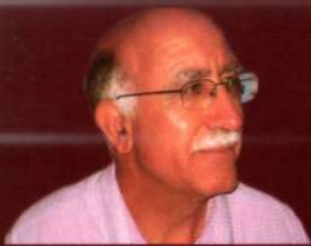


*Para una nueva*  
*Espiritualidad*

(COSMOTEANDRICA)

Aportes en Raimon Panikkar

José A. Robles Robles



J. Amando Robles es licenciado en Teología, 1970, licenciado en Filosofía, 1972 y doctor en Sociología, 1991. Profesor de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, desde 1976.

Profesor del Instituto Teológico de América Central (ITAC) en Costa Rica y desde 1995 del Instituto Pedro de Córdoba en Santiago de Chile en el programa de maestría

*Globalización cultural y*

*pensamiento cristiano.* Además

de numerosos artículos, ha

publicado *La Religión: de la*

*Conquista a la Modernidad*

(1992), tesis con la que obtuvo

el doctorado en Sociología;

*Religión y Paradigmas* (1995);

*Transformación cultural, economía*

*y evangelio* (1999), obra de naturaleza

interdisciplinaria publicada junto con

el economista Jorge Arturo Chaves

y el teólogo Jesús Espeja;

*Repensar la religión, de la creencia*

*al conocimiento* (2001), y *Hombre*

*y Mujer de Conocimiento, la*

*propuesta de Juan Matus y Carlos*

*Castaneda* (2006).

# **PARA UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD**

**(COSMOTÉANDRICA)  
Aportes en Raimen Panikkar**

**J. Amando Robles Robles**

Con una Introducción General a la investigación  
"Aportes en Raimon Panikkar para una nueva teología"

# ÍNDICE

	Página
OBRAS DE RAIMON PANIKKAR POR SIGLAS	5
OBRAS DE RAIMON PANIKKAR POR ORDEN CRONOLÓGICO DE PUBLICACIÓN	
Introducción General a la investigación "Aportes en Raimon Panikkar para una nueva teología"	
Origen y motivación del trabajo	8
Naturaleza y objetivos del mismo	12
Los tres temas retenidos	15
Obra y personalidad de Panikkar	16
Obras estudiadas	25
APORTES EN RAIMON PANIKKAR PARA UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD	27
Introducción	27
I.- VISIÓN CRÍTICA DE NUESTRO MUNDO	34
El cambio al que estamos asistiendo	37
<i>Técnica y "tecnocronía" como distintivas del cambio</i>	37
<i>Un cambio que es mutación</i>	42
<i>Crítica a la ciencia y a la tecnología</i>	46
Una realidad que no es real	50
La paz como ejemplo	58
Marco histórico y perspectiva de <b>análisis</b>	64
<i>Un primer momento de sospecha</i>	65
<i>Marco histórico de miles de años</i>	69

© Coedición



CENTRO AK' KUTAN  
Cobán, A. V. Guatemala  
2006



ISBN: 99922-900-3-X

## II.- HACIA UNA COSMOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA NUEVAS

74

Cosmologías y antropologías condicionantes 7é

*Cosmología y antropología contenidas en la ciencia  
y en la técnica* 76

*Cosmología y antropología comprendidas en su teología* 82

Hacia una cosmología y antropología nuevas 93

*De una religión católica, universal, al pluralismo  
de religiones* 94

*De la monoculturalidad a la pluriculturalidad* 98

*Del individuo a la persona como nudo de relaciones* 105

*Cosmología y antropología cosmoteándricas* 109

## III.- LA NUEVA ESPIRITUALIDAD, COSMOTÉANDRICA

115

La aventura cosmoteándrica 118

La realidad vista y conocida con el tercer ojo 126

La aventura cosmoteándrica en la sola realidad  
que existe 131

*Tempiternidad* 132

*Secularidad sagrada* 135

El monje y lo humano 141

Cristianía o la experiencia espiritual cristiana 146

## OBRAS DE RAIMON PANIKKAR POR SIGLAS

C Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra

CDH El Cristo desconocido del hinduismo

CN El concepto de naturaleza

DI El diálogo indispensable

DyS Los dioses y el Señor

E Ecosofía

EDC Entre Dieu et le cosmos

EFI La experiencia filosófica de la India

EP L'esprit de la política

ES Elogio de la sencillez

IC La intuición cosmoteándrica

**IRD** The Intrareligious Dialogue

IM Iconos del misterio

IS Invitación a la sabiduría

MC Le mystère du cuité dans l'hinduisme et le christianisme

MS El mundanal silencio

NI La nueva inocencia

OyC Ontonomía y ciencia

PH La plenitud del hombre

PyDC Paz y desarme cultural

RF La religión del futuro

**RyR** Rehgión y religiones

SdB El silencio del Buddha

SdD El silencio de Dios

SDI Sobre el diálogo intercultural

T La Trinidad

**TyT** Técnica y tiempo

## OBRAS DE RAIMON PANIKKAR POR ORDEN CRONOLÓGICO DE PUBLICACIÓN

Además de la fecha aproximada de publicación, entre corchetes pondremos la fecha de la edición que nosotros utilizamos cuando ella sea diferente de la original.

- 1951 *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, CSIC, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid.
- 1961 *Patriotismo y cristiandad*, Rialp, Madrid.
- 1961 *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid.
- 1963 *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid.
- 1964 [1970], *The Unknown Chñst of Hinduism*, London: Darton, Longman & Todd, 163 (*El Cristo desconocido del hinduismo*, Marova, Madrid, 1970)
- 1964 [1970], *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München (*Le mystère du cuite dans l'hinduisme et le christianisme*, du Cerf, París 1970).
- 1964 [1965], *Religión y religiones*, Gredos, Madrid 1965.
- 1964 [1967], *Die vielen Gotter undder eine Herr*, Weillhm (O. W. Barth) (*Los dioses y el Señor*, Editorial Columba, Buenos Aires 1967)
- 1967 *Técnica y tiempo*. Editorial Columba, Colee. Esquemas, Buenos Aires.
- 1967 *Los dioses y el Señor*, Editorial Columba, Colee. Nuevos Esquemas, Buenos Aires.
- 1970 *El silencio de Dios*, Guadiana de Publicaciones, Madrid; nueva edición en español, con el título *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Ediciones Símel: Madrid 1996.
- 1971 *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Euramérica, Madrid.
- 1978 [1999], *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York (*The Intrareligious Dialogue*, edición revisada, Paulist Press, New York, 1999).
- 1989 [1998], *La Trinidad y una experiencia humana primordial*, Obelisco Barcelona (segunda edición en español. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Ediciones Símel, Madrid, 1998)
- 1990 *Sobre el diálogo intercultural*. Editorial San Esteban, Salamanca.
- 1993 *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra)
- 1993 *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra).
- 1993 [2002] *Paz y desarme cultural*. Sal Terrae, Santander (edición en Espasa Calpe, Madrid 2002)
- 1994 *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo Madrid.
- 1994 *La religión del futuro*, en MI. Frañjó (ed.). *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994, pp. 733-753.
- 1996 *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo contemporáneo*. Ediciones Símel, Madrid.
- 1997 *La experiencia filosófica de la India*, Editorial Trotta, Madrid.
- 1998 *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Ediciones Península, Barcelona.
- 1998 *Invitación a la sabiduría*. Espasa Calpe, Madrid.
- 1998 *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albín Michel, Paris.
- 1999 *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid.
- 1999 *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Edic. Símel, Madrid.
- 1999 *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Edic. Martínez Roca, Barcelona.
- 1999 *L'esperit de la política. Homo politicus*, Edicions 62, Barcelona.
- 2002 *Paz y desarme cultural*, Espasa Calpe, Madrid.
- 2003 *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Edic. Península, Barcelona.

