conócete a ti mismo” (*experiencia autofánica*); como tampoco es la búsqueda del Otro en la trascendencia (*experiencia teofánica*). La completud de la *experiencia cristofánica* quiere indicar que:

Es un buscarse en un icono que, estando en nuestro sí-mismo más profundo, no nos enajena; Cristo es un hombre como nosotros, pero que, al mismo tiempo, siendo infinitamente superior a nosotros [Cristo es hijo de Dios, irradiación, esplendor (*ἀπαύγασμα*) de su gloria (*Heb I, 3*)], no nos permite encerrarnos en nosotros mismos. Nos buscamos a nosotros buscando a Cristo; buscamos a Cristo buscándonos a nosotros. (Panikkar, 1999c, p.53)

El *Búscate en mí* comprende tres momentos:

a) *Búscate en mí - vaciándote de ti.*

Si el hombre sólo se busca en sí mismo corre el riesgo de desembocar en solipsismo, egocentrismo, etc. Es por esta razón que el vaciarse constituye el principio de la vida humana que se relaciona simbólicamente con la “muerte”: “Para buscarnos en ‘él’ tenemos que hacer el vacío en nosotros mismos. Este vaciamiento equivale a una muerte” (Panikkar, 1999c, p.54). Sin esta muerte no hay resurrección; y este dinamismo es propiamente la característica de la vida trinitaria: un constante éxtasis (vaciamiento, donación) y también un recogimiento continuo, éntasis. La vida es donación (vaciamiento) y recogimiento.

b) *Búscate en mí- saliéndote de ti.*

La identidad del hombre no está en él. Debe abrirse a la trascendencia. Sin embargo, es sólo un “abrirse” puesto que no hay camino “El gran desconocido no puede ser buscado como un conocido” (Panikkar, 1999c, p.54). Entonces la paradoja se presenta que no podemos llegar a la trascendencia, pero tampoco podemos quedarnos encerrados en la inmanencia. En este abrirse a Otro, a la trascendencia, que es un acto extático de amor, y por ende, de vaciamiento, descubre que ese Otro, ese “mí” del “búscate en mí”, no siendo propiamente otro, es quién constituye y da su ser. En términos trinitarios, es la experiencia de la filiación: “Yo y el Padre somos uno” (Jn X, 30). Mi ser es un Tú que brota del amor de un Yo. En esta filiación trinitaria: “Descubrirás en Mí, un microcosmos (...). Empezarás entonces a descubrir todo el mundo en Mí, y este descubrimiento te hará solidario con el universo y te revelará, en Mí, todos los niveles de la realidad. No puedes sentirte sola. Eres un microcosmos” (Panikkar, 1999c, p.55). El descubrimiento de esta filiación nos catapulta al Padre y con Él al descubrimiento del Todo: “El Padre no es propiedad sólo de alguien. El Padre porque da Vida a todo, y siendo uno con él también ‘yo’ soy todo” (Panikkar, 1999c, p.163).

c) *Búscate en mí- descubriéndome.*

“Descubriéndome descubrirás en Mí un *mikrotheos*” (Panikkar, 1999c, p.55), no un pequeño Dios sino un Dios encarnado. En esta búsqueda de este Mí descubrimos que la realidad ‘última’ se nos escapa, la búsqueda no tiene fin, estamos en el misterio de la realidad: “Dios (el infinito, la realidad, el absoluto o, también, el nirvāna...) no es un objeto, ni para el pensamiento ni para la plegaria” (Panikkar, 1999c, p.56). No sólo el hombre descubre toda la realidad en él, sino que es consciente de que él es la realidad, no una “parte”, sino el “ícono” de toda la realidad. En esta experiencia se levanta el último velo de la realidad, el ser (siguiendo al Maestro Eckhart) para entrever el *mickrotheos* que somos. Es la experiencia auténtica de la contingencia, es decir, “el contacto (*tangere*) con la nada” (Panikkar, 1998b, p.107), con nuestra infinitud. Pero este Mí no es una abstracción, tiene su cara reconocible “el tesoro está bajo tu casa, cierra las ventanas y los ojos” (Panikkar, 1999c, p.56), por eso, el “*Búscate en Mí*” es un buscar fuera de ti sin salir de ti.

El *Búscame en ti*, también se distinguen tres niveles:

a) *Búscame en ti - como tu “tú” más profundo.*

“Es la ‘peregrinación hacia el ātman’ (Śaṅkara), la búsqueda del Ser (Parménides), el caminar hacia la tierra prometida (Moisés)” (Panikkar, 1999c, p.57). Es una búsqueda en lo más profundo del ser, en el Mí. Si sólo se busca en el Ti se encontrará pequeñez y limitación: “Si Me buscas en ti encontraras esta bondad, belleza y verdad que hay en ti, descubrirás tu dignidad y tendrás confianza en ti misma. ¿Cómo puedes creer en Mí si no crees en ti, que es el sujeto de tu creer?” (Panikkar, 1999c, p.57). Se hace necesario en esta peregrinación tener una buena autoestima que haga creíble nuestra dignidad.

b) *Búscame en ti – como tu “tú.”*

“Búscame tú, búscame por tanto tal y como eres; eres tú quien me busca y eres tú quien me encuentra no como otro sino como un tú en la intimidad de tu ser” (Panikkar, 1999c, p.58). En esta experiencia es el hombre quien busca y quien establece una relación personal con el Yo, pero como un “tú”. Si buscamos al Yo en nosotros lo encontramos solo en relación con nosotros mismos, no separado. En esta relación se ha superado el dualismo pero no el monismo pues el tú se vivencia como un tú tuyo. La personificación es innata en la naturaleza humana y el hablar de él como un tú nos da confianza y seguridad. Pero este “tú” raramente responde. Se ha perdido la primera inocencia.

c) *Búscame en ti – como tu yo.*

La iniciativa de búsqueda no viene del hombre, sino “soy yo el que te dice que debes buscarme en ti”; en esta llamada brota una genuina polaridad entre el Yo y el Tú. En términos trinitarios, el Padre en su inmolación continua crea al Hijo: “Dios se revela como una plenitud que está constantemente vaciándose de sí misma, para que ese ‘vacío’ se colme de presencia del ‘Otro’. Dios es donación sin término, donación infinita que engendra lo ‘otro’” (Melloni, 2013, p.2). La identidad del hombre, ya no es mi yo, sino el “tú” del Yo:

“Tú” no eres yo. “Tú” eres un “tú” que está en Mí, un “tú” que yo hago brotar - amando. Buscándome en ti descubres que soy Yo el que te empuja a buscar para darte la Vida en tu propia búsqueda. Tú descubres el Yo siendo tú, siendo *tú* misma, siendo el tú del Yo. Yo y sólo el Yo puede decir *ahambrahmāsmi* [yo soy *brahman*], YHWH [yo soy el que soy]; pero tú puedes decir mucho más que “tú eres brahman”, puedes hacer algo más grande que rezarme como un tú, como tu tú.

Tú puedes unirme a mí y, sin dejar de ser tú, hacer la experiencia de que *tú eres*, porque Yo digo “Yo soy tú”, aunque tú no puedas decir “tú soy (yo)”. Podrías como mucho decir “tú eres Yo [el Yo]”; pero el “tú eres” no es el “Yo soy” (Panikkar, 1999c, pp.60-61).

Ésta es la experiencia cristofánica: es el Yo quien habla y es el Tú quien escucha, pero no como esclavo sino como “hijos en el Hijo en el Espíritu” (Panikkar, 1999c, p.61); que no es la experiencia de la criatura, sino la de la presencia teándrica. Esta experiencia nos abre a otro punto de reflexión y de interés, a saber, la identidad. Para Panikkar, la experiencia del “tú” es mucho más exhaustiva que la del “yo” con la que comúnmente nos identificamos. La trinidad nos ayuda a comprender más esta experiencia, puesto que “la experiencia de la Trinidad es precisamente ésta: “saberse envueltos en una perichôresis trinitaria” (Panikkar, 1999c, p.136). Si el hombre transita entre el ser y la nada, conviene revisar los supuestos antropológicos que dicha afirmación conlleva. En este caso, el lenguaje cristiano de la Trinidad nos permite esclarecer dicha experiencia. Así, el Padre (la fuente, el Yo), el Hijo (el ser, el Tú) y el Espíritu (retorno al ser, el Nosotros), nos ayudan a comprender este dinamismo cosmoteándrico en el hombre trinitario. También, en correspondencia con las tres personas de la Trinidad, el uso de la triada *mythos*, *logos* y *pneuma* ayuda a clarificar los indicios de esta concepción antropológica.

Si el hombre es cuerpo, alma y espíritu, uno de los primeros alcances a superar es el reduccionismo tripartito que subyace en la concepción moderna del ser humano. Primero, *la razón no es todo el logos*, con esto, se desafía a la creencia del hombre como *animal rationale*. Para Panikkar (1990) la razón pertenece a logos, pero no es idéntica a ella: “El logos es una cierta inteligibilidad (...). Más bien es palabra, *verbum*, verbo; pero *verbum entis* más que *verbum mentis*: es la revelación, el símbolo del ser” (p.42). El logos es también sonido, y por tal, es espiritual y material. Segundo, *el logos no es todo el hombre*, aunque paradójicamente la afirmación utiliza el mismo logos para concebirla. Esto significa que “*todos los esfuerzos para trascender el logos, tienen al logos como vehículo*” (Panikkar, 1990, p.43). La relación del *logos* con el *mythos* y *pneuma* no es espacial, sino que se da en una interpenetración mutua en la que no puedo separar nada del logos (de ahí que podamos llamarlo *logos trinitario*), pero a su vez es el mismo logos el que me hace consciente que no todo es logos. Y tercero, *el Hombre no es todo el ser*, si bien conciencia y ser son coextensivos, no se puede afirmar que la realidad sea reductible a la consciencia: “Ya que la conciencia misma testimonia al hombre que ni está solo en el universo ni tampoco es el centro del mismo, sino tan sólo un polo” (Panikkar, 1990, p.44). Nuestra experiencia no necesita ser antropocéntrica, aunque no podamos huir de lo humano.

Esta aclaración se hace necesaria si pensamos que la misma concepción moderna de la antropología, en su denominación lleva consigo el predominio del logos sobre el hombre (logos reducido a razón). Cabría preguntarse por un nuevo apelativo que dé cuenta de una nueva concepción del ser humano abierta a la realidad del espíritu.

Siguiendo con nuestro argumento sobre la experiencia del tú que nos confiere nuestra verdadera identidad, hemos aclarado que ni tanto ésta como la realidad se reducen a logos. Ahora es necesario destacar que su conformación trinitaria en el que confluyen el dinamismo trascendente e inmanente de la vida, hacen de ella una identidad dinámica que se distancia de aquella representación estática y esencialista. Tal como se explicó, para Panikkar el *manere* de la presencia teándrica es transeúnte:

Descubrirme a mí mismo como un tú es descubrir mi identidad más profunda en mí mismo, no frente a “otro”, ni dentro de un espejo narcisista. Equivale a descubrir mi *ipse* dinámico, a ser yo mismo: *tat tvam asi!*. El *tvam* pertenece inseparablemente al *tat*... “Eso eres tú”: un tú que contesta a la llamada del yo que lo constituye como un tú, el cual a su vez ‘permite’ que el yo sea. La persona es el conjunto de todos los pronombres personales. La persona es relación. (Panikkar, 1999c, p.92).

El tú y el yo no es una relación dualista, es *advaita*, es decir, constitutiva de la misma realidad, entendida ésta como una unidad trinitaria¹¹⁶ y no dialéctica. El yo y el tú representan el dinamismo constitutivo de ser y nada, de llamada y respuesta que se mueve en el flujo teándrico. La identidad del tú no puede ser una identidad hipostasiada en un núcleo estable, puesto que la misma temporalidad del hombre es pura alteridad “el ‘yo soy’ que lo dice y lo piensa es ya un ‘yo era’ recordado o un ‘yo seré’ proyectado” (Panikkar, 1999c, p.101). De esta manera, no podemos concebir una identidad basada en el principio lógico de identidad en relación consigo mismo, donde $A=A$, o $A=B$ cuando se asume las transformaciones de la persona por el tiempo. Este tipo de razonamiento ha llevado a desplazar la identidad al criterio de esencia, puesto que paradójicamente la identidad que se forma en relación consigo misma se conforma en virtud de la diferencia con los demás. Es en la diferencia donde nos identificamos. Tal como expliqué, en la intuición cosmoteándrica se intenta superar este planteamiento lógico (que es también del orden ontológico) para saber que en el pensamiento trinitario tanto la identidad como la diferencia tiene cabida en una relación adual: es la identidad-en-la-diferencia.

Con esto, se quiero destacar que en la experiencia del tú, la identidad del hombre, como un *manere* teándrico transeúnte, no permite la autoconsciencia plena: el Padre es igual al Hijo pero a su vez son infinitamente distintos. Es decir, mi autoconsciencia no puede objetivarse completamente: “El yo está antes o es superior a saber qué o quién soy” (Panikkar, 1999c, p.111). Aquí la plena identidad no se da en el hombre, hay un “vacío”, un “silencio”, un “misterio” que es infinitamente abismante al Hijo (logos). De ahí que en la experiencia trinitaria el hombre descubre su contingencia: “el fundamento, el *Grund* no es un ‘otro’, un no-yo; sino un ‘tú’, una trascendencia inmanente en mí que descubro como el Yo (y por tanto mi Yo)” (Panikkar, 1999c, p.131). La identidad del tú no tiene fundamento, su *ipseidad* dinámica contrasta con aquella identidad estática referida a un núcleo no cambiante, como comúnmente la entendemos, *idem*.

Concomitante con el argumento anterior, hemos visto que la dinámica de la identidad del tú (genitivo subjetivo) trascendente e inmanente en el ser humano no permite el autoconocimiento absoluto. También este argumento se testimonia en la experiencia egoica del yo, donde el autoconocimiento que tiene de sí mismo como objeto, es de un tú:

¹¹⁶ Los conceptos de “armonía” y “Uno sin segundo” simbolizan esta unidad adual. Véase capítulo uno *La realidad es relación*.

Se habla generalmente de autoconsciencia cuando el *autós* se desdobla en sujeto y objeto. Utilizando los casos gramaticales, se podría decir que uno se conoce a *sí* mismo, pero no se conoce *yo* (mismo). El *yo* (mismo) conoce al *sí* (mismo). En cuanto el conocimiento modifica lo conocido, el “mí” conocido no es idéntico al “yo” conocedor. La gran sabiduría mística gnóstica y del Ser se deja resumir en la conocida frase de la sibila de Delfoi que ya hemos mencionado (y aún mencionaremos): “conóce (te) a ti (mismo)”. El autoconocimiento es la característica esencial del hombre, dirán muchas antropologías. Pero, por lo general, el *autós* es un *autón*, el *yo* permanece en la penumbra de la que emerge el *mí*. (Panikkar, 2007b, p.113)

Si el *yo* (mismo) tiene consciencia de *sí* (mismo) como un tú objetivado, y que no es el *yo*, aunque se identifique con él, indica la existencia entre ellos de una identidad (una relación que los une) pero a su vez una distancia infinita que los separa. Para explicar esta “distancia” Panikkar utiliza la metáfora espacial de “espacio vacío”, y con ella quiere dar cuenta de la acción trinitaria del Espíritu:

El yo tiene consciencia de sí mismo como (un) tú - que no es el yo (pero se identifica con el yo). Este ‘espacio vacío’ ‘es’ el Espíritu. Ciertamente el Logos es ‘igual’ al Padre, el Logos no es más que el Logos del Padre, y el Padre es ‘igual’ al Hijo generado por él. Pero el Yo (al que nosotros llamamos Padre), precisamente porque no existe consciencia egoica absoluta, sino sólo consciencia del tú, deja ‘espacio’ al Espíritu como hiato, como espacio entre el Padre y el Hijo. El Hijo representa el *advaita*, el no-dualismo entre el Padre y el Hijo: permite que no sean dos ni uno. (Panikkar, 1999c, p.102)

Del mismo modo, Daisetz T. Suzuki, explica este “espacio vacío” como “algo” que va de uno a otro sin total unificación: existe una constante comunión y diferenciación:

Existe Dios y existe el mundo, pero también existe algo que va de uno a otro. Existe un vacío que no se puede unificar. Existe una comunión constante y, al mismo tiempo, una constante diferenciación. Existen dos cosas y, al mismo tiempo, una sola. Dios no son dos, dos son uno, uno es dos. Dios no pudo evitar la creación del mundo. Al crear el mundo, Dios se convirtió en Dios. (Suzuki, 1981, pp.34-35)

Siguiendo con el lenguaje de la Trinidad, el Espíritu es el que permite que la realidad del yo-tú, del Padre-Hijo no se cierre en un monismo cerrado; si el Padre estuviera en igualdad absoluta al Hijo tendría autoconsciencia plena, y con ello el sometimiento de la realidad al pensar. Por eso nuestro autor nos recuerda constantemente que en la Trinidad no hay espacio para la *aseidad* como tal, no existe un Sí-mismo en sentido reflexivo: “El *Sí-mismo* del Padre es el Hijo, su *en-Sí* es el Espíritu”. De esta manera, conocer al Hijo es comprender al Padre y esto implica que conocer al Ser (Hijo) es haberlo trascendido ónticamente (haciendo alusión al tercer velo del

Maestro Eckhart, el ser). Esta misma experiencia, Panikkar la destaca en la espiritualidad hindú: *Brahman* no sabe que es *Brahman* (no tiene autoconsciencia plena) en cambio es *Īshvara* quien sabe que es *Brahman*.

El Espíritu, en términos de la *perichôresis* o de la dinámica de la “circularidad” interna de la Trinidad representa la comunión entre el Padre y el Hijo, y como tal es conjuntamente inmanente a ambos¹¹⁷. Su carácter inmanente e infinito es lo que hace que Panikkar lo identifique con la dimensión inmanente de lo divino. Por eso, el Espíritu constituye el dinamismo de la Vida, el movimiento de éxtasis y éntasis, de dar y recibir que permite la transición y por tanto, la inhabitación recíproca de las tres personas de la Trinidad. El Espíritu es el dinamismo plenificador de la Vida, el regreso a la fuente y con ello, la consagración del ícono de toda la realidad que somos: los seres *son* en tanto que regresan a la fuente originaria. Por eso, para nuestro autor, la muerte y resurrección representan el símbolo de la dinámica del Espíritu, donde cualquier aferramiento a la vida significa asfixiarla y no participar de la *perichôresis* trinitaria: “la resurrección es la revelación de la vida trinitaria en nosotros (...). La resurrección es la presencia real de la ausencia. *Resurrexit: non est hic!* [¡Ha resucitado, no estás aquí!] – ni aquí ni allá, como el Reino (*Lc XVII, 21*)” (Panikkar, 1999c, p.157). Con esto se quiere explicar la naturaleza extática de las personas de la trinidad, es decir, su inmolación, su darse y vaciarse permanentemente; así como también destacar su modo de ser entático, de mutua recepción con las demás personas: “las Personas se recibe a sí misma por el don que le hacen las demás de sí mismas” (Melloni, 2013, p.1). Desde esta perspectiva, se entiende que la Resurrección es “presencia de ausencia”, o como se citó anteriormente en el tema uno, la experiencia de vacío es “la ausencia que acompaña a toda presencia”¹¹⁸ (Panikkar, 2012, p.161).

Pero es necesaria una aclaración. La circularidad de las tres personas de la Trinidad no debe imaginarse espacialmente como un sistema cerrado. De ahí, la relevancia de la acción del Espíritu, su inmanencia e inagotabilidad divina impide que la realidad se cierre a un monismo o dualismo entre el Padre y el Hijo, y por lo tanto a una autoconsciencia absoluta:

La ventura de la realidad es un *egressus* (salida) espacial y temporal de Dios, y un *regressus* (retorno) a la fuente, yendo más allá, constantemente, al infinito, por ‘obra’ del Espíritu Santo que ‘impide’ que la realidad se vuelva dualidad. El “retorno” no lleva al punto de partida porque Dios no es un punto geométrico sino *actus purus*, *ἐνέργεια* (pura actualidad, dinamismo). Esta ex - tensión (espacial) y dis - tensión (temporal) es reunida en

¹¹⁷ Es de interés destacar la diferencia entre la concepción occidental del Espíritu Santo y la dimensión más personal de éste en la Iglesia de Oriente: “El modo occidental del comprender al Espíritu Santo es como una comunión o irradiación del amor que hay entre el Padre y el Hijo: ‘*El Espíritu Santo es el amor que hay entre el Padre y el Hijo; es su unidad y suavidad, su bien y su beso, su abrazo*’, dice Guillermo de Saint-Thierry. La Iglesia de Oriente, en cambio, destaca más la dimensión personal del Espíritu, con misión propia, según la cual el Espíritu no sólo es un beso, sino que también besa. Recogiendo ambas Tradiciones, descubrimos que lo que estamos implorando es más que el hecho de que el Espíritu derrame su amor: lo que pedimos es que se nos dé ese mismo Espíritu Santo, que es ese Dios-Amor que se da, es decir, que es Dios mismo en tanto que se da: Dios mismo que, besando, se da a sí mismo en ese beso”. (Melloni, 2013, p.1)

¹¹⁸ “L’absència que acompanya tota presència”.

la tensión (humana) del hombre en “crecimiento” hasta la plena medida de Cristo” (*Ef IV*, 13). “Dios se hace hombre para que el hombre pueda llegar a ser Dios”, hemos dicho y repetido con la patrística. Este “llegar a ser” es un camino que no lleva a ningún sitio, porque Dios está en todas partes. (Panikkar, 1999c, p.178)

El Espíritu es el que nos hace verdaderos, a serlo todo, el *totum in parte*, el ícono de la realidad; de ahí que su acción nos otorga nuestra verdadera identidad: la experiencia del “Tú”. Esta experiencia no es la de un individuo aislado, una mónada, sino que es el de la *persona*, que en términos trinitarios significa una *relación*: “Un *yo* implica un *tú*, y en tanto esta relación se mantiene implica asimismo un *él/ella/ello* como el espacio en que la relación *yo-tú* se establece” (Panikkar, 1998a, p.26).

Por otro lado, si el ser humano es *persona*, la experiencia del Tú trinitario le abre a la realidad de su fondo divino (Padre), a la capacidad de fraternidad (Hijo) y al impulso plenificador del mundo (Espíritu) (Melloni, 2010). Este dinamismo de las tres personas de la Trinidad que conforman la identidad del hombre, hacen que su *sí mismo* sea siempre una presencia nueva, una constante nueva creación. Por otra parte, esta *ipseidad* dinámica se comprende también en relación a los otros seres. El *sí mismo* concebido trinitariamente está abierto a la realidad fraterna con los otros seres, no como otro (*aliud*) sino como un tú; un tú que no es otro. De nuevo el *advaita*. Desde la perspectiva trinitaria, el *sí mismo*, no es una unidad indistinta entre todos los seres. Justamente ésta da cabida tanto a la identidad como a la diferencia. Con los otros seres, hay una relación constituyente que nos une: yo-tú, pero una diferencia que hace que cada uno mantenga su unicidad.

Por último, vista la argumentación sobre la *ipseidad* dinámica del hombre, quisiera destacar la experiencia del tú en la consumación del acto plenificador trinitario en el hombre. Panikkar se acerca a ella a través de los siguientes textos de los evangelios. A la experiencia del Padre: *Abba, Patēr!* (Mc XIV, 36; cf. también Mt XXV, 39; Lc XXII, 42; Jn XII, 27), a la del Hijo: Yo y el Padre somos uno (Jn X, 30), y a la del Espíritu: Conviene que yo me vaya (Jn XVI, 7). La experiencia del tú, que también nuestro autor hace referencia como experiencia cosmoteándrica, la experiencia cristofánica, el sí mismo, el *sat purusa*, entre otros, quiere destacar esta plenitud que en lenguaje cristiano la explica de la siguiente manera:

Cuando se vive la experiencia del *Abba, Patēr!*, aunque se sienta que el Padre es más grande, se siente que “yo y el Padre somos uno”. El *Abba* no está fuera de nosotros. Si por un momento dejase de darnos la vida, de ‘engendrarlos’, no solamente desapareceríamos nosotros, sino también él, que dejaría de ser Padre, es decir, dador de vida. La fuente está en nosotros. Somos Uno, somos el “tú” que el “yo” hace brotar. Expresado en forma en cierto modo paradójica: el Padre se da la vida donándonosla a nosotros y gracias a nosotros él es Padre, él es Vida.

Además, el descubrimiento del Uno, que viene después de haber visto al Padre, lleva al descubrimiento del Todo. El Padre no es propiedad sólo de alguien. El Padre porque da Vida a todo, y siendo uno con él también ‘yo’ soy todo.

(...) El Espíritu viene cuando yo me voy y, marchándome, dejo ‘espacio’ al dinamismo de la realidad. El Padre “se va” en el Hijo, se da todo él y desaparece como Padre, o más bien desaparecería como Padre si no resucitase a la paternidad en virtud de la *perichôresis* trinitaria por obra del Espíritu. Del mismo modo el Hijo “se va”, y es el Espíritu el que ‘renueva’ todas las cosas, o más bien el que hace posible que la realidad sea una novedad ‘absoluta’ y no solamente una renovación ‘circular’ (*Ap XXI, 5; II Cor V, 17; etc.*). Pero llegados a este punto todas las metáforas se derrumban. (Panikkar, 1999c, p.163)

5.3 La Cuádruple naturaleza humana.

El hombre es un ser cosmoteándrico, y la dimensión cósmica de su manifestación, Panikkar la expresa en el símbolo de número cuatro, la “*quaternitas perfecta*”. Su intención es presentar una cuádruple imagen del ser humano que dé cuenta de su verdadera identidad a la luz de su pensamiento trinitario. Recordemos que al hacer referencia a la dimensión cósmica, ésta no puede desentenderse de su relación *advaita* entre lo divino y la consciencia humana. Desde esta consideración, la imagen que se presenta del hombre es la de totalidad e integridad; para ello recoge el conocimiento de diversas tradiciones occidentales, orientales y meridionales.

Me remitiré a hacer una breve descripción apoyada en su libro *Invitación a la sabiduría* donde le dedica un capítulo completo a explicar esta cuádruple imagen del hombre¹¹⁹ (Panikkar, 1998b). La idea es poder revisar en su concretud la manifestación de la experiencia cosmoteándrica en la vida humana, destacando en esta reflexión, el encuentro intercultural que siempre nuestro autor nos abre a conocer y a vivenciar.

La cuádruple naturaleza humana se presenta en el siguiente esquema:

I	II	III	IV
tierra	agua	fuego	aire
<i>sôma</i>	<i>psyché</i>	<i>polis</i>	<i>kosmos</i>
<i>jīva</i>	<i>aham</i>	<i>ātman</i>	<i>brahman</i>
<i>karman</i>	<i>jñāna</i>	<i>bhakti</i>	<i>tūshnīm</i>
<i>bonum</i>	<i>verum</i>	<i>ens</i>	<i>nihil</i>
despertar	soñar	dormir	silencio
la dimensión moral	la dimensión psicológica	la dimensión óptica	la dimensión mística

¹¹⁹ Ver capítulo “Quaternitas perfecta”: la cuádruple naturaleza humana. pp. 57-121.

Cada una de las dimensiones es un centro que utiliza un grupo de símbolos y conceptos. La lectura de ellos no debe verse en términos estructurales y excluyentes, sino por el contrario, su particularidad radica en la experiencia concéntrica de los cuatro centros:

El sabio es aquel que experimenta y vive los cuatro centros concéntricamente. Los círculos no son idénticos. El cuerpo no es el alma ni el alma toda la realidad, pero son concéntricos, de tal manera que el centro del mundo atraviesa tanto mi alma como mi cuerpo. (Panikkar, 1998b, p.64)

De esta manera, en cada centro “confluye la equidistancia y la participación simultánea en todas las cosas” (Panikkar, 1998b, p.75), por lo tanto, dejar crecer mi identidad significa el identificarme con cada centro, pero a su vez distanciarme y no absolutizarlo. Puedo ser cuerpo, pero soy más que cuerpo, puedo tener una enfermedad pero soy más que esa enfermedad¹²⁰.

5.3.1 Primer centro: tierra y cuerpo.

El primer centro hace referencia a nuestra identidad con nuestro cuerpo y la tierra: “Somos esencialmente cuerpo, individuo, tierra” (Panikkar, 1998, p.67). No habitamos en la tierra, sino que “somos tierra”, es nuestro hogar, la prolongación de nuestro cuerpo. Por otra parte, al ser cuerpo (*sôma*) e individuo (*jīva*), este centro representa la acción (*karman*), la actividad que está unida a la corporalidad y terrenalidad. En este centro, la acción se relaciona con la idea de bien y por lo tanto, con la dimensión moral de la vida humana. De los tres velos que el Maestro Eckhart habla y que esconden la realidad, el velo del bien y la moral son el primero. Todo se valora en base a las categorías del bien y el mal, y por lo tanto, si el bien es el sentido y proyección de nuestra acción, este velo se relaciona con la voluntad. Desde la perspectiva de la cuádruple naturaleza humana: “la voluntad es sólo una apariencia del ser”; situación que se distancia a la ensalzamiento de la voluntad en nuestra sociedad moderna “hasta el punto que somos incapaces de imaginar nuestra vida sin meta, sin finalidad ni voluntad” (Panikkar, 1998b, p.71). El reino de la voluntad es bastante complejo, tiene su tinte claroscuro y paradójico, ya que “nada puede hacerse contra la voluntad sin caer de inmediato en la voluntad” (Panikkar, 1998b, p.72). Se requiere la armonía de la acción, donde el punto medio es la equidistancia: “Hallarse a la misma distancia respecto a todos los puntos de la circunferencia. Éste es para nosotros el

¹²⁰ En un lenguaje más metafórico, R.W. Emerson habla sobre el pensar concéntrico: “La esfera de cristal del pensamiento es tan concéntrica como la estructura geológica del globo. Así como nuestra tierra y rocas yacen en estratos, en estratos concéntricos, los pensamientos de los hombres discurren lateral, nunca verticalmente. Aquí llega un gran indagador con taladro y plomada, que perforará un pozo artesiano a través de nuestras convenciones y teorías y llegará al meollo de las cosas. Pero tan pronto como toca la corteza, mirad, la barrena, la plomada y el filósofo toman una dirección lateral, a pesar de toda resistencia, como si un fuerte viento se llevara cuanto hay a sus pies; y si venís cada mes a ver el progreso que ha hecho nuestro reformador, veréis que no ha perforado ni una pulgada, le hallaréis aún con palabras nuevas en el mismo lugar, flotando sobre partes nuevas de la misma vieja veta o corteza”. (Emerson, 2008a, p.160)

sentido de la indiferencia, lo que los antiguos denominaban ecuanimidad, y la tradición budista, *upekshā (upekkhā)*” (Panikkar, 1998b, p.73).

5.3.2 Segundo centro: el agua y el yo.

En este centro, tanto el agua, como el conocimiento, el yo y la búsqueda de la verdad son símbolos relacionales, es decir, nos remiten a la alteridad: “Somos y vivimos en una red de relaciones” (Panikkar, 1998b, p.77). No existe un *yo* sin un *tú*. Es por esta razón que este centro tiene relación con la paciencia, e incluso la misma agua simboliza capacidad de adaptación y flexibilidad. El agua además en su quietud al volverse como un espejo simboliza la autoconsciencia, el yo.

Por su parte, el conocimiento, se puede dar de tres formas: experiencia, observación y experimento. Desde la imagen cuádruple del hombre, nos interesa referirnos a la primera: “La experiencia como camino del conocimiento, como identificación con lo conocido, es una vinculación sacramental del hombre con las cosas que conoce. Así crecemos, así maduramos, así vivimos” (Panikkar, 1998b, p.83). La experiencia tiene que ver con el conocimiento por identificación, la capacidad de convertirnos en todo. A este tipo de conocimiento en diversas tradiciones de pensamiento, se le ha llamado salvífico.

En relación al yo (*aham*) hace referencia a la relación *advaita* entre el yo y el tú: “Es la experiencia del yo, que no es posible sin la experiencia del tú, donde este tú no ha de ser necesariamente ‘el amado tú de mi corazón’; puede ser también algo amenazador. Pero es una parte de mí sin la cual no puedo vivir” (Panikkar, 1998b, p.89). El tú no se puede elegir.

Con respecto a la verdad (*verum*), corresponde al segundo velo de la realidad: “La verdad es la visibilidad del ser, en la medida en que el ser es inteligible”; de ahí que se relaciona con el intelecto. Pero no hay que olvidar que la verdad es un velo y que más aún, no podemos reducir la realidad a lo inteligible “hay que estar preparado para continuar viviendo en el ‘abismo’ sin fondo del misterio” (Panikkar, 1998b, p.92).

5.3.3 Tercer centro: fuego y ser.

El velo del tercer centro es el ser, y como tal es el más difícil de describir. Esto se demuestra en el malentendido histórico entre el cristianismo y el budismo, donde se intenta buscar un término común que subyace a sus posiciones. En el caso de la primera, la posición de *ātmavāda* referida a la sustancialización del alma del hombre; y en el caso de la segunda, la vía *anātman*, su desustancialización. Sin embargo, la vía del ser y la vía de la nada (vacío) son distinciones incompatibles que no poseen un denominador común desde donde comparar. Pese a ello, en ciertos momentos de la historia ha existido un diálogo entre ellos, donde se ha planteado la idea de que ser y realidad no son idénticos. De ahí que el ser sólo sea un velo de la realidad. Este desvelamiento, no pertenece al ámbito de la doctrina intelectual, sino que es una intuición presente en muchas culturas:

En el fondo se trata de la intuición de que la realidad no puede ser fragmentada y que, por lo tanto, una autoconsciencia aislada no pertenece al orden de lo real. Adoptando una fórmula sencilla podríamos decir, con la versión hindú: *brahman* es una conciencia tan pura que ni siquiera es consciencia de algo. *Brahman* no es ni siquiera consciente de sí mismo y, por ello, no sabe que es *brahman*; ¡*brahman* no sabe nada!. *Īshvara*, en cambio, sabe que es *brahman* – y por el hecho de saberlo es *brahman*. (Panikkar, 1998b, p.95)

Por otra parte, este centro quiere destacar que el hombre no *está* en la comunidad, sino que *es* comunidad, es *polis*. La *polis* es un *mesocosmos*, un ámbito donde se encuentran el microcosmos y el macrocosmos. Es en este ámbito, la *polis*, donde se perfecciona el hombre: “La plenitud humana sólo se realiza en comunión con los dioses, los vecinos, las cosas, los animales, todos los seres vivos que constituyen una *polis*” (Panikkar, 1998b, p.96). La tierra, el hombre y lo divino compartimos un destino común que se revela en la dimensión política del ser.

En esta misma línea, soy *ātman*, soy comunidad, no soy solamente individuo. Así lo expresa la palabra *ātman* que es intraducible, aunque habitualmente su equivalente sea de “sí mismo”. El tercer centro pasa por darse cuenta de que el hombre es *ātman*, aunque este descubrimiento no es racional, sino que ha de revelarse por sí mismo: “La vivencia del *ātman* no consiste en pensar que ‘yo’ soy el centro del universo, sino a tener la vivencia de que el centro del universo es mi verdadero yo mismo”¹²¹ (Panikkar, 2011a, p.185).

El tercer centro habla del fuego y de *bhakti* (la vía del amor). El fuego simboliza “la fuerza que se da la vida a sí misma, que se realiza como fuego a través de su propia inmolación”; por eso se relaciona con el amor, con la fuerza centrífuga de salirse de sí mismo y consumirse como el fuego. Esto significa la capacidad de ser contemplador directo de la realidad: es un simplemente ver olvidando que estoy viendo o que pienso que veo. Es un ver inmediato, un salirse de sí mismo.

5.3.4 Cuarto centro: aire y espíritu.

La cuarta dimensión es el ámbito de la mística: “Aquí no hay velos porque no hay nada que ocultar. Nada escondido, ningún *velamen*, porque es nada: la nada, que nada dice” (Panikkar, 1998b, p.105). Esta experiencia de la nada, vacío (*nihil*) es la experiencia de la auténtica vida, de la contingencia, es decir, el contacto con la nada. Por eso, también soy *Brahman*, que desconoce ser *brahman*, éter, espacio vacío, viento, aliento. Es la experiencia de nuestra infinitud, la confianza en nosotros mismos que no estamos limitados a nuestro pequeño individuo o a las relaciones sociales.

El cuarto centro nos remite al silencio (*tūshnīm*) que es el lugar de la “contemplación”: “La vida contemplativa no es pura contemplación ni pura acción, sino la acción contemplativa y la contemplación activa, la vida no escindida. Su nombre es sabiduría” (Panikkar, 1998b, p.105).

¹²¹ “La vivència de l’*ātman* no consisteix a pensar que ‘jo’ sóc el centre de l’univers, sinó a tenir la vivència que el centre de l’univers és el meu verdader jo mateix”.

En este sentido, la palabra *tūshnīm*, que significa calma, tranquilidad, silencio viene a completar la triada de acción, conocimiento y amor (*karman*, *jñāna* y *bhakti*). Este silencio es el no-hacer, y que los antiguos chinos denominaron *wu wei*, ausencia de intención. Los mariólogos cristianos lo llamarían “plenitud de gracia”. Es en el fondo la experiencia de la armonía, o como dirá Panikkar del ritmo cósmico, en donde naturaleza, cultura y gracia¹²² se unen en completa armonía: “Quizás podríamos referirnos a ello como el ritmo cósmico que nos recorre y atraviesa interiormente, transformándose con nosotros al tiempo que nos adaptamos a él” (Panikkar, 1998b, pp.110-111).

Por otra parte, la experiencia mística da cuenta de un tercer “órgano”, la fe, que nos conecta con la realidad. El primer “órgano”, los sentidos, nos conecta con la realidad espaciotemporal, el segundo, con la dimensión intelectual. Estas tres puertas están indivisiblemente unidas, y en la experiencia mística no se puede prescindir de ninguna de las tres. La dimensión intelectual necesita estar apoyada en una “fuerza” o materialidad física. Del mismo modo, no se puede tener una percepción intelectual sin ir acompañada de la tercera dimensión:

Con el intelecto, el ser humano intuye que la realidad, en todas sus formas, tiene una profundidad insondable. De la misma manera advierte que esta realidad podría ser distinta. Infinitud y libertad son dos experiencias humanas primordiales que presuponen la razón, pero que al mismo tiempo la trascienden. (Panikkar, 1998b, p.113)

La libertad de la experiencia mística no corresponde a la libertad de elección, es decir, la de fragmentación de la realidad. La verdadera libertad se experimenta como ausencia de miedo, no en el sentido, de que no exista un objeto al que temer, “sino porque el sujeto del miedo ya no existe” (Panikkar, 1998b, p.117). Es decir, que mientras exista un ego, el miedo no desaparecerá. La ausencia de miedo la experimento como liberación de mis limitaciones, aunque, éstas no se refieren a las limitaciones que me delimitan y configuran mi particularidad (mi finitud) dándome la posibilidad de abrazar la realidad; sino que hace referencia a una experiencia más profunda:

La libertad es una dimensión profunda del ser, una indeterminación radical en la base de todo lo que hago y de lo que soy (...) su esfera radica allí donde yo, dicho metafísicamente, experimento la nada (una experiencia sin contenido, una experiencia de nada). (Panikkar, 1998b, p.118)

La libertad nos lleva a vivir una espiritualidad auténtica: la experiencia de que la realidad aún no ha sido creada, que no existe ningún modelo ni camino a seguir. Lo importante, dirá Panikkar, es despertar en nosotros una genuina vitalidad:

¹²² Tanto naturaleza, cultura y gracia se corresponden con kosmos, consciencia y divinidad en la intuición cosmoteándrica.

Sólo cuando llegamos a este nivel de profundidad donde estamos verdaderamente abiertos, donde el centro de la realidad se abre a nosotros en forma de la experiencia de la gracia o del carácter central de nuestra realidad interior, donde el yo no es más que recibir; sólo entonces podemos, paradójicamente, tener la experiencia de la libertad que nos libera de todo miedo y de cualquier sentimiento de autosuficiencia. Entonces experimento la singularidad de nuestra vida, espejo del universo entero. (Panikkar, 1998b, p.121)

En el presente capítulo se ha revisado los supuestos de una antropología trinitaria, específicamente la relación entre el hombre y la divinidad. El hombre se sabe envuelto en una *perichôresis* trinitaria, y como tal su verdadera identidad es la experiencia del Tú y no la del yo egoica. Su realidad, muestra la polaridad *advaita* entre lo trascendente y lo inmanente. Desde esta perspectiva, el *manere teándrico* o mejor dicho *cosmoteándrico* plantea la superación de la visión dualista entre el hombre y Dios, y entre el hombre y el kosmos. Al revisar los planteamientos de Panikkar sobre la cuádruple naturaleza humana, vemos que sólo la vivencia concéntrica de la realidad nos permite comprender el centro donde las tres dimensiones de la intuición cosmoteándrica confluyen. Es decir, la identidad del hombre, su *sí-mismo* como presencia siempre nueva y en crecimiento no se puede desentender de las dimensiones divinas y cósmicas de la realidad. Es necesaria la imagen de totalidad e integridad en el hombre. Ahora conviene dar el siguiente paso, la indagación sobre la relación del hombre y el kosmos. Los cimientos ya están dados: la experiencia cristofánica nos abre a la experiencia cosmoteándrica; de ahí la identidad del hombre como microcosmos y microtheos.

CAPITULO 6

RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y EL KOSMOS: LA NATURALEZA COMO SÍMBOLO

El presente capítulo aborda el tema de la *relación del hombre y el kosmos* dentro del horizonte de la realidad cosmoteándrica. En base a esta consideración, el énfasis está puesto no sólo en ampliar el ámbito de la consciencia humana sino también la del kosmos. Para ello, la investigadora asume una idea con la esperanza de ser heurísticamente fértil para la reflexión temática: El *kosmos* como símbolo; más concretamente, haciendo su respectiva aclaración conceptual, *la naturaleza como símbolo*. Creo que asumir esta concepción dentro del pensamiento de Raimon Panikkar nos abre a explorar esta relación de una manera muy distinta a la interpretación materialista y dualista como comúnmente se la entiende. Así podemos anticipar una primera idea de este capítulo: desde la perspectiva simbólica, *la naturaleza habla*.

Indagar la naturaleza como símbolo significa profundizar en la relación de la consciencia humana con la naturaleza. Al respecto, Panikkar (1999a) distingue tres actitudes fundamentales en el despliegue de la consciencia humana y que dan cuenta de la relación del hombre con la naturaleza. Estos tres momentos los llama kairológicos, subrayando tanto su carácter cualitativo como temporal¹²³. Los tres momentos kairológicos de la consciencia humana son: el ecuménico, el económico y el católico¹²⁴. Me detendré en cada uno someramente sólo para destacar la relación de la consciencia humana con la naturaleza y así contextualizar el desafío que nos plantea el presente capítulo.

En la edad ecuménica, el hombre primordial (distinción que hace Panikkar del hombre “primitivo”), es el período del *hombre de la naturaleza*: “Aquí naturaleza es *oikos*, la casa, el hábitat del hombre. Aquí lo divino está incluido en la naturaleza, que no es meramente ‘natural’ sino sagrada, y en última instancia una con lo divino” (Panikkar, 1999a, p.44). Aquí la

¹²³ La idea de dinamismo kairológico no debe confundirse con la concepción lineal del tiempo. Más bien supone que el movimiento de la consciencia “no es ni rectilíneo ni cronológico, sino más bien en espiral y kairológico”¹²³ (Panikkar, 1999a, p.40). Para Raimon Panikkar el tiempo *kairológico* hace referencia al *tiempo oportuno*, y por ende recalca su aspecto no-lineal y no-homogéneo de su experiencia. Este sentido del tiempo kairológico viene desde los griegos quienes reconocían tres divinidades del tiempo, *Kronos*, que representa la génesis, el nacimiento y la muerte, y por ende el orden cosmológico; *Aión*, que representa el Dios de la vida, que no muere, el eterno retorno; y *Kairos*, que es el momento oportuno, irreplicable y que no es presente, sino que siempre está por llegar. Por lo tanto es un tiempo cualitativo y que hace referencia a la medida oportuna de cada momento. Así en su representación, *Kairos* “tiene una balanza desequilibrada en su mano izquierda pues no es su virtud el equilibrio. El medio entre dos contrarios. Sino que él mismo posee el secreto de su medida” (Nuñez, 2007, .p.4). Por otra parte, la noción de *kairos* en Panikkar hace referencia a la doctrina cristiana en relación a la existencia temporal marcada por la expectativa de la parusía, la espera de la segunda venida del Mesías, y que Panikkar no le dará el sentido escatológico como comúnmente se le interpreta en un tiempo lineal e histórico, sino que dicha experiencia la desarrollará en su noción de tiempo como *tempiternidad*.

¹²⁴ Los tres momentos de la consciencia no representan tres objetos de la consciencia, esto es, tres visiones del mundo de un sujeto inafectado. Representan tres modos diferentes de ser humano, puesto que la consciencia define al hombre.

comunidad del hombre con la realidad es coextensiva, es decir, está ausente en él la autoconsciencia. Por otra parte, la tierra es el centro del universo; de ahí que la visión de la realidad sea *cosmocéntrica*.

En el momento económico, se destaca el desarrollo de la mentalidad científica y la actitud humanista. En este período “el *hombre* está en el centro de todas las cosas, y la *medida* en el mismo corazón del hombre. Es este predominio de la medida lo que nos permite caracterizar este segundo momento kairológico como el *hombre sobre la naturaleza*. Aquí lo divino (reconocido o no) está oculto en el hombre” (Panikkar, 1999a, p.52). Aquí el hombre descubre las leyes del universo, haciendo uso de la medición y el experimento. Pero al mismo tiempo el hombre se hace consciente que su mente, *nous*, es el criterio de inteligibilidad, y quizás de realidad. Se asombra de que el universo físico parece seguir leyes que su mente descubre y formula:

En este período, el *oikos* real del hombre es así su *nomos*; su hogar no es ya la tierra, a la que ahora ya explota para sus propios objetivos, sino el mundo ideal (de su mente, de un espíritu– desencarnado -, o de un futuro que debe ser modelado según sus proyecciones ideales). El hombre es el *señor* incondicional y soberano del universo. Es superior a la naturaleza. (Panikkar, 1999a, p.56)

Se tiene aquí una visión *antropocéntrica* de la realidad.

Por último, el momento católico, quiere subrayar el nuevo mito de la intuición cosmoteándrica que requiere una *metanoia* radical de mente, corazón y espíritu. En este período se trata de reconocer la relación constitutiva que tenemos con el kosmos, la naturaleza, y por ende, nuestro destino común. El desafío es superar las visiones dualistas de esta relación.

Para la investigadora, el conocimiento simbólico nos abre a esta experiencia constitutiva entre la consciencia y la naturaleza (sin obviar lo divino). En el capítulo dos, se adelantó de manera introductoria el dinamismo circumincisional de la realidad a través de la tríada: *mythos*, *logos* y *pneuma*. En ella se informó que el símbolo es el paso del *mythos* al *logos*, y que su naturaleza corresponde a una realidad ontomítica y no a un signo epistémico. La visión del símbolo en Panikkar es del orden ontológico, de una realidad siempre abierta de la que nosotros participamos. El objetivo de este tema, es poder profundizar por una parte, en el conocimiento del *símbolo* en el pensamiento de Raimon Panikkar; y por otra, remitirnos a la concepción de la *naturaleza como símbolo*. Si para nuestro autor, el símbolo es la epifanía *de* la realidad desde una perspectiva concreta, entonces, la naturaleza y cada ser, es símbolo de toda la realidad. Éste será el camino indagativo por el que encauzaremos el desarrollo del tema.

El temario que desarrollaré constituyen las principales tesis de las que sustento el postulado de la naturaleza como símbolo. El orden que seguiré en su presentación es el siguiente:

1. Una aclaración terminológica: kosmos, naturaleza y tierra.
2. El símbolo como palabra primordial: El ser habla – la naturaleza habla.

3. La consciencia simbólica es consciencia de relación: La experiencia de la naturaleza no es ni subjetiva ni objetiva.
4. La ontonomía, la consciencia del *totum in parte*: La naturaleza como símbolo del todo.
5. El conocimiento simbólico: el amor cognoscente como forma de conocimiento a la naturaleza.
6. El símbolo es una relación vivida: la relación personal con la naturaleza.