## **INTRODUCCIÓN GENERAL A LA INVESTIGACIÓN "APORTES EN RAIMON PANIKKAR PARA UNA NUEVA TEOLOGÍA"**

Basados en un primer conocimiento de una media docena de sus obras, los investigadores responsables de este trabajo consideramos que podría ser muy útil para el que viene siendo nuestro objetivo como equipo desde hace unos años -ir acumulando aportes significativos para una nueva teología- conocer más y mejor la rica producción de Raimon Panikkar. El reto era grande, el trabajo lo ha sido también, ha llegado el momento de dar cuenta de los hallazgos logrados. De ello será cuestión en cada uno de los trabajos monográficos en que organizamos y distribuimos la investigación: teología, diálogo interreligioso e intercultural, y espiritualidad.

Pero antes procede hacer una introducción general, por más que sea breve, al trabajo realizado, dando cuenta de su origen y motivación, de su naturaleza y objetivos, de los tres aspectos o dimensiones retenidos, y sobre todo de la obra y personalidad de Raimon Panikkar, que sin duda determinó qué aspectos investigar y cómo hacerlo.

### **Origen y motivación del trabajo**

Somos un equipo de tres investigadores que desde hace dos años, éste es el tercero, venimos trabajando en hallar, en obras, temas y autores no convencionales, aportes para una nueva teología. ¿Por qué aportes para una nueva teología y por qué buscarlos en lugares teológicamente no convencionales? Porque la teología actual, incluida la progresista, está en crisis. Y porque aportes que se necesitan, a nivel de la crisis actual de la religión, comprensión de la nueva cultura, concepción de la realización del ser humano.

naturaleza y función de la misma teología, obviamente no se van a encontrar en ésta, al menos tal como la hemos conocido, sino en sus "márgenes" como diría Thomas Kuhn. En efecto, en sus márgenes se encuentran datos y temas como la experiencia religiosa, la existencia y riqueza de grandes tradiciones religiosas y de sabiduría, la naturaleza misma de la civilización que estamos construyendo con los graves problemas sociales que le han sido inherentes de pobreza, paz, amenaza al medio ambiente, sostenibilidad, la necesidad del diálogo interreligioso e intrarreligioso, y tantos otros.

Nuestro trabajo se enmarca dentro de un programa de investigación de la unidad académica a la que pertenecemos, la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica). Ello quiere decir que la necesidad de una nueva teología y el tipo de material que se requiere ir acumulando para elaborarla, sobre todo de naturaleza epistemológica, de replanteamiento y refundación, es más que una convicción de tres académicos, es una convicción de nuestra unidad académica como escuela de teología.

En años anteriores estudiamos autores como Rubem Alves, Erich Fromm, Carlos G. Jung, María Zambrano, Rainer Ma. Rilke, Ernst Cassirer, Susanne K. Langer, es decir en campos tan diferentes como el lúdico, el simbólico, la psicología social, la razón poética, el arte, el mito y la religión como lenguajes, todo ello a partir del análisis e interpretación que compartimos de la crisis de la religión en las sociedades de conocimiento de Mariano Corbí. Este año, 2004, decidimos estudiar la obra de Raimon Panikkar. Los motivos para ello sobaban.

Para acertar en la nueva teología como propuesta hay que haber podido diagnosticar la crisis de la religión y teología

tradicionales en el marco de la nueva civilización y de la nueva cultura que estamos construyendo, y Panikkar lo hace con gran profundidad y radicalidad yendo así al origen de los problemas. No sólo diagnostica la crisis de la religión, sino también la de la civilización tecnológica que estamos construyendo y que él prefiere llamar "tecnocrática" por la "tecnocronía" que implanta (TyT, 18). Para él la civilización misma está en crisis, como lo muestran los graves problemas que le son inherentes y que dentro de la misma no tienen solución, llevando el proyecto humano a una verdadera catástrofe. Refiriéndose a esta crisis y a su impacto en el ser humano él utiliza en toda su expresividad el término biológico "mutación" (SdB, 176). "Mutación" cosmológica y antropológica como hecho que se ha dado, y "mutación" antropológica como medio de superarla.

Por cierto, que los grandes problemas de la humanidad consecuencia de nuestra civilización técnica y tecnológica, como el hambre, la injusticia, la explotación del hombre y de la tierra, la negación de los derechos del hombre, los totalitarismos, el neocolonialismo y las guerras, problemas que Panikkar aborda, son para él grandes problemas religiosos (sic) (RF, 738), y así cree que los percibe también cierta conciencia actual, en la medida precisamente en que tocan la última estructura del hombre, de la sociedad y de la realidad.

Pues bien, la mutación que propone no significa ni quiere significar una vuelta atrás, cosa que él reconoce no deseable ni posible, sino una reorientación total, religiosa si se quiere, a la luz de un ser humano y de una realidad no ya dividida y desgarrada sino "cosmoteándrica", es decir, a la vez divina, cósmica y humana. Y ésta es la propuesta que Panikkar hace a la luz de las grandes tradiciones religiosas, teístas y no teístas, como el budismo, e incluso de la secularidad sentida actualmente como valor último. Una

propuesta ni monista ni dualista como él dirá, sino no-dual, experiencial, total, única y común para todos, acorde con la nueva conciencia "transhistórica", "tempitema", integrando mito y logos, teología y filosofía, racionalidad y experiencia.

Profundidad y radicalidad, en cuanto al diagnóstico y a la propuesta, son inseparables de la nueva teología que se requiere. Y éstos son aportes muy valiosos que encontramos en Panikkar. Pero no son los únicos. De la misma importancia es su conciencia, continuamente puesta en práctica, de que en el mundo actual todo problema humano debe ser pensado y planteado a niveles interculturales, o sea, de la manera más universal a nuestro alcance. No plantearlo a este nivel es abordarlo de una manera provinciana y abocarse fatalmente al error. Una conciencia axiológica y epistemológica así está llena de implicaciones. Resaltemos algunas.

Todas las culturas son competentes en lo humano, pero cada una ejerce esta competencia que le es propia de manera cultural diferente. Cada cultura tiene una especificidad y aportes que hacer que no tienen las demás. En este sentido todas las culturas son iguales en valor y función, porque son culturas, y como iguales tenemos que tratarlas y tratar sus aportes, por ejemplo sus categorías. A este propósito Panikkar hablará de homeomorfía y de categorías o términos homeomórficos, una forma ingeniosa de expresar que la semejanza no está en los términos mismos sino en el lugar y función que cada uno en su sistema cultural diferente cumple y que, por lo tanto, por mucho que se parezcan, nunca se puede sustituir o intercambiar entre sí como si fueran iguales o equivalentes. En este sentido cada cultura es única. Es el campo de la interculturalidad, imposible de eludir o reducir, y que tanto enfatiza Panikkar, así como el correlativo del diálogo dialógico que.



frente a las otras, cada cultura debe practicar consigo misma y con ellas. Un diálogo profundamente diferente del "diálogo dialéctico", todavía hoy visto como diálogo ideal.

La teología nueva, que ni siquiera puede escoger entre ser provinciana o no serlo, porque escoger ser provinciana es descalificarse de entrada como teología, tiene que plantearse sobre las bases interculturales y dialógicas más amplias.

De la misma manera que Panikkar es consciente de la interculturalidad como nueva dimensión en la que se debe desenvolver el pensar, es consciente de la necesidad, ya hablando en el dominio de la religión y de las religiones, del diálogo interreligioso e, incluso, del diálogo intrarreligioso. Si interculturalidad implica pluralismo de culturas y necesidad de diálogo entre ellas, la religión, dimensión presente en toda cultura, implica también pluralismo de religiones y, por lo tanto, diálogo interreligioso. En efecto, competentes también todas las religiones en lo humano, pero cada una desde su especificidad cultural, todas deben verse en pie de igualdad y, por su propio desarrollo y plenitud, deben existir en diálogo interreligioso permanente. Hay "revelaciones" que cada una por sí aún no conoce y que sólo le vendrán por este medio.

Estos eran algunos de los aportes que funcionaban como expectativa, origen y motivación de este trabajo, cuando decidimos escoger la obra de Panikkar.

### **Naturaleza y objetivos del mismo**

Como se desprende de lo anterior, nuestro trabajo es de naturaleza teológica o, al menos, para-teológica, si se considera como parateológico el trabajo de recoger aportes

para una nueva teología. En otras palabras, a la hora de leer y trabajar la obra de Panikkar lo que retuvimos de él fue lo pertinente de cara a esa teología necesaria.

Hay que señalarlo así, porque no es evidente. Panikkar es también un indólogo y un filósofo, filósofo de la cultura, incluso un epistemólogo si se quiere. Y en todas estas competencias hizo aportes, muy valiosos, que nosotros muy bien podríamos haberlos estudiado también. Pero no se trataba de eso. No se trataba de hacer una tesis doctoral sobre la obra de Panikkar, sino de retener, mostrando su riqueza y pertinencia, enfoques, desarrollos, categorías, hipótesis, hallazgos en general, importantes para la nueva teología. Cuando en algunos casos retengamos aportes de carácter filosófico y epistemológico, no serán en cuanto filosóficos o epistemológicos, sino en la medida en que en el propio Panikkar o de acuerdo a nuestra pertinente lectura, constituyen aportes para la nueva teología.

Igualmente, no se ha tratado de hacer un estudio monográfico sobre el pensamiento integral de Panikkar, su desarrollo o evolución, formación, obras, pensadores y corrientes de pensamiento que influyen en él; ni tampoco de estudiar cuál ha sido su influencia en otros, tesis, obras y autores, objetivos, como sugerimos, más propios de una investigación de tesis doctoral. Nuestro trabajo ha sido muy pragmático. Nos hemos limitado, como ha sido expresado ya, a estudiar la obra de Panikkar en busca de lo que pueden ser aportes para una nueva teología, teología que, por otros estudios ya realizados, ha de reunir características como las alumbradas por Panikkar en su reflexión teológica.

Sin embargo, aunque por lo que refiere a su primera etapa de producción intelectual, desde los años cuarenta a los sesenta nuestra mirada haya sido más bien panorámica, no por ello hemos prescindido de ella. Había que ver toda su

obra. Porque hay un ethos, "pasión" lo llamarán algunos de sus amigos, una vocación y personalidad, que se evidencia desde entonces y va a estar presente en toda su obra, pese a rupturas con su pasado y conversiones espirituales progresivas, que ayudan a comprender los aportes que renovadoramente él continuamente hace. En otras palabras, es toda su obra y biografía la que, hasta donde ello nos ha sido posible, hemos tenido presente, aunque con el objetivo pragmático ya expresado.

Incluso en la producción de los sesenta no hemos considerado pertinente para nuestro objetivo todo lo teológico que ahí se encuentra, aunque fuera realmente innovador para aquella época. Ni el mismo Panikkar lo retendría así si fuera el caso de hacer una teología para hoy. Lo retendría, como ha sido frecuente en él, a título de pasos pasados, que, espiritualmente considerados, no fueron menos valiosos que los que dio después, puesto que en el campo de la realización humana plena o espiritual no es la calidad teórica de las teorías, valga la redundancia, ni la duración evolutiva lo que hace la diferencia, sino la verdad última o calidad con que se viva cada momento. En aquel momento, el de la publicación por ejemplo de *El Cristo desconocido del hinduismo*, su posición en cuanto a Jesucristo y al cristianismo era inclusivista, pese a todos los esfuerzos hechos por reconocer un Cristo y un cristianismo en el hinduismo; en última instancia este Cristo y este cristianismo eran el Cristo y el cristianismo históricos. En fin, ante las posiciones asumidas por Panikkar en un determinado momento, nosotros, independientemente de dónde se ubique este momento, retendremos los aportes que hoy nos parecen deseables para la teología que necesitamos. Pero no dejaremos de hacer referencia a situaciones como ésta cuando sea del caso, y ello por interés pedagógico o por mejor comprender y valorar las posiciones que finalmente retengamos de Panikkar.

## Los tres temas retenidos

Aún siendo nuestro trabajo teológico, o parateológico, no hemos pretendido abarcar toda la teología, porque un trabajo así excedería el que podríamos realizar los tres investigadores con medio tiempo de asignación cada uno durante el año académico. Más bien, combinando criterios de limitaciones de tiempo con importancia de temas o aspectos teológicos en la obra de Panikkar, retuvimos tres aspectos: teología, entendiendo aquí por teología fundamentalmente la teología dogmática, diálogo interreligioso, y espiritualidad. Se trataba y se trata, pues, de descubrir y retener en la lectura de la obra de Panikkar aportes para una nueva teología, para el diálogo interreligioso, y para la espiritualidad, en la convicción de que, aún siendo específicos como temas, no dejan de ser abarcadores, permitiendo captar el máximo teológico de la obra de nuestro autor.

En efecto, el lector encontrará, como no podía ser menor, una correlación muy estrecha entre los tres temas, expresión sin duda de la propia visión de Panikkar sobre cada uno de ellos, y no de un acuerdo previo por parte de los investigadores.

Por otra parte, si la delimitación de los tres aspectos o temas respondió, por sentido práctico, a la limitación de tiempo de los investigadores, fue el mismo sentido práctico el determinante de la forma de trabajo del equipo. Esta consistió en el taller, previa escogencia libre del tema que cada investigador quería trabajar. Desde el comienzo del proyecto, incluso durante la recolección de obras, en la medida en que se iban leyendo algunas, se iban compartiendo los elementos encontrados que se creían pertinentes para la investigación. Y así se trabajó en lo sucesivo. De esta manera se trataba de combinar información común, retroalimentación, contraste y discusión en taller, con el

trabajo especializado o específico de cada investigador en su tema. Todo se ponía en común, y en común se asumían aspectos que cruzaban los tres trabajos, manteniendo al mismo tiempo cada quien la responsabilidad en la realización del suyo.

Por último, por la forma de trabajo y porque los tres temas retenidos se implican entre sí, es normal atenerse a cierta redundancia de tópicos. Sin embargo ésta será más aparente que real, pues cada trabajo los asumirá desde su especificidad: teología, espiritualidad, diálogo interreligioso. Y lo que haya de redundancia real será una confirmación de la importancia y función que los tópicos reiterados tienen en la propia producción de Panikkar.

### Obra y personalidad de Panikkar

Panikkar es uno de esos autores en los que obra y personalidad se pertenecen y explican mutuamente, constituyendo ambas un fenómeno único, verdaderamente singular. Y aquí entendemos por obra la escrita, desde luego, pero también la hecha, lo que fue haciendo con su vida y de su vida, los pasos que fue dando, hasta el punto en que se encuentra hoy.

Es fácil encontrar de él, en internet y en contraportadas de sus libros, una biografía hecha de prisa y comercial, más o menos en estos términos: nació en Barcelona en 1918, de padre indio y madre catalana, es doctor en filosofía, ciencias y teología, en 1954 fue a estudiar a la India y durante veinticinco años alternó la docencia entre la India (universidad de Benares) y los Estados Unidos (universidades de Harvard y Berkeley, sucesivamente), es autor de treinta o cuarenta libros y de más de novecientos artículos.