Es importante situar desde la filosofía intercultural la interpretación que hace R. Panikkar del *símbolo*. Tal como veremos, la influencia del paradigma índico *ser-hablar-pensar*, presupone una concepción de la realidad que no nos excluye de ella, es decir, sin un distanciamiento gnoseológico entre sujeto y objeto. De esta manera, la experiencia simbólica no es una “re-presentación” conceptual de la realidad¹²⁵, sino una participación en la realidad cosmoteándrica. Cuando R. Panikkar dialoga con la cultura índica en relación a la lectura intercultural del *símbolo*, lo hace desde lo que él denomina *filosofía imparativa*¹²⁶ (del latín medieval *imparare*, aprender), que es una “filosofía que aprende de las otras y que las evalúa críticamente desde el punto de vista propio” (Panikkar, 2000, p.58). De ahí que su método sea el *diálogo* como apertura al otro. Ante el problema de la “traducción” intercultural de los conceptos, R. Panikkar (2000) desarrolla la noción de *equivalentes homeomórficos*, para referirse a una “especie de analogía funcional de tercer orden” (p.108), que en el caso de nuestro tema de estudio, el *símbolo*, nuestro autor establece una equivalencia homeomórfica entre “concepto” de la cultura occidental y “campos de consciencia” en la cultura índica, entendido este último como “consciencia simbólica” tal como se explicará en el desarrollo del capítulo¹²⁷.

La filosofía intercultural de R. Panikkar refiere al *pluralismo* como “símbolo viviente, y cuyo alcance incluye tanto la naturaleza del Hombre como la del Mundo” (Panikkar, 1990 p.18). Asumiendo esta perspectiva, el tema del capítulo presente, *la naturaleza como símbolo*, constituye una nueva concepción de la *naturaleza*, que a la luz de la filosofía intercultural devela los “puntos ciegos” (o mejor dicho, mitos) que instituyen la visión dominante que se tiene de la naturaleza en la cultura occidental; a su vez nos invita a aprender otras formas de alteridad con ella. En este sentido, la investigadora, para explicar su comprensión de *la naturaleza como*

¹²⁵ Sin entrar en la discusión sobre la naturaleza del “concepto”, en tanto como una abstracción intelectual o como un universal, R. Panikkar (2000) afirmará su calidad como “el instrumento indiscutido e indiscutible de la filosofía” (p.62); así también asentirá que “Toda la ciencia moderna se basa en esta creencia de que la realidad, sea ésta lo que sea, sigue el orden de sus representaciones conceptuales” (p.62). Lo importante a destacar en la crítica al concepto en relación al símbolo, es que el primero lleva implícito una bifurcación entre el sujeto y el objeto, y por ende la realidad no es inmediatamente “presente” si no que es una “re-presentación” a nuestra mente. La *representación* es propio del pensar de la filosofía moderna, donde el *sujeto* se construye a partir de la “experiencia de la conciencia”, la única garante de certeza del conocimiento “verdadero”. De esta manera: “Pensar es representar, traer ante sí las cosas como representadas. Lo representado es aquello de que tengo conciencia”. (Rodríguez, 2004, p.34).

¹²⁶ Para Raimon Panikkar no existe la filosofía comparativa, puesto que “No existe una plataforma neutra desde la que pueda llevarse a cabo ninguna comparación filosófica imparcial. El punto de vista desde el que se enjuicia (compara) la otra filosofía pertenece ya a una filosofía particular”. (Panikkar, 2000, pp.58-59).

¹²⁷ Así lo explica R. Panikkar: “Hoy día se revaloriza el símbolo y vuelve a darse importancia a la narrativa. Pero nuestra hipótesis va más allá. Estamos hablando de formas de pensar, y nuestra hipótesis sostiene que los equivalentes homeomórficos a los conceptos de la filosofía occidental son los *campos de conciencia* en la filosofía índica”. (Panikkar, 2000, p.63)

símbolo, se apoyará en autores americanos, principalmente de la tradición filosófica denominada *los trascendentalistas*¹²⁸, así como también de la tradición indígena de América¹²⁹. En relación a la tradición indígena, su elección no se plantea en términos metodológicos propio de un estudio intercultural, sino que se quiere recoger de su sabiduría ancestral, el conocimiento que tienen de la *naturaleza* y que vienen a apoyar la tesis de la investigadora, donde la noción de *símbolo* tal como lo entiende R. Panikkar puede dar cuenta de una noción diferente de ella expresando la relación intrínseca entre lo divino, lo humano y lo cósmico de la realidad.

6.1 Una aclaración terminológica: kosmos, naturaleza y tierra.

Es importante hacer una aclaración de tipo terminológica. Al hablar de *kosmos*, hago referencia principalmente al neologismo de Panikkar, *secularidad sagrada*, es decir, a la polaridad constitutiva de lo divino y lo mundano en la consciencia humana. Se trata de una nueva visión del mundo, donde se revela la inmanencia de lo sagrado en la mundaneidad de los seres, sin negar la trascendencia divina. Desde esta perspectiva, es la inmanencia de la trascendencia lo que define la mismidad de las cosas. Por otra parte, el *saeculum* se compone de la tríada espacio/tiempo/materia, siendo estos factores interdependientes y lo que constituyen además, la particularidad y concreción de cada ser. Pero esta finitud, debe comprenderse en relación *advaita* con el polo de lo divino, lo infinito.

Esta nueva acepción que le otorga Panikkar a la palabra *kosmos*, permite mejor comprender el dinamismo circuninsencial de la vida trinitaria, y darle al *kosmos* esa dimensión constitutiva y definitiva de la realidad en intrínseca relación con el hombre y con la dimensión divina. Con este paso (o salto), nuestro autor nos hace despojarnos de las visiones reduccionistas del *kosmos*, tanto en su visión peyorativa acósmica como en su antítesis de ser la única realidad definitiva.

Sin embargo, para poder profundizar en la relación del hombre y el *kosmos*, necesitamos dar otro paso más: *la relación personal*. Tal como lo afirma el naturalista Aldo Leopold, una relación ética con la tierra presupone una nueva imagen: “Sólo alcanzamos a ser éticos en relación con algo que podemos ver, sentir, entender, amar, algo en lo que tengamos fe de alguna forma” (Leopold, 2005, p.145). Aquí se nos presenta el problema originado en el pensamiento moderno sobre la pérdida del sentido de pertenencia al *kosmos*. Tal como se revisó en el

¹²⁸ En la corriente *Trascendentalista* citaré principalmente a Ralph W. Emerson y Henry D. Thoreau. Así como también me apoyaré en el naturalista contemporáneo Aldo Leopold, quien en sus escritos se adhiere a los valores propuestos por H.D. Thoreau sobre lo “natural, salvaje y libre” como imperativo a su ética de la Tierra: “Quizá podría lograrse semejante cambio de valores si comenzáramos a juzgar a los seres antinaturales, domesticados y confinados desde el nivel de los seres naturales, salvajes y libres”. (Leopold, 2005, p.40). Es importante aclarar, que al citar a los *trascendentalistas* estoy consciente de las diferencias de su pensamiento con el de Raimon Panikkar; pese a ello reconozco en sus escritos sobre la naturaleza la experiencia en la que confluyen la estructura trina de la realidad, y que el pensamiento simbólico ayuda a conectar.

¹²⁹ Por ser la investigadora de Chile y vivir en la región de la Araucanía, principalmente citaré escritos sobre la cultura mapuche, pueblo ancestral y originario del sur de Chile. Me interesa recoger su sabiduría donde la tierra ocupa un papel primordial. Así, el *ser mapuche*, implica un relación vital entre el *che* (persona) y el *mapu* (tierra), de tal forma que la tierra tiene un significado especial para su cultura: “Ser mapuche es ser del *mapu*, de la tierra y de esta tierra. Es más que ser originario del lugar, es haber nacido del *mapu* y ser parte del *mapu* a la vez” (Curivil, 2007, p.31).

apartado histórico de las nociones de *physis* y *kosmos*, éste último dejó de ser mediación y morada para el despliegue y perfeccionamiento humano. En este sentido, ¿cómo podemos establecer una relación personal con un kosmos que no es extraño a nuestro diario vivir?. Más aún, si pensamos en el cosmos científico, un universo matemático y abstracto, inaccesible a la experiencia humana.

Atendiendo a este problema que nos origina el uso común de la palabra “cosmos”, es que en este capítulo haré uso de indistintamente de tres nociones: kosmos, tierra y naturaleza. El motivo de incluir la *tierra* y la *naturaleza*, es que ambas simbólicamente expresan un vínculo más cercano con la vida de los seres humanos. Es su peso simbólico lo que nos ayuda a avanzar en el tema de estudio. Es necesario aclarar que tanto *tierra* como *naturaleza* deben ser interpretadas en relación al concepto de *kosmos* desarrollado por nuestro autor, específicamente, es de destacar que es el ser polo constitutivo de la dimensión divina en la consciencia humana.

Sin embargo, la palabra naturaleza, también nos merece una observación. Concebir la naturaleza desde la visión de la *secularidad sagrada* de Panikkar, evita formular la pregunta de la relación hombre-naturaleza en términos de realidades separadas. Es decir, desde la visión *advaita* no podemos concebir al hombre y a la naturaleza como independientes donde buscamos un fundamento externo o interno que los una. Por lo demás, podemos agregar a la discusión que el ser humano es naturaleza, así como la naturaleza también tiene una dimensión humana (resguardando su diferencia). Con esto quiero decir, que el uso común de la palabra naturaleza lleva consigo una dialéctica que nos hace aproximarnos al problema de esta relación en términos dualistas. Por el contrario, la palabra *kosmos* tal como la entiende Panikkar es mucho más omnicomprendiva que la noción de naturaleza, y nos traslada el problema del hombre-naturaleza hacia las estructuras temporales de la vida como la misma dimensión política. Desde esta perspectiva, la palabra *kosmos* no se limita al mero problema ecológico que nos lleva la palabra naturaleza. Teniendo en cuenta esta salvedad, podemos seguir utilizando la palabra naturaleza.

Por otra parte, la palabra *naturaleza*, tal como vimos en el apartado histórico de la noción de *physis* comporta un doble sentido: tanto engendrante como engendrado, o en latín, *natura naturans* y *natura naturata*, respectivamente. Su omnipresencia en la totalidad de la realidad le otorga un fuerte poder simbólico:

En uno de sus significados primarios, la naturaleza es un carácter o una disposición ingénitos, como en la frase “naturaleza humana”. Esto a su vez se vincula a la idea de la naturaleza como un impulso o poder innatos. En una escala más amplia, la naturaleza es la fuerza creadora y reguladora del mundo físico, la causa inmediata de todos sus fenómenos. Y en consecuencia, “naturaleza” designa al mundo natural o físico como un todo. Cuando la naturaleza se personifica de esta manera es la Madre Naturaleza, un aspecto de la Gran Madre, la fuente y el sostén de toda vida y la matriz a la que toda vida retorna. (Sheldrake, 1994, p.22)

Esta concepción de la naturaleza también pone su acento en su sacralidad, es decir, en la relación con lo divino, de ahí que en muchas mitologías arcaicas la acepción de naturaleza está antropomorfizada en una divinidad. También recordemos, que la naturaleza en la cosmología medieval y renacentista era aliada de la religión. Idea que toma Emerson (2008a) cuando nos señala que “Todas las cosas con las que tratamos nos predicán. ¿Qué es una granja sino un evangelio mudo?” (p.65). En la actualidad, la sacralidad de la naturaleza constituye una reivindicación de muchos movimientos ecologistas ante la mecanización de su concepción sufrida en el desarrollo de la ciencia moderna.

Por su parte, la palabra *Tierra*, posee también un alto poder simbólico presente en diferentes culturas; siempre vinculada a la vida, concretamente como dadora de vida, y en muchos casos personificada como la Madre Tierra. Su símbolo se abre a la relación de la inmanencia y trascendencia, a la tierra y al cielo, como un dinamismo interdependiente, generador de vida, donde el hombre se experimenta como mediador:

La Tierra está viva. Ella es la Madre. La unión entre el Cielo y la Tierra genera todas las criaturas: ella les da vida, y sostiene esa vida. Innumerables espíritus y poderes habitan en el Mundo. Este Mundo rebosa de Dioses. Este universo entero es la creación, esto es, el fruto de la vida divina que extiende su vitalidad al cosmos entero. La vida no es sólo privilegio del hombre, sino que el hombre participa en la vida del universo. (Panikkar, 1999a, p.165)

Esta intuición ha estado presente en los albores de la consciencia humana, e incluso en la actualidad toma cuerpo en diferentes movimientos culturales y científicos; por ejemplo la “ecología profunda” de Arne Naess¹³⁰, la “hipótesis de Gaia” de James Lovelock¹³¹, la vuelta a las tradiciones indígenas¹³², entre otros.

¹³⁰ Arne Naess (1912-2009), ecologista y filósofo noruego, es el fundador de la denominada “Ecología profunda” que en contraste con lo que él denomina “ecología superficial” (la que aborda los síntomas de los problemas ambientales y se limita a la solución tecnológica) se aproxima a las causas culturales subyacentes a la crisis ambiental criticando los supuestos metafísicos y los valores éticos de la sociedad industrial. Básicamente, Arne Naess (2007) postula siete principios de la “ecología profunda”: 1) Rechaza la imagen del hombre-en-el-medio ambiente a favor de la imagen relacional, de campo total; 2) Igualdad biosférica; 3) Principios de diversidad y de simbiosis; 4) Postura anticlasista; 5) Combate la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales; 6) Complejidad, no complicación; y 7) Autonomía local y descentralización (pp.98-101). Arne Naess incluyó este resumen en su presentación en la Tercera Conferencia Mundial para el Futuro de la Investigación, Bucarest (Rumania) el 3 de septiembre de 1972. Lo importante a destacar en dichos principios es su replanteamiento filosófico sobre la relación del ser humano y el entorno, revalorizando su interdependencia mutua.

¹³¹ James Lovelock es el principal expositor de la hipótesis que la tierra es un organismo vivo que se autorregula. La hipótesis de GAIA, que en la actualidad es una teoría científica, fue formulada en la década de los ‘60 cuando Lovelock trabajaba de consultor en la Nasa. Esta teoría sostiene que Gaia es una entidad autorreguladora que mantiene sano nuestro planeta controlando el ambiente físico y químico. Si bien su planteamiento aborda una intuición profunda en el pensamiento humano: la Tierra está viva; no deja de ser una teoría controversial para las posturas mecanicistas y humanistas de nuestra sociedad. El problema que despierta, es sobre un posible animismo, considerando que si posee grados de autorregulación, se entiende que posee una “intencionalidad”, es decir, una inteligencia o una consciencia, que entre sus “propósitos” se encuentra el desarrollo y el mantenimiento de la biosfera y la evolución de la humanidad. Sin duda se abren grandes interrogantes, cuyas respuestas para la ciencia

Por otra parte, desde la perspectiva proporcionada por la historia de las religiones, la vida en la tierra parece transitar entre dos polos de comprensión simbólica: el primero, es la solidez y por tanto la centralidad de la tierra; y segundo, su receptividad, y por ende, su carácter expansivo.

Con respecto al primero, la tierra es firme, su suelo es sólido, está fija y se nos da. Es la base de la que procede todo lo demás. La tierra, precisamente porque es firme y estable, es el símbolo primario del centro: “El árbol sagrado, la roca santa, el pilar, el cubo, la montaña central, etc., todos ellos son símbolos cosmológicos que centran, fijan y orientan al hombre hacia lo supremo, la totalidad divina, el Uno, etc.” (Panikkar, 1999a, p.166). Para Mircea Eliade, el simbolismo del centro está en las creencias arcaicas de muchas culturas y su referencia es ser el punto de encuentro entre la tierra y el cielo¹³³.

Con respecto al segundo símbolo, la tierra no sólo fundamenta la realidad, sino que la produce. Ella es fértil, recibe la semilla de lo divino y la transforma en vida abundante. La tierra recoge la multiplicidad del mundo y abraza a todos los seres. Esta diversidad y abundancia de vida, hace que la tierra sea fuente de cambio, y por lo tanto terreno de la fe:

Es únicamente en la fe como los agricultores siembran su semilla y los pescadores echan sus redes; es sólo en la esperanza como cavan los mineros, sólo en la confianza como nosotros contamos con que el sol va a salir cada día, y confiamos también en que todos los elementos del cosmos exhibirán mañana los mismos rasgos que tenían ayer, de manera que el aire llevará las ondas de la radio, el cobre conducirá la electricidad, y así todo lo demás. (Panikkar, 1999a, p.167)

Ambos símbolos de la tierra dan cuenta de que es un organismo vivo, que está en relación con lo divino y que comparte un destino común con los seres humanos. El mito del *anima mundi* expresa esta idea, aunque su expresión no debe comprenderse en el sentido que la tierra inanimada tiene un alma, una causa inmediata de sus movimientos. Como señala Panikkar (1999a), no es a través del pensamiento causal como llegamos a ser consciente de la vida:

son del orden especulativo. Lo importante a destacar, que la teoría de Gaia se ha convertido en un referente para los movimientos ecologistas.

¹³² En la actualidad existe una necesidad creciente por conocer la sabiduría de las culturas indígenas, donde mantienen una alteridad con la Tierra de una manera muy diferente a la bifurcación cartesiana entre espíritu y materia de occidente. En los pueblos andinos, por ejemplo, existe una concepción orgánica de la Naturaleza (*pachamama*), ella es un organismo vivo y el ser humano es su criatura que hay que amamantar. Asimismo, la Tierra (*mapu*) en la cultura mapuche es sagrada y su relación con ella, es la que define la autodenominación del *ser mapuche*.

¹³³ “El simbolismo arquitectónico del centro puede formularse así:

- a) La Montaña Sagrada – donde se reúnen el cielo y la tierra – se halla en el centro del mundo;
- b) Todo templo o palacio – y, por extensión, toda ciudad sagrada o residencia real – es una ‘montaña sagrada’, debido a lo cual se transforma en centro;
- c) Siendo un *Axis Mundi*, la ciudad o el templo sagrado es considerado como un punto de encuentro del cielo con la tierra y el infierno”. (Eliade, 2011, p.25)

La misma expresión *anima mundi* dice no que la tierra *tiene un anima* (alma), sino que es *animal*, esto es, *animata* en el sentido original del término. El mismo cambio de significado en la palabra “animal” revela la influencia pujante de la perspectiva cartesiana, que de manera sistemática priva a los animales de su *animus* y, así, de su propio ser como criaturas animadas. (pp.167-168)

Habiendo hecho esta aclaración terminológica entre kosmos, naturaleza y tierra, cabe hacer una última observación. Al establecer una relación personal con ellas, no nos estamos refiriendo a una abstracción de un todo, sino por el contrario a un ser en su concreción y finitud. Las tres nociones nos muestran el rostro de la diversidad de seres que viven con los seres humanos. Animales, árboles, montañas, ríos, viento, ventisca, cascadas, entre muchos más, son partes de nuestras vidas, y que no dejan de pertenecer a un misterio que el mismo espíritu humano no ha podido responder. Así, por poner un ejemplo, la ciencia ha explicado la vida en base al pensamiento evolucionista, pero sigue en pie el gran interrogante sobre el *principio formativo* de la diversidad de seres.

Hay un misterio que no se aclara y que nos impele a seguir preguntando, como por ejemplo, ¿la tierra tiene consciencia?, podemos responder que tiene un pulso, las teorías de la vida así lo demuestran en la actualidad¹³⁴, pero ¿podemos darle una significación antropomórfica? Esta y

¹³⁴ Al señalar que la tierra posee “consciencia” o un “pulso inconsciente”, nos estamos refiriendo a la filosofía orgánica u holística de la naturaleza desarrollada en los últimos sesenta años, y que estipula que la Tierra está viva, es un organismo que posee capacidad de autorregulación y desarrollo, y por ende tiene grados de libertad e intencionalidad. Esta última característica, la intencionalidad, que en su interpretación antropomórfica genera discordia en las visiones mecanicistas y humanistas de la vida. La teoría de Gaia de James Lovelock es un ejemplo de las teorías que pertenecen a la filosofía orgánica de la naturaleza, y que tal como ya señalamos, no está exenta de esta dificultad.

Hay que señalar que la filosofía orgánica u holística no es la única postura en el debate que ha mantenido la ciencia sobre las teorías de la vida. El biólogo Rupert Sheldrake explica las tres teorías de la vida y la naturaleza en pugna por más de 300 años: el vitalismo, la teoría mecanicista (ambas forjadas en el S. XVII) y la teoría holística. A fin de comprender mejor esta última teoría y la influencia de las dos primeras en su postulado, cito brevemente las ideas generales de las tres teorías destacadas por R. Sheldrake:

“Una tradición de pensamiento, el vitalismo, sostenía que los organismos vivos están realmente vivos, son animados y no animados. Los organizan almas inmateriales, factores vitales, impulsos formativos o entequis. En esencia, el vitalismo es un desarrollo de la teoría animista de la naturaleza que prevalecía en Europa antes de la revolución mecanicista. Pero mientras que las antiguas teorías animistas consideraban que toda la naturaleza estaba viva en alguna medida, el vitalismo limitó la vida a los organismos biológicos, dejando el resto de la naturaleza en las manos de la física mecanicista.

En cambio, la teoría mecanicista de la vida niega que exista una diferencia esencial entre los organismos vivos y los muertos, o la materia inanimada en general. Considera que los organismos son máquinas animadas, sólo gobernados por las leyes generales de la naturaleza que rigen los reinos de la física y la química.

Aunque es obvio que cuando mueren su organización se derrumba, no existe ninguna diferencia de clase entre un organismo vivo y uno muerto; la vida no supone ningún principio adicional desconocido para la física, sino sólo una diferencia de grado. Los cuerpos vivos y muertos obedecen a las mismas leyes universales de la física y la química. La organización de los organismos vivos no depende de ningún principio no-material distinto de esas leyes; de algún modo emerge de complejas interacciones psicoquímicas de una manera que sigue resultando oscura.

(...)

Mientras que las teorías mecanicistas y vitalistas datan ambas del siglo XVII, una tercera teoría, la teoría holística, orgánica o sistémica, surgió en la década de 1920. Este enfoque holístico intenta ir más allá de la prolongada polémica entre vitalismo y mecanicismo. Concuere con los mecanicistas en afirmar la unidad de la naturaleza, y en

otras preguntas seguirán presentándose en la disquisición del hombre; pero estamos conscientes, siguiendo a Panikkar que la realidad no solo se reduce a *logos*. Hay algo de sabiduría en respetar este misterio. Para testimoniar esta idea, recojo un pensamiento de Aldo Leopold sobre el comportamiento de los gansos:

Si yo pudiera entender los atronadores debates que preceden y siguen a esas excursiones diarias en busca de grano, pronto sabría la razón de por qué les atrae tanto la pradera. Pero no puedo, y me parece muy bien que siga siendo un misterio. ¡Qué mundo más aburrido si lo supiéramos todo sobre los gansos!. (Leopold, 2005, pp.55-57)

Así es como iniciamos este capítulo. Por una parte, desde la indigencia, las grandes interrogantes no serán respondidas. Aceptamos el misterio de la Vida. Pero también intuimos una especie de hermandad con la naturaleza, que participamos de una experiencia común, de tal modo que: “Nunca podremos ser extraños o inferiores en la naturaleza. Es carne de nuestra carne y hueso de nuestro hueso” (Emerson, 2008a, p.161). Sólo nos queda seguir el consejo de Ralph W. Emerson (2008a), apelar a la intuición más que a la descripción: “Al tratar un tema tan amplio, en el que debemos apelar necesariamente a la intuición, y sugerir más que describir” (p.161).

Aceptar el misterio en la vida, así como también el movimiento constante del *mythos* al *logos* (de la oscuridad a la luz), nos abre las puertas para iniciar el tema de la Naturaleza como símbolo.

Como inspiración de introducción temática, comparto las palabras del poeta Walt Whitman para quien una pequeña hoja contiene la perfección del universo:

Creo que una hoja de hierba es tan perfecta
como la jornada sideral de las estrellas,
y una hormiga,
un grano de arena.
Y los huevos del abadejo
son perfectos también.
El sapo es una obra maestra de Dios
y las zarzadoras podrían adornar los salones
de la gloria. (Whitman, 2007, p.82)

ver sólo una diferencia de grado -y no de clase- entre los organismos vivos y el resto del mundo físico y concuerda con los vitalistas en cuanto subraya que los organismos son todos orgánicos y no pueden reducirse a la física y la química de sistemas más simples.

La teoría holística, en efecto, trata a toda la naturaleza como algo vivo, y en este sentido representa una versión actualizada del animismo premeccanicista. Desde este punto de vista, incluso los cristales, las moléculas y los átomos son organismos. No están constituidos por átomos inertes de materia como en el atomismo de antiguo estilo, sino que, según ha demostrado la física moderna, son estructuras de actividad, pautas de actividad energética dentro de campos. En palabras del filósofo Alfred North Whitehead, ‘la biología es el estudio de los organismos más grandes, mientras que la física es el estudio de los organismos más pequeños’. Y a la luz de la cosmología moderna, la física es también el estudio del organismo cósmico que todo lo abarca y de los organismos galácticos, estelares y planetarios que se han desarrollado dentro de él”. (Sheldrake, 1994, pp.55-57)

6.2 El símbolo como palabra primordial: el ser habla – la naturaleza habla.

Sumergirnos en la concepción del símbolo¹³⁵ de Panikkar, significa superar el paradigma de Parménides, *pensar y ser*¹³⁶, donde:

La dirección es del pensar al ser: el pensar descubre al ser, nos dice lo que es el ser y lo que es la realidad. Se trata, pues, de captar los movimientos del ser por medio del pensar. Se trata de ser conscientes. (Panikkar, 1994a, p.385)

En este movimiento el primado corresponde a la reflexión, que consiste en volver atrás y ser consciente de lo que ha sido, tal como dice nuestro autor “andamos a la caza de las cosas” (Panikkar, 1994a, p.386). De ahí la crítica de nuestro autor a la epistemología moderna que la identifica como una “epistemología del cazador”.

Sin embargo, para Panikkar (2006), la polaridad pensar-ser es limitante, puesto que el pensar no es toda la realidad. Como citará muchas veces, “los Dioses aman la oscuridad”¹³⁷ (p.84),

¹³⁵ Es importante aclarar que R. Panikkar en su concepción del *símbolo* seguirá el paradigma índico *ser, hablar y pensar* (como se explicará en el desarrollo del presente capítulo) no siguiendo a autores occidentales de amplio reconocimiento sobre el tema de estudio. Aunque esto no quiere decir que no dialoga con ellos, como es el caso de la refutación que le hace a Ricoeur en relación a que el símbolo no es objeto de pensamiento: “Paul Ricoeur tiene una frase sugerente pero ambigua, a mi entender: *le symbole donne à penser* (el símbolo da que pensar). Si esto quiere decir que el símbolo nos hace pensar, en el sentido de ‘pensar en algo’, en algo que ‘se ha de pensar’, no estoy de acuerdo. Cuando *yo* pienso el símbolo, ya estoy fuera de él” (Panikkar, 1994a, p.395). La aproximación de Panikkar al símbolo se distancia del paradigma *pensar y ser*, y con ello al modo de pensar re-presentacional. Sin embargo, conviene destacar algunas ideas introductorias de autores occidentales sobre el símbolo y que como veremos tienen resonancia con el pensamiento de Panikkar, principalmente en la noción de ser límite entre lo finito e infinito.

El *símbolo*, ha sido objeto de estudio en diferentes tradiciones de pensamiento, pero sin duda ha sido Ernst Cassirer quien ha precisado su naturaleza al definirla *hermenéuticamente*, es decir, como una organización instauradora de sentido, y no como mero signo indicador de objetos. Por su parte, J.M. Estoquera (2004) destaca las siguientes características del símbolo recogiendo los aportes de autores como Jung, Ricoeur, Kerényi, Jacobi, entre otros. En primer lugar, el símbolo crea e instaura sentido, y por lo tanto, su ámbito de significación emerge y se agota en el mismo símbolo, es decir, es imposible de presentar su significado por otro medio que no sea el símbolo mismo. De esta manera, el símbolo posibilita presentar lo que es imposible presentar, decir o expresar de otro modo, de ahí que constituya una *epifanía* o aparición de lo inefable, por lo que no admite verificación alguna. Esta característica hace que el símbolo no agote por entero su significación. El carácter “intraducible” del símbolo impide la utilización reductiva de todo excurso filológico y hermenéutico. Por último, otra función importante del símbolo, es la de lograr una conjunción de contrarios, una *complexio oppositorum*, que lo ubica en el límite entre “lo concreto y lo difuso, lo consciente y lo inconsciente, lo meramente presente y lo virtualmente presentado” (p, 519). Esta función hace que Ricoeur lo considere como la condensación de un discurso infinito.

¹³⁶ Al respecto, R. Panikkar argumenta: “Desde hace veintiséis siglos, estamos bajo la influencia de una intuición fundamental de esa parte de la humanidad que llamamos ‘occidental’ y que fundamenta el método que ha hecho posible esta misma ‘civilización occidental’. Desde Parménides hasta Heidegger, Sartre y nuestros días, parece que la polaridad última y fundamental ha sido siempre la misma, es decir, aquella establecida por el propio Parménides (aunque él la propusiera en una determinada dirección). Lo importante, empero, no es la interpretación de Parménides, sino el planteamiento, esto es, el establecimiento de la polaridad *ser y pensar* (el *òv* y el *voeiv*). O el ser es pensar, o el pensar no es todo el ser. Si distinguimos el ser del pensar, tenemos todas las formas de dualismo; si los unificamos, tenemos todas las formas de monismo (Véanse Platón, los Escolásticos, Leibniz, etc.)” (Panikkar, 1994a, pp.384-385)

¹³⁷ Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad. BU IV, 2,2.

dando a entender que la realidad no se deja atrapar por la luz de la reflexión (metafóricamente la oscuridad no se puede ver con la luz). El movimiento del pensar que descubre al ser, limita al ser a lo objetivado, y no se condice con el carácter abierto y donativo de la realidad cosmoteándrica: la realidad es una dádiva que se recibe y en nosotros se transforma. Recordemos que para nuestro autor, “la realidad se realiza en nuestra conciencia (de ella) como genitivo subjetivo” (Panikkar, 2000, p.65) y de esta manera, somos “reales” cuanto más nos “realizamos”. Aquí la antropología es ontología. En esta visión de la realidad siempre abierta, Panikkar (1998a) desarrollará su pensar bajo la influencia de la espiritualidad *ātmica* de la India, donde nos dirá que muchas Upanishad apuntan a “la experiencia suprarrazional de una ‘Realidad’ que de algún modo nos ‘inhala’ hacia el interior de sí misma” (p.53). En esta misma línea de pensamiento, Mónica Cavallé señala:

La gnôsis advaita es conocimiento/realización de la Realidad última y única en la medida en que es conocimiento del Sí mismo. Más aún, el conocimiento de Sí mismo es la vía ineludible para la realización directa de lo Absoluto; es el inicio y el fin de toda gnôsis. (Cavallé, 2008, p.105)

Desde la perspectiva de una realidad abierta en constante creación, nuestro autor introduce en su pensamiento un nuevo aspecto de la experiencia humana que no se basa en esta polaridad de ser y pensar¹³⁸. Se refiere a la experiencia de la India que se representa en la tríada: *ser-hablar-pensar*¹³⁹. Para nuestro autor el ser habla antes de ser pensado:

¹³⁸ La filosofía intercultural también nos ayuda a aprender de otras culturas que no se aproximan a la realidad desde el paradigma pensar y ser. Al respecto, Josef Estermann señala que a diferencia de la filosofía occidental, donde la “vista” es el modelo predilecto de cognición, y que la razón (entendida como visión intelectual) es el modo privilegiado de acceso a la realidad trascendente; la filosofía andina enfatiza las facultades no visuales en su acercamiento a la realidad: “El tacto por ejemplo es un sentido privilegiado (sólo hay que pensar en la devoción religiosa o en la expresión de cariño), pero también el olfato y el oído. Este último es la base para las diversas maneras mnemotécnicas de la tradición oral en la que el *runa* andino ha llegado a una perfección desconocida en Occidente. El mismo idioma *runa simi* (quechua) es un idioma sumamente onomatopéyico; la fonología quechua tiene una riqueza inalcanzada por los idiomas europeos: Contiene cinco oclusivas sordas simples (p,t,ch,k,q), cinco oclusivas aspiradas (ph,th,chw,kh, qh), cinco oclusivas glotalizadas (p’,t’,ch’,k’,q’), tres fricativas sordas (s,sh,h), tres nasales sonoras (m,n,ñ), dos laterales sonoras (l, ll), una vibrante (r), dos semi-consonantes sonoras (w,y), y cinco vocales (a,e,i,o,u) con sus alófonos, además de los fonemas prestados del español (b,d,g). En total se trata (con los alófonos) de unos 42 sonidos distintos. Típicamente también son las interjecciones expletivas que imitan fonéticamente el sonido real (*achacháw, alaláw, háw, láw, waháy, uhúy, chú, ch’in*, etc). (...). La sensibilidad y sensibilidad andinas no dan preferencia al ‘ver’, y por lo tanto, la racionalidad cognoscitiva no es en primer lugar ‘teórica’ (*theorein*), sino más bien emocio-afectiva”. (Estermann, 1998, pp.100-101)

¹³⁹ La palabra no es sólo “palabra hablada”, sino también “palabra escuchada”, por eso para Panikkar, la experiencia filosófica de la India es una experiencia auscultante de la Palabra como revelación, Śruti: “La cultura índica, como la mayoría de las culturas antiguas, es una cultura hablada mucho antes que escrita. Cuenta más la Palabra que la Escritura. (...). El primer período del hinduismo se basa significativamente en la śruti que no significa ‘lo escrito’ sino ‘lo oído’, la Palabra escuchada, oída y cristalizada en la ‘audición’ transmitida fielmente, bien de forma exclusivamente oral al principio o ayudada también por copias escritas de aquella Palabra oída y que continúa escuchándose. En rigor śruti significa ‘oreja’ como el instrumento de audición: aquello por lo cual y con lo cual oímos; no tanto lo que se oye como lo que nos permite oír”. (Panikkar,2005, pp. 74-75)

No es que el pensamiento descubra lo que es el ser (y, por lo tanto, o se hace ciencia, o se hace filosofía); se trata, más bien, de dejar que el ser hable, que se difunda espontáneamente, que se exprese, se pierda y se vacíe. Una vez que el ser habla, ya no puede ser “capturado”, hay que escucharlo, obedecerle (*ob-audire*). La cultura clásica de los Vedas deja, precisamente, que el ser hable, que se exprese, se pierda y se vacíe; deja que se difunda en una especie de expansión del universo. (Panikkar, 1994a, p.386)

En este sentido, el habla es creativo, expansivo, crea ser, y por lo mismo no se deja capturar. Aquí la *libertad* es la categoría principal. Pero no se debe concluir que hablar y pensar son excluyentes; por el contrario en la tríada *ser-hablar-pensar*, los tres son inseparables, aunque la relación no es igualitaria: “El Ser habita en la Palabra y la Palabra es habitada por el Pensar. El Ser habla, el Pensar lo escucha” (Panikkar, 2007b, p.153). Con esto, se quiere indicar, que lo primero que hace el ser es hablar “antes” de ser pensamiento. De esta manera, el habla es la manifestación primigenia del ser, y por esta razón la palabra es inmediata como la música: hay que escucharla para luego aprehenderla. Sin embargo, el habla y el ser no son lo mismo, aunque tampoco se pueden separar. La relación es *advaita*: “la palabra no solo revela lo que la palabra dice, sino que el mismo decir viene recubierto de un último velo que la misma palabra no puede desvelar, puesto que ella misma es el velo que revela la realidad precisamente velándola” (Panikkar, 2007b, p.48). Esto quiere decir que hay silencio, pero que no está solo, está en relación a-dual con la palabra. De ahí que la palabra es *mediación* (y no intermediaria) de la realidad. Esta relación *advaita* con el silencio, hace que la palabra sea la manifestación primigenia de la realidad, y por ende, la revelación del ser como silencio.

Comprender la palabra en relación a-dual con el silencio nos revela la importancia del ser “palabra escuchada” antes que “palabra pensada”. En este sentido, el “escuchar” tiene una resonancia con la idea de dejar al ser que se expande y no someterlo al constreñimiento del pensamiento. Panikkar elabora una distinción entre la palabra escuchada y la palabra pensada. El escuchar la palabra nos abre a una nueva dimensión de la consciencia –que no es solamente consciencia reflexiva- que es consciente del ser antes de ser aprehendido por el pensamiento. A este “escuchar” lo denomina *quod*, que es el mensaje entero de la palabra y que él relaciona con el acto de “enterarse”. En cambio, denomina *quid* al contenido conceptual de la palabra, es decir, el “comprender” que hace referencia cuando se piensa y reflexiona sobre lo hablado:

Nos *enteramos* de lo que nos dicen cuando recibimos el mensaje por *entero*, sin descuartizarlo para intentar entenderlo mejor. Por eso no hay engaño. Enterarse es una operación pasiva y holística del espíritu humano: se deja la cosa entera sin violentarla. Entero, “la cosa que no le falta nada” (Covarrubias), íntegro (*in-tango*): intocado, intacto, incólume, incontaminado, indemne, con todos los sentidos de *entereza* y de persona *íntegra*, irreprochable. (Panikkar, 2000, p.81)

No solo cabe ampliar la función de la consciencia en esta visión de la realidad, sino que también acrecienta nuestra forma común de entender el lenguaje y el pensamiento. Si bien éste no es el curso temático de esta investigación, solo cabe mencionar que ambos, bajo este paradigma ser-hablar-pensar, no son meros instrumentos de un pensador individual. Así Panikkar (1994a) dirá del pensamiento:

Expresado de otra forma: *los pensamientos son anteriores al pensador*. O, mejor dicho, *los pensadores forman parte del pensamiento*. El pensador ocupa un puesto importante, porque el pensador es parte del pensamiento que fluye por él. Coloquémonos, pues, de tal modo que pueda surgir un pensamiento que no me pertenezca a mí solo y que, por tanto, no sea mi pensamiento exclusivo. Precisemos esta observación: pensemos los pensamientos que ya están ahí *in statu nascendi*, que nosotros no hemos creado, pero sí contribuido a crear. Nos hace falta adoptar una actitud receptiva, femenina, no sé si decir pasiva, para dejar que el ser se exprese, que la realidad hable y que hable *en y por* mí, *en y por* los demás (puesto que yo no soy el único portavoz). (p. 403)

Asimismo, si el ser habla como una especie de expansión y creación, no puede el lenguaje ser limitado a ser un mero medio del pensamiento como generalmente se le entiende:

(...) El homo loquens no es (no puede ser) un individuo. El habla nos revela no sólo nuestra solidaridad con los hombres, los unos con los otros (no hay lenguaje individualista), sino también con algo más que nosotros (el universo lingüístico es un mundo donde está el hombre)¹⁴⁰. (Panikkar, citado en Pigem, 2007, p.59)

Siguiendo con nuestro argumento sobre la palabra escuchada, para Panikkar el escuchar tiene primacía por sobre la palabra hablada. El logos es palabra escuchada antes que hablada. Esta primacía del escuchar nos asienta en ponernos en resonancia y práctica con otra dimensión de la realidad que se nos abre con la escucha, y que bien a esta experiencia podría denominarse “sabiduría”. Esta revelación que se recibe en la escucha no es de un Dios trascendente extraño a nosotros. Aquí debemos situarnos en la antropología trinitaria de nuestro autor y entender el dinamismo trascendente e inmanente que constituye nuestra mismidad. La experiencia del “oír” que Panikkar destaca en la revelación védica, śruti, no es ajena al pensamiento occidental, pensemos en la “voz” que escuchaba Sócrates desde niño¹⁴¹, o que el mismo Ralph Emerson (2008a) describe:

¹⁴⁰ “[...] *l'homo loquens* no és (no pot ésser) un individu. La parla ens revela no sols la nostra solidaritat amb els homes, dels uns amb els altres (no hi ha llenguatge individualista), sinó també amb quelcom més que nosaltres (l'univers lingüístic és un món on hi ha l'home)”.

¹⁴¹ “La causa de esto ya me la habéis oído manifestar en muchas maneras y ocasiones, y es que percibo en mí algo divino y sobrenatural, cosa que Meleto ya se ha encargado de denunciar en términos burlescos en su acusación. Y esto me viene sucediendo desde niño; se trata de una especie de voz que, cuando se manifiesta, me disuade siempre de aquello que pretendo llevar a cabo y jamás me empuja a ello”. (Platón, 2010b, p.56, 31d)

De todos los millones que han oído la voz, ninguno ha visto nunca su rostro. Así como los niños juegan a perseguirse y agarran a uno la oreja y le hacen caminar delante, el espíritu es nuestro piloto oculto. Esa voz familiar habla todas las lenguas, gobierna a todos los hombres y ninguno ha captado nunca un atisbo de su forma. Si el hombre la obedece exactamente, ella le adoptará, de modo que él ya no la separará de sí mismo en su pensamiento, él parecerá ser ella, lo será. Si escucha con oídos insaciables, adquirirá una creciente sabiduría, el sonido se elevará como una música encantadora, será arrastrado como por una corriente, no se acordará de su comida ni de su casa, será el tonto de las ideas y llevará una vida celestial. Pero si pone los ojos en las cosas que ha de hacer, y no en la verdad que aún se le enseña, a causa de la cual hay que hacer las cosas, entonces la voz se debilitará y será, al fin, como un zumbido en los oídos. Su salud y grandeza consiste en ser el canal por el que el cielo fluye a la tierra, en resumen, en la plenitud con que tiene lugar en él un estado extático. (169-169)

Esa voz tiene atisbo de verdad, no de una verdad teórica, sino de aquella verdad que nos hace libre y nos manifiesta nuestra auténtica forma de ser; de ahí que sea una verdad óptica, puesto que somos verdaderos en cuanto más somos reales. Esta verdad, tiene una dimensión de obediencia, tal como lo explicita Emerson y Panikkar. Esto es, antes de comprender debemos obedecer (*ob-audire*, escuchar), aunque esto no elimina la crítica. Primero escuchamos, luego creemos, para luego poner en práctica. Es por esta razón, que la palabra escuchada es una palabra primordial con categoría de primacía de verdad.

La palabra escuchada nos lleva al terreno del *mythos*: “este ‘viento’ que sopla donde, cuando y como quiere” (Panikkar, 2007b, p.96). Hemos mencionado que para Panikkar la realidad se manifiesta en forma de *mythos*, puesto que es nuestra presuposición fundamental que la da sentido a la pregunta por la realidad. El *mythos* no tiene fundamento ulterior y sin embargo sirve de fundamento. Es por esta razón que no es hermeneutizable siendo su cualidad la transparencia. Lo importante a destacar del *mythos* es que es el símbolo del misterio de la realidad (lo *no pensado* dirá Panikkar). Esto quiere decir, que si el ser habla, algo se nos rinde presente a nuestra consciencia (no reflexiva); y si es palabra escuchada, esta presencia en nuestra consciencia es una evidencia acústica. Esta presencia es el *mythos*, que no es un objeto sino un horizonte de presencialidad, que alumbra e ilumina el presentar. La aceptación del *mythos* en nuestra consciencia es realizable por la fe, que es una experiencia de verdad. De esta manera el *mythos* representa en términos antropológicos la apertura del hombre a un horizonte cada vez más amplio de consciencia – realidad.

Pero si el *mythos* no es *logos*, ¿cómo es que hablamos de él?. Porque toda palabra tiene un componente mítico, y tal como explicamos en el apartado anterior, existe un movimiento continuo entre el *mythos* y *logos* a través de un proceso de desmitificación y remitificación. Este dinamismo manifiesta el misterio siempre inacabable de la realidad y que se expresa en esta nueva experiencia que Panikkar nos expone en su tríada: ser- hablar-pensar. Cómo hemos visto el dinamismo pericorético de la visión de la realidad en nuestro autor no se puede comprender si

esta correlación de estas tres manifestaciones de la realidad, y específicamente en la sutileza que significa captar la experiencia del *escuchar* al *ser que habla*.

En este desplazamiento del *mythos* a *logos*, nuestro autor distingue el *símbolo*. Estas tres categorías actúan como tres modos de discurso diferentes pero interrelacionados. El lenguaje del *mythos* es la narrativa, *mythos-legein*, que apunta al sentido de las cosas en relación al todo. En relación a esto último, es importante destacar dos ideas: primero, recordemos la distinción del *quod*, como mensaje entero, íntegro que se da en la experiencia de la escucha, antes de ser conceptualizado; segundo, el *mythos* siempre nos lleva a la relación *advaita* entre el silencio y la palabra, por lo tanto, siempre nos remite a la fuente, que en términos de las personas de la Trinidad es el Padre. Es la experiencia cristofánica que nos abre a la experiencia cosmoteándrica, tal como se explicó en la antropología de Panikkar. De ahí que *mythos* y sabiduría van juntos, como nos repetirá constantemente nuestro autor citando a Aristóteles.

En relación al *logos*, su discurso es argumentativo y su instrumento es el concepto. Aunque debemos recordar que si el *logos* habla del *mythos* es porque no se agota en el pensar. El *logos* tiene su base mítica, “oscura”, por eso Panikkar hablará del *logos* trinitario, la palabra auténtica, que se realiza en la relación *advaita* con el silencio.

En este tránsito entre *mythos* y *logos* está el símbolo, que se mueve entre estos dos mundos, relacionando la oscuridad con la luz, el sujeto con el objeto, la fe con la creencia, entre otros. El símbolo como expresión de este dinamismo, Panikkar (2007a) lo explica de la siguiente manera:

Lo que expresa la fe, lo que lleva en sí mismo el dinamismo de la fe (el pasaje consciente del *mythos* al *logos*) no es el concepto sino el símbolo. Símbolo no quiere indicar aquí un signo epistémico, sino una realidad *ontomítica* que *está* precisamente en la simbolización. Un símbolo no es símbolo de otro (de otra “cosa”), sino de sí mismo, en el sentido de genitivo subjetivo. Un símbolo es símbolo de aquello que él *es* (simbolizado) en el símbolo y que, por tanto no existe sin su símbolo. Un símbolo *no* es otra cosa sino el símbolo de lo que aparece en el símbolo y como símbolo. Y sin embargo debemos tener cuidado de no identificar el símbolo con lo que simboliza. No tener en cuenta la *diferencia simbólica*, es decir confundir el símbolo con lo simbolizado equivale a la *avidyā*, a la ignorancia que confunde la apariencia con la realidad. Pero la realidad es tal precisamente porque “aparece” como real. (p.31)

Esta cita es compleja pues requiere ir aclarando cada contenido de manera más exhaustiva. Durante el desarrollo de este capítulo iremos profundizando en cada uno de ellos. Por el momento y a modo de corolario del tema: *el ser habla, el símbolo como palabra primordial*, quiero destacar las siguientes ideas que nos inducen a la atención sobre la naturaleza como símbolo.

Si el símbolo es una realidad ontomítica quiere indicar, tal como ya lo señalamos, el tránsito del *mythos* al *logos*; es decir, su base mítica relaciona la concretud del símbolo con el misterio de la realidad. Es por esta razón que el símbolo siempre develará al ser en un *horizonte de*

vacío. En este punto es importante recordar la diferencia simbólica: el símbolo es lo simbolizado en el simbolizante; es decir, el símbolo no se agota en el simbolizante, hay un horizonte de vacío que lo acompaña. Desde esta perspectiva el símbolo es palabra primordial puesto que constituye la *verdadera apariencia de la realidad*: “es la forma concreta en que la realidad se revela a nuestra consciencia” (Panikkar, 1998a, p.21), y por lo tanto es una “categoría primaria de la verdad”¹⁴² (Hall, citado en Boada, 2004, p.139). El símbolo no es la realidad - la que nunca se manifiesta desnuda - sino su manifestación. Nuevamente la relación *advaita* entre palabra y silencio.

El que el símbolo sea palabra primordial, quiere decir, que el símbolo *habla* antes de ser pensado. Esta idea llevada a *la naturaleza como símbolo*, nos abre a una nueva forma de relacionarnos con ella. Efectivamente, si la naturaleza *habla*, no quiere indicar que ella tenga lenguaje propiamente como el ser humano, y que se produzca un diálogo entre ambos. La relación es de otro nivel: la *naturaleza habla*, es símbolo de la realidad cosmoteándrica; donde el hombre participa de su habla, *escuchándola*, y siendo su intérprete, si sabe escucharla. Esta afirmación requiere desentenderse de la visión causal entre hablar y escuchar.

Al respecto, Panikkar (2011a), nos dirá que la naturaleza no se expresa en lenguaje: “el que habla es el hombre y la naturaleza a través del hombre cuando el hombre no se desentiende de ella y sabe ser su voz en vez de querer ser el dominador”¹⁴³ (p.338). Se trata de una relación personal *sui generis*, donde los tres mundos de la realidad cosmoteándrica, cielo, tierra y hombre participan en una misma aventura, en un *llegar a ser*; donde el hombre es el intérprete de esta sabiduría. Por eso para nuestro autor, la realidad, el ser es cosmoteándrico, y si el ser habla, el hombre es consciente de dicho lenguaje, de ahí que su ontología no trata del logos sobre el ser. “sino el *logos* del mismo Ser (genitivo subjetivo) que habla, y de cuyo lenguaje el hombre es consciente” (Panikkar, 2007b, p.122). Aquí es importante la relación entre hablar y escuchar, que no puede comprenderse en forma causal, es decir, que primero se escucha y luego se habla. Al contrario, la relación entre el escuchar y hablar es de tipo a-dual: “No hablaríamos si primero no hubiéramos escuchado, y no escucharíamos si nuestro ser no participara del Ser que habla” (Panikkar, 2011a, p.335).

La experiencia de la escucha es vital para comprender esta participación en la vida cosmoteándrica, y específicamente la vida con la naturaleza y las personas. No es casualidad que los naturalistas hagan referencia a la escucha de la naturaleza como una conversión que ocurre en la propia experiencia humana. Así lo describe Aldo Leopold (2005), cuando señala que escuchar la naturaleza es una experiencia de libertad sin límites: “Llegar demasiado temprano a los pantanos es toda una aventura, sólo con ponerse a escuchar; el oído vaga a su voluntad entre los ruidos de la noche, sin que intervengan ni estorben la mano y el ojo” (p.89). Existe una conexión entre la experiencia de la escucha y la libertad, muy diferente a la

¹⁴² “categoría primària de la veritat”.

¹⁴³ “qui parla és l’home i la natura a través de l’home quan l’home no se’n desentén i sap ser-ne la veu en comptes de voler ser-ne el dominador”.

experiencia del observador que asiste al encuentro de la naturaleza con *a priori* científicos que la cosifican y la hacen extraña al hombre.

Por otra parte, el escuchar la naturaleza significa profundizar la relación entre el logos humano y la naturaleza. Esta relación, bajo este nuevo paradigma *ser-hablar-pensar* es de mutua influencia, y por lo tanto, no se limita a nuestra percepción tradicional donde comúnmente pensamos que la naturaleza es un instrumento que presta su imagen material para el desarrollo de la lengua. Con esta idea, quiero acentuar, que la naturaleza ejerce una influencia en los seres humanos, y que la misma experiencia de la escucha es una actitud receptiva a estar abierto a este influjo. Es decir, la naturaleza también ejerce un cierto magnetismo en el hombre y por ende, no se le puede limitar a una relación instrumental. Así lo describe H. D. Thoreau (2014): “¿Por qué resulta a veces tan arduo decidir hacia dónde caminar?. Creo que existe en la Naturaleza un sutil magnetismo y que, si cedemos inconscientemente a él, nos dirigirá correctamente. No da igual qué senda tomemos” (p.6).

Esta relación de la naturaleza con el logos humano para muchos naturalistas es más compleja, puesto que apelan tanto a la humildad del hombre para saber escuchar, como a la dimensión divina que actúa en el oído y ojo del hombre, y que le permite relacionar la materia con el espíritu. Así para R. W. Emerson (2008a) un amante de la naturaleza es quien trata diariamente con la tierra y el cielo:

El amante de la naturaleza es aquél cuyos sentidos interno y externo aún se ajustan realmente entre sí, el que ha retenido el espíritu de la infancia incluso en la madurez. Su trato con el cielo y la tierra se convierte en parte de su comida diaria. En presencia de la naturaleza, un goce salvaje atraviesa al hombre, a pesar de su tristeza real. La naturaleza dice: es mi criatura y, a pesar de sus impertinentes penas, conmigo se alegrará. (p.44)

Desde esta perspectiva, a mi parecer, Ralph W. Emerson describirá la relación de la naturaleza, el logos humano y la dimensión espiritual en un dinamismo en el que la figura del símbolo es importante para dar cuenta de esta relación trina. Veamos esta relación como la desarrolla R. W. Emerson, donde el lenguaje del símbolo expresa la mediación del hombre entre la materia y el espíritu.

Para R. W. Emerson, la naturaleza es el vehículo de la lengua y el pensamiento, en tres grados: primero, las palabras son signos de hechos naturales; segundo, los hechos naturales y particulares son símbolos de los hechos espirituales y particulares; y tercero, la naturaleza es el símbolo del espíritu.

Las palabras son signos de hechos naturales: Cada palabra que expresa un hecho intelectual o moral, llevada a su raíz, resulta el préstamo de una apariencia material, así “*Correcto* significa *recto*; *erróneo* significa *torcido*; *Espíritu* significa en primer lugar, *viento*” (Emerson, 2008a, p.54). Por su parte, Thoreau hace uso de este servicio al destacar la nobleza de las manzanas silvestres: “*La parte más noble del órgano más noble del hombre recibe su nombre de ese*

fruto” (Thoreau, 2010, p.13), donde pupila en inglés *the Apple of the eye* literalmente significa la manzana del ojo.

Los hechos naturales y particulares son símbolos de los hechos espirituales y particulares: Para R. W. Emerson (2008a), el origen de las palabras que transmiten una importancia espiritual, tienen su deuda con la naturaleza; puesto que no solo las palabras son emblemáticas, sino que la propia naturaleza es símbolo de un hecho espiritual:

Todo hecho natural es un símbolo de un hecho espiritual. Toda apariencia en la naturaleza corresponde a un estado de ánimo, y el estado de ánimo sólo puede describirse al presentar esa apariencia natural como su imagen. El hombre enfurecido es un león, el constante, una roca; el hombre culto es una antorcha. El cordero es inocente; la serpiente despierta una sutil ojeriza; las flores nos expresan afectos delicados. La luz y la oscuridad son las expresiones familiares del conocimiento y la ignorancia; y el calor; la del amor. La distancia visible delante y detrás de nosotros es, respectivamente, nuestra imagen de la memoria y la esperanza. (p.54)

Para el pensamiento trascendentalista de R. W. Emerson, la construcción de analogías, en el que un hecho natural es símbolo de un hecho espiritual, no es fortuita en el hombre¹⁴⁴. El hombre como forjador de analogías no puede comprenderse sin los objetos, y a su vez, los objetos sin el hombre. Así en cada apariencia material la “relación analógica” alcanza al hombre y de él surgen analogías con el espíritu humano. Las descripciones del mundo natural son descripciones del espíritu:

La semilla de una planta – qué emotivas analogías con la naturaleza humana sugiere ese pequeño fruto en todos los discursos, hasta en la voz de Pablo, que llama al cadáver humano una semilla – “se siembra como un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual”. El movimiento de la tierra en torno a su eje, y alrededor del sol, produce el día y la noche. Son ciertas cantidades de luz y calor en estado bruto, pero ¿no resulta una analogía entre la vida del hombre y las estaciones?. ¿Y no adquieren grandeza y patetismo las estaciones según esa analogía? Los instintos de la hormiga son muy insignificantes, limitados a ellas; pero en el momento en que el rayo de la relación alcanza al hombre y la diminuta obrera resulta instructiva, un cuerpo pequeño con un corazón poderoso, entonces todos sus hábitos, incluso los recientemente observados, como el de que nunca duerme, se vuelven sublimes (Emerson, 2008a, p.56).

La analogía del mundo natural con el espiritual toma expresión en el símbolo, existiendo una correspondencia radical entre las cosas visibles y el logos humano. Es decir, la *palabra* toma imagen material de la naturaleza, y es *palabra símbolo*, cuando es un emblema del espíritu. En

¹⁴⁴ La construcción de analogía entre el mundo material y espiritual se explica en la divinidad humana, es decir, en ser el hombre morada del alma universal: “Al alma universal la llama razón: no es mía o tuya o suya, sino que nosotros somos suyos; somos su propiedad y sus hombres” (Emerson, 2008a, p.55).

esta concepción, la tríada *materia, palabra y espíritu* se unen en el símbolo. Es más, la correspondencia entre las cosas visibles y las palabras, hacen que los símbolos constituyan “los elementos originales de todas las lenguas” (Emerson, 2008a, p.56); es decir, las palabras están sujetas a la naturaleza visible, de ahí que “El poder de un hombre para conectar su pensamiento con su símbolo apropiado y expresarlo depende de la sencillez de su carácter; es decir, de su amor a la verdad y su deseo de comunicarla sin pérdida” (Ibid). Cuando el logos del hombre se distancia de las cosas visibles, viene la corrupción de la lengua, y de ahí, la corrupción del hombre. En cambio, para R. W. Emerson, el hombre que es aliado de la verdad y de Dios, si observa sus procesos mentales, verá que surge una imagen material que viste a sus pensamientos y a su lengua. Esta imagen es espontánea y es la acción del espíritu:

El hombre que conversa en serio, si observa sus procesos intelectuales, descubre que surge en él una imagen material, más o menos luminosa, contemporánea de cualquier pensamiento, que suministra la vestimenta del pensamiento. De ahí que la buena escritura y el discurso brillante sean alegorías perpetuas. La imagen es espontánea. Es la mezcla de la experiencia y la acción actual del espíritu. Es la creación apropiada. (Ibid, p.57)

La naturaleza es el símbolo del espíritu: Para R. W. Emerson, el mundo es emblemático, y por eso parte del discurso es metafórico, porque la naturaleza, es una metáfora del ser humano. El recurso de la metáfora obedece al principio de que: “Las leyes de la naturaleza moral responden a las de la materia como un rostro se responde a sí mismo en el espejo” (Ibid, p.58); por lo tanto, la naturaleza visible debe tener siempre un aspecto espiritual y moral. El principio en mención, explica la correspondencia de los axiomas de la física con las de la ética. Así, “el todo es mayor que la parte”, “la reacción es igual a la acción” y otras similares tienen un sentido tanto ético como físico. Para R.W. Emerson todas las cosas son morales: “todo proceso natural es la versión de una sentencia moral. La ley moral reside en el centro de la naturaleza e irradia a la circunferencia” (Ibid, p.64). De esta forma, el carácter ético de la naturaleza sugerirá siempre al hombre las leyes de bien y el mal: “Por tanto, la naturaleza es aliada de la religión: presta toda su pompa y riquezas al sentimiento religioso” (Ibid). La naturaleza predica y cada trato con la naturaleza es una lección de vida. Este mismo sentimiento religioso de la naturaleza queda registrado en el almanaque del mes de noviembre de Aldo Leopold, para quien toda granja de árboles es una cosecha de sabiduría:

Toda granja con árboles, además de proporcionar madera, combustible y puestos de trabajo, debería dar a su propietario una educación liberal. Esta cosecha de sabiduría no falla nunca, pero no siempre se recoge. Hago constar aquí alguna de las muchas lecciones que he aprendido en mis propias arboledas.

(...) Si no fuera por las enfermedades y las plagas de insectos, no habría comida en esos árboles, ni tampoco paros carboneros que den alegría a mi bosque durante el invierno.

(...) La verdadera joya de mi bosque plagado de enfermedades es el vireoncillo cantor. Anida en el antiguo hueco de un pájaro carpintero, o en cualquier otra cavidad, en el nudo de un tocón muerto que sobresalga del agua. El resplandor de su plumaje dorado y azul en medio del húmedo decaimiento del bosque en junio es en sí mismo una prueba de que los árboles muertos se transmutan en animales vivos y viceversa. Si dudas de la sabiduría de este compromiso, échale una ojeada al vireoncillo cantor. (Leopold, 2005, pp.100-103)

Hay que destacar en la obra de R.W. Emerson (2008a), que la relación entre materia y espíritu no es obra del hombre, “sino que reside en la voluntad de Dios, y así todos los hombres la conocen libremente. Se les presenta a los hombres, o no” (p.59). Esta consideración de lo divino en la dinámica de la realidad, nos remite en el pensamiento de Panikkar, a la acción de el Espíritu, el *pneuma*, ese sople de realidad que se recibe para quien sabe escucharlo.

Como vemos, para introducirnos al tema *el ser habla, el símbolo como palabra primordial*, ha significado explorar una nueva forma de experiencia humana, bajo el paradigma índico: *ser, hablar, pensar*. Desde este paradigma, la relación hombre y naturaleza adquiere una compleja dependencia y dinamismo, donde la experiencia de la escucha es primordial. A raíz de este nuevo planteamiento hemos dicho que la *naturaleza habla*, y con ello, se hace evidente una relación trina entre naturaleza, logos y lo divino.

Por otra parte, desde una perspectiva intercultural, podemos encontrar en la sabiduría indígena de América, la noción del *habla de la naturaleza*, que a los occidentales nos cuesta tanto entender. Así, la lengua de la cultura mapuche, el *mapudungun*, traducida literalmente es “*el hablar de la tierra*”, donde la relación trina: tierra, logos y lo divino está presente. Para comprender esta concepción de la lengua mapuche es necesario saber sobre su cosmología, en la cual el mundo se les revela en tres dimensiones: *wenu mapu*, el *nag mapu* y el *minche mapu*. El *nag mapu* (espacio del hombre) está ubicado entre dos mundos que están en oposición: “energías positivas y energías negativas (*wenu mapu* y *minche mapu* respectivamente), los cuales producirán permanentemente el equilibrio y armonía en el *nag mapu*” (Marileo, 2007, p35). De esta manera, el *nag mapu* representa el equilibrio y armonía producido por los polos opuestos, y por lo tanto no es reducible a un espacio físico. De hecho, para Armando Marileo (2007), el *nag mapu* es un espacio inmensurable, sólo concebible su existencia, de ahí su definición como “espacio de relación y vínculo Hombre-Tierra-Naturaleza-Energía y Poderes” (p.36).

Si lo vemos desde el postulado cosmoteándrico de R. Panikkar, en la cultura mapuche, no se da la división entre lo profano y lo sagrado, lo material e inmaterial. Es por esta razón que “lo sagrado, en cuanto manifestación de un poder, está alcance de todos porque está disperso en el *mapu*”, de ahí que para la mentalidad religiosa mapuche, la naturaleza es el ‘templo’ por excelencia” (Curivil, 2007, p.40). Desde esta perspectiva, la tierra (*mapu*) toma un sentido profundo para los mapuches: “Es la madre que da vida, protege y proyecta a sus hijos” (Marileo, 2007, p.37), en ella habitan y conviven animales, árboles, aves, volcanes, espíritus, tomando ello en la sabiduría mapuche un proyecto de vida colectivo dado a la mantención y búsqueda permanente de la convivencia armoniosa entre todos los habitantes de la madre tierra.

En esta visión de mundo, se entiende que el idioma mapuche, el *mapudungun*, es un sistema de comunicación desarrollado por los antepasados para comprender el idioma de la tierra, que tiene sus propios mensajes, códigos y sonidos. Si los ancianos no hubiesen hecho este descubrimiento, para Armando Marileo (2007), probablemente los mapuches no sabrían sobre su razón de ser y su destino:

Afortunadamente comprendieron que lo fundamental estaba dado en captar el mensaje de la tierra y la naturaleza, de modo que entendiéndolo o descifrando los sonidos que emite la naturaleza, los ríos, el silbido de los vientos, el insecto, los animales, etc., construyeron el sistema de comunicación, es decir, se creó el Mapudungun o el hablar de la tierra: un modo particular de comunicar, de dialogar, recibir y transmitir mensajes. Mapudungun, traducido literalmente, es “El hablar de la Tierra”. (p.39)

Por eso para el mapuche, toda la naturaleza es un libro abierto, tal como lo dicen los abuelos, y así la recuerda el poeta mapuche Elicura Chihuailaf (2014):

Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales y con la gente. Nada más, me decía, hay que aprender a interpretar sus signos y a percibir sus sonidos que suelen esconderse en el viento. (p.17)

Para el mapuche cada ciclo de la tierra, el sonido del mar, la posición de la luna, el canto de un grillo, la caída de una hoja entregan un mensaje que hay que saber descifrar pues nos dicen que hay que hacer. Como se ve hay un destino común que comparten el hombre, la naturaleza y lo divino, y este destino se expresa en un sistema de comunicación: el *mapudungun*, el habla *de* la tierra; que no es el logos humano, es el habla *de* la naturaleza, y que el hombre ha sabido interpretar para comunicarse con ella:

Los mensajes emitidos por la naturaleza que son entendidos claramente por nuestros antepasados logrando crear con ello un medio de comunicación llamado Mapudungun el cual es propiedad de la tierra y no del mapuche, porque este no ha creado los sonidos, sino que tomó de ella creó un idioma para poder comunicarse con la misma naturaleza. (Marileo, 2007, p.40)

El que el *mapudungun*, es el habla *de* la tierra, no debe entenderse, tal como se señaló, a la tierra como un espacio solo reducido a lo físico. Aquí es importante la definición que le da Armando Marileo, como “espacio de *relación*” donde habitan e interactúan el hombre, la tierra, la naturaleza, los espíritus. A mi parecer esta concepción de “*relación*”, de alguna manera se aproxima al pensamiento de R. Panikkar, donde el logos humano, es un *logos cosmoteándrico*, donde el sentido de “propiedad privada” (tal como lo entiende occidente), en tanto que abre la discusión si es el hombre o la naturaleza la que habla, limita la visión advaita entre el “escuchar”

y el hablar” en la relación del hombre con la naturaleza. Para reforzar esta idea nuevamente cito a Panikkar: “No hablaríamos si primero no hubiéramos escuchado, y no escucharíamos si nuestro ser no participara del Ser que habla” (Panikkar, 2011a, p.335). Esta relación entre el hombre, la naturaleza y lo divino se explicará mejor en el capítulo siete sobre la noción de ritmo en R. Panikkar, sin embargo, quisiera avanzar en una idea con las palabras del poeta mapuche Elicura Chihuailaf (2014), donde el “dentro” y “fuera” se torna difuso en la experiencia que tiene el ser humano con la naturaleza:

El río de los días y de las noches, que se revela dentro de nosotros, es el corazón que nos recuerda el verdadero ritmo del tiempo. Los mapuches no hemos construido Estado ni hemos construido templos, porque la naturaleza nos entrega su forma de organización y ella es nuestro “templo”. (p.128)

Con estas palabras se abre otro camino indagativo a nuestro tema de estudio: la consciencia simbólica, donde la experiencia con la naturaleza no es ni objetiva ni subjetiva.

6.3 La consciencia simbólica es consciencia de relación: la experiencia de la naturaleza no es ni subjetiva ni objetiva.

La palabra consciencia tiene varias acepciones, pero tanto en su sentido psicológico, gnoseológico y metafísico hacen referencia al poder misterioso del hombre de “darse cuenta” de algo. Sé es consciente de algo, y este algo, es necesario para que haya consciencia. Para nuestro autor hay tres clases de consciencia que podemos distinguir: “a) conocimiento de las cosas y de sus relaciones, b) conocimiento de uno mismo y c) conocimiento del propio conocimiento (conocimiento de que se conoce). En los tres casos es consciencia *de* – como postula Husserl” (Panikkar, 2007b, p.113).

Sin embargo, si el ser habla, y se es consciente de él por la palabra escuchada, estamos haciendo referencia a una “experiencia consciente” y no una “conciencia refleja”, como comúnmente se comprende toda experiencia¹⁴⁵. Para Panikkar, la experiencia desde el

¹⁴⁵ Panikkar desde su concepción cosmoteándrica de la realidad, amplía las funciones de la *consciencia*, de ahí su distinción entre *experiencia consciente* y *consciencia reflexiva*. Por *experiencia consciente* hará referencia a la *consciencia pura*, que no es conocimiento de sí misma; representa el movimiento antropológico de *éxtasis*, de amor. Bajo el paradigma *ser, hablar y pensar*, es la experiencia de la *escucha*, que en términos del lenguaje cristiano es la *experiencia del tú*, de la filiación, donde no existe una autoconsciencia plena: el Padre es igual Hijo, pero a su vez son infinitamente distintos. Aquí la plena identidad no se da en el hombre, hay un “vacío”, un “misterio”; y es este “factor” presente en la experiencia trinitaria lo que Panikkar denomina *consciencia pura*. Es la dimensión de infinito (divina) presente en todo ser, es el silencio puro. Es importante destacar, que esta concepción de *consciencia pura*, implica superar la exclusividad de la razón como órgano de conocimiento. La experiencia cosmoteándrica es una experiencia corporal, intelectual y espiritual a la vez. En lenguaje de Panikkar, corresponde a la tríada *mythos, logos y pneuma*. Desde esta perspectiva, la *consciencia pura* no se puede comprender como una realidad “en sí”, sino que está en relación *advaita* con la *consciencia reflexiva*. Esta relación representa el dinamismo *mythos-logos*, donde la consciencia reflexiva representa la *consciencia de límite*, puesto que toda “reflexión” es un acto de retroceder hacia nosotros mismos ante un *objeto* que se nos aparece y que no somos nosotros

paradigma índico, *ser, hablar, pensar*, es un don de la vida, algo que se nos da y que se recibe, aunque luego recibéndolo se transforme. De esta manera, la experiencia es inmediata. De ahí que exige una actitud receptiva, de escucha. La inmediatez de la experiencia, no admite intermediarios, pues de ser así, no sería experiencia sino reflexión.

Recordemos que para nuestro autor, la experiencia trinitaria del hombre¹⁴⁶ es “el toque consciente con la realidad” (Panikkar, 2007b, p.82), donde “toque” es una palabra corporal, que hace referencia al “límite” que habita con el infinito; “consciencia” nos da cuenta de una consciencia que no es reflexiva; y “realidad”, como experiencia del “todo” o la “nada” (genitivo subjetivo) y de la que somos símbolos desde un punto tangencial concreto.

mismos. Nos sitúa en la coordenada espacio y tiempo, en la finitud de la vida. Sin embargo, tal como ya señalamos, en Panikkar, la *consciencia refleja* no se puede entender sin su dinamismo *advaita* con la *consciencia pura*, y para ello, la comprensión de su dinamismo queda más claro cuando se explica la noción del tiempo en Raimon Panikkar, específicamente la *experiencia del ritmo* (la oscilación rítmica entre vacío y ser) y que veremos en el capítulo siete.

Por otra parte, cabría hacerse la pregunta, si la consciencia pura no es conocimiento de sí misma y hace referencia a la dimensión del infinito, silencio de cada ser ¿cómo es que hablamos de ella?. Para Panikkar la experiencia trinitaria es el resultado de una múltiple mediación entre experiencia pura (consciencia pura), lenguaje, memoria, interpretación, recepción y actualización. Lo importante aquí es nuevamente comprender que no existe una experiencia pura “en sí”, puesto que no la podemos aislar de sus mediaciones; éstas son las que hacen que la experiencia sea única y que a su vez, el ser humano tome consciencia de su contingencia y relatividad. Brevemente haré referencia a dichas mediaciones, puesto que la comunión entre ellas hace de la experiencia trinitaria, una *experiencia simbólica*.

Como ya expliqué la consciencia pura, haré referencia al *lenguaje*. La experiencia pura es inefable, sin embargo, hablamos de ella. En este sentido, el lenguaje configura la experiencia, aunque no es la experiencia: el lenguaje vela y revela la experiencia. El lenguaje debe verse en relación a-dual con el silencio. Aquí la palabra es la primogénita de la realidad. Obviamente el lenguaje primordial no es conceptual, sino simbólico; y este lenguaje es el que expresa la experiencia trinitaria: “El símbolo no es sólo, como el concepto, un intermediario entre lo real y nuestra aprehensión de ello. El símbolo es el mediador entre nuestra consciencia y la realidad. Como hemos dicho en otro lugar, el símbolo supera la dicotomía epistémica entre sujeto (cognoscente, amante, sintiente) y objeto (conocido, amado, sentido). Lo simbolizado está en el mismo símbolo. Por eso el símbolo sólo simboliza a quien lo descubre como símbolo. El símbolo presupone la experiencia”. Panikkar, Raimon. *De la Mística*. De la Mística, p. 155.

Con respecto a la *memoria*, se hace referencia al papel de su mediación en el acto de “conscienciar” nuestra experiencia. La misma re-flexión es un acto de memoria. Panikkar destaca el cuádruple papel de la memoria: primero, permite hablar de la experiencia; segundo, transforma la experiencia, puesto que la memoria no sólo está mediatizada por el recuerdo, sino también por la mediación; tercero, la memoria nos puede hacer revivir de nuevo la experiencia; y cuarto, relativiza la experiencia al introducir el factor tiempo en ella: “El recuerdo de la experiencia nos hace ver que, a pesar de una cierta intemporalidad de toda experiencia, el tiempo no le resulta un factor extrínseco” (Panikkar, 2007b, p.158). Somos seres temporales y espaciales.

Por su parte, la *interpretación* es la mediadora concomitante a todos y a cada uno de los factores de la experiencia, aunque no es la experiencia. Más aún una misma experiencia puede tener más de una interpretación por el mismo sujeto. Lo importante a destacar es que “no hay consciencia de una experiencia sin su interpretación” (Ibid, p.160).

La *recepción* corresponde a la matriz cultural en la que se realizan las mediaciones: “Todo lenguaje que tenemos a nuestra disposición como la interpretación de nuestras experiencias, que influyen en la memoria que de ellas tenemos, dependen de nuestra interacción con nuestro mundo cultural” (Ibid, p.162).

La *actualización* hace referencia al factor existencial de toda experiencia, en su manifestación en la *praxis*: “Insistimos: éste es el criterio de la autenticidad de la experiencia; repercute vitalmente en nuestra existencia, transforma nuestra vida, pasa al torrente circulatorio de la vida de la persona y, según su profundidad y calidad (en la que también entra la pureza del sujeto), penetra en el Cuerpo místico de la realidad” (Ibid, p.166).

¹⁴⁶ Panikkar utilizará diferentes nombres para calificar esta experiencia trinitaria: experiencia cosmoteándrica, experiencia de la contingencia, experiencia mística, entre otras.

El problema que se nos presenta en la concepción tradicional de la experiencia, es que comúnmente pensamos que la consciencia es intermediaria; es decir, es un factor externo a la experiencia del dato. Incluso pensamos que la misma consciencia se antepone a este “toque” con la realidad. Es el problema de la *mediación* en la filosofía moderna y que siempre nos preguntará por un dador:

En general, el hecho de cómo podemos entrar en contacto con algo que nos es dado constituye un punto álgido de la moderna filosofía occidental: la mediación (*μεσιτεία, mesiteia*) – la *Vermittlung*, tortura de Hegel y problema desde que se acepta el dualismo cartesiano entre la *res extensa* y la *res cogitans*, la “materia extensa” y la “cosa pensante”. Pero aquí se presenta un *dilema* que la razón sola no puede resolver: de una parte, todos nuestros actos conscientes han de desembocar en algo inmediato, en algo primordial para que nuestros conocimientos puedan apoyarse en un *fundamentum inconcusum* – de lo contrario caemos en el abismo de un proceso infinito. Por otra parte, tan pronto como nos damos cuenta de que desembocamos en algo inmediato, destruimos su inmediatez, puesto que somos conscientes de ello gracias a la reflexión – que como su nombre indica no puede ser inmediata. (Panikkar, 2007b, p.83)

Para nuestro autor, el problema se presenta al limitar a la razón como único modo de aprehensión de la realidad. Es ésta, la que en su caso exigirá un intermediario que una al pensante con la realidad, puesto que en la reflexión se ha perdido la *inmediatez* de la experiencia. Por otra parte, en el otro extremo de pensamiento, en el idealismo monista, la misma reflexión se identificará con la realidad, entonces ya no habrá mediación sino identidad: “El pensar como automediación del Ser. La mediación resulta entonces innecesaria – a este nivel” (Ibid, p.84). Es aquí que para Panikkar, la intuición *advaita* viene a superar (y no a negar) la pretensión de la evidencia racional como único criterio de verdad. Para ello amplía el campo y función de la consciencia:

Esta es la intuición *advàitica*: la consciencia de la relación sin la cual los dos polos de la relación no serían polos. Para ser conscientes de algo como polo necesitamos conocer “previamente” la relación que hace que la cosa sea polo. La relación no es ni uno (necesita los polos) ni dos (no son dos relaciones). Es *adual*¹⁴⁷. (Panikkar, 2012, p.344)

La consciencia de la relación no es la consciencia intermediaria que une dos polos, sino que es la misma unión; unión que no es unidad sino polaridad constitutiva (pensamiento trinitario). Aquí la relación es lo primario, y no se puede reducir ésta a inteligibilidad racional, puesto que

¹⁴⁷ “Aquesta és la intuïció *advàitica*: la consciència de la relació sense la qual els dos pols de la relació no serien pols. Per ser conscients d’una cosa com a pol necessitem conèixer ‘prèviament’ la relació que fa que la cosa sigui pol. La relació no és ni un (necessita els pols) ni dos (no són dues relacions). És *adual*”.

la razón no puede ver dos polos a la vez (*reductio ad unum*). Así por ejemplo, como lo vimos en el capítulo anterior, la presencia teándrica (Cristo) no es Dios unido al hombre.

Aquí es importante destacar una idea: si la consciencia es relación, esto es, no ve las cosas en sí, sino que ve la relación originaria, y a los polos en forma subsidiaria; se hace necesario comprender e “imaginar” no a una consciencia como intermediaria entre el sujeto y el objeto, sino la *relación* que constituye a la consciencia y a la realidad en una experiencia única. Ante la inercia mental que nos lleva a ver dos realidades: consciencia y realidad, la intuición *advaita* nos dice que no son ni una ni dos. Al respecto, cabe hacer una pregunta, si la intuición *advaita* es ante todo una *experiencia*, “¿Puede existir una experiencia en la cual el sí-mismo que experimenta sea el mismo que la experiencia misma?” (Panikkar, 2007a, 320). Para Panikkar, la misma experiencia *advaita* es la que relaciona el sujeto y el objeto; entendiéndolo a estos no como seres individuales sino como polos de la realidad. Por lo tanto no hay un sujeto que experimente a un objeto.

Para nuestro autor, la experiencia del símbolo nos abre a la consciencia de la relación. El símbolo es “*aquello que no es en sí mismo*, que no es *a se* – que no tiene aseidad- El símbolo no es *lo* que relaciona: es la propia relación” (Panikkar, 1994a, p.388). De ahí que no puede ser concebido en términos subjetivista (yo no soy propietario del símbolo) ni objetivista (la objetividad no es lo que constituye el símbolo). El símbolo en cuanto pura relación, es polaridad constitutiva entre el sujeto y el objeto. En este sentido, yo no puedo estar fuera ni dentro del símbolo. Si estuviera fuera del símbolo, habría dualidad: lo simbolizado sería la cosa en sí, *otra* realidad a la que yo puedo llegar. A su vez, si estuviera dentro del símbolo, habría monismo y no podría reconocer la diferencia simbólica; es decir, identificaría lo simbolizado con el simbolizante (por ejemplo, identificaría mi cuerpo con mi yo). Considerar la diferencia simbólica implica un cambio de visión de la realidad, puesto que ésta no es lo únicamente dado: nosotros estamos dentro de esta misma realidad. En este sentido la experiencia simbólica nos abre a la realidad sin excluirnos de ella. Con esto, Panikkar (1994a) quiere destacar que hay una apertura al símbolo que no es ni monista ni dualista:

En esta visión no hay ni *interior/exterior*, ni *mío/tuyo*, ni *cierto/falso*, ni *sujeto/objeto*, etc. En el ámbito de la consciencia simbólica no hay tales pares opuestos. Pero, entonces, ¿qué hay?. Hay *ying/yang*, *más/menos* (pero no en términos cuantitativos). Hay una *polaridad* (pienso una elipse, no en un círculo); hay *relación* o *relatividad radical* (fórmula con la que he traducido la intuición fundamental de la cultura budhista). (p.410)

Esta experiencia simbólica es a la vez *éx-tasis* y *én-tasis*, externa e interna. Es una especie de éxtasis donde no necesito salir de mi mismo puesto que la cosa no está fuera de mí. Al ser una especie de éxtasis, esta experiencia no es consciencia refleja, de ahí que nuestro autor hable de *consciencia simbólica*, que es consciencia sin conocimiento de sí misma¹⁴⁸. Esta consciencia es

¹⁴⁸ Tal como explicamos anteriormente, para Panikkar la consciencia puede ser consciencia pura, sin conocimiento de sí misma, y consciencia refleja: “Decía que la consciencia con conocimiento de sí misma y la consciencia sin

como un *despertar*, una advertencia, que no espera, ni piensa ni quiere nada. Para Panikkar (1994a) este despertar puede estar en la línea de la experiencia estética de Kant, como una adhesión no categorizante:

En este sentido, podemos recurrir al ejemplo kantiano del cielo estrellado que está por encima de mi cabeza y decir que no hay diferencia entre el cielo y yo: yo estoy aquí y, por eso mismo, me entusiasmo, tengo una especie de éxtasis sereno, porque no necesito salir de mí mismo, puesto que la cosa no está fuera de mí mismo”. (p.398)

Este mismo ejemplo de Kant, el “éxtasis sereno” destaca el dinamismo trascendente (*éxtasis*) e inmanente (*éntasis*) de la experiencia simbólica y que nos aparta de la relación que objetiviza y cosifica la naturaleza. Por el contrario, la experiencia del símbolo nos lleva a un *modo de ser* con la naturaleza donde reconocemos un cierto vínculo original que conjuga la extrañeza con la consanguineidad, de una relación vieja y a la vez nueva, tal como lo describe R.W. Emerson (2008a):

El mayor goce que proporcionan los campos y los bosques es la sugerencia de una relación oculta entre el hombre y el mundo vegetal. No estoy solo ni carezco de reconocimiento. Campos y bosques se inclinan ante mí y yo ante ellos. El ondular de las ramas en la tormenta me resulta nuevo y viejo. Me coge por sorpresa y, sin embargo, ya lo conocía. Su efecto es como el de un pensamiento superior o una emoción mejor, cuando creemos que pensamos justamente o sentimos debidamente. (p.45)

Para R. W. Emerson, la naturaleza no está fuera de nosotros “el espíritu, es decir, el ser supremo, no construye la naturaleza a nuestro alrededor, sino que la muestra en nosotros, como la vida del árbol muestra nuevas ramas y hojas a través de los poros viejos” (Ibid, p.79); sin embargo, tampoco es una identidad igual a nosotros. Hay una diferencia. Para R.W. Emerson esta relación *sui generis*, quiere explicar la consanguineidad que tenemos con la naturaleza: “La naturaleza está tan impregnada de vida humana que hay algo de humanidad en todo, y en todo lo particular.” (Ibid, p.78)

Esta relación *sui generis*, donde no existe ni interior ni exterior en la relación del hombre con la naturaleza, la podemos encontrar en las innumerables descripciones que Aldo Leopold (2005) relata en su *Almanaque del Condado Arenoso*. Existe un mundo “compartido” entre él y los seres de la naturaleza:

Me siento en la roca, en una feliz meditación, mientras otra vez se seca el sedal, y pienso en la manera de ser de las truchas y de los hombres. ¡Cómo nos parecemos a los peces! Siempre dispuestos, mejor dicho, ávidos para captar cualquier cosa nueva que un viento

conocimiento de sí misma pertenecen ambas a un mismo género, aunque en diversos grado; es mi propia consciencia la que, en un momento dado, puede tener conocimiento de sí misma, y *la reflexión es este conocimiento de la consciencia*”. (Panikkar, 1994a, p. 397)

circunstancial agite sobre el río del tiempo. Y cómo lamentamos nuestra precipitación, al darnos cuenta de que el bocado brillante tiene un anzuelo. Aun así, creo que hay algo positivo en esa avidez, tanto si su objeto resulta ser verdadero como falso. ¡Qué espantosamente aburridos sería un hombre, una trucha, un mundo siempre prudentes!. (p.71)

Una experiencia similar la describe en su relación que mantiene con su perro cuando sale a cazar con él:

Cuando se acerca a las zarzas, mira alrededor para asegurarse de que estoy a tiro de escopeta (...). Es un minero del aire, buscando siempre el estrato del oro olfativo. El olor de la perdiz es el patrón oro que relaciona su mundo con el mío.

A propósito, mi perro piensa que yo tengo mucho que aprender sobre las perdices y, como soy un naturalista profesional, estoy de acuerdo. Con la calma y paciencia de un profesor de lógica, insiste en enseñarme a sacar conclusiones de una nariz con estudio (Leopold, 2005, p.91)

Estas experiencias con la naturaleza nos hacen postular, siguiendo a Panikkar, que la experiencia del símbolo implica una consciencia participativa, es decir, se “está en el símbolo”. Si no se está en el símbolo, éste pasa ser un objeto del pensamiento y con ello un objeto. Como vemos en las citas expuestas, la experiencia simbólica con la naturaleza es una consciencia participativa e inspiradora, receptiva a su influencia. Aquí hace sentido recordar, la afirmación que la *naturaleza habla*.

Explicar esta experiencia simbólica en el pensamiento de Panikkar, conlleva hablar de la consciencia mítica, puesto que los símbolos son los ladrillos que construyen el mito. Como la *fe* (lo creído, no lo conocido) es el vehículo del mito, hace que tanto el mito como el símbolo no sean objeto del pensamiento. Por eso, el símbolo al igual que el mito no es hermeneutizable. Cuando se necesita una explicación del símbolo, es porque ha dejado de ser símbolo: “O se entiende el símbolo, o no se entiende; o estamos en él, o no estamos” (Panikkar, 1994a, p.391). El que el símbolo no sea objeto del pensamiento nos lleva nuevamente al paradigma *ser, hablar y pensar*. Si la consciencia simbólica no es reflexiva: “Esto es el hablar: es pura explosión del ser, salida de la realidad fuera de sí misma; una realidad que no se deja capturar y que no ofrece ningún tipo de seguridad” (Ibid, p.405). De esta manera, dejar que la realidad hable es como una especie de expansión de la realidad: “es el ser que habla, y, nosotros, al recibir, al escuchar este ‘habla’, lo pensamos” (Ibid, p.404).

Siguiendo esta idea con respecto al símbolo, hay que escuchar al símbolo, dejar que hable, y con esto, cambiar la dirección de aproximación al símbolo. No soy yo quien debe acercarse al símbolo: “Es, más bien, el símbolo el que tiene que acercarse a mí. Si dejo que se acerque, el símbolo desencadenará mi vida, mi amor, y también mi pensamiento” (Ibid, p.396). Es el

símbolo el que me inspira. Al respecto, para Xavier Melloni (2007), la inspiración está etimológicamente unida al Espíritu:

Inspiración y espíritu están etimológicamente muy ligados: *in-spirare* hace referencia al acto de la respiración, en el que se aspira el aire que da vida. *Spiritus* significa precisamente aire; el vínculo entre el espíritu y el aire también se da en otras lenguas: *ruah* en hebreo, *rûh* en árabe, *ātman* en sánscrito, *pneuma* en griego, etcétera. La inspiración es, desde la perspectiva religiosa, una aspiración del aliento divino. (p.105)

La inspiración converge en la tríada *mythos*, *logos* y *pneuma*; y desde esta perspectiva, la realidad se abre a la experiencia de la libertad. Siguiendo esta idea, si la naturaleza como símbolo inspira al hombre; éste experimenta la vida no como una realidad abstracta y objetivada sino como una creación constante donde él participa. En esta experiencia con la naturaleza los límites desaparecen. Así lo describe Aldo Leopold (2005) cuando relata su experiencia en cada Amanecer del día:

Con libros o sin libros, es un hecho patente, para mi perro y para mí, que al amanecer soy el único dueño de todos los acres por los que pueda caminar. No sólo desaparecen los límites, sino también la idea de estar limitado. El amanecer conoce extensiones ignoradas por las escrituras de propiedad o los mapas, y la soledad, que supuestamente ya no existe en mi condado, se extiende por todas partes, hasta donde llega el rocío. (p.73)

Esta idea de no estar limitado, desaparece cuando entra el sol:

Ya puedo sentir el sol. El coro de pájaros se ha quedado sin aliento... Los rugidos de un tractor me avisan de que mi vecino ya está en acción. El mundo se ha encogido hasta las pequeñas dimensiones que conocen los secretarios del condado. Nos volvemos a casa, y a desayunar. (Ibid p.76)

Hemos visto que el símbolo es relación que une dos polos constitutivos de la realidad: el sujeto y el objeto, o más bien, la consciencia y la realidad. De esta manera, la experiencia simbólica no excluye al hombre de la realidad, es decir, no existe un observador externo a ésta. Por otra parte, hemos destacado que la realidad desde el paradigma *ser y hablar*, no se deja aprisionar por el pensar; su criterio es la libertad. Desde estos prismas, la relación con la naturaleza como símbolo no toma la forma epistemológica del sujeto-objeto. Sin embargo, nos queda indagar y profundizar más sobre la función de la consciencia como mediadora (y no intermediaria), y específicamente en la relación con la naturaleza.

Si la consciencia simbólica es relación, debemos comprender que la misma relación une y distingue a la vez. Así, los dos polos, consciencia y realidad, son una identidad, puesto que son una relación que los constituye; sin embargo, son distintos, hay una diferencia infinita que los distingue y los hace único. De este dinamismo de identidad y diferencia de la relación, se entiende que la consciencia participa de la realidad en el símbolo, aunque al mismo tiempo se

esclarece que ella no es toda la realidad; es decir, la transparencia no es total. Recordemos que la consciencia humana es un polo que participa en la *perichôresis* de la realidad cosmoteándrica y que por lo tanto, la realidad no es irreductible a la consciencia, aunque por la mediación de ésta, podemos darnos cuenta y hablar de ella¹⁴⁹.

R. W. Emerson (2008a) destacará, la capacidad del hombre como forjador de analogía para entrar en relación con todos los seres:

No se trata de sueños de poetas aquí y allá, sino que el hombre es un forjador de analogías y estudia las relaciones en todos los objetos. Se halla en el centro de los seres, y el rayo de la relación pasa de cualquier objeto a él. No puede comprenderse al hombre sin los objetos, ni a los objetos sin el hombre. (p.55)

Sin duda este planteamiento *advaita* de la consciencia como *relación* nos encauza a una nueva forma de entender la relación de consciencia y realidad, puesto que el desafío significa trascender la concepción individualista de la consciencia, así como su reducción a pura inteligibilidad. Para ello, Panikkar acentuará el *status* ontológico de la consciencia como *mediadora* y no como intermediaria. Esto significa que todo ser real entra en el campo de la consciencia y como tal está relacionado con el conocimiento humano: “las aguas de la conciencia bañan todas las orillas de lo real”; (Panikkar, 1999a, p.83) es decir, que no sólo no podríamos conocer a un ser si no estuviera relacionado con la consciencia, sino que además nuestro autor afirma y resalta, que esta relación con la consciencia es constitutiva de ese mismo ser. Por eso señala que el carácter transparente de la consciencia no sólo corresponde al hombre que conoce sino también al objeto conocido.

Aquí nuevamente quiero destacar una idea ya descrita, pero que toma una nueva dimensión desde la perspectiva de la consciencia como mediadora. Si la dirección es que “conocemos en tanto somos conocidos”, esto explica porque la transparencia de la consciencia no es sólo la del sujeto que conoce sino también del objeto conocido. La dirección no es la del sujeto al objeto. En este sentido, no es la “luz” de la razón individual de cada sujeto la que configura lo conocido; para Panikkar existe un don: “Vemos porque existe una luz que nos permite ver”¹⁵⁰ (Panikkar, 2012, p.366), o como dirá Keiji Nishitani (1999) “Esta luz, contrapuesta a la razón, no es algo separado del verdadero ser de todas las cosas” (p.223). La consciencia, desde esta perspectiva como mediadora, nos hace presuponer que no es individual:

Creo que se puede hablar, por una parte, de una consciencia que me envuelve y de la cual yo no soy propietario, y, por otra, de un yo pensante que es como destello de la consciencia. Lo que hace que me vea como un yo y no como un fragmento del todo es el hecho que, en esta experiencia, yo *me siento creador*. Si yo fuera únicamente un fragmento del todo, aceptaría mi impotencia ante la realidad tal como se me presenta. Por el contrario,

¹⁴⁹ Se debe recordar que en la intuición cosmoteándrica, la dimensión divina y cósmica no son reducibles a la consciencia. Las tres dimensiones de la realidad son coextensivas e interdependientes.

¹⁵⁰ “Hi veiem perquè hi ha una llum que ens permet de veure-hi”.

en la perspectiva a la que aquí me refiero, la realidad es simbólica y yo participo en ella, a la vez como actor y como espectador. (Panikar, 1994a, pp.403-403)

Panikkar nos dirá que la consciencia es una dimensión exclusivamente humana; y por ser el hombre consciente entra en relación con toda la realidad. No niega que los demás seres, como la Tierra tengan su propia consciencia *sui generis*, su pulso con grados de libertad, pero no por ello debemos darle un significado antropomórfico. Si, afirma que todo ser tiene una dimensión constitutiva de consciencia, razón por la cual podemos conocerlo y entrar en relación con él; de ahí que pensabilidad y cognoscibilidad son características de todo lo que es:

Digo, sin embargo, que todo ser tiene una dimensión constitutiva de conciencia, aun cuando mi comprensión de ese ser no hipostate la conciencia en “él”, sino en alguna otra parte; por ejemplo, en “mi” conocimiento de “él” o en la conciencia en general. No sólo no podríamos conocer un ser si no estuviera de algún modo relacionado con la conciencia, sino que, además, esta relación es constitutiva de ese mismo ser. La conciencia impregna todo ser. Todo lo que es, es *cit* (espíritu, intelecto). (Panikkar, 1999a, p.85)

Como vemos, incursionar en esta nueva visión de la consciencia simbólica como mediadora implica superar la visión epistemológica del sujeto y objeto; así como también la naturalización y cosificación de la consciencia y la naturaleza como entidades ontológicas separadas. Desde este prisma, las interrogantes aumentan; puesto que asumir que todo ser se relaciona con la consciencia y el conocimiento humano, conlleva a una compleja relación de transparencia y de opacidad óptica a la vez, donde la consciencia no puede ser pensada en términos individuales y como acto de pura inteligibilidad. Ahora, se quiere avanzar en el siguiente tema: indagar en la consciencia como relación, enfatizando la experiencia del *totum in parte*, puesto que el símbolo tiene una intencionalidad hacia el todo desde lo concreto.

6.4 La ontonomía, la consciencia del *totum in parte*: La naturaleza como símbolo del todo.

La ontonomía expresa el reconocimiento de las regularidades internas de cada campo de actividad o de cada ámbito del ser en vista del total: “La ontonomía se basa en la presuposición que el universo es un todo, que hay una relación interna y constitutiva entre todas y cada una de las partes de la realidad, que nada está desconectado del resto”¹⁵¹ (D’Sa, citado en Boada, 2004, p.72). Pero esta relación de la “parte” con el “todo” no es como ya hemos descrito una relación de cantidad ni tampoco imaginable en términos espaciales, puesto que el todo no es divisible en partes, y por lo tanto la suma de ellas no es igual al todo. También se colige en pensamiento de

¹⁵¹ “L’ontonomia es basa en la pressuposició que l’univers és un tot, que hi ha una relació interna i constitutiva entre totes i cadascuna de les parts de la realitat, que res no està desconnectat de la resta”.

Panikkar, que esta relación no es de identidad, es decir, la parte no es igual al todo, como por ejemplo mencionar que una flor es el todo; asimismo la relación no es de diferencia, puesto que existe una relación *sui generis* que las une y que a la vez las distingue. En definitiva: “somos conscientes de las partes no en sí sino en cuanto partes, en cuanto partes *del* todo (genitivo subjetivo)” (Panikkar, 2007b, p.97). Es aquí donde el conocimiento simbólico nos ayuda expresar mejor esta relación:

(...) cada miembro es una imagen del Todo y el Todo es reflejado en sus miembros. Cada ser es único e indispensable porque el Todo se refleja en este ser con tal de ser todo. La realidad tiene un orden inter-in-dependiente. Esta es la esfera de la *ontonomía*¹⁵². (Panikkar, 2012, pp.108-109)

La *ontonomía* es la consciencia de la intuición del *totum in parte*, donde *cada ser es símbolo del todo*, manifestando tanto su unicidad como su intraconexión con toda la realidad. Aquí no hay que olvidar que no se trata de imaginar individuos con relaciones extrínsecas ni tampoco intrínsecas, sino que la misma relación(es) es la que define la unicidad de cada ser: “precisamente los vínculos que relacionan cada cosa con todo lo demás los que constituyen estas mismas cosas” (Panikkar, 1999a, p.90). Como vemos esta nueva concepción del ser como relación (y no sustancia) nos catapulta a la apertura de la realidad relacional con los demás seres. De ahí la idea siempre latente en el pensamiento de Panikkar sobre la inter-in-dependencia que debe entenderse desde un pensamiento relacional y no sustancial¹⁵³.

El pensar la inter-in-dependencia tal como la elabora Panikkar, es un desafío, pues implica pasar del pensamiento sustancial al pensamiento relacional, donde el ser es *relación* y no sustancia. Sin duda alguna, la ciencia moderna ha avanzado en el pensamiento funcional y, específicamente, la ciencia ecológica ha reconocido las interacciones de las especies con el ecosistema. Al respecto, A. Leopold (2005), postula desde un saber científico una nueva imagen mental de la tierra que permite una ampliación de la ética centrada en lo humano: “Una ética que complemente y guíe la relación económica con la tierra presupone la existencia de cierta imagen mental de la tierra como un mecanismo biótico” (p.145). Propone como símbolo de la tierra, la pirámide biótica utilizada en ecología:

Las plantas absorben la energía del sol. Esta energía fluye a través de un circuito llamado biocenosis, que puede representarse como una pirámide constituida por niveles. El nivel inferior es el suelo. Un nivel de plantas descansa sobre el suelo, otro de insectos sobre las plantas, uno de pájaros y roedores sobre los insectos, y así sucesivamente, a través de varios grupos de animales, hasta el nivel de la cumbre, constituido por los carnívoros más grandes.