- í Se trata de presentarle como figura prestigiosa, interesar al lector por el libro que cayó en sus manos y que lo compre. Pero Panikkar es mucho más que una figura intelectual comercialmente rentable. Un teólogo amigo, Evangelista Vilanova, lo ha captado mucho mejor en las líneas que citamos a continuación del Prólogo a la obra de Panikkar *La nueva inocencia*:

"La vocación de Raimon Panikkar, como toda auténtica vocación, es inclasificable. El, que no se ha cerrado a la cultura mediterránea, ha llegado a ser un puente entre oriente y occidente. Esto que se dice muy pronto no puede llevarse a término si no es a partir de un temple extraordinario, de un carisma de difícil repetición, único y original. Raimon Panikkar ha expuesto su deseado "ecumenismo ecuménico", que conlleva el esfuerzo de superar un ecumenismo confesional en el interior del cristianismo, para entrar en un diálogo cultural de gran alcance, en el cual oriente y occidente se fecunden de forma recíproca con vistas a un enriquecimiento mutuo. Su origen indo-catalán debe haberle preparado el camino; pero no todo acaba en este hecho: hay que tener en cuenta su capacidad de buscador perpetuo, su curiosidad intelectual insaciable, su condición de nómada con una vida activa que le ha llevado a Madrid y a Roma, a Benares (India) y a Santa Bárbara (California), y hoy en día mucho más cerca, a Tavertet (Cataluña), lugar privilegiado desde donde esperamos todos poder beneficiarnos de su magisterio. Verdaderamente una vida nómada como la suya habría contribuido a la dispersión de cualquier espíritu menos sólidamente vertebrado." (NI, 14-15).

Este retrato hecho en los comienzos de los noventa se completa sin duda con el hecho por otro amigo, Carlos

Castro Cubells, en 1971 en el *Prólogo y... epílogo* para el libro *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de postguerra*:

"Raimundo Panikkar ha tenido, desde que lo conozco, hace más de treinta años, una "maníaca" pasión religiosa y a ella, queriendo y contraqueriendo, en la fidelidad y en la congoja, en la claridad y en la noche, ha sido constante y siempre de ella prisionero. Por ello, por todos estos contrastes ha sido y es un hombre que no tiene más que una fijeza. La paradójica fijeza de estar en la frontera siempre. Una frontera que no le deja descansar y que le hace, para su bien absoluto, que es su mal fugaz, discurrir en "el filo de la navaja" (C, 13).

¡Pasión religiosa y fijeza de estar siempre en la frontera! Este es Raimon Panikkar. Y ello porque, primero (en el tiempo) sacerdote y luego "monje" (espiritual), siente deberse por igual a la verdad y al mundo (al hombre), e intelectual más moderno que lo que llamamos modernidad y "monje", sólo le preocupa lo que existe y cómo llevarlo a su plenitud: el ser humano y el mundo en toda su totalidad, por lo tanto en su dimensión espiritual, y los grandes problemas humanos, de civilización, indicando cuan lejos estamos aún de ese ideal.

En efecto, Raimon Panikkar nace en Barcelona en 1918, de madre catalana y padre indio, hecho al que, en una buena parte, hay que atribuir que en 1954 él vaya a la India a estudiar filosofía y religión, como buscando el legado de su padre, hecho que resultará determinante en él y en su obra. La vida desde pequeño, con estadías en España, Alemania e Italia, le posibilitará aprender lenguas vivas hasta el punto no sólo de hablarlas sino de llegar a escribir en ellas, y él aprovechará esa posibilidad. Su formación

universitaria es sólida y pluridisciplinar: filosófica, científica y teológica. En la Universidad de Madrid en 1946 se doctora en filosofía con la tesis *El concepto de la naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, y en 1958 en ciencias químicas, con la tesis *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y de la teoría científica y sus relaciones con la filosofía*.

Estas dos obras le van a preparar para dialogar con la filosofía y con la ciencia, respectivamente, y a través de ellas con el pensamiento moderno en general. Finalmente, en 1961 y en la Universidad Lateranense de Roma obtendrá el doctorado en teología con varios de los capítulos de lo que sería *El Cristo desconocido del hinduismo*.

El mismo año en que se doctora en filosofía, 1946, es ordenado sacerdote y como tal y hasta comienzos de los sesenta, miembro del Opus Dei, instituto religioso muy conservador. Español, sacerdote y miembro del Opus Dei, y todo ello en lo mejor del nacionalcatolicismo español, era para esperar de él un intelectual reaccionario. Sin embargo no fue así. Lo que resultó desde el primer momento como lo evidencian sus primeras obras, *F.H. Jacobiy la filosofía del sentimiento*, *El concepto de naturaleza*, *Ontonomía de la ciencia*, *Patriotismo y cristiandad*, y *Humanismo y cruz*, fue un intelectual cristiano sorprendentemente culto y abierto para su contexto histórico; abierto, buscador, dialogante, preocupado por la brecha existente entre ciencia y fe, modernidad y religión, ciencia y teología, y por ello llamado a construir puentes entre ambas. Como si de cada pertenencia, incluida la del Opus Dei, hubiera sabido tomar lo mejor. Hasta los cientos de charlas, retiros y conferencias que en aquellos años impartió como sacerdote y que en palabras suyas rezumaban una mentalidad embebida en el Opus Dei, no por ello dejaron de sonar entonces.

cuando fueron pronunciadas, como "atrevidas" y "como dichas por una personalidad independiente" (C, 18).

Así fue Panikkar desde el inicio de su trabajo intelectual. Aunque su formación teológica inicial como sacerdote fue sin duda escolástica, mejor neoescolástica, él se la procuró muy sólida, abarcando lo más profundamente que pudo lo mejor de la tradición cristiana. Pero además se dotó de una formación integral, filosófica y científica. Entre los pensadores y científicos que influyeron en él se encuentran Marcel, Heidegger, Zubiri, García Morente, Bekker, en lo que concierne a la filosofía, y Antropov, en lo que concierne a la ciencia.

En 1954, como ya se ha dicho, marcha a la India, a estudiar religión y filosofía, y aquí ocurre quizás la primera gran transformación de su vida. Más tarde él expresará la profundidad de este cambio de una manera harto elocuente: "partí como cristiano, me encontré a mí mismo como hindú y regresé siendo budista, sin haber dejado de ser cristiano" (IRD, 42). No se puede expresar mejor. De hecho se trata de dos grandes transformaciones, ninguna de ellas mágica, sino como frotos de un proceso, progresivas, como quien hace y vive una evolución. De hecho, más tarde (EDC, 84), con gusto a la declaración anterior él añadiría "A mi vez, yo me he descubierto mejor cristiano".

La primera transformación fue la que supuso su encuentro con el hinduismo, más que un encuentro, que obviamente fue lo primero que se dio, la asimilación que en los dos sentidos, hindú y cristiano, tuvo lugar. Este momento viene expresado intelectualmente por su obra *El Cristo desconocido del hinduismo* y un conjunto de obras aparecidas en los primeros años de los sesenta y, a veces, como es frecuente en Panikkar, escritas años antes. Nos referimos a

*El misterio del culto en el hinduismo y en el cristianismo*, aparecido en alemán en 1964, *Religión y religiones* aparecida en varias lenguas en 1964, en español en 1965, *Máyá eApocalisse. L'incontro del induismo e del cristianesimo*, Roma 1966, *Los dioses y el Señor* aparecida en alemán en 1964, en español en 1967, y *Kerygma und Iridian*, Hamburg 1967. De este momento es también su obra *Técnica y tiempo* (1967), crítica a la civilización occidental tecnológica que él nunca va abandonar, porque ambas, espiritualidad y crítica a la civilización tecnológica, van a ir unidas en su reflexión y en su experiencia.