¹⁵² “cada membre és una imatge del Tot i el Tot és reflectit en els seus membres. Cada ésser és únic i indispensable perquè el Tot es reflecteix en aquest ésser per tal de ser tot. La realitat té un ordre inter-in-dependent. Aquesta és l'esfera de l'*ontonomia*”.

¹⁵³ Distinción explicada en el capítulo uno sobre la relatividad radical.

(...) La tierra, entonces, no es únicamente suelo; es una fuente de energía que fluye a través de un circuito de suelos, plantas y animales (...) es un circuito continuo. (Leopold, 2005, pp.145-147)

El circuito de biocenosis propuesto por Leopold aprehende el movimiento continuo de la tierra; sin embargo, su lenguaje científico no da cuenta de la totalidad de la experiencia humana en relación a la naturaleza y sus ciclos. Esta experiencia, sin duda, el lector la recoge en la narrativa poética de *Un Almanaque de un Condado Arenoso y Bocetos de Aquí y Allá*. En el almanaque del mes de febrero Leopold registra un pensamiento suyo frente a la fogata en que arde su querido roble:

Todas estas cosas voy pensando, mientras canta la tetera, y el buen roble arde hasta convertirse en rojas brasas sobre cenizas blancas. Esas cenizas, en cuanto llegue la primavera, las llevaré al huerto, al pie de la colina arenosa. Volverán de nuevo a mí, quizás como manzanas rojas, o quizás en forma de espíritu emprendedor en una ardilla bien cebada en octubre que, por razones que ella misma desconoce, está decidida a plantar bellotas. (Ibid, p.55)

El pensamiento de A. Leopold, nos trasmite la participación del ser humano en la Vida como parte de un ciclo no cerrado, sino siempre abierto al misterio. Esta forma de experimentar la vida, nos distancia del límite y estrechez de la vivencia humana acotada sólo a los seres humanos, y ésta a su vez, a los criterios económicos de eficiencia. Es una experiencia abierta, podríamos decir, a un todo que no es objetivable. Emerson (2008a), nos hablará de una actitud que denomina de éxtasis:

Ese estado extático parece dirigir la mirada al conjunto y no a las partes, a la causa y no a los fines, a la tendencia y no al acto. Respeta el genio, no el talento; la esperanza, no la posesión; la anticipación de todas las cosas por la inteligencia, no la historia misma; el arte, no la obra de arte; la poesía, no el experimento; la virtud, no los deberes. (p.169-170)

Siguiendo a Panikkar (1007b), la intencionalidad del símbolo es la de “transportarnos o elevarnos a un nivel último de realidad, generalmente escondido a quien no sabe contemplar” (p.56). Pero esta realidad no es la suma de seres individuales ni una abstracción mental. Es más, esta realidad no se deja atrapar por el logos, es nuestro *mythos*. La realidad simbólica justamente en diálogo entre el *mythos* y el *logos* nos transporta a la realidad percibida como un “todo”, que para nuestro autor, es la *experiencia de la armonía* que se descubre en nuestra participación en la realidad: es la consciencia en cuanto partes *del* todo (en genitivo subjetivo):

El conocimiento participativo al que nos referimos no es el conocimiento de una parte de la realidad, sino la consciencia de toda la realidad desde una perspectiva concreta. Hace falta una consciencia a-dual, que nos une al mismo tiempo que nos distancia. Es la consciencia de la relación en cuanto tal y no en cuanto entes que se relacionan. La relación “en sí”, se podría decir paradójicamente. (Panikkar, 2007b, p.97)

Desde esta perspectiva, el símbolo es la relación del todo desde un ángulo concreto; es decir, la relación entre lo infinito y finito, entre lo trascendente y lo inmanente. Desde esta polaridad constitutiva, la mediación de la consciencia ve en lo concreto de un ser el símbolo del todo¹⁵⁴. Siguiendo con un ejemplo de la flor: “No ve el Todo, sino que ve la flor- en su totalidad” (Ibid. p.77) Sin embargo en esta experiencia, no se trata de un mero ontologismo, que intenta explicar racionalmente que viendo la flor se ve el Ser, el Todo. Hace falta la experiencia trinitaria, la participación en cuerpo, alma y espíritu en el toque consciente con la realidad. Es decir, saberse envuelto en una *perichôresis* trinitaria.

Si la experiencia del símbolo, es la consciencia del *totum in parte*, la consciencia ontológica descubre el *nomos* de cada ser en relación al todo. Para ello se requiere la visión de la identidad cosmoteándrica de cada ser: Divino- consciencia- kosmos. Para Panikkar, la ontología viene justamente a descubrir la relación *sui generis* que tiene cada ser con la fuente y origen de todo ser. En esta relación con la “fuente” hemos mencionado que la mismidad de cada ser no está fuera de sí mismo (heteronomía) como tampoco en sí mismo (autonomía): “es la inmanencia en la trascendencia lo que constituye la mismidad de la cosa” (Panikkar, 1999b, p.14). Es la presencia teándrica que manifiesta la unión *sui generis* entre lo divino y lo humano. Desde esta perspectiva, no es que los seres realicen una acción junto a Dios o una acción de Él que luego se le atribuye al hombre, sino que se trata de una acción verdaderamente teándrica, que brota de su identidad: los seres son *de, por y en* Dios:

La criatura *no es* Dios, pero es *de* Dios, *en* Dios y *por* Dios. La criatura no es, pero es *con*. La realidad de nuestro ser es la realidad de un *esse-ab*, de un *esse-cum* y de un *esse-in*, de una *ex-sistencia*, de una *con-sistencia* y de una *is-sistencia*, que hace imposible toda autonomía y toda heteronomía. Los seres no tienen su ser *fuera* de sí mismos y menos aún *en* sí mismos o *con-sigo* mismos (Dios no está encima, ni dentro de los seres, ni mezclado con ellos). Sino que ellos *son* y su ser es un *estar siendo* un ser *del, por y con* el Ser. (Panikkar, 1971, p.87)

La identidad verdadera del hombre expresa esta triple tensión en la consciencia humana: *ex-sistencia*, *con-sistencia* e *is-sistencia*; es decir, somos seres espaciales/espirituales, temporales/eternos, e intencionales, tendemos hacia el todo (*epektasis*). En definitiva, estamos

¹⁵⁴ Aquí se presenta la dificultad de la substancialización de los nombres que individualizan a los seres cortándole su conexión con toda la realidad. Ver los nombres como verbos y no como sustantivos ayuda ver su relacionalidad óntica.

suspendidos entre el ser y la nada: “Dios *es*, la criatura ni *es*, ni *no-es*, sino que *aún-no-es*, llega a ser, deviene” (Panikkar, 1972, p.110). Este movimiento óptico que caracteriza nuestra condición de devenir, llegar a ser, expresa un aspecto de la Divinidad: el regreso a la fuente. Y es este movimiento el que constituye el *nomos* del ser, y que nuestra consciencia ontológica descubre:

La ontología descubre las leyes misteriosas e intrínsecas que permiten el desarrollo armónico – sólo hasta cierto punto, a causa del pecado original – de un ser, según su íntima constitución, y sin hacer violencia a los otros seres. Existe un orden ontológico que tenemos que descubrir, porque sólo él no descubre la verdadera estructura del mundo. (Panikkar, 1971, p.89)

En este sentido, el *nomos* del ser, descubre las regularidades internas de cada ser en vista del todo; y esta “intención” que Panikkar se refiere como la actitud de *epektasis* (muy similar a la de *éxtasis* de Emerson), es, utilizando una imagen espacial un “regreso a la fuente”, a la plenitud del acto cosmoteándrico. El “centro” simboliza el eje, el encuentro del cielo y la tierra, y como lo señalado por Nishitani (1999), en el *modo de ser centro* se despliega la completa red de interpenetración que relaciona a todas las cosas, haciéndola a su vez únicas; por eso “Una sola hoja que cae, otoño por todas partes” (p.208). Vista la naturaleza como símbolo, es decir, de su modo de ser centro, nos lleva la intuición de que cada ser refleja el universo entero, como lo expresa Emerson (2008a):

Sólo podemos considerar que la naturaleza existe para un universo sin fines, y no para uno solo, que es un trabajo de *éxtasis* que debe representarse con un movimiento circular, así como una línea recta de longitud definida significaría la intención. Cada efecto fortalece todos los demás. No hay revuelta en reino alguna de la república, ni separación de ningún individuo. De ahí el carácter universal que convierte cada hoja en exponente del mundo. Cuando contemplamos con espíritu poético un paisaje, no tenemos en cuenta a los seres individuales. La naturaleza no conoce a la palmera o al roble, sino sólo la vida vegetal que brota en los bosques y festonea el globo con una guirnalda de hierbas y vides. (p.163)

Siguiendo esta misma idea, para Emerson el *centro* equivale al origen espiritual de cada cosa visible, y de ahí la correlación del mundo material con el mundo moral-espiritual¹⁵⁵:

La creación visible es el término o la circunferencia del mundo invisible. “Los objetos materiales – decía un filósofo francés – son necesariamente tipos de *scoriae* de los pensamientos sustanciales del creador, que deben siempre conservar la relación con su

¹⁵⁵ Si bien Emerson recurre en su explicación a un dualismo analógico entre el mundo material y espiritual, debe comprenderse este planteamiento en un dinamismo trinitario de identidad y diferencia siguiendo el pensamiento de Panikkar.

origen primero; en otras palabras, la naturaleza visible debe tener un aspecto espiritual y moral”¹⁵⁶. (Oegger, citado en Emerson 2008a, p.60)

Siguiendo el pensamiento de Panikkar (2012), es importante aclarar, que el *nomos* de cada ser no hace referencia a un orden preexistente:

La ontonomía a la que nos hemos referido no es el seguimiento ciego de una norma o nomos (“ley”) absoluta e inmutable, sino el descubrimiento del siempre nuevo o renovado *nomos* del *on*. Dicha inter-in-dependencia se convierte en una intra-in-dependencia¹⁵⁷. (p.109)

En esta visión ontonómica del orden, es importante recordar la experiencia de la armonía como intuición primaria de relacionalidad: la realidad es polaridad constitutiva (la estructura trina de la realidad). Aquí se adolece de un criterio externo que pueda definir el ideal del orden, el “deber ser”, y por lo mismo no existe un progreso lineal hacia donde llegar. Para Panikkar, en la experiencia de la armonía, estamos todos implicados, no sólo el hombre, sino también el kosmos y lo divino. El símil con una danza rítmica, es la imagen con la que nuestro autor se apoya para explicar la relación entre los diferentes seres en este orden “siempre nuevo”:

La manera de relacionarse unas con otras es similar a una danza rítmica en la que yo creo espontáneamente mi papel en la danza escuchando la música global-que también puedo contribuir a hacer. El orden es un orden *ontónico* en el que cada ser (*on*) descubre su nomos propio dentro del Todo: *ontonomia*. Cada ser es mutuamente inter-in-dependiente y, obviamente, según toque mi partitura tendré más o menos influencia sobre los demás, a los que les estimulará o les molestará mi melodía y también actuarán o reaccionarán en correspondencia¹⁵⁸. (Panikkar, 2012, p.109)

El concepto de ontonomía sin duda merece una atención especial, considerando los desafíos que se presenta en términos concretos en nuestra sociedad, como por ejemplo, las relaciones entre esferas superiores e inferiores¹⁵⁹. Sin entrar en esa discusión, por el momento cabe indicar

¹⁵⁶ Oegger, *The True Messiah, or the Old and New Testaments, Examined According to the Principles of the Language of Nature*, traducido por E.P.Peabody en 1842.

¹⁵⁷ “L’*ontonomia* a la qual ens hem referit no és el seguiment cec d’una norma o *nomos* (‘lei’) absoluta i immutable, sinó el descobriment del sempre nou o renovat *nomos* de l’*on*. L’esmentada inter-in-dependència esdevé una *intra-in-dependència*”.

¹⁵⁸ “La manera de relacionar-se les unes amb les altres és similar a una dansa rítmica en la qual jo creo espontàniament el meu paper en la dansa escoltant la música global – que també puc contribuir a fer. L’ordre és un ordre *ontònom* en el qual ésser (*on*) descobreix el seu *nomos* propi dins el Tot: *ontonomia*. Cada ésser és mútuament inter-in-dependent i, òbviament, segons com toqui la meva partitura tindrè més o menys influència sobre els altres, als quals els estimularà o els molestarà la meva melodia i també actuaran o reaccionaran en correspondència”.

¹⁵⁹ Al respecto, R. Panikkar explica: “La función de la ontonomía aparece igualmente clara si la aplicamos a la relación entre las diversas esferas de seres. Sólo la ontonomía permite un desarrollo verdaderamente intrínseco de la esfera inferior sin mutilar su propia naturaleza y, al mismo tiempo, hace posible una colaboración armónica con

que para Panikkar (2007b) lo auténticamente superior incluye lo inferior, es decir, sin someterlo y robarle su ontonomía: “Utilizo la palabra ‘superior’ en el sentido evangélico de los ‘primeros’ como ‘últimos’, y en el etimológico según el cual lo que está encima lo está precisamente porque se apoya en lo inferior – y lo hace posible” (p.47).

Hemos visto que la ontonomía nos abre a una nueva concepción del ser: el ser ontonómico, en tanto como relación y como presencia teándrica. Es esta nuestra verdadera identidad que viene a superar la visión del individuo como mónada aislada. Superar la visión de ser individual por una de ser ontonómico es un gran desafío a nuestra mente. Por eso he querido hacer un excursus sobre el descubrimiento del ser como símbolo (ser ontonómico).

6.5 El descubrimiento del ser como símbolo: el ser en un horizonte de vacío.

Si el *ser habla*, la palabra es la primera manifestación primigenia del silencio, por lo tanto la apertura al ser/realidad se nos abre en un nuevo horizonte de vacío/silencio. Esta nueva forma de concebir el ser nos lleva a conocer lo particular sin abandonar la totalidad, es decir, nuestra intraconexión con toda la realidad. Este horizonte no se condice con la concepción tradicional de la metafísica del ser como un ente atemporal sin relación con la vida humana. Para profundizar en esta nueva concepción del ser, seguiré el argumento de nuestro autor en el libro *El Ritme de L'Ésser*¹⁶⁰ y que presentaré de modo sintético.

En primer lugar, se hace necesaria una primera acotación. Siguiendo el pensamiento de nuestro autor, el ser, la cosa es algo dado, recibido, un “don”; y ésto significa cambiar nuestra actitud. Aquí la metáfora de la *śruti*, de la escucha es mucho más cercana a esta actitud que la metáfora griega de ver. Sin embargo, por ser esta concepción extraña a nuestra cultura, Panikkar seguirá el recorrido del pensamiento occidental para poder expresar esta nueva concepción del ser.

En el pensamiento occidental, las cosas muestran una complejidad de carácter triple: una especie de existencia (estabilidad), una cierta esencia (inteligibilidad) y un tipo de relacionalidad con todas las cosas (misterio). Las cosas además se nos presentan desde una cierta trascendencia, y por eso afirmamos que existen fuera de nosotros.

las esferas superiores. Ejemplo: todos saben que basta con dar autonomía al orden económico para que sofoque al hombre, porque las fuerzas económicas, una vez dejadas a su arbitrio, se desarrollan patológicamente y, como un cáncer financiero, invaden la sociedad y condicionan al hombre, rediciéndolo a una situación de verdadera esclavitud. Por otra parte, si se intenta dirigir y controlar las leyes económicas desde el exterior, queriendo imponer la heteronomía en el campo económico, se desemboca en el estatismo, en la tiranía y en el totalitarismo político. La ontonomía, a la inversa, se esforzará por encontrar las estructuras profundas del mismo orden económico y por descubrir los crecientes puntos de contacto con las otras dimensiones antropológicas, permitiendo salvaguardar a la vez los valores superiores, la dignidad del hombre y las verdaderas – y no sólo las justas – exigencias de la esfera económica. Estas leyes podrán quizá ser la de la mínima probabilidad, y requerirán, por tanto, la presencia de catalizadores, de factores – personas humanas – que no sigan sólo el camino de la dificultad menor o que no sean sensibles sólo a las demandas de los impulsos más elementales del ser humano... He aquí una tarea verdaderamente importante para la reflexión teológica y filosófica de nuestro tiempo (...). (Panikkar, 1971, pp. 89-90)

¹⁶⁰ Revisar capítulo II “El Destí de L'Ésser”, El descubrimient de L' Ésser. (Panikkar 2012, pp.146- 166)

El gran descubrimiento de occidente ha sido el *concepto*, que es la unidad formal a partir de la diversidad individual. Es decir, detectamos la semejanza mutua de las cosas y así no confundimos por ejemplo, las piedras con las plantas. Siguiendo este proceso de formalización podemos llegar a un concepto más general, que es el *género* que incluye todas las especies y subespecies de las cosas. En esta unidad formal de las cosas, se nos presenta la dificultad del grado de realidad de los conceptos (el problema de los Universales). Una piedra es real a nuestros sentidos y a la mente, pero “piedra” como concepto tiene un grado de realidad distinto al de una piedra concreta. De hecho, desde el concepto piedra se puede construir una ciencia de las piedras. Lo que está claro es que captamos a la vez, una piedra como “piedra”; es decir, existe una relación trascendental entre ambos: piedra concepto es real en una piedra concreta.

Esta forma de proceder formal de la mente nos lleva a una doble abstracción, que es un denominador común formal a todas las cosas: *ens commune*; en este caso llegamos al ser como unidad formal de todas las cosas. Este mismo proceder mental nos lleva a encontrar al *ens realissimum*, la entidad suprema en una jerarquía de seres que en el lenguaje de la filosofía es Dios, es el ser más perfecto pensable. Sin embargo, *ens commune*, como postulado formal de la mente, es un pseudoconcepto del ser. No es el ser que descubrimos como símbolo del todo. Para eso se necesita los tres ojos: sentido, mente y espíritu, y no sólo el método agresivo de la abstracción. Pero, ¿Cómo llegamos a él?. Siguiendo la sabiduría de diferentes tradiciones; Panikkar distingue tres esferas de lo real:

Primero, la esfera del *ser*, que en el sentido general comprende todo aquello que entra a nuestra consciencia. En segundo lugar, distingue el reino del *no-ser*. Nuestro intelecto no sólo está abierto al ser, sino que también tiene el poder de su negación. Este no-ser se encuentra en los márgenes de nuestra consciencia. El no-ser se puede interpretar de dos maneras: *dialécticamente*, como negación del ser en forma contradictoria; y *dialógicamente*, como aquello que traspasa nuestro logos (*dia ton logon*), conservando un cierto recuerdo. Por eso persiste en nuestra consciencia. En tercer lugar, el reino del *silencio*, que está “más allá” de cualquier lógica. Sin embargo, ¿cómo podemos hablar del silencio?. Aquí es donde el esquema *ser-habla-pensar* nos ayuda:

De hecho hay un habla como manifestación primigenia del Ser que va más allá del reino del pensamiento, como afirman tantas tradiciones. El campo de habla del Ser es mayor que su campo de pensamiento. El pensamiento revela el Ser como al menos potencialmente inteligible. El habla es la revelación del Ser como Silencio. Es a través de la puerta del habla como entramos en ese silencio que no es ni Ser ni No-ser¹⁶¹. (Panikkar, 2012, p.159)

¹⁶¹ “De fet hi ha una parla com a manifestació primigènica de l'Ésser que va més enllà del regne del pensament, com afirmen tantes tradicions. El camp de parla de l'Ésser és més gran que el seu camp de pensament. El pensament revela l'Ésser com a almenys potencialment intel·ligible. La parla és la revelació de l'Ésser com a Silenci. És a través de la porta de la parla com entrem en aquest silenci que no és ni Ésser ni No-ésser”.

Sin embargo, es conveniente distinguir entre la nada y vacío, a fin de evitar confusiones. La primera todavía es objeto del pensamiento, pertenece al reino del logos; en cambio el vacío-silencio, es más bien la ausencia que acompaña toda presencia:

El silencio es, más bien, aquel vacío del cual el sonido emerge como sonido. No es tanto la negación como la ausencia del sonido, la ausencia concomitante de la presencia del sonido. La ausencia que acompaña toda presencia podría ser una manera de dejar espacio indirecto para una descripción del Vacío¹⁶². (Ibid, p.161)

Este dinamismo de ausencia y presencia en relación *advaita*, es el dinamismo del ser trinitario, concretamente hace referencia a la acción del *pneuma*, del Espíritu que viene a simbolizar el silencio. Tal como se explicó con anterioridad, el Espíritu es la consagración de la Vida, es el retorno a la fuente: los seres *son* en tanto que regresan a la fuente; por eso, el símbolo de este movimiento plenificador es la *resurrección*. La resurrección es la presencia real de la ausencia: ¡Ha resucitado, no estás aquí!. En el fondo es el movimiento extático y enstático de la vida, el darse y vaciarse (inmolación, sacrificio) así como la mutua recepción de los demás seres.

La apertura del ser a la acción de *pneuma*, hace que el ser cobre un nuevo sentido que difiere del empirismo o materialismo tosco o en el otro extremo, de nihilismo. El dinamismo *logos* y *pneuma* viene a descubrir la naturaleza del ser como símbolo: “el símbolo es tal sólo sobre el horizonte de vacío”¹⁶³ (Ibid, p.162). Así, siguiendo el ejemplo de la piedra como símbolo quiere decir que está dotada de un carácter más allá de su individualidad y generalidad. Es decir, la piedra de la consciencia simbólica no es una entidad, sino (un) ser trinitario o cosmoteándrico. El símbolo es el encuentro entre *mythos* y *logos* en el dinamismo plenificador del *pneuma*. De ahí que el símbolo muestra esta polaridad de lo finito e infinito en la consciencia humana: el símbolo del todo desde un ángulo concreto.

La explicación del símbolo como la intuición del *totum in parte*, ya hemos hecho referencia a ella en razón al ser *modo centro*, el regreso a la fuente. Sin usar estas categorías, A. Leopold en su formación científica, acude a la experiencia de la *belleza*, donde más allá de ser catalogada como una experiencia estética de mero placer, destaca lo que podríamos denominar un “peso óptico” de cada ser y que no es subsumido a la cantidad. Así, indica la limitación de la física sobre la belleza en las ciencias naturales, donde ni siquiera los manipuladores del espacio curvo han intentado resolver sus ecuaciones. Para nuestro autor, existe una esencia imponderable en la belleza de la naturaleza y que no es medible en la física convencional:

Todo el mundo sabe, por ejemplo, que el paisaje del otoño en los bosques septentrionales es la tierra, más un arce rojo, más un gallo lira de collarín. En términos de la física

¹⁶² “El silenci és, més aviat, aquell Buit del qual el so emergeix com a so. No és tant la negació com l’absència del so, l’absència concomitant de la presència del so. L’absència que acompanya tota presència podria ser una manera de deixar espai indirecte per a una descripció del Buit”.

¹⁶³ “el símbol és tal només sobre l’horitzó del Buit”.

convencional, el gallo lira representa una millonésima parte de la masa o de la energía de un acre. Pero sustraed el gallo lira, y todo está muerto. Una cantidad enorme de algún tipo de fuerza motora se ha perdido. (Leopold, 2005, p.125)

Volviendo a Panikkar (2012), sobre el descubrimiento de ser como símbolo es importante destacar que la intuición *advaita* nos abre al conocimiento simbólico, que viene a complementar el conocimiento empírico y racional:

(...) la visión *advàitica* requiere una iluminación de una fuente superior de conocimiento. Este tercer grado de conocimiento nace, no cuando vemos o conocemos, sino cuando somos conscientes de que somos vistos o conocidos. No es conocimiento sensorial ni conocimiento racional, pero es inseparable de ambos. No es irracionalismo. Surge cuando el dinamismo del conocimiento invierte la dirección, por decirlo así: somos conscientes de que al tocar somos tocados, que al conocer somos conocidos. Se es consciente de que hay una iluminación desde “arriba”. Conozco plenamente algo, no cuando la cosa es sensible de manera que la puedo percibir con los sentidos, o inteligible de modo que puedo entenderla, sino cuando tanto el sujeto como el objeto son iluminados por una luz que no viene de mí ni del objeto. Esta produce entonces una “comprensión” que es más que una experiencia sensorial o racional; crea una unión entre sujeto y objeto que es de otro orden que el de un toque sensorial o un contacto racional. Es una participación más holística, que produce una convicción que es más que física o racional¹⁶⁴. (p.164)

La intuición *advaita* no nos desliga del conocimiento sensorial, concreto de las cosas, como tampoco del intelectual. Se requiere los tres ojos para el conocimiento simbólico; de ahí la fundamentación de una antropología trinitaria. Sin embargo, se hace latente el poder profundizar en conocimiento del símbolo. La incursión nos llevará a unir el dinamismo antropológico de amor y conocimiento que ha estado bifurcado en la epistemología moderna.

6.6 El conocimiento simbólico: el Amor cognoscente como forma de conocimiento a la naturaleza.

Concebir la naturaleza como símbolo, implica también descubrir una nueva forma de conocerla. El símbolo en su intencionalidad hacia el todo desde la manifestación concreta, nos

¹⁶⁴ “(...) la visió *advàitica* requereix una il·luminació d’una font superior de coneixement. Aquest tercer grau de coneixement neix, no quan veiem o coneixem, sinó quan som conscients que som vistos o coneguts. No és coneixement sensorial ni coneixement racional, però és inseparable de tots dos. No és irracionalisme. Sorgeix quan el dinamisme del coneixement inverteix la direcció, per dir-ho així: som conscients que en tocar som tocats, que en conèixer som coneguts. Hom és conscient que hi ha una il·luminació des de ‘dalt’. Conec plenament una cosa, no pas quan la cosa és sensible de manera que la puc percebre amb els sentits, o intel·ligible de manera que puc entendre-la, sinó quan tant el subjecte com l’objecte són il·luminats per una llum que no ve de mi ni de l’objecte. Aquesta produeix aleshores una ‘comprensió’ que és més que una experiència sensorial o racional; crea una unió entre subjecte i objecte que és d’un altre ordre que un toc sensorial o un contacte racional. És una participió més holística, que produeix una convicció que és més que física o racional”.

induce a pensar en la limitación del pensamiento que disecciona la realidad. Al respecto, Aldo Leopold en sus *Bocetos de Aquí y Allá* advierte la estrechez del conocimiento científico. Recurriendo a la analogía de una gran orquesta de música que es la tierra, acusa a la ciencia de no percibir la armonía de la vida. Ésta, no es sólo campo de los poetas. La ciencia, por el contrario, al servicio del progreso y moralmente condicionada al principio de objetividad, no ha puesto en duda que el buen vivir del hombre depende de la percepción de la armonía de la naturaleza.

Hay hombres a quienes se ha asignado la tarea de examinar la construcción de las plantas, animales y suelos que constituyen los instrumentos de la gran orquesta. Se los llama profesores. Cada uno de ellos selecciona un instrumento, y luego se pasa la vida entera separándolo y describiendo sus cuerdas y tablas de resonancia. Ese proceso de desmembramiento se llama investigación. El lugar del despiece se llama universidad. (Leopold, 2005, pp.130-131)

Siguiendo esta misma crítica, R.W. Emerson (2008a) apelará al carácter extático de la naturaleza, a su eterno fluir, sin dar lugar a su concepción estática y sustancial. De ahí su reproche a todo pensamiento causal:

El método de la naturaleza: ¿quién podría analizarlo?. Esa vertiginosa corriente no se detendrá a que la observemos. No podemos sorprender a la naturaleza en un rincón, ni descubrir el extremo de un hilo, ni decir dónde poner la primera piedra. El pájaro se apresura a poner el huevo: el huevo, a eclosionar: el conjunto que admiramos en el orden del mundo es el resultado de una distribución infinita. Su suavidad es la suavidad de la caída de la catarata. Su permanencia es una perpetua incoación. Todo hecho natural es una emanación, y aquello de lo que emana es también una emanación, y de toda emanación surge otra.

(...) Silenciosa, espaciosa, con cabida para todo y, sin embargo, sin lugar para un átomo, en graciosa sucesión, en igual plenitud, en equilibrada belleza, la danza de las horas continúa. Como el olor del incienso, como una melodía musical, como el sueño, es inexacta e ilimitada. No podrá ser diseccionada, desenredada ni mostrada. ¡Fuera con el filósofo profano! ¿Buscabas la causa en la naturaleza?. Esto se refiere a eso, y eso a aquello, y aquello a lo otro, y todo se refiere a algo. Debes preguntar de otro modo, debes sentirlo y quererlo, debes contemplarlo con un espíritu tan grande como aquél por que existe, antes de poder conocer la ley. No podrá ser conocida, pero sí alegremente amada y disfrutada. (p.162-163)

Tanto R.W. Emerson como A. Leopold son críticos de la percepción común que se tiene hacia la naturaleza, pues su atención la degrada sólo a un uso instrumental y económico. Por su parte, Emerson señala que el hombre común sólo percibe a la naturaleza en el uso de satisfacer sus

comodidades¹⁶⁵. Pero, aún en este uso, la estrechez perceptiva es mayor, pues no distingue la divinidad de este beneficio mercenario que recibe en cada instante de su vida, donde:

Todas las partes trabajan sin cesar en manos ajenas para provecho del hombre. El viento planta la semilla, el sol hace que se evapore el mar, el viento empuja la nube al campo, el hielo del otro lado del planeta condensa la lluvia en éste, la lluvia alimenta la planta, la planta al animal. Así, las circulaciones interminables de la caridad divina nutren al hombre. (Emerson, 2008a, pp.46-47)

Teniendo estas consideraciones, ambos autores sentencian que en el conocimiento a la naturaleza no discurre el método analítico ni la disección. R.W. Emerson – tal como se mencionó anteriormente – señala que la naturaleza no puede ser analizada ni desmembrada, pues su causa y ley es el estado de éxtasis; por lo tanto el desafío es mayor: *hay que saber preguntar*. Por su parte, para H.D. Thoreau (2014) la naturaleza es de difícil aprehensión, de ahí la dificultad de hacer una descripción ilustrativa de ella: “La Naturaleza es un personaje tan vasto y universal que nunca hemos visto uno siquiera de sus rasgos (...). El mundo con el que estamos familiarizados no deja rastro y no tendrá aniversarios” (pp.16-17). No existe química que fije la naturaleza, lo vivido en ella es de difícil reminiscencia; así lo describe: “Se desvanecen sin remedio de mi mente incluso ahora, mientras hablo y me empeño en evocarlos. Sólo después de un esfuerzo duro y prolongado para reunir mis mejores recuerdos, vuelve a ser consciente de su vecindad” (Thoreau, 2014, p.17).

Vistas estas consideraciones, si la naturaleza es éxtasis, vasta de difícil aprehensión, no podrá ser comprendida desde el pensamiento causal ni desmembrada en partes. Pese a este desbordamiento cognitivo y a la dificultad que conlleva el plantear una pregunta sin nuestros tradicionales esquemas de pensar, nuestros autores coinciden en una idea: *conocer la naturaleza es amarla y amarla es conocerla*. Este es el imperativo moral de A. Leopold (2005) en su *Ética a la Tierra*: “me resulta inconcebible que pueda haber una relación ética con la tierra sin amor, respeto y admiración por esa tierra” (p.154). Esta misma idea, la distingue R.W. Emerson (2008a):

El amor es una demanda tanto como la percepción. En efecto, uno no puede ser perfecto sin la otra. En el sentido pleno de la palabra, el pensamiento es devoto y la devoción es un pensamiento. Lo profundo llama a lo profundo. Pero en la vida actual no se celebra el matrimonio.. (p.85)

Por su parte, el pensamiento de Panikkar se cimenta en celebrar este matrimonio entre el conocimiento y el amor, y con ello erigir la *gnosis* salvífica que se ha perdido en la epistemología moderna. Su explicación reside en el dinamismo constitutivo de la vida de

¹⁶⁵ Recordemos que Emerson en su ensayo *Naturaleza* señala cuatro usos de la Naturaleza al hombre: comodidad, belleza, lengua y disciplina.

éxtasis (amor) y *éntasis* (conocimiento). Para nuestro autor, al hablar de la consciencia pura, hace referencia a que ésta no vuelve sobre sí misma, es decir, es extática, porque está repleta de amor: “El amor es extático y, por tanto, vacía de contenido a la consciencia; no le permite reflexionar, ya que el amor es centrífugo” (Panikkar, 2007b, p.121). En este sentido, el amor no es un mero sentimiento; es la tendencia constitutiva del ser humano y de la realidad que llama a la trascendencia:

(...) el dinamismo centrífugo que impele a todo ser hacia el otro, la trascendencia, lo diferente, lo externo, lo desconocido – el *alter* como *altera pars* que nos completa. Toda la realidad está transida por este dinamismo hacia la Plenitud. (Panikkar, 2007b, p.129)

El Otro que no es un extraño, como lo dice el poeta Walt Whitman (2007): “Me celebro y me canto a mí mismo. Y lo que yo diga ahora de mí, lo digo de ti, Porque lo que yo tengo lo tienes tú Y cada átomo de mi cuerpo es tuyo también” (p.29).

Pero este dinamismo es doble: centrífugo y centrípeto, trascendente e inmanente, de amor y conocimiento. Es un mismo movimiento en doble dirección. Es la experiencia que amando se conoce y conociendo se ama. En esta experiencia se descubre el núcleo amoroso de lo real. El dinamismo de amor y conocimiento, nos recuerda nuestra aclaración respecto a la experiencia cristofánica. En efecto, se trata del dinamismo trascendente e inmanente que articula nuestra verdadera identidad como una *manere* teándrico transeúnte. Esto significa abrirse a la trascendencia pero sin salirse de nuestra inmanencia. El amor que es extático, nos vacía, pero a su vez descubre que el otro es un *altera pars* que nos completa, por lo tanto no es un Otro distinto a nosotros (aunque no idéntico). El conocimiento aquí toma una interpretación de tipo ontológica diferente a la concedida por la epistemología moderna, en tanto, acumulación de contenidos. Al decir ontológica, significa que nos descubre en una identidad siempre en crecimiento:

Conocer de verdad es *llegar a ser* la cosa conocida sin dejar de ser lo que uno es. “*Llegar a ser*” no es solamente cambio, no es un movimiento de lo que somos a lo que deberíamos ser. *Llegar a ser* es el verdadero crecimiento del ser-siendo. Es el verdadero ritmo del ser. (Panikkar, 2001b, p.47)

En esta forma de conocer, la presencia de lo otro (que llamamos objeto) no es la aparición de una imagen en el cognoscente (pensamiento representativo), sino un llegar a ser aquello que verdaderamente se conoce. El dinamismo de la trascendencia que nos impele al otro, a lo desconocido, se conjuga con el dinamismo de la inmanencia que nos deviene en llegar a ser aquello que se conoce amando. En términos antropológicos el hombre está transido por esta doble fuerza:

Repitiendo lo mismo con categorías antropológicas, podríamos afirmar que el hombre está habitado, transido hubiera preferido decir, por una doble fuerza, por un dinamismo centrífugo que lo impulsa hacia el exterior atraído por la Belleza que brilla desde fuera, y por un dinamismo centrípeto que lo impulsa hacia el interior inspirado por la Verdad que ha de descubrir en sí mismo. Dejarse llevar sólo por el primer impulso es frivolidad, cuando no concupiscencia, y sólo por el segundo es egoísmo, cuando no soberbia. La sabiduría es la armonía entre la atracción de la Belleza y la aspiración a la Verdad. En el centro se encuentra el Bien que es bello y vero al mismo tiempo – como ya descubrieron los griegos. (Panikkar, 2007b, p.127)

El amor cognoscente implica superar el dogma epistemológico que descansa en la separación entre un sujeto (cognoscente) y un objeto (conocido); siendo este último el concepto que representa la cosa. En este tipo de conocimiento conceptual no se requiere el amor. Es un conocimiento representativo que se mueve en el paradigma del pensar y ser: la caza del ser por el pensar. Por el contrario, el conocimiento simbólico exige la salida del cognoscente (éxtasis, amor) para participar del símbolo, esto es, amarlo. El símbolo es el trampolín que permite el salto del objeto al sujeto, sin que se rompa la conexión: “Esto es, sin enajenarnos de nosotros mismos, sin separar la inmanencia de la trascendencia y sin caer en el dualismo ni desembocar en el monismo” (Panikkar, 2007b, p.56). Por eso el símbolo abraza y une los dos polos de la realidad: el sujeto y el objeto.

Es importante destacar una idea. Este conocimiento se trata de un “engendrar conjuntamente” (Panikkar, 2007b, p.91) lo conocido por el cognoscente. Aquí hay un dinamismo muy diferente a la de un sujeto fundante de un objeto. En el fondo se trata de comprender que somos conscientes porque participamos de la realidad. Es decir, la realidad nos inspira, por eso “Conocemos en cuanto somos conocidos” (Ibid). Por eso para Panikkar “una *gnosis* que no haya sido impulsada por el deseo (amor) de ser engendrada por lo conocido, no puede en verdad ser reconocida como conocimiento”. Esta misma dirección en la que “conocemos en tanto somos conocidos” debemos comprender el dinamismo del símbolo:

no es que yo vaya al símbolo, es el símbolo el que me desencadena a mí, el que me inspira y me absorbe, el que me libera de mi pura reflexividad, y, en la medida misma en que yo me dejo llevar por el símbolo, el símbolo se hace real. (Panikkar, 1994 a, p.395)

Desde esta perspectiva, el que el símbolo desencadena nuestras vidas, nos permite avanzar en la comprensión de que el conocimiento es crecimiento. Así, si el símbolo es la epifanía de la realidad, hay que destacar que su apertura nos abre a un nuevo grado de realidad que se manifiesta en nuestra consciencia. En este sentido, el símbolo nos abre a nuevos campos de consciencia y de realidad; es decir, a estadios de conocimientos no eidéticos o conceptuales. Estos campos de consciencia son para Panikkar en el pensamiento índico los equivalentes homeomórficos de los conceptos en la filosofía occidental:

Por campos de conciencia no entiendo simples sentimientos y muchos menos sentimientos individuales. Entiendo más bien la cristalización de intuiciones en lo que antes he llamado un convencimiento, esto es, una cierta inteligibilidad que se presenta a la conciencia y que nos introduce a un nuevo estadio de la realidad.

La conciencia humana no sólo descubre, o cree descubrir, conceptos, *noemata*, no sólo registra sentimientos; también se percata de realidades que no son ni meramente objetivas, ni exclusivamente subjetivas. El llamarlas campos de conciencia puede inducir a confusión si los interpretamos como modos de nuestro humor, como sentimientos psicológicos. Son, en primer lugar, campos del ser y campos estables, aunque no imperecederos, ni inmutables. Son complejos inteligibles, estados estables y cristalizaciones de experiencias colectivas capaces de verificación y falsación con métodos válidos, surgidos de estos mismos campos. (Panikkar, 2000, p.63)

Estos campos de conciencia son para nuestro autor, estados de Ser, dimensiones de la realidad que se descubren a quien ha llegado a ese campo: la realidad se realiza en nuestra conciencia. Desde esta perspectiva, los campos de conciencia son *modos de ser*, de ahí que para nuestro autor, la antropología es ontología. El mismo conocimiento aquí cobra un nuevo sentido, el conocimiento es crecimiento y por lo tanto no se reduce a epistemología, puesto que la realidad no es meramente objetiva ni subjetiva: los campos de conciencia se descubren (son dimensiones de la realidad) y se crean (son nuevos aspectos del ser, no están ahí para ser descubiertos).

No deja de plantear una dificultad a la mente occidental comprender los campos de conciencias, aunque ciertas resonancias se encuentran en nuestros autores naturalistas. Para R.W. Emerson (2008a) estar en los bosques desencadena una transformación en el hombre, que en términos de Panikkar podemos decir un nuevo *modo de ser*:

En los bosques, el hombre se desprende de los años, como la serpiente de la piel mudada y, en cualquier período de su vida es siempre un niño. En los bosques es un joven perpetuo. En estas plantaciones de Dios, reinan el decoro y la santidad, se organiza un festival perenne, y el invitado no entiende por qué debería cansarse de ello ni siquiera en un millar de años. En los bosques regresamos a la razón y la fe. Allí siento que nada puede pasarme en la vida, ninguna desgracia o calamidad (si conservo los ojos) que la naturaleza no pueda reparar. Sobre la tierra desnuda, con la cabeza bañada por un aire bendito y erguida en el espacio infinito, se desvanece todo egoísmo mezquino. Me convierto en una pupila transparente; no soy nada, lo veo todo; las corrientes del ser universal circulan a través de mí; soy una parte o partícula de Dios. (pp.44-45)

Si la experiencia simbólica lleva consigo un nuevo modo de ser en el hombre, esto significa superar además la trágica distinción occidental entre teoría y praxis. Es decir, el conocimiento

simbólico se traduce siempre en acción. La *actualización*, es el factor existencial de toda experiencia: “su traducción activa, su expresión en la vida, su poder de transformación, su manifestación en la praxis” (Panikkar, 2007b, p.163). Aquí es importante comprender que todo conocimiento va acompañado del amor. Un conocimiento sin amor tiende a hilvanar relaciones teóricas con escasa relevancia en la vida humana. De ahí deviene la escisión mortal entre teoría y praxis. Para Panikkar (2007b) un intelecto que se deja fecundar por el amor da saltos hacia la actualización; es decir, no sigue ratiocinios inductivos ni deductivos, sino que hace de la acción el criterio de autenticidad de la experiencia: “ éste es el criterio de la autenticidad de la experiencia; repercute vitalmente en nuestra existencia, transforma nuestra vida, pasa al torrente circulatorio de la vida de la persona y, según su profundidad y calidad (en la que también entra la pureza del sujeto), penetra en el Cuerpo místico de la realidad” (p.166). Para R.W. Emerson (2008a), la completud de la acción, hace de ésta un criterio de autenticidad:

La unidad central es aún más conspicua en las acciones. Las palabras son órganos finitos del espíritu infinito. No pueden cubrir las dimensiones de lo que en verdad existe. Lo rompen, lo cortan y lo empobrecen. Una acción es la perfección y publicación del pensamiento. Una acción correcta parece colmar el ojo y relacionarse con toda la naturaleza. (p.66)

Desde esta perspectiva, el símbolo también dignifica al hombre, al no ser sólo *espectador* en la aventura de lo real, sino que desde esta perspectiva el hombre es *actor* y *autor* de la misma realidad:

Pero hay más. Esta triple función es una *perichôresis* trinitaria: siendo espectador, y la palabra connota no solo observación sino sobre todo escucha, es como el hombre es actor. Se actúa lo que se ve y se siente, se pone en práctica no el capricho de una voluntad autónoma sino la inspiración que surge de las entrañas mismas del Ser cuando el hombre obedece, esto es, oye los latidos puros de su corazón. Y es actuando, como él mismo se sorprende creando, co-creando, puesto que él no sabe qué hay en el Abismo, quién habita en las profundidades del Ser. La creación es tan de la Nada que no hay *telos*, no hay modelo ni siquiera ideal, no hay causa final. “Die Rose ist ohne Warum!”. Éste sería el sentido profundo de la contemplación: se escucha, se actúa y se crea al mismo tiempo y en un solo acto. (Panikkar, 2000, p.66)

El dignificar al hombre como espectador, actor y autor de la realidad se contradice con la experiencia común de impotencia que caracteriza al ser humano en nuestra sociedad actual, donde predomina el imaginario social heterónomo en que el Otro externo es la fuente de poder societal¹⁶⁶. Sin embargo, mirar retrospectivamente la historia humana, podemos coincidir con A.

¹⁶⁶ En esta idea me baso en el análisis que realiza Cornelius Castoriadis sobre el imaginario político de la democracia en nuestras sociedades modernas, en relación a la legitimación de su poder instituyente, distinguiendo

Leopold (2005), que al hombre se le concedió las funciones divinas de crear y destruir vida por el hecho de inventar la pala y el hacha:

Con el hacha en la mano: El señor nos lo dio, y el Señor nos lo quitó, pero Él ya no es el único en hacer eso. Cuando algún remoto antepasado inventó la pala, se convirtió en alguien que da: podía plantar un árbol. Y cuando inventó el hacha, se convirtió el alguien que quita: podía talarlo. Así, todo el que tenga una tierra ha asumido, lo quiera o no, las funciones divinas de crear y destruir plantas. (p.94)

Siguiendo la idea de la radicalidad e integridad de toda acción, se puede concebir una definición de la persona *conservacionista*, responsable en el destino de la humanidad y de la Tierra:

Por muchas razones, noviembre es el mes del hacha.

(...) He leído muchas definiciones de lo que es un conservacionista, y he escrito una cuantas yo mismo, pero sospecho que la mejor se escribe con el hacha y no con la pluma. Se trata de lo que piensa un hombre mientras tala, o mientras decide talar. Conservacionista: Alguien que, humildemente, es consciente de que con cada hachazo está escribiendo su firma sobre la cara de su tierra. Por supuesto, las firmas son diferentes si están escritas con un hacha o con una pluma, y así es como debe ser. (Leopold, 2005, pp.95-96)

Hemos visto en esta indagación que el conocimiento de la naturaleza no se da por el pensamiento causal e instrumental. Las experiencias de nuestros autores naturalistas muestran que el amor es constitutivo de todo conocimiento. En este sentido, el aporte de Panikkar es unir este divorcio entre amor y conocimiento, para fundamentar una *gnosis*, *amor cognoscente*, donde se *llega ser* la cosa conocida¹⁶⁷, y esto sólo se logra a través del conocimiento simbólico. Comprendiendo este dinamismo antropológico de éxtasis y éntasis, podemos dar un paso más en la relación del hombre con la naturaleza; me refiero específicamente a la *relación personal*.

así entre sociedades heterónomas y autónomas. En el caso de las primeras, en la sociedad moderna el hombre sabe que la ley es una construcción de la sociedad, y no una entidad sobrenatural; sin embargo en la mayoría de los casos persiste el imaginario social de ser una creación extra-social, es decir, son “otros” los que hacen la ley: “Llamo sociedad heterónoma a una sociedad en la que el *nomos*, la ley, la institución, está dada por otro, *heteros*. De hecho, lo sabemos, la ley nunca está dada por otro, siempre es la creación de la sociedad. Pero, en la abrumadora mayoría de los casos, la creación de esta institución es imputada a una instancia extra – social, o en todo caso, que escapa al poder y al actuar de los humanos vivientes. Inmediatamente se hace evidente que, durante tanto tiempo como ello se sostenga, esta creencia constituye el mejor medio de asegurar la perennidad, la intangibilidad de la institución”. (Castoriadis, 1997, p.197).

¹⁶⁷ Al hablar del *llegar ser*, nos introducimos en la noción de tiempo de Raimon Panikkar. Este tema se desarrollará en el capítulo siete: *La experiencia del tiempo en la Naturaleza*.

6.7 El símbolo es una relación vivida: La relación personal con la naturaleza.

Como se explicó anteriormente, el símbolo es relación; es decir, exige la salida del sujeto para participar del símbolo, esto es, amarlo. Este dinamismo extático de la vida, hemos dicho que es una consciencia repleta de amor, y que no se puede comprender sin su dinamismo entático, que es el conocimiento por asimilación de lo amado. El amor, entendido como núcleo amoroso de la realidad, implica un descubrimiento capital en nuestras vidas: la experiencia de la persona, esto es, el descubrimiento del tú: “El amor es a la vez extático y unitivo: nos catapulta fuera de nosotros mismos y nos une al amado” (Panikkar, 2007b, p.133). El conocimiento simbólico, es justamente, una actividad humana total (no de una mente desencarnada) sino que es un abrazo personal en la que el amor es tan necesario como el conocimiento.

Sin embargo, es conveniente acentuar que el descubrimiento del tú, no es el de un objeto, sino el de una relación. Es decir, no existe un tú en sí, que se relaciona con un yo en sí. Aquí la relación es primera y es ella la que nos constituye como un tú y un yo. Esta relación del yo-tú, es una relación vivida; y esto es el símbolo. Como relación viva, el tú no puede quedar objetivado por un yo sujeto. De ser así, se configura una relación que Martin Buber (2006), denomina yo-eso, la que se fundamenta en la limitación del objeto por la mente: “Todo eso limita con otro eso, sólo hay eso porque limita con otro eso. Pero cuando se dice tú, no hay otra cosa. El tú no limita con nada” (p.12). Es decir, en esta relación objetivante, la atención no está en la relación sino en la autoposición del sujeto que despliega la dinámica sujeto/objeto. En cambio, la relación yo-tú tiene otra base, que es la misma relación:

Es, más bien, la propia relación la que crea este ámbito de libertad en el que surge la relación y del cual ni yo ni la otra persona somos propietarios. En este sentido, la consciencia simbólica es una consciencia que no tiene sujeto: yo no soy el sujeto, porque el otro no es el objeto. El esquema sujeto/objeto queda superado. (Panikkar, 1994 a, p.403)

Por lo tanto, la relación yo-tú se trata de una genuina polaridad y no de polos opuestos entre sí. En esta relación, específicamente en el “entre” hay una dimensión de libertad que configura la relación, es la dimensión abisal que hace que “el tú no limita con nada” como indica Buber. Panikkar nos dirá que en esta esfera, experimentamos el ser en un horizonte de vacío; quizás esta interpretación se corresponde con la de Buber (2006) cuando habla del “tú eterno”: “con cada tú nos dirigimos al tú eterno” (p.14). Por otra parte, es necesario destacar que solo el amor encuentra el “tú”, el intelecto descubre al “otro”. Y en este sentido, la experiencia extática de amor, es una experiencia a-dual: “el tú no es ni el otro ni el yo” (Panikkar, 2007b, p.133). Es la visión *advaita* que permite hablar de un Uno, pero “uno sin segundo”, donde el yo implica un tú que no es un segundo yo (ni monismo ni dualismo).