Todas estas obras religiosas significan un gran salto en la experiencia y vida de Panikkar, aunque hoy teológicamente nos merezcan reparos. Fue el comienzo de el "partí como cristiano, me encontré a mí mismo como hindú". En general todas ellas se inscriben en lo que luego se llamaría la teología de las religiones, incluso también la obra *Religión y religiones*, aunque ésta sea fundamentalmente filosófica. Y la posición que se asume en ellas es la teológicamente conocida ahora como "inclusivismo cristiano". Es la posición que, aún reconociendo la presencia de Cristo en las demás religiones, en este caso en el hinduismo, en última instancia este Cristo sería el Cristo histórico del cristianismo. Hoy, y con razón, esta posición nos parece pecar de cristianocentrismo y ser gravemente insuficiente. Pero en aquellos años y desde el cristianismo, se trataba de una posición profundamente innovadora. De hecho *El Cristo desconocido del hinduismo* fue una obra pionera a la que, en opinión de un gran conocedor de la materia como Jacques Dupuis<sup>1</sup>, la teoría teológica de la "presencia de Cristo" en las tradiciones religiosas le debe incluso el nombre. Obviamente, Panikkar superaría esta posición años después.

<sup>1</sup> Cf. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Editions du Cerf, París 1999, p. 225-226

No ha terminado su descubrimiento del hinduismo, y tiene lugar en la Iglesia Católica la celebración del Concilio Ecu­mé­ni­co Vaticano II (1962-1965), concilio de "aggiornamento" y de diálogo: con las demás confesiones cristianas (ecumenismo), con las otras religiones, incluso con los no creyentes y con el mundo moderno. Y como teólogo y filósofo, mediante conferencias, ponencias, artículos y obras, Panikkar participa con prestigio creciente en todos los frentes. En algunos en concreto él es pionero, como en el diálogo interreligioso ("ecumenismo ecuménico" llamará él al necesario encuentro de las religiones, y no ya sólo de las diferentes confesiones cristianas), y en el diálogo intercultural. Es fácil de suponer que el Concilio con su apertura a la modernidad, a las otras culturas y a las otras religiones, no fue ajeno al paso que Panikkar iba a dar de un cristianismo todavía inclusivista al pluralismo religioso como valor teológico.

Cronológicamente casi sin interrupción pero no sin un gran impacto en su vida va a tener lugar la segunda transformación, su encuentro-asimilación con el budismo: "y regresé como budista, sin haber dejado de ser cristiano". La misma queda recogida en la obra *El silencio de Dios. Un mensaje del Buddha al hombre contemporáneo. Contribución al estudio del ateísmo religioso*, Madrid (Guediana) 1969, editado por segunda vez en España en 1996, con el título *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Concebida la obra original tres décadas antes, en 1966, de ella dice Panikkar

"Por aquella época, dicha obra marcó una pauta existencial en mi vida. Desde entonces, no me he retractado de mi buddhismo, como tampoco he renegado de mis opciones y compromisos anteriores. Creo, más bien, haberlos purificado y ampliado.

Sigo siendo cristiano e hindú, aunque me doy cuenta de que aquí no acaba mi peregrinación." (SdB, 15-16).

Permitamos a Panikkar expresarse más aún a propósito de esta obra y de este momento, la trascendencia de ambos lo merece.

"Aunque no lo parezca a primera vista -dice- este libro refleja parte del camino espiritual recorrido por el autor a lo largo de un cuarto de siglo. En cierto modo, se trata de una autobiografía,..." (SdB, 35).

¡Su camino espiritual durante un cuarto siglo! Pero aún nos confiesa algo más íntimo, por lo demás captable cuando se analiza esta obra y se la contrasta con sus obras teológicas de comienzos de los sesenta.

"Cuando a principios de los años sesenta emprendí la redacción de este libro, mi recorrido ya me había llevado a la confluencia del hinduismo y del cristianismo, pero mi identidad personal aún no estaba suficientemente delineada, ni yo me había librado de ciertos elementos circunstanciales no asimilados. Aún me quedaba por integrar, con profundidad intelectual y con intensidad existencial, ese gran fenómeno postcristiano llamado ateísmo y ese otro gran fenómeno posthindú llamado buddhismo. Sólo ahora, pasados ya casi treinta años, me doy cuenta del sentido profundo de mi odisea." (SdB, 35).

En otras palabras, una manera aún dogmática de entender los dogmas cristianos, valga la redundancia, presente todavía en sus obras anteriores y que no le permitía superar su posición de entonces, de inclusivismo cristiano, y por lo

tanto de cristocentrismo y teocentrismo, es superada. Desaparece el corsé dogmático, no necesario pero que aparecía como tal, y aparece la realidad como es: el silencio de Dios y sobre Dios es también plenitud humana y cósmica, y si es plenitud, también es divina. El silencio del Buda le lleva a comprender el silencio religioso actual, el ateísmo, el ateísmo como *secularidad*, como reivindicación de la plenitud de la única realidad que existe, la de aquí y la de ahora. Dos nuevas confluencias, además de la del cristianismo y del hinduismo, la del budismo con la secularidad, y la de éstas dos con las dos anteriores.

Si quisiéramos distinguir entre la confluencia del budismo, de naturaleza religiosa aunque no teísta, y la confluencia de la secularidad actual, en sí no religiosa, podríamos ver como la obra que expresa esta última *La Trinidad. Una experiencia primordial* (originalmente escrita en francés pero aparecida en alemán en 1967), y que en años más recientes (1999) desarrollará temáticamente en la obra *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*.

En fin, en adelante las obras que sigan, todas, testimoniarán de estas cuatro confluencias, bajo una intuición y experiencia trinitaria, entendida ésta no en el sentido formal cristiano sino como experiencia e intuición *cosmoteándrica* presente en todas las religiones y en todas las culturas: la realidad en sus tres dimensiones, cósmica, divina y humana. Como igualmente testimoniarán del necesario diálogo entre ellas, entre las culturas y entre las religiones. Un diálogo que tiene que dar cuenta de la unidad sin división de esta trinidad cosmoteándrica, que no puede ser dialéctico sino *dialógico*. De ahí la necesidad del diálogo intercultural y del diálogo interreligioso. De ahí la necesidad de volver a integrar filosofía y teología, y de redefinir y replantear el ser humano en su plenitud y su proyecto.

Obras de esta época, que expresan y reflejan esta convicción y esta experiencia, son: *El diálogo intrarreligioso* (1978), *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (1989), *Sobre el diálogo intercultural* (1990), *La nueva inocencia* (1993), *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje* (1993), *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra* (1994), *La experiencia filosófica de la India* (1997), *Invitación a la sabiduría* (1998), *La plenitud del hombre. Una cristofanía* (1999), *E/ mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente* (1999), *Paz y desarme cultural* (2002), *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones* (2003).

Esta es o, mejor, así es, **a grandes rasgos, la obra y personalidad** de Raimon Panikkar

### Obras estudiadas

Como es fácil imaginar no hemos podido hacer con toda la obra publicada de Panikkar. Es tanta y tan reiterada que para lo que eran y son nuestros objetivos en este trabajo de principio descartamos ya sus artículos, calculados en más de un millar. Retuvimos solamente las obras. Pero ni siquiera pudimos conseguir éstas, calculadas entre los expertos en un número que puede oscilar entre treinta y cuarenta. La razón de ello es que dada su capacidad para escribir originalmente en diferentes lenguas, español, catalán, alemán, italiano, inglés y francés, hay obras que fueron escritas en alguna de estas lenguas sobre todo en los sesenta, que están agotadas, no se volvieron a editar y son de muy difícil acceso.

Con todo, como el lector puede ver, hemos logrado reunir veintisiete obras, no es poca cosa, es más, y lo reiteramos, para lo que son los objetivos de nuestros trabajos estas veintisiete obras son suficientes, ya que como sabe el lector

## APORTES EN RAIMON PANIKKAR PARA UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD

un tanto familiarizado con la obra de Panikkar, incluso en sus obras es muy reiterativo de sus ideas y temas más importantes. Panikkar es el autor de una gran producción, filosófico-teológico-espiritual y sobre temas como las culturas y diálogo intercultural, hinduismo, budismo y diálogo interreligioso e intrarreligioso, sobre problemas como tierra, paz y pobreza, pero no es el autor de una gran obra sistemática. Sus obras se caracterizan por ser aproximaciones ricas, pero parciales, al limitarse con frecuencia a introducir temas, plantearlos o a desarrollos de dimensiones o aspectos de los mismos. De ahí la reiteración constatada, expresión que debe ser tomada con cautela, porque a veces más que reiteración son énfasis diferentes, y cierta impresión, bien real y objetiva, de saturación.

Por otra parte, como queda mostrado en el acápite anterior, lo que podemos considerar diferentes momentos importantes en el pensamiento y producción de Panikkar quedan abundantemente reflejados en las obras estudiadas, desde *El concepto de naturaleza y Ontonomía de la ciencia*, hasta *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones, pasando por El Cristo desconocido del hinduismo. El silencio del Buday La intuición cosmoteándrica*.

Por todas estas razones, con el estudio y análisis de este conjunto de obras logrado, no creemos haya quedado por fuera algo esencial.

Y las obras estudiadas son las que el lector tiene antes de esta introducción en dos listados, uno de siglas, facilitando con ello la referencia frecuente en el trabajo, y otro cronológico, o sea de las obras por fecha de aparición.

### Introducción

¿Por qué suponer que la espiritualidad es una dimensión específica que merece un tratamiento propio? En otras palabras, ¿en qué consiste, qué es eso que llamamos espiritualidad? ¿Por qué la necesidad de pensar una espiritualidad *nueva*? ¿Por qué ir a buscar en Panikkar elementos para esta nueva espiritualidad? ¿Cómo abordar este tema presente en su obra? He aquí los tópicos a los que quiere responder de manera introductoria, valga la redundancia, la presente introducción.

Si entendemos por espiritualidad, y no habrá ningún problema para ello, vivir la vida humana de acuerdo a sus valores últimos, últimos en términos de calidad de la vida (salvación, liberación, iluminación, o como se le quiera llamar), hablar de espiritualidad es, pues, hablar de un dominio propio, diferente del dominio de la teología y del dominio del diálogo interreligioso, y, desde luego, muy diferente de la reflexión filosófica. Tomemos solamente como criterio discriminante el "salvífico". Aunque teología, diálogo interreligioso y filosofía están llamadas a ser vividas a la luz de la espiritualidad y como hechos de ella, en sí no son realidades últimas, son medios, no son salvíficas, mientras que la espiritualidad sí lo es. Como a propósito de la religión dice Panikkar, si ésta es el peregrinaje existencial hacia la salvación humana (liberación, realización, plenitud, transformación, aniquilación,...), la teología sería la interpretación de ese peregrinar desde su propio fin y la filosofía la hermenéutica de tal peregrinaje durante el trayecto (EFI, 49). Es, pues, no sólo pertinente



sino necesario pensar la espiritualidad como dimensión específica que es, dimensión vital, praxica.

Así lo hace Panikkar, con el cuidado de no caer en lo que fue un error de la Ilustración, de al discriminar separar, sino más bien para poder superar la separación e integrar mejor. Porque todas ellas, teología, diálogo interreligioso y reflexión filosófica son dimensiones y funciones humanas necesarias y, como tales, llamadas a converger. De hecho, cuando el hombre busca la verdad última con todo su ser, no hay diferencia entre práctica y teoría, entre teología, diálogo interreligioso y filosofía (EFI, 34). Cuando se llega a esta condición se piensa, se vive y se actúa espiritualmente, de acuerdo a lo último humano, a lo espiritual.

Porque lo que llamamos espiritualidad no es otra cosa ni nada más que lo humano, mejor aún, no es otra cosa ni nada más que la realidad. "Si la religión o lo religioso no son la dimensión en profundidad de la realidad misma, entonces no son más que superestructuras añadidas a lo que es" (EDC, 11).

Pero, ¿por qué empeñarse en la propuesta de una espiritualidad nueva, como decimos? ¿Es una necesidad? Si lo es, ¿de dónde brota esta urgencia?

Si nos entendiéramos bien, en efecto, bastaría hablar de espiritualidad sin más, sin adjetivo alguno. De hecho quien ha descubierto la condición última del ser humano y ha vivido de acuerdo a ella, no importa en qué tiempo, cultura o religión la experiencia haya tenido lugar, ha vivido la espiritualidad. Analizada en profundidad, como experiencia humana última, la espiritualidad es la misma siempre: desinterés total, muerte del yo, liberación total, resurrección, iluminación, conciencia y conocimiento puro, existencia

total,... Pero aún así, es vivida en el tiempo, siempre desde una matriz cultural y, por lo tanto, en formas culturales que cambian con el cambio profundo de vida y cultura, condiciones de donde la espiritualidad toma su forma cultural, referentes, valores y aspectos. Supuestamente en nuestros días se está operando delante de nosotros y en nosotros un cambio de esta naturaleza, una "mutación" en expresión de Panikkar.

Pero es que además, con frecuencia, entre otras cosas con el paso del tiempo si es cierto que primero fue la experiencia mística antes que las religiones, lo que se presenta y se ha vivido como espirituaUdad no es tal, apenas es una ideología construida con referentes religiosos. Se intenta vivir de acuerdo a los valores últimos, pero últimos de acuerdo a una época y a una cultura determinada. Y si ésta es puramente funcional, sólo aspirará a reproducirse, a desarrollarse, pero reproduciéndose unilinealmente, haciendo culturalmente imposible para muchos hasta la aspiración a la trascendencia. No se puede vender todo para comprar la perla o el tesoro escondido en el campo, de los que hablan los Evangehos, porque ni siquiera se sabe que perla y tesoro existan. En buena parte, nuestra cultura actual, y quizás más la heredada de la Ilustración, es funcional, utilitaria, y con frecuencia oculta en vez de revelar el tesoro, nuestra dimensión verdaderamente última, la más grande, y por lo tanto, la posibilidad de vivir de acuerdo a ella.

Por ambas razones y con carácter de urgencia, hoy se nos plantea la necesidad de hallar una espiritualidad nueva. La misma de siempre, esto es, de acuerdo a valores objetivamente últimos, pero nueva porque tiene que ser de acuerdo a la manera nueva como nosotros obligadamente tenemos que percibir y percibimos culturalmente estos valores objetivamente úUimos. La cosmología y antropología en las

**que** como concepciones matríciales se han vivido históricamente esos valores, han cambiado profundamente en nuestra época, y este cambio no ha terminado, estamos aún en medio de él. Esto, para poner un ejemplo. Podríamos igualmente evocar el cambio en cuanto a nuestra concepción del tiempo y de la historia, lo que Panikkar expresa como el paso de la conciencia histórica a la conciencia transhistórica, y tantos otros cambios más que están teniendo lugar.

¿Por qué buscar aportes para la espiritualidad nueva en Panikkar? En buena parte ya se respondió a esta pregunta en la Introducción general. Lo dicho allí nos obliga a ser aún más breves en la respuesta.

Panikkar es uno de los pocos pensadores y teólogos que ha mostrado en su obra tener un concepto de espiritualidad como el aquí postulado. Aunque hoy este concepto comienza a ser más compartido, él fue y sigue siendo un pionero en este campo. Sigue siendo uno de los contados estudiosos de lo religioso que tienen verdaderamente conciencia de la dimensión del cambio que se ha producido y se está produciendo, de su impacto en la religión y de sus retos, aspecto que creemos esencial para tener posibilidades de acierto en la propuesta de superación que se hace. Es profundo y radical como pocos en la crítica a la civilización y cultura occidental actual, civilización y cultura espiritualmente subdesarrolladas, es decir, poco humanas, analizadas desde aquello que niegan e imposibilitan, o si se prefiere un término más técnico, dualistas. Denuncia la gravedad de los problemas que les son inherentes, problemas que no van a tener solución sino agravamiento mientras se persista en verlos y plantearlos monoculturalmente, como es el caso, a la luz de la cultura moderna occidental. Para él la solución de los problemas estructurales que tenemos como civilización sólo podrán

ser superados si se parte de y con planteamientos interculturales. Pionero también en este campo, es uno de los pocos a seguir planteándolo con toda radicalidad y contundencia. Y, por fin, la propuesta de espiritualidad que hace, ver y vivir la realidad en términos cosmoteándricos, cumple con todos estos parámetros, comenzando por el parámetro de la secularidad, dimensión tan querida a Occidente.