También es importante destacar, que en la relación yo-tú nos abrimos a una nueva realidad a partir de la experiencia de la escucha, “las cosas hablan” dirá Panikkar (1999a), siguiendo el paradigma índico *ser y hablar*; y esto significa cultivar una actitud de espera, de recibimiento:

Tiene que haber luz para que la piedra sea vista, pero soy yo quien ve. Tiene que haber aire para que la piedra sea escuchada, pero yo debo de estar en silencio si quiero oír. Comprender [*understand*] es aquí literalmente ‘estar bajo’ [*stand under*] el sonido (el hechizo...) de la cosa comprendida. (p.177)

Esta relación yo-tú, es una relación vivida; y por lo tanto sólo puede darse en una relación personal, que es la dimensión que hace descubrir el tú y no el otro. Sin embargo, esta relación personal se nos hace evidente entre los seres humanos, pero ¿podemos tener una relación yo-tú con la tierra, la naturaleza, las cosas, los animales? Al respecto, Martin Buber (2006), señala que son tres las esferas donde surge el mundo de la relación: la convivencia con la naturaleza, con los seres humanos y con las esencias espirituales. En el caso de los seres humanos, “la relación es manifiesta y cobra la forma del lenguaje. Podemos dar y recibir el tú” (p.14). No así ocurre con la naturaleza y las esencias espirituales¹⁶⁸, puesto que no están mediadas por el lenguaje. En el caso de la naturaleza señala lo siguiente:

La primera es la de la convivencia con la naturaleza. En ella, la relación flota en penumbra, y está por debajo del lenguaje. Las criaturas se mueven delante nuestro, pero no son capaces de llegar a nosotros, y el trato de tú que les damos se queda en el umbral del lenguaje. (Buber, 2006, p.14)

Hemos indicado anteriormente, que para Panikkar (2011a): “el que habla es el hombre y la naturaleza a través del hombre cuando el hombre no se desentiende de ella y sabe ser su voz en vez de querer ser su dominador”¹⁶⁹ (p.338). En este sentido, no podemos pensar la relación personal con la naturaleza mediada por el lenguaje en términos de un dialogo entre dos consciencias individuales y separadas. Incluso, tampoco se hace evidente hipostasiar en la naturaleza una consciencia individual como comúnmente pensamos la humana. Así lo sugiere M. Buber cuando se pregunta: “¿El árbol podría tener, entonces, una conciencia semejante a la nuestra? No es eso lo que yo experimento” (Buber, 2006, pp.15-16). Este mismo tipo de respuesta llega A. Leopold (2005) cuando se pregunta si los árboles son conscientes de su propio bienestar:

Los pinos, como la gente, son muy mirados para escoger compañía, y no logran suprimir sus gustos y disgustos. Así, hay una afinidad entre los pinos blancos y las zarzamoras, los pinos rojos y el euforbio en flor, los pinos jack y el helecho dulce.

¹⁶⁸ En relación a las esencia espirituales: “En ella, la relación está cubierta por nubes, pero a la vez se hace manifiesta: carece de lenguaje, pero da testimonio del lenguaje. No percibimos ningún tú, y sin embargo nos sentimos llamados, y respondemos: construyendo, pensando, actuando. Decimos la palabra básica con todo nuestro ser, sin que podamos decir tú con nuestros labios”. (Buber, 2006, p.14)

¹⁶⁹ “qui parla és l’home i la natura a través de l’home quan l’home no se’n desentén i sap ser-ne la veu en comptes de voler ser-ne el dominador”.

(...) En octubre, me gusta caminar entre esos penachos azules, que se elevan rectos y robustos desde la alfombra roja de hojas de zarzamora. Me pregunto si son conscientes de su estado de bienestar. Sólo sé que yo sí lo soy. (p.111)

Si tomamos estas experiencias, inmediatamente observamos las limitaciones de una concepción antropomórfica de la naturaleza, así como todo intento de proyección subjetiva. Efectivamente, mi experiencia con la naturaleza no es de este orden. Si la naturaleza habla, se debe comprender que habla a través del hombre, y de ahí la importancia de saber escuchar participando del logos *del ser* (genitivo subjetivo); entendido éste como *habla*, como explosión de ser (consciencia pura) y no supeditado al pensamiento sobre el ser.

Vistas estas consideraciones sobre la relación personal con la naturaleza, cabe entonces colegir que se trata de una relación yo-tú diferente a la mantenida con los seres humanos. Así mismo, como ya se explicó, tampoco se trata de una relación objetiva; es decir, es una relación personal y profunda que no se explica por criterios utilitarios y racionales, e incluso más aún, por meros criterios estéticos. Un cambio de relación con la naturaleza de esta envergadura, no es fácil considerando que el hombre moderno está separado de la tierra por muchos intermediarios y artilugios. Así lo explicita A. Leopold (2005):

No tiene una relación vital con ella; es sólo un espacio entre ciudades donde crecen las cosechas. Llévale a pasar un día en plena naturaleza y, de no ser en un campo de golf o en una zona ‘pintoresca’, se aburre soberanamente. (p.154)

Para A. Leopold una nueva relación con la tierra, es inconcebible sin que se la ame, respete y se le tenga una alta estima de valor. En este sentido, considera que la evolución de una ética de la tierra es un proceso tanto intelectual como emocional; y por lo tanto la incitación es a superar cierta racionalidad – occidental – que ha determinado en la creencia popular que el hombre está separado de la naturaleza, que ésta es externa a él y que él es el centro del mundo. Esta racionalidad que se ha nutrido del mito del progreso, la fragmentación y la linealidad, enfrenta hoy una crisis que amerita su revisión.

La ética de la tierra corresponde para Leopold un tercer nivel en el orden de la ética: el primer nivel se centró en la relación entre los individuos y el segundo nivel entre los individuos y la sociedad. El salto al tercer nivel corresponde a la ética de la tierra donde las fronteras de la comunidad se extienden “para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales; dicho de un modo colectivo, la tierra” (Leopold, 2005, p.135). Ser parte de esta comunidad es sustantivo para ver, sentir y amar la tierra; ello implica en el hombre una nueva exploración a su origen. Al respecto, H. D. Thoreau (2014) afirma radicalmente que el hombre es parte constitutiva de la Naturaleza y no de la sociedad. Célebre es su cita con la que da inicio su ensayo *Caminar*:

Quiero decir unas palabras a favor de la Naturaleza, de la libertad total y el estado salvaje, en contraposición a una libertad y una cultura simplemente civiles; considerar al hombre

como habitante o parte constitutiva de la Naturaleza, más que como miembro de la sociedad. (p.1)

La declaración de Thoreau sin duda nos lleva a la visión cosmoteándrica, de percibir nuestra identidad en relación a la naturaleza; y con ello, a entablar una nueva relación con la tierra, donde el amor, es la fuerza que la cimenta. Para Panikkar (1999a), el amor a las cosas, es un fenómeno universal y que se descubre solo en la relación personal:

Las cosas tienen un rostro para nosotros, tienen un lenguaje especial propio, nos hacen sentirnos a gusto o a disgusto. Cualesquiera que sean las explicaciones secundarias que podamos encontrar, éstas no afectan al hecho principal de que reaccionamos de formas muy personales no sólo ante los seres humanos, sino también en presencia de las cosas. Las reacciones físico-químicas pueden atraer a las abejas a las flores y los machos a las hembras, ciertas personas o lugares pueden emitir perfectamente vibraciones especiales, pero la atracción como tal no puede ser limitada a sus pretendidas causas eficientes. ¿Por qué un color, un sonido o un olor deberían atraer o repeler a alguien, explicaciones psicológicas aparte?. (p.172)

Para nuestro autor la relación personal con las cosas se expresa por el hecho de darles un nombre: “El nombre no se entiende en tal contexto como mero signo, sino como vínculo entre la cosa (nombrada) y el que la nombra. El nombre propio toca el alma de la cosa” (Ibid). Tal como señalamos anteriormente, las palabras son símbolos que encontramos en las relaciones entre los humanos y las cosas. En este sentido, la palabra como símbolo, es palabra primordial, no intermediaria como signo epistémico, sino que “ella es el medio mismo que forma la urdimbre del mundo y la que nos hace participar de la vida” (Panikkar, 2000, p.70). Aquí la realidad se comprende como realidad simbólica y no como realidad cosificada. Así, la palabra es el mismo velo que revela la realidad revelándola. Es en la relación *advaita* entre silencio y palabra, en donde la conexión entre la palabra y la cosa no se han separado, aunque paradójicamente, exista una distancia abismal. De ahí que la palabra como símbolo no sea unívoca ni conceptual, ni tampoco puede ser reducida al orden epistemológico¹⁷⁰: el lenguaje simbólico es ontológico y se da en una relación personal entre el hombre y las cosas:

Las cosas que nombramos, a diferencia de los objetos a los que pegamos etiquetas, esto es, términos para su identificación, son entidades que han entrado ya en nuestras vidas por algo más que la mera sensación, percepción o conocimiento abstracto. Están en una relación viva con nosotros, que es precisamente lo que contribuye a crear su unicidad y su no intercambiabilidad, su intransferibilidad. Sabemos por experiencia que no cualquier

¹⁷⁰ Raimon Panikkar critica al nominalismo y al individualismo por el que la palabra y la cosa se ha debilitado: “Nominalismo e individualismo tienen una conexión profunda, olvidada demasiado a menudo. Si el sujeto del lenguaje es el individuo, éste es el último árbitro sobre el significado de las palabras, y será entonces el número de individuos lo que cuenta” (Panikkar, 2007b, p.57).

nombre nombrará auténticamente aquellas cosas que han llegado a ser la urdimbre y trama de nuestras vidas. (Panikkar, 1999a, p.173)

El dar nombre a una cosa, muestra la relación descrita por Emerson entre el logos humano, la naturaleza y un pulso divino. Si consideramos esta relación trina podemos comprender porque A. Leopold (2005) señala que solo un “alma sutil” pudo haber colocado el nombre de “candela” al brote terminal de un pino:

El año nuevo del pino empieza en mayo, cuando el brote terminal se convierte en “la candela”. Quien haya inventado ese nombre para referirse al nuevo crecimiento, tenía un alma sutil. “La candela” suena como una referencia banal para hechos obvios: el nuevo retoño es ceroso, vertical, frágil. Pero el que convive con pinos sabe que candela tiene un significado más profundo, pues en su cabo arde la llama eterna que ilumina un sendero hacia el futuro. (p.107)

Sin embargo, a esta relación personal con los seres de la naturaleza se le puede objetar que son proyecciones del ser humano, es decir que somos nosotros mismos los que personificamos y antropomorfizamos el mundo (incluso Dios y los demás seres). Pero del mismo modo que nos reconocemos como seres proyectantes, también valida el hecho complementario de que somos seres proyectados. Si asumimos esta idea, aunque no en un sentido subjetivista, podemos establecer que la relación personal no es unilateral: hay una respuesta y también una iniciativa del otro:

Las cosas no son indiferentes a nosotros, aunque en general no podemos medir sus reacciones “personales”. Sin embargo, es una experiencia bastante común la de que hay cosas que nos “hablan” y otras que nos repelen, que hay cosas que nos gustan porque estamos convencidos de que les gustamos, aunque podamos no tener la gramática adecuada para expresarlo. (Panikkar, 1999 a, p.174)

En resumen, no podemos reducir el mundo a la subjetividad humana; hay en la relación personal con la naturaleza un doble factor: la resistencia del otro, y la iniciativa del otro. Desde esta perspectiva, se reconoce en la misma experiencia, que las cosas concretas condicionan nuestra vida y nuestro ser: “No sólo mis amigos y la gente con la que vivo y hablo me revelan y me forman, sino que el mundo que me rodea me condiciona y *es* yo también. Soy tanto un elemento pasivo como un factor activo” (Ibid). Esta idea la describe A. Leopold cuando se enfrenta al dilema de qué árbol cortar: ¿un pino o un abedul?; su decisión claramente no sigue un razonamiento lógico, por el contrario, su pensamiento viene a sugerir un cierto juego de influencia mutua entre los árboles y él, y que se da por el establecimiento de una relación personal entre ellos:

Me resulta desconcertante analizar, *ex post facto*, las causas que hay detrás de mis propias decisiones cuando tengo el hacha en la mano. Lo primero de todo, no me parece que todos los árboles hayan sido creados libres e iguales. Si un pino blanco y un abedul rojo viven hacinados, tengo hacha, *a priori*, mi elección; siempre corto el abedul para favorecer el pino. ¿Por qué?

(...) Estas posibles razones de mi predilección tienen su peso, pero ¿por qué? ¿Es que el pino me estimula la imaginación y la esperanza de un modo más profundo que el abedul? Si es así, ¿dónde está la diferencia, en los árboles o en mí mismo?

(...). La única conclusión a la que he llegado es que quiero a todos los árboles, pero estoy enamorado de los pinos.

(...) Quien maneja un hacha tiene tanto sesgos y predilecciones como especie de árboles hay en su granja. Con el paso de los años, atribuye a cada especie una serie de rasgos que acaban constituyendo un carácter, según sus propias reacciones a la belleza o utilidad de los árboles, y las respuestas a tales especies a sus trabajos a favor o en contra de ellas. Me sorprende al ver los caracteres que distintas personas atribuyen a un solo y único árbol. (Leopold, 2005, pp.96-98)

Pero en esta relación personal, no se trata de un sentimiento posesivo o de un amor excesivo a las cosas; para Panikkar (1999a) un cierto ascetismo es lo que nos hace cada vez más sensibles a esta faceta personal de ellas:

Si una rosa no puede ser todo mi jardín, muy probablemente mi jardín nunca me hablará o será para mí una fuente real de alegría y solaz. Si estoy sumergido en la abundancia y trato a las cosas de mala manera porque tengo muchas, nunca descubriré su valor o su unicidad ni llegaré a conocer su rostro verdadero y personal. Una navaja de bolsillo para el explorador, una piedra preciosa para el amante, una reliquia para el creyente, una lluvia oportuna para el agricultor, un mar en calma para el pescador o los últimos ahorros para el campesino, todo esto son algo más que meros fenómenos “naturales”. Tienen nombres propios y están conectados con el universo entero. (p.175)

Tenemos una relación personal con las cosas, pero también es importante destacar que esta relación es mutua; es decir, no es sólo una relación de iniciativa humana. Panikkar utiliza las palabras *huellas* para explicar este fenómeno: “Dejamos nuestras huellas en las cosas, y las cosas en nosotros. Las cosas tienen un carácter ‘vestigial’; son capaces de conservar las impresiones de nuestra relación con ellas, puesto que podemos guardarlas en nuestra memoria (y memorias). Las cosas son vulnerables, sensibles, abiertas y pasivas a nuestro ‘manejo’ de ellas” (Panikkar, 1999 a, p.176). De ahí que la sabiduría popular reconoce que las cosas pueden portar los vestigios de su dueño. Asimismo la experiencia recurrente de entrar a una casa y sentir en ella la prolongación del cuerpo de su dueño. Son experiencias que van más allá de explicaciones paranormales puesto que son muy comunes. Lo importante a destacar con la idea del carácter vestigial de las cosas, es que nos revela nuestra constitución relacional: yo-tú.

Las cosas por su carácter vestigial son para A. Leopold una biblioteca, visión que se contrapone a la mera visión materialista de ellos. Así, una tabla vieja que trae una inundación primaveral es “una antología de los esfuerzos humanos en las granjas y bosques río arriba” (Leopold, 2005, p.61). Para nuestro autor, la naturaleza es una biblioteca donde cada ser es un libro autobiográfico. Saber leerlos no se enseña en la universidad. Sólo el amor a la naturaleza le permite al ser humano ser fiel a ella en la palabra:

La inundación primaveral nos trae algo más que una gran aventura; nos trae también una miscelánea imprevisible de objetos flotantes, robados a las granjas río arriba. Una vieja tabla, encallada en el prado, tiene para nosotros dos veces más valor que la misma pieza nueva y recién serrada. Cada tabla vieja tiene su propia historia individual, siempre desconocida, pero siempre casi adivinable por el tipo de madera, sus dimensiones, sus clavos, tornillos, pintura, el acabado o la falta de acabado, su deterioro o su uso. Uno hasta podría adivinar, por el desgaste en los bordes y extremos causado por los bancos de arena, cuántas riadas la han acarreado en años anteriores.

Así que nuestro montón de madera, recogida toda ella del río, no es sólo una colección de personalidades, sino una antología a los esfuerzos humanos en las granjas y bosques río arriba. La autobiografía de un viejo tablón es un tipo de literatura que no se enseña todavía en los campus universitarios, pero cualquier granja a orillas del río es una biblioteca donde quien martillea y sierra puede leer a placer. Que venga la riada, pues siempre trae más libros nuevos. (Leopold, 2005, p.61)

Como vemos, la experiencia del símbolo, nos lleva a entablar una relación personal con la naturaleza. El símbolo es relación y su movimiento extático, de amor, nos lleva al descubrimiento del tú. Tener una relación personal con la naturaleza desde esta visión requiere aproximarnos a una noción de comunidad más amplia que la de los seres humanos, y a comprender además, que la relación es de mutua influencia. Existe una sabiduría en la que tanto el hombre, como la naturaleza y lo divino participan; es la experiencia del ritmo, la danza pericorética de la realidad cosmoteándrica. Este es el capítulo que a continuación sigue, y que trata específicamente la *Ecosofía*, la *sabiduría de la Tierra* (en genitivo subjetivo), neologismo que Panikkar desarrolla y atesora como una nueva perspectiva al discurso ecológico y medio ambiental que prevalece en nuestra sociedad actual.

CAPITULO 7

LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN LA NATURALEZA: PARTICIPAR EN LA SABIDURIA DE LA TIERRA

El presente capítulo *La experiencia del tiempo en la naturaleza: Participar en la sabiduría de la Tierra*, posee la particularidad de ser el último de la investigación doctoral. Por ello el tema tratado condensa y sintetiza los contenidos vistos en los capítulos anteriores. La noción de tiempo en Raimon Panikkar nos abre a la sabiduría secular, y con ello a la sabiduría *de* la Tierra. El tiempo, es para nuestro autor, el movimiento o despliegue de la Vida cosmoteándrica, de ahí la profundidad de sus términos *tempiternidad*, *ritmo del ser* y *ecosofía*.

El capítulo se consta de los siguientes temas:

1. El Tiempo en Raimon Panikkar.
 - a) La experiencia de la tempiternidad.
 - b) La experiencia del ritmo del ser.
2. El ritmo natural: la Naturaleza es rítmica.
3. Ecosofía, la sabiduría *de* la Tierra.

7.1 El Tiempo en Raimon Panikkar.

En el capítulo cuarto se ha argumentado el carácter último de la dimensión cósmica en la realidad cosmoteándrica, destacando como característica ser polo relativo y constitutivo de la dimensión divina; de ahí el neologismo de *secularidad sagrada* acuñada por nuestro autor. También se explicó que el *saeculum* se compone de la tríada espacio/tiempo/ materia, tres factores interdependientes que donan finitud y especificidad a cada ser. Sin embargo, para Panikkar es la experiencia del tiempo la que quiere destacar en su pensamiento secular, integrando nuevamente la conexión intrínseca entre ser y tiempo, tal como lo afirmaban los antiguos griegos: Vida como el tiempo del ser (*Zôê* como *chronos tou einai*).

La vida entendida como *zôê*, es la vida general, universal que se distingue de la vida individual (*bios*). Su sentido es de *plenitud*, es decir, de un despliegue plenificador que lleva consigo la dimensión del tiempo. De esta manera, La Vida es el mismo tiempo intrínseco a las cosas, idea que está presente no solo en los antiguos griegos, sino que también en la tradición del pensamiento de la India:

Si Grecia concibe la Vida como el tiempo del Ser, la India clásica percibe el tiempo como el aliento vital de la realidad. Es el tiempo el que “madura a los seres y abraza las cosas”. El tiempo es el “Señor que opera el cambio en los seres”. “El tiempo creó la Tierra”. “En el tiempo está la conciencia”. Y, de manera explícita: “En el tiempo está la vida” (*prāna*).

Para expresar la noción de Vida, la tradición sánscrita utiliza generalmente las raíces *pran*, respirar y, por lo tanto, vivir, y *jīv*, estar vivo, etc. *Prāna* connota aliento, espíritu, vitalidad y se deriva de la raíz *prā*, que significa llenar. A veces, es el plural el que significa Vida, en el sentido de la reunión de todos los alientos vitales. La vida es lo que llena y realiza todo lo que es. *Jīvanam* es el sustantivo derivado de la raíz *jīv*. Otros términos son *asu*, que significa fuerza vital y también aliento y, del mismo modo, *āyus*, poder vital y también duración de la vida, tiempo de la vida. (Panikkar, 1999a, p.170)

Siguiendo esta concepción, la Vida se experimenta como un don, es decir, no es privativa, todos los seres participan de ella. Sin embargo, es importante enfatizar en la obra de Raimon Panikkar, que la experiencia de la Vida no se despliega en un tiempo lineal ni circular, como tampoco identificar el tiempo como algo específico de cada ser sin interrelación con los demás seres. Sus conceptos de *tempiternidad* y el *ritmo*, vienen a dar cuenta de estas ideas en su pensamiento. Si bien estos términos están interrelacionados, para fines aclaratorios los desarrollaré individualmente para luego reunirlos en una reflexión final sobre la participación del hombre en la sabiduría *de* la Tierra.

7.1.1 *La experiencia de la tempiternidad.*

El tiempo es inherente a la realidad, todo ser es temporal; por lo tanto esta visión nos hace superar la noción del tiempo científico como realidad externa donde se ubican los fenómenos físicos. Esta concepción ha implicado que tanto el tiempo como el espacio han sido reducidos a un parámetro matemático de medición:

Al dejar de juzgar al movimiento como una forma de ser para considerarlo como un simple cambio de lugar, el espacio deja también de aparecer como una característica intrínseca de los cuerpos para convertirse en el ámbito geométrico en donde éstos se mueven, y el tiempo pasa ser el módulo cuantitativo con que se mide la traslación de un cuerpo. (Panikkar, 1950, p.24)

Para Àngels Canadell, con la abstracción del tiempo y el espacio se pierde la noción de “límite” y de “lugar” respectivamente en la realidad concreta de cada ser¹⁷¹. Se niega así, la compleja interdependencia entre ambos y su relación intrínseca con la naturaleza propia de los cuerpos¹⁷². Es decir, tiempo y espacio, vienen dados intrínsecamente a los cuerpos.

¹⁷¹ “L’abstracció del temps de la naturalesa constitueix l’obstacle principal per a conèixer la realitat concreta, la terra, el cos i la matèria, i obre el camí a un coneixement purament especulatiu. Amb aquesta abstracció es perd la noció de *límit*; component fonamental de la realitat temporal i física. -El seu equivalent en l’espai és la pèrdua de relació amb el *lloc*-”. (Canadell, 2005, p.141)

¹⁷² En este sentido, el pensamiento Raimon Panikkar quiere superar la visión fisicomatemática del tiempo, donde la abstracción matemática es lo que define el criterio de lo real en la cosmología mecanicista de la nueva ciencia del S. XVII representada principalmente por Isaac Newton, donde las ideas de espacio y tiempo fueron absolutizadas como

Sin embargo, tal como se explicó en el capítulo cuarto sobre la *relación del kosmos con lo divino*, para nuestro autor, la ciencia fisicomatemática actual descubrió el carácter dinámico del ser, en consonancia con esto, desarrolló el pensamiento funcional y no sustancial de los fenómenos físicos. Este indicio científico es un avance en la concepción de la relación entre tiempo y ser, y va a tono con el fenómeno de la secularidad del mundo moderno que le confiere realidad positiva (y en algunos casos, única) a las estructuras temporales.

Sin embargo, la noción de tiempo de R. Panikkar intenta recuperar la experiencia de lo tangible, de “límite”, desde un punto de vista existencial, es decir, como seres temporales que participa en la realidad cosmoteándrica. La experiencia del límite, como se explicó en el capítulo cinco, manifiesta la tensión en el ser humano de estar “suspendidos entre el ser y la nada” (Panikkar, 1999c, p.204); siendo esta experiencia, que nuestro autor intenta explicar en su noción de *tempiternidad*, la que viene a dar cuenta de la relación *advaita* entre tiempo y eternidad. Este neologismo desafía el dualismo ontológico que interpreta tiempo y eternidad como realidades separadas y en antítesis. Así, por una parte la noción de eternidad es vista como una noción objetiva, real, que pertenece sólo a la dimensión divina; y en contraposición, la noción de temporalidad como irreal, subjetiva, de monopolio exclusivo del ser humano. Por otra parte, a la inversa de esta interpretación, la visión dualista también puede anteponer un tiempo como real y la eternidad como una proyección subjetiva.

La tempiternidad como símbolo de la experiencia *advaita* también viene a superar la oposición entre linealidad y circularidad:

La eternidad no viene *después* del tiempo – ni existía *antes* - . La vida del hombre sobre la tierra no es entonces un simple peregrinar hacia Dios, la reencarnación o la nada, sino que constituye un ritmo en que cada momento es habitado por la otra cara “eterna”, formando así la tempiternidad. (Panikkar, 1999a, p.16)

Con la experiencia de la tempiternidad, nuestro autor quiere romper con la linealidad del tiempo y con su fuerza simbólica de dar sentido a la vida del hombre moderno que se proyecta hacia un futuro por construir. Así Panikkar (2012) preguntará: “¿Tenemos que esperar realmente hasta el ‘el fin de los tiempos’ para encontrar un sentido a nuestras vidas?”¹⁷³ (p.100). Por otra

realidades externas a los cuerpos. El sistema de Newton era esencialmente atomístico y matemático. Se sustenta en dos supuestos básicos de la filosofía de Descartes: la pasividad de la materia y la externalidad de la fuerza. Por lo tanto entendía al movimiento como un cambio externo a los cuerpos, donde el “tiempo abstracto” es la medición del cambio del movimiento. Con este planteamiento hace eco a la Revolución científica, donde lo que interesa indagar es el “cómo” (explicaciones causalistas) y no el “por qué” (explicaciones teleológicas). Dichas explicaciones causalistas son formuladas en términos de leyes que relacionan hechos numéricamente, es decir, matemáticamente. De esta manera, la medición, la observación y la predicción es la base de la filosofía empirista y racionalista de Newton; de ahí el valor a la abstracción matemática, como lo describe Morris Berman: “Los átomos son reales, pero invisibles; la gravedad es real, pero, como el momentum y la masa de inercia, sólo pueden ser medidos. En general, la cuantificación abstracta sirve como explicación” (Berman, 2004, p.51). Es importante destacar, que la actual ciencia contemporánea, específicamente, la física relativista y cuántica supera la visión de tiempo y espacio como realidades externas, y configuran al movimiento como constitutivo de cada ser.

¹⁷³ “¿Hem d’esperar realment fins a ‘la fi dels temps’ per tal de trobar un sentit a les nostres vides?”.

parte, se intenta superar la visión de circularidad del tiempo como tiempo repetitivo. En la experiencia de la tempiternidad no se va a ninguna parte, cada momento concentra un acto creador y nuevo, que Panikkar revela en esta compleja relación *advaita* entre tiempo y eternidad.

Sin todavía profundizar en esta experiencia del acto creador en el presente tempiterno, lo que me interesa ahora destacar es la compleja paradoja que nos plantea Panikkar sobre esta relación entre tiempo y eternidad, puesto que si el tiempo es intrínseco a cada ser, esto significa que no hay forma de liberarnos de él. Entonces nos surge una pregunta: ¿cómo trascender el tiempo, si éste es constitutivo de la realidad? Nuestra prisión a él es de tal fuerza que nuestra misma pregunta está sujeta a un tiempo particular. Más aún, la referencia por la trascendencia del tiempo en la pregunta ya evoca un estado temporal. ¡No hay forma de escaparse del tiempo!

Esta idea Panikkar (1975) la desarrolla utilizando la metáfora espacial de la circunferencia:

En primer lugar, la imagen de la circularidad sugiere una circunferencia, es decir, que el tiempo es indefinido, que no tiene temporalmente ni principio ni fin y que no tiene demasiado sentido, por tanto, preocuparse por los comienzos “antes” del tiempo ni que tampoco es útil torturarse por los problemas escatológico temporales. Todo *antes* y todo *después* pertenece, por definición, al tiempo. La circunferencia que circunscribe al círculo no tiene principio ni fin. Viajando a lo largo del tiempo nunca se podrá encontrar su origen ni dar tampoco con su final. Todo viaje temporal, por el mismo hecho de serlo, no puede salirse del tiempo; no puede, por tanto, encontrarle ningún límite. No hay manera de escaparse del tiempo si nuestro vehículo es temporal. Y no puede negarse que nuestra razón racionante, que incluso para razonar necesita tiempo, sea temporal. (p.144)

La paradoja es tal, que nuestra misma consciencia es temporal, es decir, el tiempo no es independiente de la consciencia humana:

La consciencia de las cosas temporales requiere e implica una consciencia humana temporal. Para experimentar el cambio no es suficiente que algo cambie a una velocidad diferente. Hace falta también algo que recuerde el estado “anterior”. Pero esta memoria no se encuentra sólo en nosotros. Está también en las cosas, que llevan en ellas mismas el paso del tiempo¹⁷⁴. (Panikkar, 1996a, trad Canadell, p.11)

El tiempo no está solo en las cosas, está también en el observador. La misma epistemología moderna, sujeto-objeto, implica una consciencia temporal, donde antes de conocer al objeto, se toma en consideración la estructura del sujeto cognoscente. En este sentido, todo pensamiento es un proceso temporal. Así como también nuestra propia identidad confluye en el tiempo. Estamos sin duda antes un círculo cerrado ante el poder del tiempo. Sin embargo, para Panikkar esta

¹⁷⁴ “la consciència de les coses temporals requereix i implica una consciència humana temporal. Per a experimentar el canvi no h’hi ha prou amb que quelcom canviï a una velocitat diferent. Cal també quelcom que recordi l’estat ‘anterior’. Però aquesta memòria no es troba només en nosaltres. Està també en les coses que porten, en elles mateixes el pas del temps”.

consciencia del círculo cerrado no es estéril, puesto que si bien nos revela la consciencia de no poder trascender el tiempo, de alguna manera esta consciencia de límite trasciende el mismo límite. Aquí es aclaratorio recordar la etimología de la palabra contingencia: *con-tingere* (*cumtangere*), tocar el límite, el fondo de nuestro ser. Con esta idea Panikkar quiere anunciar que solo el *sacrificio del tiempo* redime al tiempo, y que por lo tanto, el ser no se agota en el tiempo: ser y tiempo están en relación actual, es decir, ni identidad ni diferencia.

Para explicar esta idea del sacrificio del tiempo, Raimon Panikkar utiliza nuevamente la metáfora espacial del círculo. Si el círculo es limitado y finito, el tiempo circular es símbolo de la finitud y la contingencia. El tiempo es el *símbolo del ser*, la apariencia, la envoltura corporal que limita e individualiza cada ser en su despliegue temporal. Sin embargo, “Todo el círculo temporal es algo así como la proyección de un punto intemporal que podría ser representado por el centro mismo del círculo. Visualizado de esta manera, se comprende que la máxima característica de lo intemporal no sea la trascendencia sino la inmanencia”¹⁷⁵. Recordemos que el mismo concepto de secularidad sagrada descubre el *locus* divino en la inmanencia de la vida. Es aquí donde el rito¹⁷⁶ ocupa un lugar importante en el pensamiento de Panikkar, puesto que su acto consigue la victoria sobre el tiempo, reconquistando el núcleo intemporal de la realidad.

De esta manera, si el tiempo es símbolo de la realidad intemporal¹⁷⁷, y como tal, símbolo *de* la realidad y no de *otra* realidad, no se puede abandonar el símbolo para alcanzar otra cosa:

(...) hay que reconocer al símbolo como tal, es decir, como apariencia de la realidad; hay que romperlo como “realidad”; y será así el símbolo roto el que nos abra a la realidad. Es el sacrificio en el tiempo el que redime al tiempo. No es siguiendo el tiempo hasta el final como llegaremos a lo eterno, como si éste estuviera “después” de lo temporal, sino rompiendo el círculo como descubriremos la eternidad. El tiempo está ahí precisamente para romperlo, para trascenderlo. No es hacia el futuro hacia el que tiende al hombre, sino hacia su liberación, aunque ésta se realice en el tiempo y con él. No es el progreso lo que cuenta, sino la perfección, la realización, la ruptura de la envoltura. Esto significa que además del dinamismo meramente cósmico o temporal de seguir el círculo hay otra fuerza en el hombre que le impele a trascender el tiempo, a romper el círculo, a abandonar la circunferencia. Si se rompe el tiempo lineal, lo que resulta es aún una línea y, por tanto, es aún tiempo; si se rompe la circunferencia ya no hay circunferencia y, por tanto, tiempo. Es en la salida del tiempo donde se encuentra la liberación. (Panikkar, 1975, pp.148-149)

¹⁷⁵ Panikkar, Raimon. “El presente tempiterno”, p. 148.

¹⁷⁶ Al respecto Francis X. D’Sa señala que Raimon Panikkar emplea las palabras sacrificio y rito casi como sinónimos, y especifica su relación: “El sacrificio puede ser una forma concreta de ritual, pero todos los rituales tienen el mismo objetivo que un sacrificio. ‘Un ritual es aquel acto a través del cual el hombre intenta alcanzar, obtener, expresar o hacer algo que sería inaccesible si se procede de otra manera’” (Panikkar, “Time and Sacrifice. The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity”, p. 691). D’Sa, Francis. “La consciencia, el tiempo y la historia en l’obra de Panikkar”. En: Boada, Ignasi (ED.). *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. p, 78: “El sacrifici pot ser una forma concreta de ritual, però tots els rituals tenen el mateix objectiu que un sacrifici. ‘Un ritual és aquell acte a través del qual l’home intenta assolir, obtenir, expressar o fer quelcom que seria inaccessible si es procedís d’una altra manera’”.

¹⁷⁷ Nos encontramos en la relación entre *ser* y *vació* que se explicó en el capítulo dos.

Tal como se ha explicado, para R.Panikkar el ser humano está suspendido entre el “ser y la nada”, y esta tensión hace que intente superar el carácter temporal de su existencia. Si bien el tiempo afecta a toda la realidad, el hombre percibe que hay algo no dis-tendido, no temporal en su experiencia. Para nuestro autor, es el acto del sacrificio en que el hombre supera su situación fáctica. Este acto existe a causa del sacrificio primordial en el que se ha creado la realidad temporal¹⁷⁸:

En este momento, Panikkar hace mención de un importante aspecto de la antigua tradición india: los actos rituales crean y destruyen el tiempo. El sacrificio durante el cual es desmembrado Prajāpati es tanto el nacimiento del tiempo como el nacimiento del universo. También a la inversa, el ritual de “re-membrar” Prajāpati es el acto que ayuda a trascender el tiempo¹⁷⁹. (D’Sa Francis, citado en Boada, 2004, p.76)

¹⁷⁸ Con respecto al sacrificio primordial, Raimon Panikkar en su libro *La intuición cosmoteándrica*, describe dos relatos míticos, uno de occidente y otro de oriente, que dan cuenta de esta nueva intuición: el mito semítico de Adán y la historia indoeuropea de Prajāpati:

“Había un principio feliz, un punto alfa, una fuente indiscriminada y misteriosa de todas las cosas. Por algún motivo, o, mejor dicho, sin ninguna motivación externa (pues ni había nada más), el Abismo, el Principio, el Dios, el Vacío, el No-Ser... se estremeció y produjo el Ser, el Mundo, la luz, la creación y, en un cierto momento, los seres humanos. Existen con toda seguridad, importantes diferencias en estos mitos, pero todos concuerdan en que una Unidad indiferenciada, un Principio misterioso, salió de su soledad, se liberó de su inactividad, creó, produjo, dio nacimiento a la existencia, al tiempo, al espacio y a todo lo que entre medio se mueve. Había o, más bien, hay un primer momento originante, una Fuente, un Uno, un Dios, una Materia, una Semilla.

Y este Origen crea, produce, origina, se divide a sí mismo precisamente porque no quiere estar más tiempo solo. Pero esto es posible únicamente porque ha llegado a ser consciente de sí mismo. Esta conciencia hace al Principio consciente de sí, visible en su propia reflexión, como si dijéramos, real. Es un doble movimiento: uno en la matriz del Principio mismo, y otro “hacia” el exterior, por decirlo así. Dios engendra y crea, se desmembra y crea el Mundo, el Uno se convierte en la fuente oculta y produce la multiplicidad. De este proceso surge el hombre. Por tanto el hombre tiene el mismo origen que el Cosmos, la misma fuente, el propio poder de lo divino que se agitaba al principio. Los tres co-existen. “Antes” de la creación, el creador no era ciertamente creador, antes de lo “Múltiple”, lo Uno no era siquiera uno. Y sin embargo, este dinamismo actúa únicamente en una dirección: lo Uno está en el origen, es el Origen, pero es Origen sólo porque origina. En “sí mismo”, es nada.

La caída puede ser este primer momento o puede llegar en una segunda etapa. En cualquier caso, existe una caída, y el resultado es la situación histórica del hombre, su circunstancia real. Hay en el hombre una sed, un impulso, un deseo de ser Dios, de alcanzar el fin, el objetivo (aunque muchos pensadores dirán ‘ser como Dios’, preocupados por no ‘empañar’ el carácter absoluto de Dios o la identidad del hombre). Existe en Dios un ardor comparable y un amor incomparable por el Hombre y el Mundo. De nuevo aquí el movimiento es doble: de abajo hacia las alturas, del Mundo espoleado por el Hombre hacia Dios, y desde arriba hacia el abismo también, de lo Uno a lo Múltiple: y por ello encontramos en todas partes el dinamismo recíproco de sacrificio y sacramento. En esta última instancia, sin embargo, todo tiene el mismo Origen, todo está relacionado, el universo entero es una familia, un macro-organismo; lazos de “sangre”, por decirlo así, animan todo lo que es. Somos de la misma raza. Somos los miembros desmembrados de ese Cuerpo. Nuestra tarea (y nuestro privilegio) es rememorar [*re-member*] el Cuerpo desmembrado [*dis-membered*], hacerlo un todo, es decir, sanar e integrar todos los *dissecta membra* de la realidad, esparcidos como están a través del tiempo y el espacio. La energía para esta “salvación” puede proceder de múltiples direcciones, pero tiene una única fuente”. (Panikkar, 1999a, pp.36-37)

¹⁷⁹ “En aquest moment, Panikkar fa menció d’un important aspecte de l’antiga tradició índia: els actes rituals creen i destrueixen el temps. El sacrifici durant el qual es desmembra Prajāpati és tant el naixement del temps com el naixement de l’univers. També a la inversa, el ritual de ‘re-membrar’ Prajāpati és l’acte que ajuda a transcendir el temps”. Al respecto, Francis X. D’Sa, atribuye la concepción del tiempo en R. Panikkar, principalmente la referencia inspiradora de la antigua tradición de la India que lo lleva a relacionar el tiempo con el acto ritual del

De esta manera, el sacrificio del tiempo permite que el mundo alcance su núcleo tempiterno. Importante es destacar, que este rito es un acto cosmoteátrico, puesto que “el tiempo es como algo que el hombre hace en estrecha colaboración con los dioses” (Panikkar, 1979, p.68). De ahí que el tiempo es una revelación de la divinidad y por tanto, se funden en él, el destino del hombre, la divinidad y del kosmos:

Esta experiencia humana primordial se encontraba a la base del tiempo calendario desde los babilonios, los egipcios y los mesoamericanos. Lo hemos expresado diciendo que el tiempo es un aspecto de la realidad. Ellos decían que el tiempo era una revelación de la divinidad; o más bien dicho, que el desarrollo temporal de las cosas revelaba la multiplicidad de divinidades que entran en juego en la realidad. Este lenguaje antiguo y tradicional, correctamente entendido, quizás pueda ayudarnos a descubrir mejor la experiencia humana del “misterio del tiempo”.

(...) Es en y a través del tiempo, viviéndolo, y no solo deslizándose por encima de él, como llegamos a ser lo que realmente “somos”. De aquí que este “somos” no sea un presente fugaz, pero tampoco un “éramos” ni un “seremos”. Este “somos” no es el cruce del pasado y el futuro, sino una divinidad. Cada día tiene su divinidad; cada evento es ahora divino, humano y cósmico; cada evento es un “momento” de la vida. (Panikkar, 1996b, trad. por Canadell, p.28)

Para Panikkar la experiencia del tiempo como sacrificio es un acto creador cosmoteátrico, en el que el hombre descubre su verdadera identidad. Aquí es importante desafiar la mirada dualista entre Dioses y hombres como seres separados. Recordemos que para nuestro autor, la identidad del hombre la constituye el dinamismo de trascendencia e immanencia, es decir, una identidad teátrica¹⁸⁰. De esta manera, se puede entender el sacrificio en Panikkar (1979) y la participación del hombre en la creación del tiempo:

El tiempo nace con el sacrificio y es destruido, de nuevo, por el sacrificio. Esta concepción se encuentra radicalmente en la relación íntima que existe entre culto y tiempo y nos ofrece, además, la clave para comprender el puesto central del sacrificio y la participación del hombre en la explicación del tiempo. Aquí, el tiempo es como algo que el hombre hace en estrecha colaboración con los dioses. El tiempo, es decir, la continuación de los seres en la existencia, es un producto teátrico. (p.68)

sacrificio. En esta cosmovisión, todo hombre intenta superar el carácter temporal de su existencia, y desde esta perspectiva, el tiempo es un instrumento de salvación, de liberación.

¹⁸⁰ Este dinamismo de trascendencia e immanencia se explicó en el capítulo cinco sobre el hombre y lo divino.

Concomitante a esta idea, Panikkar (1999a) hará referencia al *kṣaṇavāda* budista, o doctrina del carácter momentáneo de las cosas: “La realidad es básicamente discontinua. Nosotros creamos el tiempo. El tiempo no nos sostiene como una madre. Es nuestro hijo. La única realidad es el instante creador” (p.153). Este instante creador es el presente, pero este presente no es un momento escogido y privilegiado en el acontecer temporal como comúnmente se interpreta la vivencia de ahora; sino que para Panikkar es la experiencia de la tempiternidad, es decir, se trata de descubrir la existencia en su profundidad tempiterna, en donde se ha trascendido el tiempo:

No es que el tiempo se pare, conforme a los deseos de los poetas, sino que es como si se abriese, como si se volviese transparente y dejase ver por un “momento” el cielo abierto, la eternidad y el verdadero presente (Panikkar, 1975, p.167).

Este “abrirse” del tiempo a su cara de eternidad, Panikkar lo explica a partir de la experiencia de la libertad que se da en el “ahora”:

Este *ahora* sin embargo, nos revela algo más. Por una parte, parece ser la revelación temporal de algo más que un pasado que llega a ser, o de un tránsito hacia el futuro que será. Aparece también como la intersección de algo vertical. Hay alguna cosa nueva en el presente que no procede del pasado y que no determina exhaustivamente el futuro. Lo experimentamos como libertad. La libertad ni está completamente condicionada por el pasado, ni determina totalmente el futuro. Esta libertad que sólo se encuentra en el ahora, está de alguna manera inafectada por el tiempo. Es la “puerta” de la eternidad¹⁸¹. (Panikkar, 1996b, p.20)

De esta manera, el ahora, no es sólo la perduración del instante, la temporalidad del presente, sino que más bien hace referencia a un instante radicalmente nuevo que tiene su consistencia propia: “Una con-sis-tencia (no sólo una dis-tensión, o ex-tensión) que da a cada momento su mensaje, su personalidad: su eternidad”¹⁸² (Panikkar, 1996b, p.22). Es por esta razón, que para Panikkar la mejor manera de acercarse a esta experiencia es describiendo lo que podría llamarse irrepetibilidad de cualquier acción auténtica y que prefiere llamar *irreducibilidad del presente*. El presente tempiterno es irreducible puesto que realiza una acción auténtica y por tanto única. Esto quiere decir, que si lo que hago lo puedo hacer mañana, esta acción es la suma de acciones

¹⁸¹ “Aquest *ara* però, ens revela quelcom més. D’una banda, sembla ser la revelació temporal de quelcom més que un passat que ha arribat a ser, o d’ un trànsit cap el futur que serà. Apareix també com la intersecció de quelcom vertical. Hi ha alguna cosa nova en el present que no procedeix del passat i que no determina exhaustivament el futur. Ho experimentem com a llibertat. La llibertat ni està completament condicionada pel passat, ni determina totalment el futur. Aquesta llibertat que només es troba en l’ara, està d’alguna manera inafectada pel temps. Es la ‘porta’ de l’eternitat”.

¹⁸² “Una con-sis-tència (no només una dis-tensió, o ex -tensió) que dóna a cada moment el seu missatge, la seva personalitat: la seva eternitat”.

repetibles y sin valor. Por eso para nuestro autor, es signo de la madurez de la persona la experiencia de la unicidad de nuestras acciones:

El joven puede permitirse el lujo de equivocarse, y en esto radica su espontaneidad y optimismo. Si la cosa sale mal, aprenderá y la repetirá mejor. La madurez, por el contrario, no cree en un tiempo vacío de contenido ni calcula ya más con un tiempo “por delante” para hacer y rehacer las cosas; ha quemado ya las ocasiones y terminado los experimentos; sabe que cada ocasión es única y cada acto irrepetible; ya no es un aprendiz que aprende con la repetición, sino un maestro para el que cada acción es creadora – o destructora -. (Panikkar, 1975, p.165)

Esta unicidad de la acción, hace que estos actos tempiternos sean transformadores e irreversibles. Otra característica de estos momentos es que no puedan ser ni deseados ni planificados; por lo tanto son incompatibles con cualquier pensamiento utilitario: “Los momentos intemporales, desde el punto de vista de la temporalidad, son ‘tiempo perdido’, no son tiempo aprovechado, no conducen a ninguna parte ni preparan ningún futuro” (Ibid, p.166). De ahí que Panikkar hable de que no somos seres “viajeros” sino “comprehensores” (completos, plenos).

Hemos visto que la experiencia de la tempiternidad significa “la liberación del tiempo, pero no para escapar de él, sino para lanzarse a él con una mayor libertad: la liberación del tiempo para el tiempo” (Ibid, p.175) , que se expresa en el actor tempiterno creador y único donde hombres, dioses y mundo participan en la realidad cosmoteándrica. Aquí la noción de sacrificio y sacramento, simbolizan la verdadera textura de la vida tempiterna, manifiesta en un doble movimiento¹⁸³:

De nuevo aquí el movimiento es doble: de abajo hacia las alturas, del Mundo espoleado por el Hombre hacia Dios, y desde arriba hacia el abismo también, de lo Uno a lo Múltiple;

¹⁸³ Hemos explicado la relevancia en el pensamiento de R. Panikkar del acto del sacrificio como acto cosmoteándrico y tempiterno. Por su parte, Óscar Pujol, explica el acto del sacrificio del hombre en la tradición India como el establecimiento del equilibrio entre las fuerzas opuestas asúricas (individualidad, forma) y la de los devas (dioses). En este sentido, el acto sacrificial puede ser entendido, en el lenguaje de R. Panikkar como un acto cosmoteándrico, donde participan Dioses, Hombre y Kosmos. Óscar Pujol explica que este acto es bidireccional: “La mitología india imagina la creación del mundo a partir del cuerpo de un gigante cósmico. El descuartizamiento de ese gigante cósmico, llamado *purusa*, u Hombre Universal, produce la multiplicidad del mundo. El cuerpo unitario y primordial del cosmos se entrega como ofrenda a la multiplicidad. La deidad unitaria se sacrifica a sí misma, y el fruto de este sacrificio es precisamente la maravillosa multiplicidad del mundo. La rotura original de la unidad implica un cierto tipo de violencia. El precio a pagar por esta violencia es la presencia insidiosa del dolor en el seno de la creación. Este dolor es una forma de carencia: la distancia que separa las distintas partes que surgen de la unidad. La explosión del núcleo en una galaxia de mil formas diferenciadas comporta una tensión en la quietud de la unidad primera. Por este motivo se instaura el sacrificio humano, como una réplica invertida del sacrificio divino. Los sacerdotes en el curso de sus rituales pretenden en cierta forma restaurar las fisuras en el cuerpo de este gigante cósmico a fin de evitar su disgregación final y permitir que la creación continúe. Se trata de evitar el desmoronamiento de lo creado en el caos. En el primer sacrificio lo uno se hace múltiple. En el segundo sacrificio lo múltiple se hace uno. El primer sacrificio implica una proyección, el segundo una reabsorción o concentración”. (Pujol, 2001, p.53)

y por ello encontramos en todas partes el dinamismo recíproco de sacrificio y sacramento. En esta última instancia, sin embargo, todo tiene el mismo Origen, todo está relacionado, el universo entero es una familia, un macro-organismo; lazos de “sangre”, por decirlo así, animan todo lo que es. Somos de la misma raza. Somos los miembros desmembrados de ese Cuerpo. Nuestra tarea (y nuestro privilegio) es recordar [*re-member*] el Cuerpo desmembrado [*dis-membered*], hacerlo un todo, es decir, sanar e integrar todos los *disjecta membra* de la realidad, esparcidos como están a través del tiempo y el espacio. La energía para esta “salvación” puede proceder de múltiples direcciones, pero tiene una única fuente. (Panikkar, 1999a, p.37)

Ahora daremos un paso más para ver este dinamismo tempiterno y que para Panikkar la metáfora del *ritmo*, viene a dar cuenta de esta danza pericorética de la creación continua.

7.1.2 La experiencia del ritmo del ser.

Como hemos visto, el tiempo es una dimensión constitutiva de la realidad, que para nuestro autor la consciencia humana lo experimenta en su forma más pura como *ritmo*. El *ritmo del ser* (en genitivo subjetivo) viene a simbolizar al ser como tal, en su propia totalidad:

Todo ser en tanto que es Ser, con relación a su “Eseidad”, por decirlo así, en la medida en que podemos ser “Conscientes” de ella, es rítmico; presenta una aparente complejidad que, no obstante, es simple y refleja el Todo con un dinamismo interior, o, mejor dicho, una energía, para la que no encuentro una noción mejor que la de ritmo. Esto prefigura la interpretación tradicional de la Trinidad, pero aquí mi tarea es explicar el título¹⁸⁴. (Panikkar, 2012, p.108)

El poder simbólico de la experiencia del ritmo como totalidad reside en la indicación de un *tiempo primordial* que también Panikkar (2012) llama *natural*; noción que desestima en su entendimiento toda aplicación de una metáfora espacial: “El tiempo de la naturaleza no es lineal, ni circular, ni espiral”¹⁸⁵ (p.97). Con esto se infiere que ninguna metáfora espacial puede representar este dinamismo óntico, puesto que tal como se señaló en el apartado de la tempiternidad, ni la concepción lineal ni circular puede dar cuenta de él. Pero ¿qué es este tiempo primordial o natural? Para Panikkar *el ritmo es el dinamismo de la perichôresis trinitaria en cada ser*: es el regreso a su fuente, a su origen; y como tal, es una acción verdaderamente teándrica (los seres son *de Dios, con Dios y por Dios*):

¹⁸⁴ “Tot ésser en tant que és Ésser, amb relació a la seva ‘Esseïtat’, per dir-ho així, en la mesura que en podem ser ‘conscients’, és rítmic; presenta una aparent complexitat que, això no obstant, és simple i reflecteix el Tot amb un dinamisme interior, o, més ben dit, una energia, per a la qual no trobo una noció millor que la de ritme. Això prefigura la interpretació tradicional de la Trinitat, però aquí la meua tasca és explicar el títol”.

¹⁸⁵ “El temps de la natura no és lineal, ni circular, ni espiral”.

El ritmo es el movimiento endógeno propio de cada ser. “Omnia appetunt Deum” (‘todas las cosas se mueven hacia su Fuente’), ha sido la breve formulación del dinamismo del Ser durante más de dos milenios de historia occidental desde los presocráticos. Este movimiento, tanto si lo llamamos *nisus*, *impulsus*, como incluso el *svadhā* del Rg-veda, es un movimiento natural y corresponde a la propia naturaleza de las cosas. El ritmo es precisamente la danza del Ser hacia y alrededor de un Centro elusivo y probablemente no localizable. Sigue tu impulso *verdaderamente* interior, dice la sabiduría humana desde el taoísmo hasta el cristianismo y las tradiciones africanas. Confía en los ritmos de la naturaleza, podría ser otra formulación¹⁸⁶. (Panikkar, 2012, p.94)

Tal como se explicó en capítulo cinco sobre *la relación del hombre y lo divino*, los seres *son* en tanto que regresan a su fuente originaria, su centro; sin embargo, no se puede representar esta imagen en términos de un círculo cerrado, puesto que el dinamismo plenificador del Espíritu hace que sea una *ipseidad* siempre nueva, un *nomos* del ser que se configura en cada momento. Por lo tanto, si ha de presentarse una imagen mental de este tiempo primordial, quedaría mejor expresado como un movimiento óptico de un continuo nacer y morir de cada ser, es decir, el juego trinitario de presencia/ausencia que alude al carácter extático y entático de cada ser. Este dinamismo de la perichôresis trinitaria es el tiempo primordial, natural de cada ser en intraconexión con la Vida. Al respecto, Àngels Canadell (2005) describe este dinamismo de la siguiente manera:

Esta interacción encuentra su metáfora más clara en el ritmo, ya que permite pensar un constante plegarse y desplegarse de la realidad, un constante nacer y morir de cada forma, en una textura misteriosa e inalcanzable que todo lo incluye. La conciencia humana percibe la parte que corresponde al límite temporal y espacial que ocupa. Ella misma está hecha de este vacío y de esta eternidad, y como tal, tiene experiencia de este fondo que la sustenta en cada instante, "conoce" la eternidad en el sentido más literal de "ser uno con lo conocido", pero esta experiencia no se despliega discursivamente¹⁸⁷. (p.153)

¹⁸⁶ “El ritme és el moviment endogen propi de cada ésser. ‘Omnia appetunt Deum’ (‘totes les coses es mouen vers la seva Font’), ha estat la breu formulació del dinamisme de l’Ésser durant més de dos mil·lennis d’història occidental des dels presocràtics. Aquest moviment, tant si l’anomenem *nisus*, *impulsus*, com fins i tot el *svadhā* del Rg-veda, és un moviment natural i correspon a la mateixa naturalesa de les coses. El ritme és precisament la dansa de l’Ésser vers i al voltant d’un Centre elusiu i probablement no localitzable. Segueix el teu impuls *veritablement* interior, diu la saviesa humana des del taoisme fins al cristianisme i les tradicions africanes. Confia en els ritmes de la natura, podria ser una altra formulació”.

¹⁸⁷ Aquesta interacció troba la seva metàfora més clara en el *ritme*, ja que permet pensar un constant plegar-se i desplegar-se de la realitat, un constant néixer i morir de cada forma, en una textura misteriosa i inabastable que tot ho inclou. La consciència humana percep la part que correspon al límit temporal i espacial que ocupa. Ella mateixa està feta d’aquest buit i d’aquesta eternitat, i com a tal, té experiència d’aquest fons que la sustenta en cada instant, “coneix” l’eternitat en el sentit més literal de “ser u amb allò conegut”, però aquesta experiència no es desplega discursivament”.

Este movimiento entre aparecer y desaparecer, entre lo finito y lo infinito explica el dinamismo trinitario de cada ser y que la consciencia humana percibe como ritmo. Recordemos que la consciencia simbólica amplía las funciones de la consciencia, distinguiendo entre consciencia pura y consciencia reflexiva. Ambas deben integrarse en la experiencia trinitaria. La primera nos da el horizonte de vacío de todo ser, su dimensión abismal e infinita; y la segunda, nos da la experiencia del límite, del reconocimiento de nuestra temporalidad y espacialidad: “Sin este topar con una pared como límite, no hay rebote hacia atrás, no hay conciencia reflexiva”¹⁸⁸ (Panikkar, 2012, p.350). Es por esta razón que el símbolo del ritmo como totalidad es la relación entre lo infinito y finito, entre lo trascendente y lo inmanente.

Este dinamismo óptico de cada ser en intraconexión con el todo, implica una concepción del ser como *ser/siendo*. Esta concepción difiere de la visión estática y metafísica del ser, así como la interpretación del devenir despojado de un status ontológico¹⁸⁹:

El ser ha de ser, siendo. Y este acto implica actividad, dinamismo, vida. Este movimiento no tiene por qué ser una actualización de una potencialidad latente, sino acto puro, actividad pura. No tiene por qué ser un desarrollo temporal lineal que se dirija hacia algún lugar donde no ha estado previamente. Ha de ser novedad, un latido, un ritmo. Ser/siendo es más que devenir. El devenir es un estado transitorio. Es un llegar-a-ser. Pero cuando el devenir ha llegado a ser, este “ser” no es estático, sino ser/siendo¹⁹⁰. (Panikkar, 1996b, p.23)

¹⁸⁸ “Sense aquest topar amb una paret com a límit, no hi ha rebot enrere, no hi ha consciència reflexiva”.

¹⁸⁹ Para Panikkar la discusión metafísica entre ser y devenir se ha circunscrito a una mentalidad dialéctica ajena a la noción *advaita* de ser/siendo: “Afirmar que el Ser debe ser permanente ya implica una idea subyacente del tiempo o bien como un Supertiempos o bien como una infraestructura metafísica de la realidad, como el lecho de un río por el que corre -se va- el Ser. La autoidentidad del Ser se interpreta entonces como una continuidad débilmente temporal. Sin duda, es necesario que A ‘siga siendo’ A ‘cuando’ por ‘segunda vez’ nos referimos a A-de otro modo todo discurso carece de sentido. Este argumento, que puede ser válido para nuestros conceptos, no se aplica al Ser. La temporalidad subyacente a los seres de ninguna manera se puede sobreponer al Ser. El Ser no admite nada ‘más allá’ de sí mismo excepto el No-ser por el poder negativo de nuestra mente, y *śūnyatā*, que es irrepresentable. El Ser no se mueve en una superautopista externa del tiempo. Y el Devenir no necesita viajar por un tiempo ‘sin ser’ para poder llegar al Ser. Además, ya es una idea muy particular de la Devenir suponer que este es el contrario de la permanencia. Esta suposición presupone una sub-stancia estática cuya función es ‘permitirnos’ afirmar que es el mismo ‘algo’ el que cambia”. (Panikkar, 2012, pp.167-168): “Afirmar que l’Ésser ha de ser permanent ja implica una idea subjacent del temps o bé com un Supertemps o bé com una infraestructura metafísica de la realitat, com el llit d’un riu pel qual corre - se’n va- l’Ésser. L’autoidentitat de l’Ésser s’interpreta aleshores com una continuïtat débilment temporal. Sens dubte, és necessari que A ‘continui sent’ A ‘quan’ per ‘segona vegada’ ens referim a A – altrament tot discurs està mancat de sentit. Aquest argument, que pot ser vàlid per als nostres conceptes, no s’aplica a l’Ésser. La temporalitat subjacent als éssers de cap manera no es pot sobreposar a l’Ésser. L’Ésser no admet res ‘més enllà’ d’ell mateix excepte el No-ésser pel poder negatiu de la nostra ment, i *śūnyatā*, que és irrepresentable. L’Ésser no es mou en una superautopista externa del temps. I l’Esdevenir no necessita viatjar per un temps ‘sense ésser’ per poder arribar a l’Ésser. A més a més, ja és una idea molt particular de l’Esdevenir suposar que aquest és el contrari de la permanència. Aquesta suposició pressuposa una sub-stància estàtica la funció de la qual és ‘permetre’ns afirmar que és el mateix ‘qualcom’ el qui canvia”.

¹⁹⁰ “L’Ésser ha de ser, essent. I aquest acte implica activitat, dinamisme, vida. Aquest moviment no té per què ser una actualització d’una potencialitat latent, sinó acte pur, activitat pura. No té per què ser un desenvolupament temporal lineal que es dirigeixi vers algun lloc on no ha estat prèviament. Ha de ser novetat, un batec, un ritme.

El ser/siendo para Panikkar es una interpretación *advaita* entre la polaridad ser y devenir (eternidad y tiempo respectivamente), cuya relación constituye el *llegar a ser* que se manifiesta en cada momento como acto creativo, único e irreplicable, con su consistencia propia:

Dicho de otro modo, el Devenir pertenece a la esencia misma del Ser. Una entidad no es una entidad porque persiste “en” el Ser. Devenir es el acto mismo del Ser, y el Ser sólo es Ser cuando deviene (Ser). *El Ser no tiene inercia*. Tiene energía, *energeia*. Aristóteles diría: el Ser es acto. Una entidad es una entidad porque es Ser. Si una entidad es, es. Este es, el es del Ser y el Devenir, no es meramente temporal ni únicamente eterno, es *tempiterno*. El tiempo parece que es intrínseco al Devenir y la eternidad al Ser. Si el Ser y el Devenir van juntos en una relación *advaitica*, esto implica que tiempo y eternidad son las dos caras, por decirlo así, de lo que yo llamo *tempiternidad*. De momento basta con decir que, si una entidad no se convirtiera lo que es en cada momento que es, dejaría de ser. La entidad existe, y esta existencia es su Devenir¹⁹¹. (Panikkar, 2012, pp.172-173)

Para Àngels Canadell (2005) relación *advaita* entre ser y devenir lleva implícita una intuición que es difícil descripción: “Es la percepción de que lo más fugaz es la manifestación de lo absoluto”¹⁹² (p.153). Para ella, en el cambio y la multiplicidad del devenir se muestra la unidad, si sabemos observarla; de ahí que “el tiempo lleva en sí mismo la totalidad y el infinito”¹⁹³ (Canadell, 2005, p.156), por eso cada momento es completo en sí mismo.

Si el ser es *llegar a ser, siendo*, estamos ciertos que la experiencia de la libertad es la que configura cada momento creativo y único, y por lo tanto, en este destino del ser no hay *telos*, no hay un modelo preestablecido a seguir. Es aquí donde Panikkar utiliza la noción de *ritmo* para dar cuenta de un proceso de *llegar a ser* donde las divinidades junto al hombre y cosmos participar en esta danza cósmica de creación. De ahí la dignidad del hombre como responsable en esta participación:

El Ritmo del Ser no es un proceso automático o meramente cósmico; no es algo abandonado a lo que antes se llamaba la divina providencia, ni a lo que más tarde se concibió como las leyes de la naturaleza. El Cosmos y Divinidad están implicados, pero el Hombre también representa un papel crucial: es nuestra responsabilidad humana. Esta

Ésser/essent és més que esdevenir. L'esdevenir és un estat transitori. És un arribar-a-ésser. Però quan l'esdevenir ha arribat a ésser, aquest 'ésser' no és estàtic, sino ésser/essent”.

¹⁹¹ “Dit d'una altra manera. L'Esdevenir pertany a l'essència mateixa de l'Ésser. Una entitat no és una entitat perquè persisteix 'en' l'Ésser. Esdevenir és l'acte mateix de l'Ésser, i l'Ésser només és Ésser quan esdevé (Ésser). *L'Ésser no té inèrcia*. Té energia, *energeia*. Aristòtil diria: l'Ésser és *acte*. Una entitat és una entitat perquè és Ésser. Si una entitat és, és. Aquest és, l'és de l'Ésser i l'Esdevenir, no és merament temporal ni únicament etern; és *tempitern*. El temps sembla que és intrínsec a l'Esdevenir i l'eternitat a l'Ésser. Si l'Ésser i l'Esdevenir van junts es una relació *advaitica*, això implica que temps i eternitat són les dues cares, per dir-ho així, del que jo anomeno *tempiternitat*. De moment n'hi ha prou dient que, si una entitat no esdevingués el que és a cada moment que és, deixaria de ser. L'entitat existeix, i aquesta existència és el seu Esdevenir”.

¹⁹² “És la percepció de què allò més fugaç és la manifestació de l'absolut”.

¹⁹³ “el temps porta en ell mateix la totalitat i l'infinít”.

responsabilidad es la respuesta del Hombre al destino del Ser. No es sólo una cuestión de razonamientos, de teorías, sino del ser “propio” del Hombre. No somos dueños del Ser, pero tampoco somos los esclavos. Tenemos este misterioso poder de participar efectivamente en el libre destino del Ser. El Ser no es una realidad neutral-y neutra-, sino la Vida misma que también compartimos¹⁹⁴. (Panikkar, 2012, p.184)

En este sentido, la experiencia del ritmo como destino del ser viene a simbolizar además, el surgimiento de un nuevo *mythos* que está aconteciendo en la actualidad: la intraconexión de todo el universo. Si el tiempo es despliegue óptico de cada ser, éste movimiento no puede ser idealizado en términos atómicos, sino por el contrario existe una *sincronocidad* entre los distintos seres:

“Cada ser tiene su tiempo”, hemos traducido, en sentido partitivo. Del mismo modo hubiéramos podido traducir: “El todo, la totalidad – τὰ πάντα - tiene su tiempo”. En efecto, el tiempo no es una temporicidad atomizable e inconexa; es, fundamentalmente, ritmo: hay un “tempo” de los tiempos, o, por así decirlo, un ritmo entre los tiempos de los distintos seres, una sincronía rítmica universal. (Panikkar, 1966, tomo LXIII, p.166)

La idea de la sincronía rítmica, nos lleva a la idea del *ser ontonómico* en contraposición al *ser individual* aislado de los demás seres, salvo por relaciones externas que los una. Como ya se explicó en el capítulo seis, el ser ontonómico es símbolo del todo: “cada miembro es una imagen del Todo y el Todo es reflejado en sus miembros”¹⁹⁵. Se necesita desarrollar un pensamiento relacional para comprender que el *on*, el ser, no es una sustancia sino una relación, y que son específicamente, estas relaciones las que lo constituyen. Por lo tanto, el término ontonomía, quiere dar cuenta, del *nomos* de cada ser, donde en cada momento descubre sus regularidades armónicas en vista del todo. Por lo mismo el ser no es un orden preestablecido, sino un *nomos*, un orden siempre nuevo. De ahí su conexión con la experiencia de la tempiternidad.

Además, la idea de la sincronía rítmica y de la intraconexión de todo con todo, nos lleva al planteamiento de Panikkar sobre la “contigüidad” de la realidad vista en el capítulo cuatro sobre su pensamiento teofísico, donde todo el universo está interconectado: las cosas se tocan aunque no de manera dualista ni monista. Es la intuición intercultural de la imagen del mundo como un solo cuerpo, que en el caso de la tradición cristiana, es el cuerpo místico de Cristo. Desde esta perspectiva, cada ser es su tiempo que lo individualiza y como tal es símbolo del cuerpo místico

¹⁹⁴ “El Ritme de l'Ésser no és un procés automàtic o merament còsmic; no és una cosa abandonada al que abans s'anomenava la divina providència, ni al que més tard s'imaginà com les lleis de la natura. El Cosmos i la Divinitat hi estan implicats, però l'Home també hi representa un paper crucial: és la nostra responsabilitat humana. Aquesta responsabilitat és la resposta de l'Home al destí de l'Ésser. No és sols una qüestió de raonaments, de teories, sinó de l'ésser 'propi' de l'Home. No som amos de l'Ésser, però tampoc no en som els esclaus. Tenim aquest misteriós poder de participar efectivament en el lliure destí de l'Ésser. L'Ésser no és una realitat neutral – i neutra -, sinó la Vida mateixa que també compartim”.

¹⁹⁵ “cada membre és una imatge del Tot i el Tot és reflectit en els seus membres”.

de la realidad. Así retomamos nuevamente la idea de la relación *advaita* entre tiempo (finitud) y eternidad (infinito).

La idea de sincronocidad del ritmo, así como de ontonomía y contigüidad nos permite avanzar en otro supuesto implícito en la noción de ritmo. Hemos ya indicado que el ritmo es el tiempo primordial, natural de la vida. Este tiempo es un *fluir ordenado* que permita el desarrollo armónico de cada ser en relación al todo: “El índico *rta*, como el griego *kosmos* y *taxis* o el latín *ordo*, implican todos una estructura rítmica” (Panikkar, 2012, p.90)¹⁹⁶. Sin embargo, sabemos que el dinamismo pericorético no es un orden preestablecido. Más bien, su dinamismo hace referencia a descubrir en cada momento las regularidades armónicas de la realidad; de ahí que es un orden siempre nuevo.

La noción de *armonía* nos ayuda a comprender la intuición primaria de relacionalidad: la realidad es polaridad constitutiva y por ende, posee una estructura trina; de ahí que este dinamismo de oscilación rítmica sea según una estructura tempiterna, como lo señala Àngels Canadell (2005). La consciencia *advaita* de la *relación* nos ayuda a comprender esta unidad (armonía) sin excluir la polaridad, la multiplicidad.

Mónica Cavallé (2008) así lo explica:

No se niega ningún polo dual porque la síntesis acontece en un nivel diferente de aquél en que acontece toda dualidad; un nivel de realidad – la realidad en sentido absoluto – que no anula los opuestos sino que los convierte en complementarios. Permanecen las distinciones, pero no la separación. (p.69)

Hay opuestos pero no oposición. De esta manera la noción del ritmo indica el carácter dinámico de la realidad, que relaciona y armoniza los contrarios. Para Àngels Canadell, el ritmo es un “fluir según la medida” haciendo referencia a la siguiente cita de Heráclito “Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y pagado según medidas (fr.51)”. (Heráclito, 2010, p.135)

Este mismo principio de polaridad está presente en el Kybalion (ed 2005):

Todo es doble; todo tiene dos polos; todo, su par de opuestos: los semejantes y los antagónicos son lo mismo; los opuestos son idénticos en naturaleza, pero diferentes en grado; los extremos se tocan; todas las verdades son semiverdades; todas las paradojas pueden reconciliarse. (p.28)

Esta ley de polaridad explica que lo que existe entre cosas diametralmente opuestas es sólo cuestión de grados, y que tal oposición puede reconciliarse mediante esta ley. Sin embargo, esta “reconciliación” no es una unidad que subsume la polaridad. De ahí que el quinto principio hermético sea la ley del Ritmo que está estrechamente relacionado con el principio de polaridad:

¹⁹⁶ “L’índic *rta*, com el grec *kosmos* i *taxis* o el llatí *ordo*, impliquen tots una estructura rítmica”.

Todo fluye y refluye; todo tiene sus períodos de avance y retroceso; todo asciende y desciende; todo se mueve como un péndulo; la medida de su movimiento hacia la derecha, es la misma que la de su movimiento hacia la izquierda; el ritmo es la compensación. (Kybalion 2005, p.31)

Desde esta perspectiva, siguiendo el pensamiento de Raimon Panikkar no existe una realidad en sí: cada ser es andrógino, se mueve en esta fluctuación polar, de pautas armónicas que son según la “medida” correcta de cada momento particular.

Este conocimiento de la estructura trina de la realidad es milenario, y se encuentra en diversas culturas. Así lo relata Aramsati (1997), un shaman de centroamérica:

¡Todo es simple, todo es sencillo! Este mundo es de polaridades.

(...) Cada cosa tiene una polaridad, si vas al restaurante es porque tienes hambre; si ves algo sucio, limpiando solucionas el problema; si tienes frío, te pones algo que te de calor; si un hombre molesta a las mujeres, es porque le falta una mujer. Todo esto son puros desequilibrios. En el momento que comienzas a descubrir tu equilibrio te vas asentando (...)

Cuando están unidas las dos polaridades, está unido el odio y el amor, el frío y el caliente, el hombre y la mujer. Este es un mundo de amor, porque todo tiene su otra mitad. Es un planeta de absolutas polaridades. Pon atención, verás que la polaridad que te ofende es la que te falta. Se ofenden cuando están despolarizados los dos aspectos. Sólo imagínate, cuando el frío y el calor se abren, uno se vuelve hielo y el otro se vuelve fuego. Los dos te ofenden. Te ofende el frío, o el calor; los dos te destruyen porque les falta su mitad. Si los unes, no es ninguno de los dos, es puro caminar. (pp.20-23)

Esta misma polaridad para Aramsati, el shaman del agua, está presente en los órganos del cuerpo humano. Así en el estómago, la polaridad es la del coraje y el miedo; en el corazón moran el amor y el odio; en la respiración, el joven y el viejo; y en el pensamiento, la luz y la oscuridad. Por eso para Aramsati (1997): “El solitario es el que unió sus parejas” (p.19).

Este mismo conocimiento de la estructura polar de la realidad está presente en las culturas andinas de América. Josef Estermann, especifica el principio de complementariedad en el mundo andino y que rige para todos los ámbitos de la vida, tanto social, político, económico, espiritual, cósmico, y que se expresa en términos de “sexuidad”, es decir, en la complementariedad entre lo femenino (izquierda) y masculino (derecha). Siguiendo este principio, se entiende que “normalmente son las mujeres que pastorean el ganado que tiene connotación masculina, y los varones que aran las chacras y siembran porque la *pachamama* es claramente femenina” (Estermann, 2013a, p.7). Por su parte, el pueblo mapuche, establece niveles de perfección en el crecimiento de cada persona. Para lograr el nivel dos de perfección es necesario conocer la oposición de la perfección para que haya equilibrio, diferenciándose de

una interpretación metafísica y esencialista del bien y mal como comúnmente razonamos los occidentales:

Sin esa oposición no podrás tener equilibrio. En la cultura mapuche lo negativo no es derivado del mal, lo negativo es la oposición de la energía positiva. Tienes que manejar lo opuesto para poder entender. Eso es manejar la muerte. La muerte no es el mal, es el complemento de la vida. (Marileo, s.f., p.3)

Hemos visto la concepción del tiempo en Raimon Panikkar, destacando principalmente las ideas de *tempiternidad* y *ritmo*. En el caso de esta última, hemos revisado su relación con el tiempo primordial, la intraconexión de toda la realidad y la estructura trina de la realidad. Ahora avanzaremos en comprender la referencia que hace nuestro autor al “ritmo natural”, y como esta idea lo lleva a afirmar que “la naturaleza es rítmica”.

7.2 El ritmo natural: la Naturaleza es rítmica.

El ritmo tal como hemos dicho es un fluir ordenado que permite el desarrollo armónico de cada ser en relación al todo. Este fluir ordenado tiene la estructura trina de armonización de polos constitutivos de la realidad. A este concepto general de ritmo, Panikkar distingue dos ideas: el ritmo como orden natural del tiempo, *physis*; y el ritmo como movimiento temporal de la acción humana de acuerdo con la conducta correcta, *nomos*. En caso de este último está relacionado con el tiempo oportuno en cada momento particular; así lo explica haciendo referencia a la experiencia del “tacto” como una relación particular entre lo viejo y lo nuevo de cada momento, sin ser por lo tanto repetición:

Hay una distinción fundamental entre la serie de compases (en alemán *Takt*) y el ritmo. La primera es pura repetición, e implica nuestra facultad consciente de percepción calculadora. El segundo es el regreso del similar de una manera nueva. *Taktschlag* es repetición, ritmo es innovación. ‘Tacto’ en catalán no es este compás, pero está relacionado con el tiempo oportuno del ritmo. Una persona que tiene tacto es consciente del ritmo y lo respeta porque esta persona está en ‘contacto’ (*tactus*) con la situación real de la circunstancia particular¹⁹⁷. (Panikkar, 2012, p.92)

Como veremos en el desarrollo del argumento, existe entre el ritmo de *physis* y *nomos* una sincronidad rítmica cuyo conocimiento está presente en muchas culturas milenarias. Así, por ejemplo, en los pueblos de los Andes, sus prácticas se avienen al principio de ciclicidad que

¹⁹⁷ “Hi ha una distinció fonamental entre la sèrie de compassos (en alemany *Takt*) i el ritme. La primera és pura repetició, i implica la nostra facultat conscient de percepció calculadora. El segon és el retorn del similar d'una manera nova. *Taktschlagés* és repetició, ritme és innovació. ‘Tacte’ en català no és aquest compàs, però està relacionat amb el temps oportú del ritme. Una persona que té tacte és conscient del ritme i el respecta perquè aquesta persona està en “contacte” (*tactus*) amb la situació real de la circumstància particular”.

sostiene que “el *pacha* (espacio-tiempo) se manifiesta en forma de una espiral, una sucesión periódica de ciclos regidos por los ritmos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y vitales” (Estermann, 2013a, p.8). De ahí la sabiduría del hombre, de saber “escuchar” a la *pachamama*, puesto que tanto para las actividades económicas como rituales, existen momentos propicios y otros no propicios:

La *pachamama* no siempre produce de la misma manera; tiene ‘días intocables’ (en los que no ‘escucha’; primera semana de agosto; Semana Santa), épocas de mayor vitalidad (Luna Llena; *Anata* o Carnaval), épocas de descanso (barbecho) y épocas de fecundación (siembra). (Ibid).

Lo que me interesa ahora es poder profundizar en el tema del *ritmo natural*. Para Panikkar este ritmo hace referencia al tiempo primordial que ya hemos explicado, y que relaciona el movimiento endógeno propio de cada ser con la totalidad. Es el *nomos del ser*, el regreso a la fuente y que se manifiesta en la estructura rítmica de aparecer y desaparecer (ser y vacío) de la realidad cosmoteándrica. El ritmo natural es el tiempo primordial, y como tal es rítmico: “El fluir natural de las cosas es rítmico. Lo no rítmico es no natural”¹⁹⁸ (Panikkar, 2012, p.94). De ahí que para nuestro autor, la *Naturaleza* es equivalente a una pauta rítmica, tal como lo señala en las siguientes citas: “El vínculo es la naturaleza, lo natural”¹⁹⁹ (Ibid) , “La naturaleza es rítmica, aunque el ritmo natural se pueda interrumpir”²⁰⁰ (Ibid). De esta manera, la naturaleza representa lo ingénito de cada ser, que visto desde el pensamiento de nuestro autor, hace referencia a su noción ontológica y no sustancial de la realidad.

El ritmo natural representa la oscilación rítmica de justa medida armónica en cada momento. Desde esta perspectiva, el ritmo natural es un referente de *armonía*. Así, para R.W. Emerson (2008a) la naturaleza es un modelo de orden que indica nuestra unidad o separación de lo divino:

Nunca podemos ser extraños o inferiores en la naturaleza. Es carne de nuestra carne y hueso de nuestro hueso. Pero ya no la cogemos de la mano; hemos perdido nuestro poder milagroso; nuestro brazo ya no es tan fuerte como la helada, ni nuestra voluntad equivalente a la gravedad y las tracciones electivas. Sin embargo, podemos usar la naturaleza como un modelo conveniente y el contador de nuestro ascenso y caída. Tiene esta ventaja como testigo: no puede ser corrompida. Cuando el hombre perjura, la naturaleza aún declara la verdad y el amor. (p.161)

(...) No podemos violar su sereno orden. Es, por tanto, para nosotros, el expositor actual de lo divino. Es un punto fijo desde el que podemos medir nuestra separación. Cuando degeneramos, resulta más evidente el contraste entre nosotros y nuestra casa. Somos

¹⁹⁸ “El fluir natural de las cosas es rítmico. El no rítmico es no natural”.

¹⁹⁹ “El vínculo es la naturaleza, el natural”.

²⁰⁰ “La Naturaleza es rítmica, encara que el ritmo natural se pueda interrumpir”.

extranjeros en la naturaleza, y somos extraños ante Dios. No comprendemos las notas de los pájaros. El zorro y el ciervo huyen de nosotros; el oso y el tigre nos destrozan. No conocemos sino los usos de unas pocas plantas, como el maíz y el manzano, la patata y la vid. ¿No es el paisaje, cada destello del cual tiene grandeza, un rostro suyo?. Sin embargo, esto nos demuestra la discordia entre el hombre y la naturaleza, ya que no podéis admirar libremente un paisaje noble mientras los trabajadores están cavando en el campo. (pp.79-80)

Esta visión, nos devuelve la sacralidad de la naturaleza, y de ahí que la frase tan citada en diferentes culturas “ir con la naturaleza” quiere indicar nuestra participación de un orden divino, o mejor, dicho cosmoteándrico. Recordemos la cita de R.W. Emerson (2008a): “Todas las cosas con las que tratamos nos predicán” (p.65), afirmando el sentimiento religioso que la naturaleza nos origina. Esta idea Panikkar la explica de la siguiente manera:

La naturaleza no es una fuerza ciega, sino que tiene un núcleo divino, o Señor, o incluso creador (si así lo piensas). Lo que importa es darse cuenta de que ir con la naturaleza no significa seguir unas fuerzas mecánicas ciegas, sino obedecer a un plan divino, o, más bien, a una realidad divina, que se revela a nosotros en la forma y las formas de todo lo que llamamos naturaleza. (Panikkar, 1999a, 162)

Siguiendo el pensamiento de Raimon Panikkar, se hace necesario nuevamente enfatizar que la metáfora del ritmo del ser, viene justamente a dar cuenta de un orden siempre nuevo que no se aviene con la idea de un modelo preestablecido. A mi modo de ver, la referencia que hace T.H. Thoreau a la *naturaleza salvaje* y que le sigue A. Leopold simboliza las ideas de vida, armonía y libertad: “

Ben Jonson exclama:
¡Cuán próximo a los buenos está lo bello!
De la misma manera, yo diría:
¡Cuán cercano a lo bueno es lo salvaje!

La vida está en armonía con lo salvaje. Lo más vivo es lo más salvaje. (Thoreau, 2014, p.10)

Al respecto, Aldo Leopold (2005) afín al pensamiento de H.D. Thoreau dirá:

Hay personas que pueden vivir sin seres salvajes, y otras no. Estos ensayos vienen a ser los gozos y los dilemas de alguien que no puede.

Los seres salvajes eran algo natural, como los vientos y los atardeceres, hasta que el progreso empezó a eliminarlos. Ahora nos enfrentamos con la cuestión de si merece la pena pagar por un “nivel de vida” más alto ese precio en seres naturales, libres y salvajes. Para una minoría de nosotros, la oportunidad de ver gansos en libertad es más importante que la televisión, y la posibilidad de encontrar una anémona es un derecho tan inalienable como el de libre opinión.

(...) Quizá podría lograrse semejante cambio de valores si comenzáramos a juzgar a los seres antinaturales, domesticados y confinados desde el nivel de los seres naturales, salvajes y libres. (pp.37-40)

Los ensayos de Aldo Leopold en su *Almanaque del Condado Arenoso* sobre su retiro a la naturaleza salvaje los fines de semana son para él, una enseñanza a la sociedad de “cómo recobrar un buen ritmo de marcha” (Leopold, 2005, p.39). Así la armonía en H.D. Thoreau y el ritmo en Aldo Leopold vienen a encontrar su símbolo en la *naturaleza salvaje y libre*. En el caso de H.D. Thoreau (2014) es interesante cómo relaciona la noción de libertad con la “sabiduría salvaje y oscura” (p.15), rompiendo con la concepción servil de la sabiduría como búsqueda de una ley a la que obedecer:

Hay algo de servil en la costumbre de buscar una ley a la que obedecer. Podemos estudiar las leyes de la materia cuando nos sea posible y para lo que nos interese, pero una vida lograda no conoce ley ninguna. Es, sin duda, un desafortunado descubrimiento el de una ley que nos ata cuando antes no sabíamos que estábamos atados. ¡Vive libre, hijo de la niebla!...y respecto a la sabiduría, todos somos hijos de la niebla. El hombre que se permite la libertad de vivir es superior a todas las leyes, en virtud a su relación con el legislador. (Thoreau, 2015, p.16)

La naturaleza virgen, salvaje, es para H.D. Thoreau el símbolo de la fuente de la vida que todo hombre sincero debe buscar. En este caminar menciona al oeste de las tierras americanas como emblema de lo salvaje, y deifica a la naturaleza silvestre como un lugar sagrado que ayuda al perfeccionamiento humano en la elevación de su ánimo, la salud y la moral. Vivir en la naturaleza salvaje, significa para nuestro autor, el nacimiento de poetas y filósofos. Por eso afirma: “todas las cosas buenas son salvajes y libres” (Ibid, p.13), puesto que la vida está en armonía con lo salvaje, que es lo más vivo y lo que preserva el mundo. De alguna manera, para H.D. Thoreau hay una relación entre lo salvaje y el espíritu, que en lenguaje de Panikkar es abrirse a la realidad del *pneuma*. Desde esta perspectiva, las cosas y el hombre en estado salvaje se nutren de vida, del espíritu; es decir de la libertad. Por eso para H.D. Thoreau (2010) comer una manzana silvestre, es muy diferente a comer una manzana domesticada (cultivada):

Estas manzanas han estado expuestas al viento, a las heladas y a la lluvia hasta que han absorbido las cualidades del tiempo o de la estación, y por eso están muy sazonadas, y nos

penetran, nos muerden y nos impregnan con su espíritu. Por consiguiente, hay que comerlas en sazón, es decir, al aire libre.

Para apreciar los sabores silvestres y acres de estas frutas de octubre es necesario respirar el aire frío de octubre y noviembre. El aire libre y el ejercicio que acompañan al caminante dan un tono diferente al paladar. (p.51)

Por otra parte, siguiendo con el planteamiento de Panikkar sobre el ritmo de la naturaleza, es importante destacar que esta pauta rítmica se puede interrumpir. Es decir, no se trata de tener un optimismo acrítico sobre los procesos arrítmicos de la naturaleza. Para nuestro autor, entramos al problema del mal, de la *desarmonía*. Desde esta visión se comprende que las medicinas milenarias conciben la enfermedad como una perturbación a los ritmos naturales, es decir, ellas son un estado de desequilibrio que afecta al hombre, a la comunidad y al cosmos. Esta cosmovisión está presente en la cultura ancestral mapuche:

La salud está concebida como el equilibrio y armonía o bienestar físico, mental, espiritual y emocional del **che** (persona). Esta armonía y equilibrio podrá ser completo o integral en la medida que la tierra, naturaleza y los seres que comparten el mapu o el cosmos, estén también en equilibrio y armonía. En otras palabras la salud de la persona es el reflejo del equilibrio que esa persona tiene con las fuerzas, los espíritus y las energías, la naturaleza y todos los seres que se habitan en el mapu (universo). El bienestar de todos los componentes del universo mapuche se llama **Küme-felen** y **Küme-mongen**.

(...) Cuando una persona cae enferma entonces, es que ha roto la armonía necesaria para la coexistencia de todos los seres del mundo mapuche. Ha roto el equilibrio y su cuerpo sufre las consecuencias. (Marileo, s.f., pp.2-3)

Al exponer que la enfermedad es producto de un desequilibrio en la armonía del hombre y la naturaleza, nos induce a pensar que el ritmo no es solamente algo objetivo, puesto que hay una participación del hombre en su devenir (sincronocidad rítmica entre *physis* y *nomos*). Para Panikkar, la sincronocidad rítmica entre los diferentes ritmos de cada ser, es una de las columnas de lo que denominamos *sabiduría*.

7.3 Ecosofía, la sabiduría de la Tierra.

Panikkar desarrolla el neologismo *Ecosofía*, la sabiduría de la Tierra (en genitivo subjetivo)²⁰¹. En primer lugar, esta palabra viene a evidenciar la limitación del término *ecología*, cuya connotación se basa en el predominio del *logos* sobre el *oikos* (morada), que en tanto como saber científico se basa en el manejo y control de la naturaleza desde una visión antropocéntrica y racionalista de la realidad. Para nuestro autor, este predominio del *logos* en una sociedad tecnológica como la nuestra ha hecho que la solución al problema ecológico sea planteada sólo en términos técnicos, sin que esto signifique un cambio radical de visión; por el contrario, desde este enfoque se sigue manteniendo el dualismo entre hombre y la tierra.

Con la palabra Ecosofía Panikkar (2008) quiere destacar el sentido genitivo subjetivo que la palabra conlleva, es decir:

La sabiduría de la Tierra misma, de nuestro hábitat, de nuestra morada, que se descubre a nosotros una vez estamos abiertos a entenderla, a rendirnos ante el hechizo de lo que nos está revelando. Es la sabiduría de la Tierra, no la pericia humana. (p.1)

De esta manera, la sabiduría de la Tierra, representa una sabiduría de cual nosotros no somos los propietarios. Por el contrario, “esta sabiduría proviene de la realidad misma” (Ibid). Recordemos que para nuestro autor la realidad se realiza en nuestra consciencia de ella y que por lo tanto la antropología es ontología: “son nuestros estados (antropológicos) de conciencia (de la realidad)” (Panikkar, 2000, p.65). Es decir, no es la manifestación de otro ser, sino la manifestación progresiva de la realidad al hombre; por esta razón nos volvemos *reales* cuanto más nos *realizamos*. En esta misma línea de pensamiento, en el capítulo anterior, *la naturaleza como símbolo*, desde el paradigma *ser-hablar-pensar*, se explicó que si la naturaleza *habla*, no quiere decir que posea lenguaje, sino que el hombre participa de su habla, escuchándola y siendo su intérprete, si sabe escuchar. Como señala Panikkar (2011a) la relación entre escuchar y hablar es de tipo a-dual: “No hablaríamos si primero no hubiéramos escuchado, y no escucharíamos si nuestro ser no participara del Ser que habla”²⁰² (p.335)

²⁰¹ El término *ecosofía*, también es un neologismo que desarrollan diferentes autores que reconocen en la *sabiduría*, el símbolo de un orden y equilibrio presente en la morada de la Tierra, de la Naturaleza o del cosmos. Es decir, rompe con las visiones antropocéntricas de la realidad, presente incluso en la misma noción de sabiduría. En el caso de Arne Naess hace referencia con la palabra *ecosofía*, a una filosofía de armonía ecológica o equilibrio ecológico, donde sabiduría tiene una connotación normativa como también filosófica acerca de la naturaleza de nuestro universo. Desde la filosofía intercultural, Josef Estermann (2013b), plantea el término *ecosofía* en los pueblos andinos, como la sabiduría del orden del universo, entendido este como “casa”, siguiendo la etimología griega de la palabra “*oikos*”: “Recupero aquí este significado etimológico (‘casa’), sin someterme al dictado ‘eco-nómico’: el universo presentado como ‘casa’ (*wai/uta; oikos*) y los elementos en él, ordenados según criterios de una *sophia* o ‘sabiduría’ de relacionalidad. En este sentido, el término ‘ecosofía’ significa la ‘sabiduría andina del cosmos físico como una casa orgánicamente ordenada’”. (p.3)

²⁰² “No parlaríem si primer no haguéssim escoltat; i no escoltaríem si el nostre ésser no participés de l’Ésser que parla”.

Ahora bien, la noción de ecosofía viene además a enterar que esta realidad aparece en la consciencia humana como realidad cosmoteándrica; es decir, es una sabiduría que integra las dimensiones de lo divino, de lo humano y de lo cósmico. Esto significa que es *kairos* de nuestro tiempo establecer una armonía en el orden del ser, puesto que su desequilibrio ha llevado a la independencia de cada una de estas dimensiones con fatales consecuencias. Pensemos, los desequilibrios que desencadenan un *theos* aislado y externo, un *antrôpos* autosuficiente y un *kosmos* como única realidad. Es por esta razón, que para Panikkar, la ecosofía, como sabiduría de la Tierra, quiere indicar una experiencia mística en la que el kosmos sea visto desde esta realidad cosmoteándrica, y que por lo tanto es una dimensión constitutiva del ser:

El vocablo *ecosofía* quiere indicar la experiencia mística de la materia en general y de la Tierra en particular. La ecosofía es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto*, y más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad. Entonces no se la usa como un medio, sino que se juega con ella como una compañera. La ecosofía va mucho más allá de la visión de la Tierra como un ser vivo; ella nos revela la materia como un factor de lo real tan esencial como la consciencia o lo que solemos llamar lo divino. De una forma u otra el místico hace la experiencia de la Encarnación - descubre que la carne también puede ser divina. (Panikkar, 2007b, p.207)

Desde esta perspectiva, como primera aproximación a la noción de ecosofía podemos señalar dos ideas preliminares y que ya fueron trabajadas en capítulos anteriores. Primero, su noción nos remite al término de *secularidad sagrada*, es decir, la materia como polo constitutivo de la dimensión divina, y que por lo tanto no se puede entender sin incorporar su dimensión del infinito, de la libertad, tal como lo afirma la actual ciencia moderna y las experiencias interculturales sobre la sacralidad de la naturaleza. En segundo lugar, el que la Tierra sea vista como sujeto, quiere indicar la *relación personal* que se establece con ella. Es una alteridad que se establece en una relación yo-tú mediada en esta relación *advaita* entre la escucha y el habla.

Sin embargo, es de mi interés destacar que la palabra ecosofía se dirige a profundizar en la dimensión del tiempo de la realidad: es una sabiduría secular que se manifiesta en la experiencia del ritmo en la consciencia humana.

Hemos explicado anteriormente, que es el sacrificio del tiempo el que permite que el mundo alcance su núcleo tempiterno, y que como tal es un acto cosmoteándrico donde participan divinidades, el hombre y el kosmos. La experiencia tempiterna es la experiencia de Vida, de auténtico crecimiento y madurez que se manifiesta en la sabiduría secular. Con la finalidad de poder acotar y profundizar esta idea, quisiera detenerme en el acto de la respiración, que a mi parecer sintetiza esta sabiduría secular.

La respiración no es simplemente una función específica del hombre. Es sabido que en la tradición religiosa de oriente la respiración es el medio de progresión en el camino interior, de ahí que sea clave para el recogimiento meditativo. Para Panikkar la respiración es el vínculo íntimo entre la vida y la materia, es el movimiento mismo del aire en el interior de los seres vivos, y como tal simboliza el principio vital de todos los fenómenos, es decir la Vida: “La vida

es intrínsecamente movimiento, algo que se mueve de algún modo sin cambiar de lugar”. (Panikkar, 2011b, p.42)

Desde esta perspectiva, para Karlfried Graf Dürckheim²⁰³, la respiración es la que nos permite tomar consciencia de nuestra pertenencia a la Gran Vida. Al respecto, Panikkar comentará sobre un texto védico dedicado a *prāṇa*, donde se parece sugerir que el misterio de la consciencia personal está vinculado a la identificación con este aliento de vida: “26 Aliento de la Vida, no te olvides de mí. En realidad, tú eres “yo”. ¡Cómo el Embrión de las Aguas Te ciño a mí para poder vivir! AV XI, 4 (Panikkar, 2011b, p.45).

Por su parte, Karlfried Graf Dürckheim señala que por intermedio de la respiración aprehendemos directamente la vida en su movimiento de transformación. Es decir, la respiración nos hace participar de la ley de transformación de la realidad (señalo “ley” en lenguaje de Dürckheim). Esta transformación se mueve en la alternancia rítmica del *yin* y *yang*, de ir y venir, donde un polo representa “el movimiento tendente a la *individuación* y al cumplimiento de la forma predestinada (*yang*), y el otro, la *disolución* de esta forma en la gran unidad del SER (*yin*)” (Dürckheim, 2005, p.172). Esta alternancia en lenguaje de Panikkar es la referida a “ser y vacío”, “presencia y ausencia” de la realidad cosmoteándrica, o lo “nuevo y lo viejo” en las palabras de Aramsati, el shaman del agua²⁰⁴.

Desde esta perspectiva, la respiración “justa” - entendida como el perfecto equilibrio de los polos de la ley de transformación - es la que permite una forma existencial “justa” en el hombre, es decir, una manifestación de una acción apropiada, un trabajo apropiado, un “contacto justo” con la realidad. Por el contrario, una respiración “falsa” hace de la persona estar de manera “falsa” en la vida:

Al igual que toda postura corporal “falsa”, un ritmo de respiración “falsa” o una arritmia, son expresión de un bloqueo o de una alteración del Gran Soplo, el Gran IR-y-VENIR indispensable para una vida sana a cualquier plano. La respiración “falsa” está expresando que el hombre *se opone al ritmo fundamental de la vida*, ya que pone así trabas al movimiento de transformación de su persona, impidiéndose de este modo, devenir lo que él es en el fondo de sí mismo, en su Ser esencial, que él quisiera ser, y debiera devenir (Ibid).

Esta alternancia rítmica, es “orden” o mejor dicho una *sabiduría de la naturaleza* que hace al hombre participar en la consciencia y realización de la Vida. De ahí que K.G. Dürckheim haga referencia a esta sabiduría, como *sabiduría secular* y que se manifiesta en el ejercicio consciente de la respiración:

²⁰³ Karlfried Graf Dürckheim (1896, Munich -1988). Se doctoró en Filosofía y Psicología. Ejerció como profesor en Leipzig y en Kiel. Vivió en Japón entre 1937 y 1947, donde se inició en la meditación Zen. Al regresar a Alemania, fundó en Selva Negra el Centro Rütte y la Escuela de Terapia Iniciática.