Su propuesta es intercultural e interreligiosa, abarcadora de toda otra espiritualidad digna de este nombre, aunque éstas no sean teístas ni presenten referentes religiosos, que nace de la interpretación más profunda del ser humano y de la realidad; la interpretación que nos dice que la realidad no es material, humana o divina solamente, sino las tres cosas a la vez y que como tal no se entrega si nos empeñamos en seguir viéndola en términos monísticos o dualísticos sino sólo en términos no-duales. Sólo en la no-dualidad y desde ella la realidad aparece como es, una a la vez que múltiple, visible y a la vez inefable, temporal y a la vez trascendente, esto es, "tempitema", ni objetiva ni subjetiva sino real. Es la posición conocida en el hinduismo como *advaita* (no-dual).

En la búsqueda de esta espiritualidad, decíamos en la *Introducción general*, Panikkar nos representa emblemáticamente como hombres y mujeres occidentales de nuestros días. En otras palabras, en su planteamiento de la espiritualidad, en sus análisis y propuestas, es mucho y muy importante lo que podemos asimilar y aprender. Porque en sus análisis e interpretaciones es mucho lo que hay de nosotros. El es bien consciente de ello y así lo llega a expresar: "Por lo tanto, que el lector no espere encontrar aquí nada de lo mío, pero sí, tal vez, mucho de lo nuestro; de esto nuestro que los labios no dicen, que las estadísticas no reflejan, que no responde a ninguna encuesta, que podría

ser, sin embargo, algo que nosotros mismos nos negamos a reconocer... "(SdB, 46).

¿Cómo abordar la espiritualidad en tanto temática en la obra de Panikkar? Siguiendo una de las dos dinámicas posibles y ambas existentes en nuestro autor. Culturalmente hablando, hay una relación de necesidad entre diagnóstico de la época presente en términos de espiritualidad y la propuesta de espiritualidad que se hace. No podría ser de otro modo. Mejor aún, entre el diagnóstico (momento cultural sociológico, podríamos decir) y propuesta (momento cultural espiritual) tiene que haber, y hay, un momento intermedio (antropológico), que es el de la concepción antropológica que bajo el impacto del cambio se va y el de la concepción que la debiera sustituir. Aquí se aplica a la espiritualidad lo que Panikkar recuerda hablando de la religión, que "el concepto que tengamos de religión depende de nuestra idea sobre el hombre y viceversa, porque la religión sólo pretende dirigir al hombre a su fin, que es su ser definitivo, y la naturaleza de la religión depende de la estructura misma del hombre." (RyR,56).

Siendo determinante de la espiritualidad la idea del ser humano que vivimos, y viceversa, podríamos decir que, porque se tiene una visión espiritual nueva, hay un cambio en la visión del ser humano y, a partir de ambas dimensiones se es capaz de ver la realidad de manera mucho más profunda y radical, y por lo tanto de manera mucho más crítica. Como también se puede validar el proceso contrario: porque a partir de una gran insatisfacción se comienza a ver la civilización y la cultura actuales de manera muy crítica, es que se abre la posibilidad para una concepción diferente del ser humano, concepción que puede llegar hasta su dimensión última y más realizadora, la espiritual. En todo caso las dos direcciones implican los tres mismos momentos, momentos que no se excluyen y más bien hay

que ver en términos de dimensiones que interactúan y confluyen.

Teniendo esto presente y por razones sobre todo de conveniencia pedagógica, es la dinámica segunda la que nosotros vamos a seguir: del diagnóstico de la civilización y cultura actual como problema a una nueva concepción antropológica del ser humano y a la propuesta de espiritualidad. Una espiritualidad que es para este ser humano inserto en una civilización moderna y con la aspiración de que en la misma encuentre inspiración y fuerza para superar sus problemas. Porque sin solución de los problemas que nos afectan, tampoco habrá una espiritualidad moderna digna de este nombre.

Los momentos aludidos son, en el fondo, los tres momentos de toda religión. Toda religión supone un punto de partida, que es una percepción del mundo en términos de realidad a salvar o liberar, una concepción del ser humano en toda su dimensión, capaz de transformarse y transformar ese mundo, y un punto de llegada, el ser humano y el mundo transformados a luz de lo que es la dimensión última de todo. En el orden retenido, estos tres momentos serán, pues, los que estructuren en otras tantas partes nuestro trabajo.

## I.- VISION CRITICA DE NUESTRO MUNDO

Aquí "nuestro mundo" no es una expresión que satisfaga, pero por el momento no encontramos otra mejor. Desde luego, no hay que tomarla en su posible connotación espiritualista, mundo de aquí abajo contrapuesto al mundo de allá arriba; ni tampoco en su posible connotación cultural, mundo actual, de las últimas décadas, contrapuesto a los mundos que nos antecedieron, incluidos los modernos. Las diferencias de mundos al interior de la modernidad no dejan de tener importancia, como manifestación y evidencia de un proceso de transformación en marcha. Pero aquí lo que nos importa es este proceso, es la modernidad como proyecto humano, como forma concreta de civilización. Y a ella es a la que nos estamos refiriendo con la expresión "nuestro mundo".

Bien podríamos haber dicho visión crítica de la modernidad, a condición solamente de que por ésta entendiéramos no tanto un determinado tipo de pensamiento como una forma profunda, estructural, social y antropológica de ser, vivir, actuar y pensar, lo que normalmente llamamos civilización. También podríamos haber utilizado este término, civilización moderna u occidental, pero a condición de que en la misma se incluyan dimensiones cosmológicas y antropológicas. A la modernidad en su doble dimensión, técnica y humana, objetividad y subjetividad, es a la que nos estamos refiriendo y nos referimos con la expresión "nuestro mundo" a falta de una expresión mejor y de una mayor precisión por parte de Panikkar. Él es el primero en utilizar en su variedad los términos aquí evocados.

Constituyendo la espiritualidad la dimensión última del ser humano y siendo fácil que se perciba así (otra cosa, al menos en Occidente, es que se esté dispuesto a vivir de acuerdo a esta percepción), puede presentarse como tal, de

manera ahistórica, y así ocurre frecuentemente, abstrayendo de la problemática de la época en que la propuesta espiritual tiene lugar. No es el caso de los grandes hombres y mujeres espirituales, por ejemplo los hombres y mujeres de quienes se reclaman las grandes tradiciones religiosas, fundadores y reformadores. No es el caso tampoco de Raimon Panikkar. En nuestro autor la relación entre época en que vive y propuesta de espiritualidad que hace es muy estrecha, se podría decir que es una relación de necesidad. He aquí la primera novedad de la propuesta espiritual de Panikkar. Novedad que nos habla de la profundidad y radicalidad y, en este sentido, originalidad de su planteamiento.