²⁰⁴ Los principios de individuación y disolución, también están presente en la cultura mapuche, donde el equilibrio entre el cielo y la tierra, se expresa en el gran mito de origen mapuche que es la lucha primordial entre las serpientes de las montañas, lo sólido, *Tren Tren*, y la del mar, lo húmedo, *Kai Kai*. (Bengoa, 2013, pp 15-16)

Practicando este ejercicio es como el hombre comprende por vez primera todo el peso de la sabiduría secular que, ante cualquier fenómeno que pueda acontecer en la vida, aconseja: “ver como si no viera” y “hacer como si no hiciera”. (Ibid)

Esta sabiduría secular es el ritmo natural de la vida, y que como tal, no se hace efectivo por la voluntad del hombre, por el contrario hay que “dejar que el fenómeno de la respiración se haga sí mismo” (Ibid, p, 165). De ahí la metáfora del *soplo*, como movimiento de vida y libertad.

La noción de sabiduría secular de K.G. Dürckheim sin duda nos ayuda a comprender noción de *ecosofía* de Panikkar: la sabiduría *de* la Tierra que se manifiesta en la alternancia rítmica de transformación de participación en la Vida. Esta sabiduría secular, también está presente en el dinamismo interdependiente del principio *asúrico*, de individualización, y el principio de los *devas*, de infinitud, en las leyendas de la mitología de la India; y que Óscar Pujol (2001) toma para explicar cómo su desequilibrio rítmico lleva a los problemas ecológicos actuales:

En las hermosas leyendas de la mitología india, el principio de la autonomía absoluta de la parte recibe el nombre de principio asúrico, palabra ésta que no puede ser traducida simplemente por *demoníaco*. El *asura*, que para complicar aún más las cosas puede incluso llegar a ser virtuoso, es más bien el ser que cree en sí mismo, que se deleita en sí mismo y que, embriagado de su propio poder, pretende erigirse en déspota universal. Kālidāsa, en su *kumārasambhava*, describe con gran belleza los poderes del tirano absoluto. A diferencia de los tiranos de la historia contemporánea, el tirano mitológico de la antigua India también controlaba las fuerzas de la naturaleza. Taraka, el gran *asura*, hace que el sol irradie sólo lo suficiente para que los lotos florezcan en sus estanques. La luna abandona su ciclo de crecimientos y menguas y espera a su lado, como una esclava solícita, siempre llena. El viento deja de soplar con fuerza porque teme tronchar las flores de su jardín, ajustando su velocidad a la brisa de un abanico. Reduce las estaciones del año a la categoría de jardineros, ocupados siempre en ofrecer una cosecha interminable de flores para sus jardines privados. Uno estaría tentado de identificar el sueño del *asura* Taraka con el sueño titánico de la tecnología actual: el calor del sol amansando por el aire acondicionado, la ingeniería genética al servicio de las floraciones perpetuas, los paisajes hechos a medida por las agencias de turismo que, como sastres diligentes, chasquean sus tijeras sobre la tela extendida del planeta...

Y sin embargo, el principio asúrico de individuación es necesario para paliar el sueño divino de las esencias universales. Los *devas*, palabra ésta que sí me atrevo a traducir como *dioses*, los dioses, pues, se perderían en la infinitud del paraíso si los *asuras* no les obligasen a concretar sus formas. El todo lo sería todo, sin partes que distinguir, sin perfiles que acoplar. Serían pura niebla y nunca gotas de rocío. Serían flores siempre y nunca fruto. Serían océanos de leche sin orillas, pero nunca copas de néctar o veneno. Cuando el principio asúrico reina a sus anchas las gotas de rocío crecen sin medida hasta convertirse en un mar que todo lo anega. Cuando el principio divino prevalece sin reserva, la neblina cuelga difusa sin cuajarse, y la creación del día se suspende en un amanecer

interminable. Hace falta un milagro, un pacto de opuestos, para que la niebla se condense en gota y permanezca por un instante sobre el pétalo del loto. Este milagro se produce gracias al principio de interdependencia que vincula la redonda quietud de la gota con la tensión permanente de la niebla para extenderla como ofrenda sobre el temblor del pétalo, produciendo un milagro de belleza fugitiva, que no es sino la expresión máxima de la vida. (p.51)

Para Óscar Pujol, los problemas ecológicos se originan en el abuso del principio asúrico, ya que el hombre como parte del todo se cree el todo, y en su afán de concreción y unicidad puede terminar negando la alteridad del resto de la creación. Sin embargo, el abuso asúrico se realiza tanto en la abstención como el deseo:

El principio asúrico no se manifiesta solamente en el deseo compulsivo, sino también en la intransigencia del fundamentalista que quiere retener el fluir de las aguas del tiempo. Por un lado, el ascetismo asúrico busca expandir el ego hasta que su perímetro coincida con el círculo del todo. Por otro lado, la sensualidad asúrica busca consumirlo todo, disfrutarlo todo, tragarse el todo que acaba así identificándose con el estómago de la parte. El delito ecológico de la sociedad moderna se debe no sólo al deseo irrefrenable del principio asúrico que aspira siempre a producir y poseer y más, sino también a la incapacidad para el éxtasis que sufre el hombre moderno. Esta incapacidad de arrinconar todas las dudas y carencias y vivir un momento de plenitud gratuita; esta incapacidad para disfrutar del silencio, de la ausencia, o incluso de la monotonía, se compensa con un apetito desmesurado. Al estruendo de los sentidos le corresponde la sordera del espíritu, o esa impotencia para descubrir el camino que lleva al manantial interior del gozo. (Pujol, 2001, p.52)

Sin duda concebir el equilibrio ecológico desde la noción de interdependencia de ambos principios, y específicamente el delito ecológico como consecuencia del abuso del principio asúrico, nos abre a una nueva dimensión del problema ecológico, el que generalmente se ha planteado en términos de abuso de consumo en nuestra actual sociedad capitalista y tecnocientífica. Tal como lo explica Óscar Pujol, el delito ecológico se origina también en nuestra incapacidad de contemplación²⁰⁵, de ahí el deseo compulsivo de tenerlo todo. En lenguaje de Panikkar, es nuestra incapacidad a abrirse a la realidad del Espíritu, y por ende, a la “escucha” y participación en el ritmo de la Vida. Por el contrario, esta identificación con la Vida, es la *sabiduría*.

²⁰⁵ Para Óscar Pujol, la *contemplación*, es comprendida en el acto de sacrificio humano donde se establece el equilibrio entre los principios asúrico y el de los devas. Como se explicó anteriormente, el acto sacrificial tiene un doble movimiento donde en el caso del primero, lo uno se hace múltiple, y en el segundo, lo múltiple se hace uno: “El primer sacrificio implica una proyección, el segundo una reabsorción o concentración. El ejemplo paradigmático del primer sacrificio es la creación del universo. El ejemplo paradigmático del segundo sacrificio es el acto contemplativo, la convergencia (*samādhi*) que, por ser único, deja de ser punto. Es decir, deja de ser espacio localizable para ser no-espacio, *utopía*. El acto contemplativo puede ser meditativo, estético o bien surgir en el momento más inesperado de la vida cotidiana”. (Pujol, 2001, p.54)

Sin embargo, es importante señalar que esta sabiduría de la naturaleza donde el hombre participa y crece, no hace referencia a una sabiduría estática. La misma noción de ritmo y tempiterinidad nos hablan de una sabiduría que se construye. Como dirá Panikkar la sabiduría es la experiencia plena vida, y como tal significa participar en el corazón mismo de la realidad, en su destino. Desde esta perspectiva, la sabiduría es una morada que se construye, pero que sin embargo no se puede buscar, cualquier violencia de voluntad significa dañar su independencia y libertad. Por eso “preparar la morada” significa esperar, y “La esperanza no está orientada hacia el futuro; se refiere a la dimensión invisible de la realidad y no a algo aún por llegar” (Panikkar, 1998b, p.48). De ahí que la iniciativa sea de la sabiduría, del orden mismo de la realidad. Para nuestro autor, la construcción de la morada parece mucho más a un parto que a una obra ingenieril. Nuevamente nos encontramos con el *sacrificio*, como rito de creación de realidad.

Lo que encuentra el hombre no es la sabiduría, sino la auténtica vida, de ahí que la sabiduría tal como se explicó anteriormente es la identificación personal con la Vida. Esta nueva identidad es la “experiencia del tú”²⁰⁶, es decir, una *ipseidad* teándrica, o mejor dicho cosmoteándrica.

Ha de ser una actividad *teándrica*. Es una lucha con el huésped, con lo que quizá pueda llegar a transformarse en sabiduría, con Dios, con el ángel, con el Tú. Se trata de polaridad, no de dos caracteres individuales opuestos entre sí, sino de una genuina polaridad que ha surgido de sí misma y a partir de la cual todo lo demás adquiere su existencia. La sabiduría no se conoce hasta que el Yo y el Tú se encuentran uno a otro. No hay sabiduría hasta que no la he recibido. No puedo recibirla ni puede impregnarme hasta que no lucho con ella, no la absorbo, y, de alguna forma, no empiezo una relación íntima con ella: en esta polaridad descansa el poder transformador de la concepción. (Panikkar, 1998b, p.55)

La comprensión de la sabiduría como esta nueva identidad cosmoteándrica, nos lleva a superar el dualismo entre espíritu y materia, más concretamente la escisión entre el ser humano y la naturaleza. La noción de *ritmo* nos aclara esta experiencia, puesto que combina cuatro elementos fundamentales que aparecen en la consciencia humana simultáneamente: el tiempo, el espacio, la objetividad y la subjetividad²⁰⁷. En el caso de estas dos últimas, el ritmo no es meramente objetivo, lo he de sentir en mi (subjetivo) y al mismo tiempo fuera de mi (objetivo):

²⁰⁶ La “experiencia del tú” se explicó en el capítulo cinco sobre la relación entre el hombre y lo divino.

²⁰⁷ En relación al tiempo y espacio, la experiencia del ritmo es verdadero crecimiento, es una experiencia siempre nueva, una creación continua, pero que sin embargo, no va a ninguna parte, no tiene una dirección lineal. Esto quiere decir, que el segundo momento no es una repetición de un primer momento, es diferente, precisamente en el tiempo al igual que está situado en un espacio diferente. Pese a ello, este segundo momento, creador, lleva consigo algo del primer momento, es decir, hay una intraconexión, el hecho de residir todos en todos. Por eso para Panikkar, el ritmo supera el dualismo entre continuidad y discontinuidad, y esto supone una actitud diferente para experimentar el tiempo y el espacio: “La causa y el efecto de esta actitud es nuestra capacidad de experimentar el ritmo. Como el ritmo no va a ninguna parte, ya no somos *viatores* (viajeros). Hemos convertido *comprehensores* (completos, perfectos, omnicomprensius) en el lenguaje de los escolásticos cristianos, *Jivanmukta* (‘liberados en vida’) en la filosofía vedántica. Sin dirigimos ya a ningún futuro, hemos encontrado nuestra meta mientras aún

El ritmo está fuera de mí, yo no lo invento. Sólo he de escuchar, obedecer (*ob-audire*, 'escuchar') los latidos del real, y para escuchar debo callar, tengo que silenciar mis egocentrismos, mi *ahamkāra*. Más aún, tengo que ser puro. Además, el ritmo también está dentro de mí. La recepción por parte mía es indispensable, y mi identificación es un requisito. No me es superpuesto. Lo descubro en mí mediante los tambores de fuera. La serenidad, *upekṣa*, *Gelassenheit*, y todas estas virtudes similares consisten en discernir el ritmo de la vida sintonizando con él²⁰⁸. (Panikkar, 2012, p.104)

De esta manera, la ecosofía, como sabiduría *de* la Tierra, nos viene a informar de una nueva identidad que se distancia del dualismo espíritu y materia. Es decir, la realidad no es un objeto ni un fenómeno externo. Participar en el ritmo de la Vida, significa superar la escisión interno/externo; es decir, saber situarse desde la ecosofía, sabiduría *de* la Tierra, es experimentar una sincronización que nos interpela a la actitud de “escucha” de la naturaleza (*physis*) para participar con la conducta adecuada (*nomos*). Esta sabiduría, muy ajena a la experiencia urbana occidental, está presente en los pueblos andinos, donde su sabiduría se rige por este respeto al ritmo natural, que se establece en una relación personal en diálogo con la naturaleza, como acto co-creador:

La *pachamama* es un ‘sujeto’ (para hablar en términos occidentales) que actúa y reacciona. El ser humano tiene que ‘escuchar’ la relacionalidad ordenada en la ‘Naturaleza’, en el doble sentido: ‘escuchar’ (*audire*) para descubrir la estructura simbólica inherente, el misterio de la vida, el ordenamiento cósmico; y ‘escuchar’ en el sentido de ‘obedecer’ (*ob-audire*, *ge-horchen*), de dar respuesta adecuada y correlativa (‘re-sponder’) a través de su actitud y comportamiento. Si el ser humano no ‘escucha’ y cambia la topografía pachasófica a su gusto, extrayendo los recursos naturales de manera desequilibrado, la reacción correlativa trae un trastorno también para él (desastres, cambio de clima, sequías, inundaciones).

estábamos en el camino. Con esto nos hemos curado de la enfermedad - ¿debería decir vicio o simplemente cobardía? - de aplazar para más adelante (en la vida o en el cielo) lo que (ya) es real en el presente. Estamos curados de tantos miedos de las cuestiones específicas con las que nos excusamos diciendo que no estamos preparados para vivir la vida plenamente-probablemente porque idealizamos y deshumanizamos esta plenitud”. (Panikkar, 2012, p. 88) : “La causa i l'efecte d'aquesta actitud és la nostra capacitat d'experimentar el ritme. Com que el ritme no va enlloc, ja no som *viatores* (viatgers). Hem esdevingut *comprehensores* (complets, perfectes, omnicomprendius) en el llenguatge dels escolàstics cristians, *jīvanmukta* ('alliberats en vida') en la filosofia vedàntica. Sense dirigir-nos ja a cap futur, hem trobat la nostra meta mentre encara érem en el camí. Amb això ens hem curat de la malaltia -¿hauria de dir-ne vici o simplement covardia?- d'ajornar per a més endavant (en la vida o en el cel) el que (ja) és real en el present. Estem curats de tantes pors de les qüestions específiques amb què ens excusem dient que no estem preparats per viure la vida plenament –probablement perquè idealitzem i deshumanitzem aquesta plenitud”.

²⁰⁸ “El ritme està fora de mi; jo no l'invento. Només he d'escoltar, d'obeir (*ob-audire*, 'escoltar') els batecs del real, i per escoltar he de callar, he de silenciar els meus egocentrismes, el meu *ahamkāra*. Encara més, he de ser pur. A més a més, el ritme també està dintre meu. La recepció per part meua és indispensable, i la meua identificació és un requisit. No m'és superposat. El descobreixo en mi mitjançant els tambors de fora. La serenitat, *upekṣa*, *Gelassenheit*, i totes aquestes virtuts similars consisteixen a discernir el ritme de la vida sintonitzant amb ell”.

(...) La forma más estricta de ‘observación’ (*ob-servire*) u ‘observancia’ en el sentido de ‘cuidar’, ‘ayudar’ y ‘co-crear’ entre ser humano y Naturaleza, se da con respecto a la *pachamama*.

El campesino está en permanente ‘conversación’ o ‘diálogo’ (mejor sería: “di-sentimiento”) con ella, ‘observando’ sus días intocables que se relacionan con acontecimientos astronómicos (de 21 de diciembre al 1 de enero, por el solsticio de verano o *qhapaqraymi*; el 22 de junio, por el solsticio de invierno o *intiraymi/willka kuti*), fechas agrícolas (del 1 al 6 de agosto, como tiempo de los *pagos/waxt’a*, antes de la siembra) y fiestas religiosas (domingo de Trinidad; martes de la Semana Santa). También le pide ‘permiso’ (*licenciaykiwan/licenciamampi*: ‘con tu permiso’) antes de arar para poder abrirla, y le da sus gracias mediante un *despacho/luqta* por la cosecha, devolviendo algo de sus productos en forma simbólica. Siempre cuando bebe de sus frutos (chicha), tiene que asperjar (*t’inkay/ch’allaña*) algo del líquido sobre la tierra, porque ésta ‘tiene sed’. También a los animales, antes de matarlos, el *runa/jaqi* les pide ‘permiso’ para que el alma del animal (en especial de la alpaca y llama) no se ‘enoje’. (Esterman, 2013b, pp.5-6)

Hasta aquí hemos visto, que la noción de ecosofía es una sabiduría que se mora en ella al participar en el ritmo de la Vida y que siguiendo a K. Dürckheim denominamos *sabiduría secular*. Ahora en nuestra indagación, hay que agregar otro aspecto de esta sabiduría, y que ya hemos adelantado en la relación rítmica entre *physis* y *nomos*: la *sincronía rítmica* entre los distintos seres, puesto que para Panikkar (1966) “La *sinritmia* es una de las columnas de la sabiduría” (p.136).

Tal como ya se explicó, el ritmo simboliza la intraconexión de todo el universo, es decir, “hay un ‘tempo’ de los tiempos, o, por así decirlo, un ritmo entre los tiempos de los distintos seres, una sincronía rítmica universal” (Ibid). Para nuestro autor, los ritmos naturales son sincrónicos, de ahí la concepción de armonía o equilibrio entre los distintos seres en relación a todo el universo. Esta sincronocidad rítmica tiene como característica la transparencia para el conocimiento normal, incluso su inexperimentabilidad, puesto que “Cuando dos cosas son sincrónicas escapan, como dualidad a la aprehensión corriente” (Ibid). Esta idea se condice con nuestra explicación referida a la relación sujeto y objeto en el ritmo. En el fondo, la sincronocidad rítmica es una experiencia previa a la escisión entre sujeto y objeto.

Desde esta perspectiva, la ecosofía como sabiduría de nuestro hábitat amplía nuestra experiencia de morada (*oikos*). Para Panikkar (1998b) la morada de la sabiduría habita en dos centros: *la tierra y el corazón humano*. En ambos simbolizan el centro de la realidad y la simbiosis sincrónica entre todos los seres:

Los textos sagrados nos hablan también de un doble hogar para la sabiduría. Por un lado, el corazón humano (*leb*) (Pr II, 10), es decir, el corazón como símbolo de la totalidad de la persona. El corazón es al mismo tiempo intelectual, espiritual y físico, sigue el ritmo de la naturaleza estando en relación y simbiosis con otros corazones. Por otro lado, la tierra entera (Pr VIII, 22-31). Así, la morada no es ni una casa pequeña, ni una población urbana

determinada, ni una civilización, sino el corazón humano y la tierra como totalidad. (pp.42-43)

Para Panikkar no puede haber experiencia de sabiduría sin tomar consciencia que la Tierra es nuestra morada: “Mientras no contemple cada pedazo de tierra como mi cuerpo, no sólo menosprecio a la tierra, sino que también menosprecio a mi cuerpo. ¡Aquí comienza el conocimiento!” (Panikkar, 1998b, p.68) Para ello es necesario superar la escisión de sujeto y objeto, de espíritu y materia, tomando consciencia que la Tierra es una alteridad diferente a la de los seres humanos en tanto que nos constituye corporalmente. La Tierra es parte de nosotros mismos, de nuestro sí, aunque esto no signifique igualdad. La relación es no-dualista. Ambos son distintos pero no separables; ninguno es reducible al otro.

También la ecosofía quiere destacar este destino común de la Tierra con el hombre. En ambos se da el movimiento de transformación y resurrección. De ahí que para Panikkar (1998b) cultivar a la naturaleza es cultivar al hombre: “Yo no establezco separación entre cultivo del cuerpo, cultivo del alma y cultivo de la naturaleza” (p.119). Con esta idea se quiere superar la intervención a la Tierra desde un paradigma de dominación a la de un conocimiento que se basa en el amor: “escuchando, amando, conociendo, cultivando, creando” (Panikkar, 1998b, p.120). La Naturaleza, las cosas no funcionan solas, puesto que el hombre forma parte de ellas. Aquí la metáfora del ritmo es importante para comprender la participación en el ritmo de la naturaleza, donde la actitud de escucha es primordial.

Con respecto al corazón humano, en diferentes culturas ancestrales se le ha considerado como fuente de sabiduría y de conocimiento profundo y espiritual. En la tradición cristiana ortodoxa el corazón es el centro de unificación del ser humano: “La totalidad de nuestro ser es la que participa de la experiencia de Dios, a través del trabajo de unificación operado por el corazón. Es en el corazón, ‘ese cuerpo instalado en lo más profundo del cuerpo’, donde el hombre tiene la plena experiencia de Dios” (Melloni, 2011a, p.17). En esta misma línea de pensamiento, a nivel científico se ha descubierto que el corazón es realmente un sistema inteligente²⁰⁹ que visto desde el sistema completo del cuerpo humano, es el que marca la pauta rítmica a los demás órganos:

Cada uno de los órganos representa un oscilador biológico que marca su ritmo en la orquesta que produce la sinfonía de todo el organismo y basta con que un órgano desentone para que la composición pierda su armonía (...). Cada órgano pone su nota en la melodía del organismo entero, pero el oscilador maestro que lleva la batuta es el corazón, que marca el ritmo de todos los miembros de la orquesta, convirtiéndose así en señal de identidad de cada persona, porque no hay dos corazones que canten la misma canción. (Alvaro, 2014, p.2)

²⁰⁹ Así lo afirma el Dr. T. Álvaro: “El corazón es realmente un sistema inteligente, además de ser una auténtica glándula hormonal, secretora de oxitocina, la hormona del amor; un campo emisor de energía e información electromagnética; y un emisor de señales determinantes de la experiencia emocional, la percepción y el funcionamiento cognitivo, además de la intuición”. (Álvaro, 2014, p.2)

Pero no sólo se ha descubierto la función reguladora del corazón en el ritmo de todo el cuerpo humano, sino que también la sincronización entre distintos corazones, lo que nos habla de su poder de adaptación y de resonancia con el ritmo más armónico. Este indicio aparece en los informes electromagnéticos: “Una auténtica maravilla ocurre cuando un corazón se sitúa junto a otro y ambos sintonizan y acaban latiendo a la vez y compartiendo su ritmo. Por eso el corazón del abuelo ordena el patrón rítmico del nieto, o la madre el de su hijo, o la pareja de enamorados tiende al unísono” (Ibid p.3). Como vemos la sincronización rítmica es una realidad de la que no tomamos consciencia en nuestro vivir.

Siguiendo la argumentación de Panikkar, la relación entre el corazón humano y la tierra, se entiende como un estado de “ser centro justo”, anclado en las raíces de toda la realidad cosmoandrica. En este estado, se despierta una consciencia de estar comprometido con la vida, un sentimiento de obediencia y fe al movimiento de la vida. En este sentido, el fin del hombre no es la felicidad individual sino la participación plena en la realización del universo. Es el destino del ser, donde kosmos, la divinidad y el hombre están implicados; el ser humano como polo de la realidad cosmoandrica tiene una responsabilidad crucial: “Tenemos este misterioso poder de participar efectivamente en el libre destino del Ser. El Ser no es una realidad neutral -y neutra-, sino la Vida misma que también compartimos”²¹⁰. (Panikkar, 2012, p.184)

Esta responsabilidad del hombre en el equilibrio y destino de la naturaleza está presente en muchas culturas indoamericanas como es el caso de la cultura mapuche:

El “**che**” (persona), es uno de los componentes de la naturaleza y del universo que tiene mayor privilegio frente a los otros componentes de éste, por cuanto es **racional**, tiene **rakiduam y kimün**, pensamiento y sabiduría – conocimiento, capaz de percibir acciones que van en contra y en beneficio de su entorno y de sí mismo. En ese escenario define su rol individual y colectivo.

En un primer momento el **che** se auto-define “**Mapu-che**”, persona integrante del mundo natural y espiritual, perteneciente y propiedad de la tierra y naturaleza; como tal es responsable de: *cuidar, proteger, respetar, amar y proyectar a todos y de cada uno de los componentes de éste*, es así que se auto- impone normas y define su responsabilidad individual: proteger y mantener el equilibrio de la naturaleza desde y hasta donde alcance su visita, al que denominó **wall- mapu**, el horizonte o tierra circular plano. En ese sentido el **che** se transforma en un ente capaz de ubicarse en el centro del accionar permanente de su mundo, por cuanto así mismo se impuso una razón de ser y misión en proteger y cuidar todo su entorno esté donde esté. Lo anterior no significa que el mapuche sea ego-centrista, más bien busca auto- responsabilizarse frente a los demás componentes de su red a la cual pertenece para que éstas puedan mantenerse en armonía y equilibrio, pues porque la propia ley cósmica le impone y exige.

En otro ámbito el che o mapu-che siendo parte integrante de la naturaleza y resultado de la fusión de la materia y energía también posee fuerzas que las equilibran, es decir, está

²¹⁰ “Tenim aquest misteriós poder de participar efectivament en el lliure destí de l'Ésser. L'Ésser no és una realitat neutral-i neutra-, sinó la Vida mateixa que també compartim”.

compuesto también por el kúme newen y weda newen, los cuales les permite mantenerse en la balanza, pero esa balanza es cuando el che y todo su entorno natural está en equilibrio, es decir, cuando todo los elementos que integran al che, éste entrará en un perfecto equilibrio o armonía. Por tal razón el che se autodenomina **mapu-che**, es por cuanto asume la responsabilidad de ser miembro, hermano con todos los demás componentes del universo y de la tierra, a su vez asume su condición de protector de ellas, en ese sentido procurará mantener y restablecer permanentemente el equilibrio y armonía en el universo mapuche, para que exista el kúme felen (el equilibrio integral) con todas las formas de vida que ésta sustenta. (Marileo, s.f., p.1-2)

Esta experiencia de responsabilidad del hombre es un aspecto importante para comprender la noción de ecosofía. Se debe recordar que la idea de responsabilidad en Panikkar no hace referencia a un simple activismo, que aunque en algunos casos sigue intereses sociales, está todavía marcado por el impulso egocéntrico. La responsabilidad en nuestro autor condensa la actitud contemplativa de escuchar, actuar y crear desde el paradigma *índico ser-hablar-pensar*.

Para Panikkar, el hombre en estado de contemplación y serenidad siente el deseo de convertirse en cada cosa, en implicarse en cada proceso y de estar presente en todas partes. Esto no debe entenderse como un impulso de posesión, sino como “el deseo de estar activo en el corazón de la realidad” (Panikkar, 2011b, p.29). Con esta idea nos referimos nuevamente al amor cognoscente; aspecto medular de la ecosofía.

Este conocimiento identificante, de convertirse en lo conocido tiene un tiempo, o mejor dicho un ritmo que representa el destino del ser cosmoteándrico: el *llegar a ser*. Este conocimiento es el que permite “conocer creciendo” tanto en la realidad cósmica, humana y divina:

Conocer de verdad es *llegar a ser* la cosa conocida sin dejar de ser lo que uno es. “Llegar a ser” no es solamente cambio, no es un movimiento de lo que somos a lo que deberíamos ser. *Llegar a ser* es el verdadero crecimiento del ser-siendo. Es el verdadero ritmo de la realidad. Contemplar cómo los lirios crecen es dejarlos crecer tanto dentro como hacia fuera, en los campos de la tierra y de igual forma en el campo de nuestra conciencia y en el reino divino. Para conocer los lirios tenemos que ser con ellos; esto es *experiencia*. Cuando los miramos más profundamente, esto es *observación*. Arrancarlos, hacer violencia con ellos, esto es *experimento*. (Panikkar, 2001b, p.47)

Para Panikkar, la *experiencia* permite que los lirios crezcan en mí, y esto significa que tienen que seguir el *ritmo de la naturaleza*²¹¹. Por su parte, la *observación*, que supone una cierta

²¹¹ Desde un punto de vista científico, el biólogo chileno, Humberto Maturana, nos ofrece una mirada para entender a la naturaleza y actuar en ella desde una actitud que él denomina en *armonía con la existencia*, y que nos puede ayudar a clarificar la noción de *experiencia* de Panikkar. Para explicar esta idea, H.Maturana da el siguiente ejemplo referido a las inundaciones del río Mapocho en Santiago de Chile: “Las inundaciones del Mapocho. Hay dos actitudes: o lucho contra las aguas que se desbordan y busco la fuerza que las contenga, o entiendo las circunstancias de modo que no se produzca. Miro y veo que la deforestación de la cordillera ha reducido su capacidad de retención de agua y actuó allí. Si entiendo al río y a la cordillera, entiendo la dinámica natural de las

separación entre el que conoce y lo conocido, deja crecer en mí los lirios y por lo tanto, seguimos el *ritmo del hombre*. El *experimento* es aprovecharse del crecimiento de los lirios, por lo tanto es el tiempo de la técnica, de la aceleración.

Participar del ritmo de la naturaleza es morar en la sabiduría. A mi parecer un relato clásico para los naturalistas *Pensar como una Montaña* de Aldo Leopold nos ayuda a comprender mejor la noción de *experiencia* y de *sabiduría de la Tierra* de Panikkar. Aquí entrego un pequeño extracto:

Mis propias convicciones al respecto se forjaron el día en que vi a una loba morir (...). Llegamos junto a la vieja loba a tiempo para ver un fiero fuego verde muriendo en sus ojos. Entonces observé - y desde entonces lo he sabido siempre - que había algo nuevo para mí en aquellos ojos, algo que solamente sabían ella y la montaña. Yo era joven en aquel entonces, y sentía una vehemente comezón por apretar el gatillo; pensaba que porque menos lobos significaban más ciervos, ningún lobo representaría el paraíso de los cazadores. Pero tras ver extinguirse aquel fuego verde, sentí que ni la loba ni la montaña compartían mi punto de vista. (Leopold, 2005, pp.118-119)

Este relato hace referencia a un conocimiento profundo y antiguo que poseen los lobos y la montaña, y que el Aldo Leopold participa de él a partir de este episodio de vida donde se encuentra con los ojos de una loba antes de morir. Es una sabiduría donde participan montañas, animales y el hombre; es un episodio que marca un tiempo particular, un encuentro, una mirada, donde se abre una experiencia de crecimiento mutuo. Pero para ello, el hombre debe participar en este ritmo de Vida, un ritmo que difiere de la avidez del hombre deseoso de poseer un paraíso para la caza de ciervos, sin considerar que la extinción de lobos produce la erosión de las montañas por el exceso de ciervos. De ahí la frase de Leopold: *No han aprendido a pensar como una montaña*; un conocimiento objetivo pocas veces percibido por el hombre: “Sólo la montaña ha vivido el tiempo suficiente para escuchar con objetividad el aullido de un lobo (...) Sólo los novatos menos espabilado puede no sentir la presencia o ausencia de lobos, o el hecho de que las montañas tienen una opinión secreta sobre los mismos” (Leopold, 2005, p.118). Lo importante a destacar que este episodio va más allá de una consciencia ecológica sobre la relaciones de dependencia en un ecosistema, es una experiencia de sabiduría, que en lenguajes de Panikkar, es *sabiduría cosmoteándrica*, un *llegar a ser* del hombre junto a la montaña y la loba.

De esta manera, la ecosofía nos invita a la *experiencia* como camino de conocimiento, y esta vinculación con lo conocido es una “vinculación sacramental del hombre con las cosas que conoce. Así crecemos, así maduramos, así vivimos” (Panikkar, 1998b, p.83). Este conocimiento de *ser siendo* con lo conocido desde esta mirada sacramental, toma una forma radical de concepción del mundo y de actitud ética con los demás seres y con la naturaleza. Tal como lo

crecidas del río y hago cosas congruentes con ella. Así, una gran lluvia no provocará un desborde porque habré plantado árboles y habré mejorado la captación de agua por el suelo cordillerano, por ejemplo. Y si logro evitar el desborde lo habré logrado no en la lucha con el río, sino que como resultado de entenderlo”. (Maturana, 1996, p.33)

expliqué en el capítulo anterior, *la naturaleza como símbolo*, el *amor cognoscente* representa el dinamismo primordial de trascendencia e inmanencia de la vida, el dinamismo sacrificial de éxtasis y éntasis de la realidad: el darse e inmolarse en el llamado a la trascendencia, y a su vez, el darse en la donación de los otros seres en la inmanencia. Para Xavier Melloni (2011b), este carácter sacrificial de la vida está presente en los ritos de las tradiciones aborígenes:

El aborígen es consciente de que vivimos a costa de otros seres. No hay vida sin muerte. Pero esta muerte se puede celebrar porque posibilita la vida de otras criaturas. La ritualización implica un intercambio continuo, hecho de veneración y agradecimiento por lo que muere para que lo demás viva. La conciencia de esta pertenencia cósmica hace que se sientan parte del tejido de ese todo. No hay nada que se tome del entorno que antes no se haya pedido y que no se agradezca después. La ritualización favorece la concienciación y permite la celebración de este tomar y de este dar. El deseo queda así regulado por la reciprocidad del intercambio y por una experiencia de comunión que calma la angustia del vacío y de la separación. El individuo y la comunidad humana quedan integrados en una totalidad que los incluye y los trasciende. La dualidad queda superada por la relación, no solo entre los humanos sino con un entorno habitado de Presencia y de presencias, donde el hecho de percibirse separado es enfermedad y espejismo. (pp.231-232)

La conciencia sacrificial es importante en la ecosofía, es la que nos hace superar la actitud depredadora que está presente en nuestro trato con la Tierra y nos hace tomar conciencia de nuestra intrínseca relación con el todo. De ahí que *el principio del sacrificio es el principio de la inter-in-dependencia*. El sacrificio nos lleva a la conciencia cósmica, tan importante en el planteamiento de Panikkar (1999a) sobre la Ecosofía, donde hay una gran tarea que realizar: “perfeccionar ese microuniverso que llamamos nosotros mismos, ‘realizándonos’” (pp.161-162). En esta realización no hay un lugar donde ir, no hay un futuro, es la experiencia de la *tempeternidad*, tan importante en la experiencia con la naturaleza, como lo afirma H.D. Thoreau (2014):

Sobre todo, no podemos permitirnos el lujo de no vivir en el presente. Bendito entre todos los mortales quien no pierda un instante de su fugaz vida en recordar el pasado. Nuestra filosofía envejecerá a menos que escuche el canto del gallo de cada corral que haya en nuestro horizonte. Un sonido que suele recordarnos que nuestras actividades y formas de pensar se están enmoheciendo y quedando absoletas. Su filosofía se ciñe a un tiempo más reciente que el nuestro. Sugiere un novísimos testamento, el evangelio según este momento, acorde con él. No se ha quedado atrás; se ha levantado temprano y se ha mantenido en vela; y estar donde está es ser oportuno, encontrarse en la primera fila del tiempo. Es la expresión de la salud y la robustez de la Naturaleza, un alarde dirigido a todo el mundo: salud como cuando brota a chorro un manantial, una nueva fuente de las Musas para celebrar el último instante del tiempo. Donde vive, no se aprueban leyes contra los

esclavos fugitivos, ¿Quién no ha traicionado mil veces a su maestro desde la última vez que oyó ese canto?. (p.18)

La experiencia del *presente* y la actitud de *humildad* son parte de las descripciones que relata A. Leopold con la naturaleza; es la valoración al instante único: “Y si te acercas en silencio y con humildad, como debe hacerse en todo lugar que sólo es hermoso una vez, puedes sorprender a un venado rojo puesto de manos en el jardín de su deleite” (Leopold, 2005, pp.82-83). En el presente, el cuadro de la naturaleza es evanescente, sólo queda después en la memoria del ojo interior.

Por último, quisiera destacar la idea de la experiencia cósmica vinculada con la participación del Ritmo de la Vida. No encuentro nada mejor que solo dejar las palabras de Raimon Panikkar para describirla, puesto que su cita sintetiza todo lo referido al tema del presente capítulo: *La experiencia del tiempo en la Naturaleza, Participar en la sabiduría de la Tierra*:

Participar en el desdoblamiento de la Vida, asistir a la exhibición cósmica de todas las fuerzas del universo, ser testigos del despliegue del tiempo, jugar con los factores dinámicos de la vida, disfrutar de los misterios del conocimiento, despertar no obsesionados por las actividades del día que comienza, sino obsequiados con el ser concedido en el presente, no desear tener éxito al precio del fracaso de los otros, ni desear “distinguirse” haciendo algo “extra” – ordinario, como si lo ordinario no fuera suficiente, caminar simplemente en la Presencia divina, como acostumbraban a decir los antiguos, siendo conscientes de la sístole y la diástole del mundo, sintiendo la asimilación y desasimilación del cosmos en la escala macro- y microcósmica, siendo sensibles a las estrellas y los átomos, siendo espejo del universo y reflejándolo sin distorsionarlo, sufriendo también en la propia carne los desórdenes del mundo, siendo uno mismo el laboratorio donde se crean medicinas y anticuerpos, sin ignorar las fuerzas del mal, ni las tendencias de la historia, pero tampoco dejándonos asfixiar por ellas, dominando cada uno de nosotros estos demonios en nuestras vidas, entendiendo el canto de los pájaros, los sonidos del bosques e incluso todos los ruidos humanos como parte de la vitalidad de la realidad que se expande, viviendo, aspirando y espirando, no ya para ir a otro lugar (y no llegar nunca), sino simplemente para ser, vivir, existir en todos los planos de la existencia al mismo tiempo: la explosión tempiterna de la aventura del Ser...*esto es la existencia transhistórica*. (Panikkar, 1999a, pp.162-163)

CONCLUSIONES

El pensamiento intercultural de Raimon Panikkar nos ha abierto una nueva forma de comprender la relación del ser humano con la naturaleza. La profundidad de su planteamiento sobre la intuición cosmoteándrica se logra en saber situarla en el paradigma índico *ser-hablar-pensar*; desde ahí se nos abre una realidad donde los tres mundos: dios, hombre y kosmos aparecen en la consciencia humana. Una realidad que escapa a todo esquema mental objetivista así como a las visiones racionalistas y antropocéntricas de ella. Como hemos visto en los capítulos desarrollados, tanto el kosmos, como la consciencia humana y lo divino toman una forma conceptual diferente con la que estamos habituados en nuestro pensar occidental. Así los neologismos de nuestro autor, como cosmoteántrismo, teofísica, secularidad sagrada, trinidad radical, entre otros, dan cuenta de una visión (“intuición”) de la realidad donde el lenguaje común se queda estrecho para su descripción.

Pero llegado a este punto final de la investigación doctoral corresponde destacar aquellas ideas que permiten argumentar en términos propositivos los alcances del pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar a la discusión del tema de la tesis doctoral: la relación del hombre con la naturaleza; relación que la investigadora siempre la ha entendido desde una experiencia integral de Vida, es decir trinitaria, donde cuerpo, consciencia y espíritu están interrelacionadas. Ese fue el supuesto implícito en la investigación desde el primer momento en que se ideó la formulación del tema de estudio en total desconocimiento de la obra de Raimon Panikkar. Luego, el lenguaje de Panikkar me llevó a su formulación como experiencia cosmoteándrica.

Con respecto a los aportes del pensamiento de Raimon Panikkar es de mi interés destacar tres ideas que han sido revisadas en el desarrollo de la investigación, y que considero significativas considerar, puesto que nos invitan a avanzar - en el orden de *mythos* y *logos* - desde el pensamiento cosmoteándrico, en las creencias y valores que están detrás del paradigma social ambiental y ecológico²¹². Estas ideas son:

²¹² Al respecto Javaloy, Rodríguez y Espelt (2001) mencionan el trabajo realizado por Milbrath (1984), quien realizó un estudio en el año 1982 en tres naciones (Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania) sobre los valores y creencias que sustentan el movimiento ecologista, cuyas conclusiones se encuentran resumidas en su modelo de seis componentes, que refleja las características opuestas de dos paradigmas que se hallan en competición: Paradigma Social Dominante y el emergente nuevo Paradigma Ambiental. El Paradigma Ambiental se caracteriza por: 1) Alta valoración a la naturaleza; 2) Interés generalizado por otras especies, pueblos, generaciones; 3) Planificación y actuación cuidadosas para evitar riesgos; 4) Límites al crecimiento; 5) Sociedad completamente nueva (los humanos dañan seriamente a la naturaleza y a sí mismos, apertura y participación, énfasis en bienes públicos, cooperación, Posmaterialismo, estilos de vida simples); 6) Nueva política (consultiva y participativa). (Javaloy et al., 2001. p. 393)

1. La Realidad es relación. La radicalidad del paradigma de la inter-in-dependencia en la noción ecosofía.
2. La experiencia de la ecosofía es una experiencia cosmoteándrica.
3. La experiencia cristofánica nos abre a la experiencia cosmoteándrica: el *antrophos* como *microkosmos* y *microtheos*.

Asimismo, considerando los desafíos que plantea la actual crisis ecológica, he estimado un apartado sobre la filosofía intercultural de Raimon Panikkar, aun cuando sus fundamentos teóricos no fueron expuestos en la investigación. Se trata de dejar abierta una senda de indagación que sería muy fecunda considerando los actuales conflictos ambientales y sociales que acontecen en el mundo y que interpelan a un diálogo intercultural e interreligioso.

4. El desafío intercultural: aprender otras formas de vivir con la Naturaleza.

1. La Realidad es relación. La radicalidad del paradigma de la inter-in-dependencia en la noción de ecosofía

En este apartado quisiera destacar la radicalidad del pensamiento de Raimon Panikkar al postular que la *realidad es relación*. Este planteamiento es “radical” puesto que se basa en el desarrollo de un pensamiento relacional y simbólico. Esto dista de la concepción tradicional del pensamiento ecológico, que pese a ser un saber de “relaciones”, para el hombre occidental éstas no dejan de ser subsidiarias del ser individual. Considerando esta apreciación, es importante aclarar el concepto de ecología. Leonardo Boff (1997) define la ciencia de ecología de la siguiente manera:

Por consiguiente, la ecología es un saber acerca de las relaciones, interconexiones, interdependencias e intercambios de todo con todo, en todos los puntos y en todos los momentos. En esa perspectiva, la ecología no puede ser definida por sí misma, al margen de sus implicaciones con otros saberes. Ella no es un saber que atañe a objetos de conocimiento, sino a las relaciones entre los objetos de conocimiento. Es un saber de saberes, relacionados entre sí. (p.16)

Esta visión ecológica de la realidad como una trama de relaciones nos presenta la imagen científica de un gran sistema auto-organizado y en equilibrio homeostático. La hipótesis de *Gaia* de Lovelock toma fuerza no solo a nivel científico sino a nivel mítico. La Tierra es un ser vivo, donde todos estamos interconectados. Sin embargo, el pensamiento de Panikkar nos exige una *metanoia* profunda, de ahí su advertencia que la *relatividad radical*, es decir, la relación constitutiva de todo con todo, no debe comprenderse como un simple lazo moral o un

conocimiento que las cosas están relacionadas. Para nuestro autor el *status* ontológico de la relación es primario que los polos que une²¹³.

Recordemos que para nuestro autor, el ser es cosmoteátrico, es decir, en él confluyen la dimensión divina, humana y cósmica en habitación recíproca. Es el ser trinitario, que en su danza rítmica nos abre a la relación *advaita* entre ser y vacío, entre tiempo y eternidad. Esta concepción nos lleva al *ser ontológico* (diferente al ser individual) donde el todo se refleja en la parte y la parte se refleja en el todo. Siguiendo el pensamiento de Nishitani, es el “Todo en uno”, el “modo de ser centro” que despliega en cada ser la completa red de interpenetración circumincesional que vincula a todas las cosas. De ahí que Panikkar dirá, que el ser cosmoteátrico une y distingue a la vez, es decir, es la *relación* la que configura el ser ontológico de las cosas en su unicidad y diferencia. Desde esta perspectiva, los seres no tienen fundamento en sí mismo, y si hay que hablar de una *ipseidad*, ésta es una identidad transeúnte que muestra el dinamismo de trascendencia e immanencia a la vez; por eso, los seres “son” en relación a su inter-in-dependencia con los demás seres, de ahí que la relatividad de los seres es radical²¹⁴.

Esta relatividad radical en los seres, nos lleva a superar la visión de la *relación* como lazo extrínseco que une a los seres individuales. Como lo afirma el mismo Nishitani, esta relación circumincesional va más allá del intelecto científico que piensa en leyes de causalidad necesaria; que la imaginación mítico-poética que percibe la una conexión orgánica viva; o la razón filosófica que contempla el Uno absoluto. Como vemos, la *metanoia* es radical.

Por otra parte, el conocimiento simbólico es otra de las aristas del pensamiento de Raimon Panikkar que nos ayuda a comprender mejor esta concepción de realidad como relación. El símbolo es una realidad ontomítica donde la visión de lo particular se da sin abandonar la totalidad, es decir, es la visión del *totum in parte*. Así una flor es símbolo *de* la realidad. Tiene un peso óptico no cuantificable; de ahí las descripciones de los poetas naturalistas que sugieren la presencia de toda la realidad en una pequeña cosa: “Creo que una hoja de hierba es tan perfecta como la jornada sideral de las estrellas”. (Whitman, 2007, p.82)

²¹³ El énfasis ontológico en la *relación*, es uno de los principios que postula el movimiento de “ecología profunda” de Arne Naess, y que lo hace rechazar la imagen del *hombre-en-el-medio ambiente* a favor de la imagen relacional, de *campo-total* como él lo denomina: “Considera a los organismos como nudos en la red biosférica o campo de relaciones intrínsecas. Una relación intrínseca entre dos cosas, A y B, es tal que la relación pertenece a las definiciones o constituciones básicas de A y B, de manera que en ausencia de la relación, A y B ya no son las mismas cosas. El modelo de *campo-total* no solo disuelve el concepto del *hombre-en-el-medio ambiente*, sino también el concepto de toda cosa “en” su medio (excepto cuando se refiere a un nivel superficial o preliminar de comunicación)”. (Naess, 2007, p.9)

²¹⁴ Esta *metanoia* radical, está presente en los pueblos andinos de América, donde existe una equivalencia entre “relación” y “vida”, es decir, sin “relación no hay vida”. Es el *principio de relacionalidad* que distingue Josef Estermann en la filosofía andina y que describe de la siguiente manera: “la relación antecede a la sustancia y al ente particular, o en otras palabras: que todo tiene que ver con todo. Según este principio, la Naturaleza (*pacha*) es concebida como un organismo en el que cada parte está vinculada con todas las demás partes. Este principio, también conocido en las ‘teorías del caos’ y de la ‘complejidad’ como ‘efecto mariposa’, implica una concepción holística del universo, y además, como la relacionalidad es al mismo tiempo vitalidad, un panzoísmo”. (Estermann, Josef. 2013a, p. 6)

El conocimiento simbólico, como ya expliqué en su momento, requiere la visión de los tres órganos del conocimiento: los sentidos, la razón y la fe. Es por esta razón que su visión va más allá a lo que comúnmente se piensa como holismo; esto es: “captar el todo en las partes y las partes en el todo de tal forma que tropecemos siempre con una síntesis que ordena, organiza, regula y hace que las partes tengan como meta un todo y que cada todo la tenga en otra totalidad siempre mayor”. (Boff, 1997, p.60) El holismo es la actitud básica que promueve el paradigma ecológico, y como tal, es un avance en la superación del pensamiento analítico y atomizado de la realidad. Sin embargo, no debe confundirse con la visión *totum in parte* del conocimiento simbólico, principalmente porque en ella la relación parte/todo no es del orden meramente lógico racional como lo estipula el holismo (y que por lo demás, no deja de estar sujeto a una metáfora espacial); sino por el contrario, la visión simbólica como realidad ontomítica es ante todo una *experiencia integral* que ve en cada ser concreto un símbolo vivo de la presencia total de la realidad. Es el ser cosmoteándrico tempiterno.

Como vemos, la relatividad radical de los seres, su concepción como seres ontónómicos y la visión *totum in parte* del pensamiento de Panikkar nos ayuda a avanzar más en la visión del paradigma de la interdependencia del pensamiento ecológico. Pero hay un elemento más a agregar, que es sin duda el crisol del planteamiento de Panikkar (2012): la Trinidad radical, donde “la realidad no es sólo ‘trinitaria’, es la auténtica y fundamental Trinidad (...) El universo es Padre, Cristo y Espíritu Santo”²¹⁵ (p.404). El dinamismo pericorético del dogma trinitario - que es “experiencia de vida”, y como tal tiene su dimensión soteriológica - constituye para el teólogo Leonardo Boff (1997) el paradigma más adecuado a la experiencia ecológica:

Existe, finalmente, la lógica *dialógica* o *pericorética*. Por su medio se busca el diálogo en todas las direcciones y en todos los momentos. Por eso supone la actitud más inclusiva posible y la menos productora de víctimas. La lógica del universo es dialógica: todo interactúa con todo en todos los puntos y en todas las circunstancias. Esa circularidad fue expresada por los griegos con el término *pericóresis*, que significa filológicamente: circularidad e inclusión de todas las relaciones y de todos los seres relacionados. Mediante la *pericóresis*, en el discurso trinitario cristiano, se capta la relación de mutua presencia e interpenetración entre Dios y el universo o entre las tres divinas personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) entre sí y con toda su creación. La lógica dialógica puede por ello ser llamada también lógica pericorética. Es la lógica más compleja y por ende la más completa. (p.41)

El dinamismo trinitario es una morada relacional, y como tal es donación total: “Todo cuanto el Padre *es* lo trasmite al Hijo. Todo cuanto el Hijo *recibe lo entrega* a su vez al Padre. Esta donación (al Padre, en última instancia) es el Espíritu” (Panikkar, 1998a, p.69). Sin embargo, es importante aclarar que el dogma trinitario no sólo nos explica una realidad relacional, sino

²¹⁵ “La realitat no és sols ‘trinitària’; és l'autèntica i fonamental Trinitat. La Trinitat no és el privilegi de la Divinitat, sinó el caràcter de la realitat en conjunt. L'univers és Pare, Crist i Esperit Sant”.

que también nos habla de la relación trina constitutiva y original que aparece en la consciencia humana: Dios, hombre y kosmos; es decir, la realidad cosmoteándrica. Con esta aclaración, se comprende que para Panikkar la Trinidad más que ser una “lógica” adecuada a la experiencia ecológica, es una “experiencia” donde confluyen el dinamismo cosmoteándrico. Desde aquí se puede dar el siguiente paso en nuestra reflexión, que es ver la experiencia ecológica como una experiencia integral de Vida, es decir, una experiencia cosmoteándrica.

2. La experiencia de la ecosofía es una experiencia cosmoteándrica

Para Panikkar (1994b) el término ecosofía significa una “nueva sabiduría espiritual, que acoge las instancias del movimiento ecológico, pero las conjuga con el sentido de lo divino y la acogida de lo humano” (p.6). Es la experiencia cosmoteándrica la que está detrás del planteamiento “ecológico” de nuestro autor; de ahí su neologismo de *ecosofía*, como sabiduría *de* la Tierra, de la realidad misma que no se limita al conocimiento del *logos* sobre la Tierra. Este llamamiento a una nueva espiritualidad presente en muchas voces del movimiento ecológico actual, pide una vuelta a la sacralidad de la Tierra, es decir, a una actitud de religación con la vida misma. Así, para Leonardo Boff (1997), la singularidad del momento actual es apuntar “hacia esa experiencia de radicalidad, de sacralidad, de encantamiento y de misterio que acompaña hoy a la experiencia ecológica” (p.179), y de la misma manera afirma que sin la dimensión sagrada: “La ecología se transformará en una técnica de simple gestión de la voracidad humana, pero nunca en su superación” (Boff, 1997, p.150).

El pensamiento cosmoteándrico de Panikkar se basa en el paradigma índico *ser, hablar y pensar*, donde se conjuga el dinamismo trinitario de lo divino, lo humano y lo cósmico. Desde esta perspectiva, se puede comprender un mundo humanizado y divinizado, aunque sin olvidar el planteamiento *advaita* de identidad y diferencia a la vez. La visión de esta relación pericorética entre el hombre y el kosmos implica superar el planteamiento epistemológico de sujeto-objeto para acercarnos al conocimiento de la Tierra, tal como argumenté en el capítulo seis referido a la *Naturaleza como símbolo*. Solo la experiencia simbólica de la naturaleza nos lleva a plantear que la naturaleza habla, que existe una mutua influencia entre ella y el hombre y que cada expresión de ella es una manifestación de toda la realidad. Sin embargo, este dinamismo no se completa sin la dimensión divina.

En el capítulo cuatro planteé la gran interrogante sobre el lugar que ocupa Dios en la nueva cosmología moderna. Para muchos científicos la divinidad puede estar ausente y solo valerse de los principios auto-organizativos presentes en el proceso de cosmogénesis del universo; aun así no se puede responder al principio morfogenético que da particularidad a la diversidad de los seres. Las interrogantes siempre estarán. Sin embargo, la misma concepción científica implícita en la nueva cosmología puede llevar a la necesidad de la existencia de un Dios inmanente. Así el neologismo *teofísica* de Panikkar dará cuenta de descubrir el misterio divino en la realidad inmanente de la naturaleza. Aunque la dimensión divina por ser misterio absoluto, es también trascendente al mundo. Se trata efectivamente, de comprender ese dinamismo trascendente e inmanente juntos y que constituye la verdadera identidad de cada ser.

Esta relación pericorética entre Dios y el mundo hace que ambos estén mutuamente implicados:

No se trata, como se hacía clásicamente, de poner Dios y mundo frente a frente, sino de situar a Dios dentro del proceso del mundo y considerar al mundo dentro del proceso de Dios. Ambos están pericoréticamente implicados: todo lo que ocurre en el mundo, de alguna manera afecta a Dios. Y todo lo que acontece en Dios, de alguna manera afecta al mundo. El hecho de que esta realidad se manifieste siempre como misterio y constantemente abierta significa que la circularidad pericorética no está completa. El Creador rodea siempre a la criatura y viceversa, pero cada uno conserva su identidad y distinción. La distinción sirve a la unión y a la comunión. Por eso decíamos que “de alguna manera” Dios y el mundo se afectan mutuamente. Dios no se identifica *con* el proceso cósmico (lo uno no es simplemente lo otro; se mantiene la alteridad en relación) pero se identifica *en* el proceso cósmico (gana concreción, se revela y da a conocer su alteridad relacionada). De igual modo debemos decir: el universo no se identifica *con* Dios (uno no es el otro) pero se identifica *en* Dios (cobra en él su verdadero ser y sentido). (Boff, 1997, p.187?)

Este estar mutuamente implicados toma sentido en la concreción de la experiencia “sagrada” en la Tierra. Para Panikkar lo sagrado es símbolo de la dimensión divina en la consciencia humana, y como tal es la experiencia de libertad e infinitud de la realidad que se resiste a ser considerada meramente como lo empíricamente dado.

El vínculo sagrado con la Tierra es uno de los pilares fundamentales que moviliza a una mayoría de los grupos ecológicos, haciendo sentir que su desacralización como mero espacio cartesiano es uno de los problemas fundamentales de la actual crisis ecológica y de los modelos de desarrollo de sociedad. Pensemos en los constantes conflictos mundiales originados en los llamados proyectos de “desarrollo” que implican desplazamientos de comunidades indígenas de su contexto sagrado de vida. Para Vandana Shiva, una de las principales exponentes del ecofeminismo, el desarraigo es la destrucción ecológica, de nuestro *oikos*, hogar, es decir, la destrucción del suelo como hogar espiritual y ecológico. Por eso aboga por la sacralización de la Tierra:

Esta sacralización es el nexo que une las partes con el todo. La Tierra es la fuente de la integridad de las personas y la naturaleza. Su santidad debe preservarse y deben establecerse límites a la acción humana. La sacralización del suelo actúa como sanción contra la violencia del progreso. (Shiva, 2010, p.1)

La sacralización de la Tierra significa en el pensamiento de Panikkar participar en el ritmo de la Vida, en la sincronocidad universal; de ahí se entiende lo que Vandana Shiva menciona como *tiempo sagrado* que es el reflejo del *espacio sagrado*, y que se entiende como el tiempo que

permite la renovación de la naturaleza y de la sociedad: “las condiciones de renovación pasan por el mantenimiento del ritmo y los ciclos de reproducción de la vida” (Shiva, 2010, p.1). Transgredir este tiempo-límite que es sagrado, es lo que destruye nuestro *oikos*, y con ello nuestro ser. El tiempo del “progreso” de la técnica es aceleración, y es la causa básica del desastre ecológico²¹⁶.

La sacralización de la Tierra nos lleva a tener una experiencia diferente con ella, y por ende, una visión diferente de la concepción del término *oikos*. El *oikos* comúnmente pensado en términos solo físico en el pensamiento moderno, toma una nueva connotación desde la intuición cosmoteándrica, y con ello, un nuevo alcance en la definición de la propia ecología, la que requiere una integración de las tres dimensiones: “La alianza de paz y confraternidad entre el ser humano, la naturaleza y Dios constituye el horizonte de esperanza imprescindible para cualquier compromiso ecológico eficaz” (Boff, 1997, p.111).

En esta concepción cosmoteándrica de la ecología, adquiere relevancia el proceso de penumatificación de la realidad. Como dirá Panikkar es *kairos* de nuestro tiempo el habitar en el *manere* del Espíritu, en la consagración de la vida tempiterna, y que él llama vida eterna, *zôê*. Este *manere* es la verdadera identidad de cada ser, y por ende, el verdadero *oikos*, morada:

El Espíritu que todo lo une y fuera de la Trinidad orquestará la sinfonía universal. La ecología será completa puesto que todos estarán, unidos por un lazo de simpatía y amorización infinito, en su verdadero *oikos*, en su casa materna y paterna que fue siempre habitada por el Espíritu y que ahora se halla toda iluminada y transfigurada por su completa autocomunicación. (Boff, 1997, p.219)

El Espíritu mora en el universo, es la comunión de los seres, su aspecto vital y plenificador; de ahí su asociación con el tiempo futuro. Así, desde una perspectiva científica se le puede enmarcar dentro de una concepción evolucionista de la vida, como el mismo proceso de cosmogénesis. Sin embargo, tal como se explicó en el capítulo siete sobre el tiempo, para Panikkar, el Espíritu, su *manere* es la experiencia de la tempiternidad, y no el “futuro” del tiempo lineal: “la vida del hombre sobre la tierra no es entonces un simple peregrinar hacia Dios, la reencarnación o la nada, sino que constituye un ritmo en el que cada momento es habitado por la otra cara ‘eterna’, formando así la tempiternidad”. (Panikkar, 1999a, p.16)

Como hemos visto, el aporte del pensamiento cosmoteándrico de Panikkar nos abre a descubrir una nueva forma de comprender el *oikos*, nuestra morada, y que se asocia con una nueva espiritualidad de re-ligación del universo.

²¹⁶ Desde el punto de vista del pensamiento ecofeminista de Vandana Shiva, el tiempo del “progreso” es tiempo lineal, mecánico y masculino, y por lo tanto vinculado a la cultura patriarcal.

3. La experiencia cristofánica nos abre a la experiencia cosmoteándrica: el *antrophos* como *microkosmos* y *microtheos*

Una contribución importante de Raimon Panikkar al tema de la relación hombre y naturaleza, y con ello, a la discusión sobre los desafíos de una nueva ecología; es, sin duda, la concepción del hombre, del *antrophos*. Como vimos en el capítulo cinco sobre la cristofanía, la verdadera identidad cosmoteándrica del ser humano, nos plantea una *ipseidad* que nos hace salir de la eterna disputa en el ambiente de las éticas ecológicas, entre las posturas antropocéntricas y biocéntricas de la realidad²¹⁷. Como se señaló en ese capítulo, la experiencia cristofánica nos abre a la experiencia cosmoteándrica, realidad que se condice con la concepción del *oikos* como morada donde participan lo divino, lo humano y lo cósmico.

Entendido así el *oikos*, significa una nueva alianza entre el hombre y la naturaleza. Edgar Morin (1995) así lo manifiesta considerando la nueva cosmología que está presente en la ciencia contemporánea:

Por eso, en este Cosmos misterioso, maravilloso y terrible, reencontramos una Patria, el planeta Tierra, hábitat de nuestra errancia; reencontramos una Matria, la Biosfera, a la que estamos vinculados por una simbiosis orgánica de la que tomamos cada vez más conciencia. Sentimos que debemos convertirnos en pastores de la Naturaleza viviente, preservar su diversidad, guiar sus desarrollos; y, al mismo tiempo, descubrimos que, en el interior de nosotros mismos (genética y fenotípicamente), estamos pilotados

²¹⁷ Si se considera la frase de Aldo Leopold, *Pensar como una montaña* literalmente y no con la connotación poética como habitualmente se le acoge, se abre toda una discusión en torno a la concepción antropocéntrica o biocéntrica del autor. Jorge Riechmann en su prólogo a *Una Ética de la Tierra* de A. Leopold (2005) señala lo siguiente: “Por mucho que nos empeñemos, es obvio que en sentido literal no podemos ‘pensar como una montaña’ - o como un ecosistema - ni ver el mundo a través de los ojos de una lechuza. Ello no resulta especialmente problemático para un ecologista: lo esencial no es ver a través de los ojos de una lechuza, sino tener un punto de vista humano que nos impida tratar a este animal como una mera cosa indigna de cualquier respeto moral. Como bien ha visto Franz Hinkelammert, el problema no lo constituye tanto el antropocentrismo (en sentido débil) como otras cosas que a veces se confunden con él: ‘El ser humano no puede pensar en términos antropocéntricos. El antropocentrismo es una condición ontológica del pensamiento’”. (p. 43)

Esta dificultad no resuelta, explica la introducción de categorías de antropocentrismo que exponen una gradualidad ética en la relación moral del ser humano con la naturaleza. Se habla de antropocentrismo fuerte y débil. El mismo Riechmann explica ambas acepciones de antropocentrismo y la de biocentrismo: “El *antropocentrismo fuerte o excluyente* no concede a las entidades no humanas sino un valor estrictamente instrumental, sólo en la medida en que sean medios para realizar fines humanos. El *antropocentrismo débil* reconoce valor a ciertas entidades no humanas, pero sólo en la medida en que compartan ciertas características con los seres humanos. Lo humano, en este caso, permanece como modelo y punto de referencia para valorar lo no humano (utilizando básicamente argumentos de analogía). La corriente antropocéntrica se asocia normalmente con el *atomismo o individualismo moral*, en el sentido de considerar al individuo (y no al ‘todo’ o la comunidad) como punto de partida a la ética. (...) El *biocentrismo fuerte o ‘ecología profunda’* propugna una ruptura radical con las éticas occidentales tradicionales. Defiende una *biocéntrica holista*, que considera al todo (el conjunto, la comunidad) como sede de valor y se lo niega al individuo. Desde esta perspectiva, habría que adoptar el ‘punto de vista del ecosistema’ y no el de entidades individuales que forman parte de él. Para el biocentrismo holista la sede del valor son los ecosistemas, y no ninguno de los seres vivos que los componen”. (Leopold, 2005, pp.40-41)

inconscientemente por ella. He aquí, pues, la “nueva Alianza” que se dibuja ante nuestros ojos; es la nueva Alianza entre el hombre y esta Naturaleza. (p.13)

Esta alianza entre hombre y naturaleza, en la que hay una responsabilidad del hombre como “pastor”, no significa “dominio”, puesto que hay una intuición profunda de ser conducido también por la naturaleza en este destino común. Es el reconocimiento de la participación del hombre en el despliegue cósmico, o cosmogénesis, y que hace afirmar a Leonardo Boff (1997) la imposibilidad de todo pensamiento antropocéntrico - o mejor dicho androcéntrico - puesto que existe una complicidad mutua entre dioses, hombres y el cosmos:

Sin el compromiso global de todos no hay evolución del universo. Partiendo de aquí, deberemos pensar cosmocéntricamente y actuar ecocéntricamente, es decir, pensar a partir de la complicidad del universo entero, de la constitución de cada ser y actuar desde la conciencia de la inter-retro-relación que todos guardan entre sí en términos de ecosistemas, de especies, a partir de las cuales se sitúa el individuo. (p.37)

Este pensar cosmocéntrico, para Boff no significa obviar el *topos* particular del hombre como *logos* del universo. Este *topos* humano es lo que denomina el principio andrónico²¹⁸, que revela singularidad del ser humano como ser consciente, en tanto función cognitiva como relacional: “Sólo partiendo del lugar de éste (pues eso significa la palabra andrónico, a partir del lugar (*topos*) del ser humano (*anér, andrós*), cobra sentido este discurso sobre el universo y sobre nuestra vinculación con el todo” (Boff, 1997, p.38). En esta misma línea de pensamiento, Raimon Panikkar (1994b) reconoce al ser humano como ser donde transita el logos, sin entender que la realidad se reduce a logos humano: “Yo no soy homocéntrico. No creo que podamos hablar del hombre separado de Dios y separado del cosmos: vivimos todos la misma aventura” (p.45). Con esta idea, Panikkar quiere destacar que toda experiencia humana no necesita ser antropocéntrica, aunque con ello no significa huir de lo humano.

Como ya explicité, es la experiencia cristofánica donde el ser humano se abre a la experiencia cosmoteándrica. Aquí confluyen la identidad del *microkosmos* y *microtheos*. Para Panikkar el hombre está llamado a participar de la naturaleza divina, y por eso es el mediador entre el cielo y la tierra, es el *mysterium coniunctionis* entre la trascendencia e inmanencia divina. Pero el hombre *mediador* todavía no se ha manifestado. Es el misterio de Cristo, que Panikkar lo abre a la realidad del Espíritu, de ahí su concepto de cristofanía y no cristología, puesto que es el *manere* del Espíritu quien configura nuestra verdadera identidad: “la ex-sistencia temporal debe resucitar, entrar en la “sistencia” tempiterna, en el *manere* del Espíritu”. (Panikkar, 1999c, p.150)

Este *manere* es una identidad cosmoteándrica, y como tal, es dinámica y transeúnte, puesto que manifiesta el dinamismo de la pericóresis trinitaria. Esta ipseidad se expresa en un “abrirse” a la trascendencia, que es la experiencia de la filiación con el Padre, la fuente. En esta

²¹⁸ Boff cita a Brandon Carter como quien formuló el principio andrónico en 1974.

experiencia se descubre el microkosmos que somos, puesto que la filiación al Padre nos catapulta a todo el universo. Por otra parte, esta experiencia nos lleva a descubrir el *microtheos* que somos, es decir, la experiencia de la contingencia radical, es decir, el contacto con la nada, con nuestra infinitud, con el misterio de la realidad. En este dinamismo trinitario, es el Espíritu quien nos hace verdaderos, a serlo todo, el *totum in parte*, el ícono de la realidad.

Como vemos esta identidad cristofánica nos revela el acto tempiterno, donde el hombre participa junto a las divinidades y el kosmos en la creación del universo. Es en el acto ritual del sacrificio donde se abre la realidad cosmoteándrica, tal como se explicó en el capítulo siete sobre el tiempo en Raimon Panikkar. El acto simbólico del sacrificio es el que otorga dignidad al hombre como espectador, actor y autor de la realidad. Desde esta perspectiva, las connotaciones tradicionales de un “ecologista”, “ambientalista”, “naturalista”, “conservacionista”, entre otros, toma un valor diferente. Así para Aldo Leopold, como se señaló anteriormente, al hombre se le concedió las funciones divinas de crear y destruir la vida por el hecho de inventar la pala y el hacha, y por lo tanto un *conservacionista* es el responsable del destino de la humanidad y de la Tierra: “Alguien que, humildemente, es consciente de que con cada hachazo está escribiendo su firma sobre la cara de su tierra”. (Leopold, 2005, pp.95-96)

Por su parte, para Emerson sólo el *amante de la naturaleza* mantiene una “relación originaria con el universo” y por lo tanto, puede sentir la corriente del ser universal en él. El regreso a la experiencia originaria es la necesidad existencial de vivir de la intuición, de la revelación y no de la historia y de la tradición. Por eso, el “naturista” aprenderá a conocer a la naturaleza, no por adición o sustracción o comparación de cantidades sabidas, sino “por los no aprendidos ímpetus del espíritu, por una recuperación continua de sí mismo y por una actitud completamente humilde” (Ibid, p.80). El *ímpetu del espíritu* para nuestro autor no se puede aprehender ni registrar en proposiciones pues tiene un alcance infinito, un efecto perpetuo que siempre sugiere su presencia. Por eso Emerson plantea que una teoría de la naturaleza y el hombre debe ésta contener la progresividad y la infinitud del espíritu.

Con respecto a la *recuperación a sí mismo*, bien lo explica en su ensayo *Caminar*, Thoreau. El *Caminante* es una nueva orden concedida por la gracia de Dios. La divinidad de los trascendentalistas está presente en esta nueva categoría. El caminante descubre su ser auténtico: salvaje, natural y libre; y deja atrás al hombre rebaño. Pero en este andar hacia la fuente de vida, como hijo de la niebla, se encuentra en muchos momentos fuera de sí mismo: “a veces no puedo sacudirme fácilmente el pueblo” (Thoreau, 2014, p.3), dirá Thoreau. Aquí, la vivencia del presente lo vuelve a su ser: “Bendito entre todos los mortales quien no pierda un instante de su fugaz vida en recordar el pasado” (Ibid, p.18).

Como vemos los tres autores hacen referencia a un nuevo tipo de hombre que construye y transforma el mundo: el *conservacionista* de Leopold, el *caminante* de Thoreau y el *amante de la naturaleza* de Emerson. Estas concepciones antropológicas nos abren a la realidad cosmoteándrica y deja fuera las concepciones reduccionista del hombre, del mundo y de la divinidad. Desde esta perspectiva, la discusión clásica entre antropocentrismo y biocentrismo,

da curso a la intuición cosmoteándrica, donde no existe un “centro” absoluto del que se sujetan los demás:

Se trata de una triple y constitutiva dimensión de la realidad, y por lo tanto igualmente real en sus tres dimensiones. En la realidad no manda nadie. No es que los sentidos dominen al hombre, como afirman los materialistas, o que la mente domine la sensualidad, como quisiera Platón, o que el ojo de la fe domine sobre el intelecto, como quiso una cierta teología medieval cristiana. Hay una armonía natural entre estas tres facultades, órganos o dimensiones de lo real. (Panikkar, 2007b, p.173)

Como hemos visto en el pensamiento de Raimon Panikkar, existe una relación intrínseca entre la experiencia cristofánica y la realidad cosmoteándrica. Este planteamiento nos lleva a una nueva concepción del hombre y la naturaleza, el que no se traduce solo a una disquisición del orden teórico, sino que por el contrario, constituye una verdadera interpelación que se hace latente y evidente en la actual crisis ecológica del planeta. Surge la necesidad de aprender nuevas formas de relacionarnos con la Tierra y con la Vida.

Aquí es donde Raimon Panikkar abre un nuevo tema a la discusión ecológica: la necesidad de la filosofía intercultural. Si bien esta investigación doctoral no contempló el estudio de los fundamentos teóricos de su pensamiento intercultural, he tomado la decisión de destacar algunas ideas que nos ayuda a profundizar en la importancia del diálogo fecundo entre las culturas; ello considerando el desafío intercultural de aprender otras formas de vivir con la Naturaleza.

4. El desafío intercultural: aprender otras formas de vivir con la Naturaleza

La crisis ecológica interpela saber situarse en un nuevo campo de conocimiento, tal como ya se ha sugerido en esta investigación, poniendo a discusión a modo propositivo el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar. Sin embargo, en el espacio político concreto, esta crisis ecológica se manifiesta en los conflictos ambientales y sociales que ponen en cuestión la visión monocultural dominante de origen europeo que instala imaginarios sociales basados en un pensamiento único. Las ideas de “desarrollo”, “democracia”, “aldea global”, “ética global” entre otros constituyen un discurso que para nuestro autor todavía mantienen el resabio de la mentalidad colonialista.

Pensemos en el caso de Chile, lo que fue el llamado proceso de “chilenización” del pueblo mapuche, donde tres instituciones cumplieron un rol decisivo en la pérdida de su identidad como pueblo: el sistema educacional, la Iglesia y las Fuerzas Armadas²¹⁹. Esta experiencia como muchas otras, con el trágico genocidio lingüístico, hacen afirmar a Panikkar (2006) que: “en la atmósfera planetaria que con frecuencia el llamado extranjero es ya una persona colonizada por esta cultura dominante” (p.33). Se hace necesaria una filosofía intercultural, que en términos

²¹⁹ Ver Curivil, 2007, pp.34-35.

radicales debe superar la crítica intra-cultural. Así lo señala Josef Estermann (2013a), quien ha sido un estudioso de la filosofía andina:

La toma de conciencia de la crisis civilizatoria occidental actual, sólo es posible en perspectiva intercultural, incluyendo la exterioridad o trascendencia paradigmática, es decir la alteridad filosófica. Con otras palabras: mi crítica deconstructiva no es intra-cultural, tal como pretende ser la filosofía posmoderna, sino inter-cultural, en el sentido de una “hermeneútica diatópica” o “politópica” que incluye el punto de vista del otro y de la otra, también en clave filosófica, es decir: la “otra filosofía”. (Estermann, 2013a, p.1)

Aquí es importante considerar el aporte de la filosofía intercultural de Raimon Panikkar (2007a), quien desarrolla en sus planteamientos filosóficos una discusión en torno al *pluralismo cultural* situándose siempre en lo que él denominó la *hermeneútica diatópica*:

Yo la llamo la hermenéutica *diatópica*, en cuanto que la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que es la distancia que existe entre dos *topoi* humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca. (p.33)

En el caso concreto de Chile, sería significativo un estudio intercultural en relación al tema de la Naturaleza en diálogo con la cultura mapuche siguiendo el planteamiento y método filosófico de R. Panikkar. Pensemos que la lengua mapuche, *mapudungun*, significa *el habla de la tierra*, lo que nos indica una alteridad ecosófica muy diferente a la postura andro- y antropocéntrica occidental. Este conocimiento sin duda es una ampliación a los estudios filosóficos de *alteridad*, que si bien se ha avanzado en el cuestionamiento al logos de la mismidad “en sí” y “por sí”, todavía se encuentran encerrados en el mundo del hombre sin dar el paso a la alteridad con la naturaleza.

La profundidad del pensamiento intercultural de Raimon Panikkar amerita un tiempo importante a su estudio, así como también un cambio de actitud propia de su filosofía. La complejidad de su pensamiento radica en que nos abre a la apertura del *mythos* en el diálogo intercultural, y por eso no es tan fácil comprender sus alcances teóricos y prácticos que nos hace superar todo planteamiento que se base en un absolutismo o relativismo cultural, propio de nuestra cultura logos-céntrica. Tal como se señaló en los capítulos de esta investigación, el pensamiento de Panikkar (2006) se abre a la realidad del *mythos*, de ahí que su filosofía intercultural “libera a la filosofía postparmenidea de su jaula mental” (p.52), donde el ser no se deja constreñir por el pensar.

A modo introductorio y como bosquejo sugerente a un estudio intercultural del tema *la relación hombre, naturaleza y lo divino*, quisiera destacar dos ideas de la filosofía intercultural

de Raimon Panikkar. La primera, del orden ontológico, que hace referencia al *pluralismo* como símbolo viviente de la naturaleza del hombre y del mundo; y la segunda, que indica el fundamento antropológico de la experiencia del *diálogo intercultural*.

Para Panikkar (1990) el pluralismo cultural presupone la *relatividad radical* de su pensamiento cosmoteándrico; y como símbolo vivo, el pluralismo nace del *mythos* y no del logos:

(...) el pluralismo es, por supuesto, un mito en el sentido más riguroso: un horizonte en un objeto. El mito es irreductible al logos - a pesar de su origen común - y de esta forma, irreductible a ninguna teoría. (...) Al afirmar, entonces, que la naturaleza del hombre y de la realidad es pluralista, estoy manteniendo que no existe ninguna antropología (o antropologías), ni filosofía (o filosofías), que hayan agotado - ni tan siquiera teóricamente - hombre y realidad. (p.24)

Siguiendo esta idea, para Panikkar (2006) el mito del pluralismo connota una “armonía inalcanzable” donde se conjuga la necesidad de diversidad con la de unidad:

El método del diálogo dialogal presupone, por un lado, una cierta intención que va más allá de los intereses particulares de los participantes y es comúnmente conocida como deseo de verdad, pero que yo preferiría llamar aspiración a la *armonía o concordia*. (pp.53-54)

La noción de armonía, tal como lo vimos en el capítulo primero, nos lleva a superar las visiones monistas y pluralista de la realidad. De esta manera, el pluralismo de Panikkar es una vía media entre el absolutismo y el relativismo. No existe un criterio metacultural desde donde tomar posición sobre las diferentes culturas (absolutismo). Es por esta razón que la interculturalidad requiere la apertura al otro, pero no como una necesidad externa de sobrevivencia, sino como un dinamismo antropológico de trascendencia²²⁰. De ahí que la filosofía intercultural de Panikkar (2006) tiene un fundamento antropológico que se manifiesta en el *home loquens*, el hombre como ser dialógico: “El diálogo (se entiende el diálogo dialogal, en el que el corazón interviene tanto como la mente) es indispensable. Como hemos dicho, si no conozco al otro no podré tampoco conocerme a mí mismo - el *alter* mío” (p.78).

Desde esta perspectiva, la filosofía intercultural es ante todo una actitud y que nuestro autor pasa a denominar *filosofía imparativa*: “es decir, una filosofía que, como toda filosofía auténtica, a partir de su propia perspectiva está dispuesta a aprender (*imparare*) de las demás” (Ibid, p.75). Sin embargo, es importante destacar que esta actitud implica la visión del tercer ojo, de ahí que

²²⁰ Esta apertura a la trascendencia no se entiende desde una postura cultural “esencialista”, sino tal como Raimon Panikkar entiende la *ispeidad* de la naturaleza humana, es decir, como un *centro* donde confluyen el dinamismo de trascendencia e inmanencia a la vez. Por eso, toda cultura al igual que toda persona humana es un *centro de la realidad cosmoteándrica*: “Pluralismo cultural significa, entre otras cosas, que toda cultura tiene un centro propio, elástico, móvil y contingente, como podría y debería ser”. (Panikkar,1994b, p.142)

la interculturalidad se da en el orden una experiencia mística, de una “relatividad liberadora” (Ibid, p.91) que nos hace superar todo absolutismo.

Al destacar esta idea, que la interculturalidad se da en la experiencia mística, nuestro autor deja espacio al *mythos* en el diálogo intercultural:

La comunión en el mythos, entendido como lo hemos descrito, hace posible la comunicación intercultural, desde el momento en que nos permite captar el significado de lo que el otro dice incluso cuando no compartimos su mundo conceptual. El vehículo del *mythos* no es el concepto, sino el *símbolo*, y lo que nos abre al *mythos* es la consciencia simbólica. (Ibid, pp.84-88).

Planteadas estas ideas del pensamiento intercultural de Raimon Panikkar, sin duda nos sitúan de otra forma en el diálogo entre las culturas y específicamente, en el tema de la relación del hombre con la naturaleza. Los conflictos ambientales que aparecen en nuestra sociedad capitalista - que se caracterizan por el fenómeno mundial de la deslocalización de las empresas transnacionales - en su mayoría de ellos se cruzan visiones diferentes de Vida. Si bien, en muchos países se trata de incorporar en la legislación vigente instrumentos de participación ciudadana “diferenciada” (como el caso de Chile), no dejan de ser enfoques “integracionistas” de la sociedad dominante. Estamos todavía muy distantes de comprender y vivir una filosofía intercultural. Aquí es donde veo la riqueza del pensamiento intercultural de Raimon Panikkar: *un diálogo intercultural que nos abre a la comunión del mythos*. Es decir, dar paso a la consciencia simbólica, y con ello a una antropología trinitaria. Quizás desde esta experiencia trinitaria podemos comprender y aprender otras formas de vivir con la naturaleza, tal como nos enseñan otras culturas, donde el nombre propio y la identidad personal *es* con la naturaleza:

Mi nombre es muy natural, es *Relmucao*, *Relmu*, quiere decir arcoíris, *cao* es multicolores...La naturaleza es todo para mí. Es salud. Es vida. Es existencia. Mi apellido muy apegado a la naturaleza, es nuestro origen y esa es la cultura del pueblo mapuche. El mapuche no es así, como un determinado objeto, como persona, sino que involucra árbol, montaña, cerro, ríos, lagos, quebrada, volcanes, toda esa cuestión, eso es lo que forma un espacio en el mundo y uno es parte de eso, no es sobre eso, es parte de eso. Nosotros no podemos decir estamos por sobre la naturaleza, por eso es que decimos somos de la naturaleza. (Lonko José Remulao, citado en Sepúlveda, 2005, p.61)

El sol, la luna, el aire y los árboles son signos de mi continuidad. La vida social continuará mientras estos sigan viviendo, Yo nací como parte del suelo. Voy con ellos. El que nos ha creado a todos nos dará comida. Si hay tanta variedad y abundancia en el suelo, no tengo por qué preocuparme por mi continuidad²²¹. (Shiva, 2010, p.1)

²²¹ Aquí Vanda Shiva cita a un “viejo hindú”.

Hemos llegado al término de la investigación, y tal como se ha visto en las conclusiones y en el desarrollo de la investigación, Raimon Panikkar nos aporta una comprensión de tipo ontológica y ontomítica al tema de estudio. Sin duda los desafíos son mayores, puesto que su conocimiento no escinde la teoría con la praxis. Y es quizás es éste, el verdadero objetivo de la investigación - de ahí el término de *experiencia* - : el ser una invitación a vivir el despliegue de la Vida cosmoteándrica y a realizar el *microkosmos* y *microtheos* que todos somos; tal como lo explica nuestro autor:

La conciencia cósmica que uno puede todavía descubrir - realmente, vivir – hoy es de otra clase completamente distinta. Simplemente, vives con las estrellas, las montañas y los animales, con los espíritus del pasado y del futuro. Eres testigo de todos los rostros y facetas de la batalla cósmica. ¿Estás enfermo?. Tus propios malestares no son exactamente disfunciones de tu organismo, sino reflejos somáticos de perturbaciones cósmica con múltiples causas, una de las cuales, obviamente, puede ser también una infección viral. ¿Estás bien? Un paseo por las montañas es ese estado de conciencia no es menos que un paseo entre las galaxias, una participación en el dinamismo del universo, y una medida totalmente nueva del tiempo. Mirar los lirios del campo no es entonces un gesto romántico (como podría admirarse la belleza de un cuadro), sino un rozar, con las manos, los ojos y el intelecto, esa capa de la realidad que permanece oculta a aquellos que pueden verlo todo, pero no miran nada.

En esa vida no hay ningún lugar adonde ir, porque el movimiento del universo no es lineal. No hay nada que lograr, porque lo que uno debe hacer es ser testigo, y así participar en el propio movimiento de las esferas e incluso también originarlo. Hay sin embargo una gran tarea que realizar: perfeccionar ese microuniverso que llamamos nosotros mismos, “realizándonos” en el sentido de la espiritualidad índica clásica. Interés por la eternidad no es sinónimo de ansiedad por el futuro.

El “fin del hombre”, pues, no es la felicidad individual, sino la participación plena en la realización del universo, en la que uno encuentra también su “propia” alegría (“propia”, obviamente, no en el sentido de propiedad privada). No necesitas preocuparte por tu propia salvación, ni siquiera por tu perfección. Deja vivir, deja ser. No sientas tanto la necesidad de interferir en la naturaleza como de realzarla, de colaborar y “dejarla” ser. En esta visión, claramente, se necesita un Dios. La naturaleza no es una fuerza ciega, sino que tiene un núcleo divino, o Señor, o incluso creador (si así lo piensa). Lo que importa es darse cuenta de que ir con la naturaleza no significa seguir unas fuerzas mecánicas ciegas, sino obedecer un plan divino, o, más bien, a una realidad divina, que se revela a nosotros en la forma y las formas de todo lo que llamamos naturaleza. (Panikkar, 1999a, pp.161-162)

BIBLIOGRAFIA

- Abumalham, M. (2001). Conversación con Raimon Panikkar. *Revista de ciencias de las religiones. Anejos. Samaādhānam. Homenaje a Raimon Panikkar*. Anejo VI, 7-26.
- Álvaro, T. (s.f.) *La consciencia del corazón. De la memoria celular a la mente no local*. Recuperado de <http://www.pranamanasyoga.es/2012/01/la-conciencia-del-corazon/>.
- Aramsati, R. (1997). *Enseñanzas de un Shaman. El shaman del agua*. Santiago, Chile: Ediciones Águila dorada.
- Aristóteles, (2008a). *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aristóteles, (2008b). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aubenque, P. (2008). *El Problema del ser en Aristóteles*. España, Madrid: Escolar y Mayo Editores S.L.
- Bengoa, J. (2013). *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilin*. Santiago, Chile: Catalonia.
- Berman, M. (2004). *El Reencantamiento del mundo*. Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Bernabé, A. (2010). *Fragmentos Presocráticos de Tales a Demócrito*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Boada, Ignasi (ED.) (2004). *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelona: Editorial Portic.
- Boff, L. (1997). *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*. Valladolid: Editorial Trotta.
- Brague, R. (20089). *La Sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Buber, M. (2006). *Yo y Tú y otros ensayos*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.
- Calvo Martínez, T. (2000). La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega. *Revista de filosofía*. ISSN 1130-0507, N° 21 (S), 21-38.
- Calvo, T. (2001). *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid, España: Ediciones Akal.

- Canadell, A. (2005). *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme* (Tesis de Doctorado) Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia. Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura. Barcelona, España.
- Canadell, A. (2014). *Material educativo del curso: Una educació transformadora, Auto-transformació*. Barcelona.
- Casadesús, F. (ED.) (2007). *Heràclito, el profeta del Logos. En Cómo se comenta un texto filosófico*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Casado da Rocha, A. (2005). *Thoreau. Biografía esencial*. Madrid: Ediciones Acuarela S.L.
- Castoriadis, C. (1997). *El avance de la Insignificancia*. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Cavallé, Mónica. (2008). *La Sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*. España: Editorial kairós.
- Chihuailaf, E. (2014). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Curivil Paillavil, R. (2007). *La Fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Dürckheim, K. (2011) *El Hara. Centro vital del hombre*. España: Editorial Mensajero.
- Eliade, M. (2011). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Echarri, J. (1990). *Filosofía Fenoménica de la Naturaleza (Tomo I Naturaleza y Fenómeno)*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Emerson, R. (2008a). *Naturaleza y otros escritos de juventud*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L.
- Emerson, R. (2008b) *Platón*. Sevilla: Mono Azul Editora.
- Estermann, J. (2008) *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Estermann, J (2013a). *Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien*. Revista FAIA. VOL. II. N° IX-X.
- Estermann, J. (2013b). *Ecosofía andina: La 'Naturaleza' en Occidente y en los Andes*. Recuperado de: <http://www.mabs.com.ar/rfaia/?p=927>.

- Estoquera, J. M. (2004). "Símbolo". En A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (Ed.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas* (pp.517-520). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Fernández, A. (Junio 2010). *El trascendentalismo norteamericano y Ralph W. Emerson en la producción poética de Emil Dickinson*. Recuperado de <http://internatural.blogspot.com/2009/08/el-trascendentalismo-norteamericano-y.html>.
- Gilson, É. (2007). *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. España: Editorial Gredos.
- Gómez, A. (2008). Nagarjuna y la Dialéctica del origen condicionado. *Revista de investigación e información filosófica Pensamiento*, N°64 (24), 865-887.
- González, J. (2004). *Teorías de la vida*. España: Editorial Síntesis.
- Heisig, J. (2002). *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Editorial Herder S.A.
- Herrera, H. (1978) El espíritu trascendentalista en The Dial. *Cuadernos de investigación filológica*, N°4, 91-100
- Hey, T. (2005). Saber tradicional, ética de la tierra y sustentabilidad. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 32 (Ejemplar dedicado a: Ecología y moralidad), 175-184.
- Javaloy, F., Rodríguez, A. y Espelt E. (2001). *Comportamiento colectivo y Movimientos Sociales. Un enfoque psicosocial*. Madrid: Editorial Pearson Educación.
- Lastra, A. (2004). Swedenborg, Kant, Emerson. Una lectura trascendentalista. *Daimon: Revista de filosofía*, N° 33, 85-92.
- Leopold, A. (2005). *Una Ética de la Tierra*. Madrid: Edición Catarata.
- Loy, D. (2000). *No Dualidad*. Barcelona: Editorial Kairos.
- Marileo, A. (s.f.). *Sistema Médico Mapuche*.
- Marileo, A. (s.f.). *Sabiduría Ancestral Mapuche conversaciones con el Ngenpin: Armando Marileo Lefío por Enzo Cozzi*. Recuperado de <http://www.ecovisiones.cl/tradiciones/artic/sabiduriamapuche.htm>.
- Marileo, A. (2007). "Mundo Mapuche". En C. Contreras (Ed.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche* (pp. 27-44). Eigenverlag, Siegen, Alemania: Ñuke Mapuförlaget.

- Maturana, H. (1996). *El sentido de lo humano*. Chile: Dolmen Ediciones, S.A.
- Melloni, X. (2007). *Vislumbres de lo real: religiones y revelación*. Barcelona: Editorial Herder.
- Melloni, X. (2010). *El Cristo interior*. España. Herder Editorial S.L.
- Melloni, X. (2011a). *Los caminos del corazón: El conocimiento espiritual en la "Filocalia"*. España: Editorial SAL TERRAE.
- Melloni, X. (2011b). *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Melloni, X. (2013). *El centro que nos descentra*. Recuperado de: http://www.mercaba.org/FICHAS/Esp-Sto/el_centro_que_nos_descentra.htm.
- Meza, J. (2008). *Interculturalidad y pluralismo religioso. Una aproximación desde el pensamiento de Raimon Panikkar*. XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad: Cambios culturales, conflictos y transformaciones sociales. ALER – Bogotá. Recuperado de http://media.wix.com/ugd//d86c05_56cf5cbf5ac1273889880f2d858cd372.pdf.
- Meza, J. (2009). *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana* (Tesis de Doctorado). Doctorado en Teología. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Meza, J. (2010). Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo. *Cuestiones Teológicas*, (37) 87, 119 - 144.
- Morin, E. (1995). La relación antro-po-bio-cósmica. *Revista Gazeta de Antropología*, N° 11, artículo 01.
- Naess, Arne. (2007). Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Revista Ambiente y Desarrollo de CIPMA* 23 (I):98-101, Santiago de Chile.
- Nishida, K. (1995) *Indagación del Bien*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. España: Ediciones Siruela.
- Nuñez, A. (2007). *Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós*. Publicación electrónica sobre arte, diseño y educación. Recuperado de <http://www.paperback.es/articulos/nunhez/tiempo.pdf>
- Nuño, J. (2007), *El pensamiento de Platón*. Madrid: Edición Fondo de Cultura Económica de España, S.L.
- Panikkar, R. (1950). El átomo de tiempo. *Revista ARBOR. Revista general de investigación y cultura*. N° 15 (49), 1-32.

- Panikkar, R. (1951). El Cristianismo no es un humanismo. *Revista ARBOR Revista general de investigación y cultura*. Tomo XVIII. N° 62, 165-186.
- Panikkar, R. (1966). Técnica y tiempo: la Tecnocronía. *Revista Arbor* N° 63 (242), 136-169.
- Panikkar, R. (1971). *Misterio y revelación*. Madrid: Ediciones Marova, S.L.
- Panikkar, R. (1972). *El Concepto de Naturaleza. Análisis Histórico y metafísico de un concepto*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía “Luis Vives”.
- Panikkar, R. (1975). El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación. *Revista Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Panikkar, R. (1979). “Tiempo e historia en la tradición de la India”. En Ricoeur (Ed.), *Las culturas y el tiempo*. España: Ediciones Sígueme.
- Panikkar, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca, España: Editorial San Esteban.
- Panikkar, R. (1993). La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos. *Revista Wiñay Marka* N° 20, 15-20.
- Panikkar, R. (1994a). “Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo”. En Kerényi, Neumann, Scholem y Hillman, *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I* (pp. 383-414). Barcelona, España: Anthropos.
- Panikkar, R. (1994b). *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: Editorial San Pablo. Madrid.
- Panikkar, R. (1996a). *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. España: Ediciones Siruela.
- Panikkar, R. (1996b). “Kālasakti: el poder del temps”. (Trad. Àngels Canadell: “Kālasakti: The Power of Time”). Publicat a *Concepts of Time Ancient and Modern*, Nueva Delhi: Kapila Vatsyayana, IGNC.
- Panikkar, R. (1998a). *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. España: Ediciones Siruela.
- Panikkar, R. (1998b). *Invitación a la sabiduría*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, D.L.
- Panikkar, R. (1999a). *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Editorial Trotta S.A.

- Panikkar, R. (1999b). *El mundanal Silencio. Una interpretación del tiempo presente*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S.A.
- Panikkar, R. (1999c). *La Plenitud del hombre. Una cristofanía*. España: Ediciones Siruela, S.A.
- Panikkar, R. (1999d). Antropofanía intercultural: Identidad humana y fin de milenio. *Thémata Revista de Filosofía*. Facultad de Filosofía y CCEE de la Universidad de Sevilla, N°23, 19-30.
- Panikkar, R. (2000). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Panikkar, R. (2001a). *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Ediciones Península.
- Panikkar, R. (2001b). El toque contemplativo. En C. Maillard (Ed.), *El árbol de la vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones de la India* (pp.45-48). Barcelona: Editorial Kairós.
- Panikkar, R. (2005). *Espiritualidad hindú. Sanātana dharma*. Barcelona: Editorial Kairos.
- Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Panikkar, R. (2007a). *Mito, Fe y Hermeneútica*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Panikkar, R. (2007b). *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Panikkar, R.. (2008). *Ecosofía*. Recuperado de: <http://www.grupotortuga.com/Ecosofia>.
- Panikkar, R. (2009a). *Mite, símbol, culte. Col·lecció: Opera Omnia Raimon Panikkar. Vol. IX/TOM I*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Panikkar, R. (2009b). *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, Razón y Fe*. Herder Barcelona: Editorial, S.L.
- Panikkar, R. (2011a). *Visió Trinitària i cosmoteàndrica: Déu, Home, Cosmos. Col·lecció: Opera Omnia Raimon Panikkar. Vol. VIII*. Barcelona: Fragmenta Editorial, SLL.
- Panikkar, R. (2011b). *Iniciación a los Veda*. Barcelona: Fragmenta Editorial, SLL.
- Panikkar, R. (2012). *El Ritme de L'Ésser. Les Gifford Lectures. Col·lecció: Opera Omnia Raimon Panikkar. Vol. X/TOM I*. Barcelona: Fragmenta Editorial, SLL.
- Pérez, V. (2005). Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional. *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, N°. 223, 63-82.

- Pérez, V. (2008). *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Pérez, V. (2012). *A filosofía Imparativa, Integradora e en Diálogo Intracultural de Raimon Panikkar*. (Tesis de Doctorado). Universidad de Santiago de Compostela, España.
- Pigem, Jorgi. (2001). Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejo VI. 117-131.
- Pigem, J. (2007). *El pensament de Raimon Panikkar Interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Platón, (2010a). *Timeo*. Edición bilingüe de José María Zamora. Notas y anexos de Luc Brisson. Madrid: Abada Editores, S.L.
- Platón, (2010b). *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*. Traducción, Introducción y Notas de Óscar Martínez García. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón, (2010c). *Fedón. Fedro*. Introducción, Traducción y Notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón, (2008). *Diálogos. IV República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos.
- Pujol, O. (2001) Naturaleza y culto. En C. Maillard (Ed.), *El árbol de la vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones de la India* (pp.49-68). Barcelona: Editorial Kairós.
- Rodríguez, R. (2004). *Del sujeto y la verdad*. España: Editorial Síntesis S.A.
- Rozzi, R. (2007). De las ciencias ecológicas a la ética ambiental. *Revista Chilena de Historia Natural*, N°80, 521-534.
- Sepúlveda, J. (2005). *Alcance de la significación de participación ciudadana en la gestión ambiental considerando las condiciones sociopolíticas en las que se inserta. Estudio de casos múltiples: Análisis desde la perspectiva de los actores involucrados en la gestión ambiental. Período 2000 - 2003, IX región*. (Tesis de Magister). Universidad Academia Humanismo Cristiano- Universidad Católica de Temuco, Chile.
- Sheldrake, R. (1994). *El Renacimiento de la Naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios*. Barcelona: Editorial Paidós Iberica.
- San Miguel de Pablos, J. (2009). *Filosofía de la Naturaleza*. Barcelona, España: Editorial Kairós.

- Santamaría, A. (2005). *El Idilio Americano. Ensayos sobre la estética de lo sublime*. España: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Serra i Narciso, X. (2000). “La intuición advaita en Raimundo Panikkar una experiencia intercultural”. En J.Llinares y N. Sánchez (coord.), *Filosofía de la cultura. Actas del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, 11 al 13 de septiembre de 2000* (pp. 581-591). España: Universitat de València.
- Shunryu, S. (1994). *Mente Zen, Mente de Principiante*. Argentina: Editorial Troquel.
- Suzuki, T. (1981). *El ámbito del Zen*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Thoreau, H. (ED) (2010). *Las manzanas silvestres*, Barcelona, España.
- Thoreau, H. (2014) *Caminar*. Recuperado de: http://www.teosofiaencolombia.com/images/Henry_Thoreau_-_Caminar.pdf.
- Shiva, Vandana (2010). El vínculo sagrado con la Tierra. *Revista Alcione*, N° 14. Recuperado de <http://alcione.cl/wp2/?p=229>.
- Vásquez, M. (2001). Aldo Leopold y su “Ética de la Tierra”. *R.S. Cuadernos de Realidades Sociales*, N° 57/58, 403-411. Madrid.
- Vásquez, M. (2006). *Éticas ecológicas y ambientales: fundamentos*. Madrid: Editorial Punctum, S.L.
- VV.AA. (2005). *El Kybalion: tres iniciados. Un estudio sobre la filosofía hermética del antiguo Egipto y Grecia*. España: Editorial EDAF.
- Whitman, W. (2007). *Canto a mí mismo*. Madrid, España: Ediciones Akal.