No nos estamos refiriendo sólo al hecho, por lo demás cierto, de que Panikkar al hacer su propuesta la haga pensando en sus contemporáneos, desde ellos y para ellos, y a la relación que de tal hecho deriva. Espiritualidades con un instinto de actualidad pueden reclamar para sí la misma preocupación y el mismo cuidado, sin llegar por ello al nivel de autoconciencia epocal y trans-epocal que vemos en Panikkar. Nos estamos refiriendo a una relación mucho más profunda. Cuando esas otras espiritualidades, vividas o, además de vividas, teorizadas, nos hacen su propuesta vivencial y/o teórica, lo que nos ofrecen es una espiritualidad en el sentido clásico. Nos dicen, además de lo que somos en nuestro existir y mientras lo seamos, podemos ser hombres y mujeres espirituales. La espiritualidad que nos ofrecen es un plus, un añadido, aunque pretendidamente se trate del plus y añadido más valioso. En este planteamiento la espiritualidad es concebida y presentada como una superestructura. Panikkar nos ofrece otra cosa, mucho más radical y profunda. Cuando Panikkar nos habla de espiritualidad y nos hace su propuesta, nos está proponiendo un ser, vivir y actuar estructuralmente diferente del ser, vivir y actuar que constituyen

nuestro actual proyecto humano. Nos está hablando de un proyecto radical y profundamente alternativo, que no niega lo que son valores en aquél, como el valor de la secularidad, sino que los asume e integra, pero redimensionándolos. Frente a un proyecto humano, visto con el "ojo de la carne" y el "ojo de la mente", para usar los términos de los Victorinos en el siglo XII, un proyecto humano visto con el "ojo del espíritu" y construido desde él. La espiritualidad en la propuesta de Panikkar no es un plus ni un añadido, no es una superestructura, es más bien la estructura y ser de la realidad, de la realidad toda, de nosotros mismos, del proyecto humano que tenemos que construir. Y es que la espiritualidad para Panikkar no es otra cosa más que la realidad, realidad que siendo material y humana es a la vez trascendente, divina.

De ahí la relación tan estrecha, necesaria, en su propuesta entre espiritualidad y proyecto humano heredado y actual. Se diría que en él asistimos a una inversión de papeles: la materialidad del proyecto humano (economía, sociedad, política, cultura) es analizada y diagnosticada desde la espiritualidad en tanto dimensión última del ser humano, y la espiritualidad que nos presenta es material (economía, sociedad, política y cultura). De hecho no hay tal inversión de papeles, no hay tal dualismo y, menos aún, dicotomía. Su visión en ambos casos es única, ni monista ni dualista sino no-dual (advaita), espiritual, desde el "ojo del espíritu", pero abarcando e integrando materia e historia, realidad e inteligencia, el "ojo de la carne" y el "ojo de la mente".

En esta primera parte nos corresponde dar cuenta del juicio que le merece a Panikkar el proyecto humano heredado y actual, así como de la profundidad con que lo hace. Esto lo haremos a través de los siguientes pasos: 1) el cambio al que estamos asistiendo: técnica y tecnocracia

como distintivos del cambio, naturaleza mutacional del cambio, y crítica del mismo; 2) su realidad parcial y no real; 3) el tema y realidad de la paz como ejemplo; 4) marco y perspectiva de análisis.

El cambio al que estamos asistiendo

*Técnica y "tecnocronía" como distintivas del cambio*

En este punto el primer dato a retener es que en Panikkar, como en otros autores, cambio, en el sentido en el que aquí estamos hablando, como la característica más diferenciadora de nuestra época, es sinónimo de modernidad. Por ello hablando de cambio nos habla de modernidad o, más precisamente, de técnica, de la técnica moderna y de su impacto.

Así lo intuyó en una obra tan breve como temprana. *Técnica y tiempo*, publicada en 1967 pero que en realidad se remonta a una contribución hecha en fecha anterior, 1964, y en lo fundamental su análisis no ha cambiado, como puede verse en *Paz y desarme cultural*, obra editada por segunda vez en el 2002 (la primera edición tuvo lugar en el año 1992), y en *La nueva inocencia* (1993). Lo que sí cambió fue su terminología, ^sí en *Técnica y tiempo* habla solamente de *técnica y tecnocronía*, ;onsiderando la técnica como propia de la máquina "y contraponiendo ésta como *instrumento de segundo orden* al instrumento simple o de *primer orden*. Es decir, aquí todavía no se utiliza el término tecnología. Lo va a utilizar en obras posteriores, aunque él prefiere al término de tecnología el de tecnocracia (PyDC, 93-94), insistiendo, eso sí, en la gran diferencia entre técnica como artesanía o instrumento de primer grado, o la técnica en el sentido tradicional, y tecnología. Porque si bien ésta nace de aquélla, lo que existe entre ambas no es una simple continuidad sino una "mutación"

(PyDC, 93). Y en *La nueva inocencia*, obra en la que dedica todo un capítulo al tecnocentrismo (NI, 111-129), volverá a utilizar el término tecnología pero acompañado del de *tecnocracia* y *tecnocentrismo*, de nuevo suponiendo y enfatizando la diferencia cualitativa existente entre la técnica entendida ahora como artesanía o instrumento de primer grado y la tecnología, instrumento de segundo grado, producto de la máquina (NI, 120).

Aunque en los sesenta la tecnología no conocía todavía el desarrollo y universalización que conoce hoy en día, desde el interés que es el suyo Panikkar supo ver en el cambio la nota fundamental de la nueva época. Y muy certeramente el cambio lo vio ligado a la naturaleza de la máquina, a su impacto en el ser humano y en la (no) relación de éste con la naturaleza.

Cuando la máquina, nos dice en *Técnica y tiempo*, era un simple instrumento, *instrumento primario*, producto de la fabricación del ser humano, entre ambos, ser humano e instrumento, había *sinritmia*, ambos funcionaban sincronizadamente, y era impensable que la máquina llegase un día a tener su propio ritmo. Pero esto cambió cuando apareció la máquina, que Panikkar llama instrumento de *segundo grado*. La máquina ya no producto del ser humano sino de otra máquina. Y porque la máquina sí tiene su propio ritmo, a este ritmo somete el del ser humano, produciendo una diacronía entre ambos y quebrando la experiencia de dependencia y heteronomía. Ciencia y técnica, que hacen posibles las máquinas, son autónomas y se reivindican como tales. Una era de la historia termina y otra se inicia: la era de la técnica. Un principio, el de correspondencia entre los diversos órdenes, por ejemplo entre criatura y creador, entre el ser humano (microcosmos) y el universo (cosmos), fundamental en la religión y en la espiritualidad, salta por los aires. Cosmología y antropología,

expresión y sustento de esa visión, antes evidentes y creíbles, dejan de serlo y comienzan a ser cuestionadas; no sirven ya como estructuras de apoyo.

Tener su propio ritmo, someter a su ritmo de máquina el ritmo del ser humano, aunque lo implica, todavía no expresa bien la naturaleza e impacto del cambio. Este es fundamentalmente aceleración. Lo que la máquina hace es acelerar el tiempo, y, acelerándolo, lo que la máquina va a hacer es variar el tiempo, mejor aún, es crear un tiempo nuevo, el tiempo de la técnica. Por ello, al hablar de la técnica, Panikkar prefiere hablar de *tecnocronía*. Porque es *kronos*, tiempo, y tiempo nuevo, lo que la técnica produce; un tiempo diferente del tiempo cósmico y del mismo tiempo humano, que la técnica transforma. Y al transformar estos tiempos y la relación armónica existente entre ellos, tiempo cósmico y tiempo humano, lo que el nuevo tiempo transforma es la naturaleza humana y con ésta, la naturaleza sin más (TyT, 18).

¿En qué consiste ese tiempo? Panikkar lo expresa de una manera muy sugestiva: si el hombre tiene su propio ritmo y la naturaleza el suyo, "la técnica introduce el ritmo de la naturaleza en el hombre y el ritmo humano en la naturaleza" (TyT, 18), borrando, podríamos decir en tono pesimista, las diferencias existentes o, mejor, que existían antes entre ambos. Y así pareciera entenderlo y expresarlo Panikkar. Sin embargo, en esta misma obra se nota ya su interés por introducir otra posible visión de la técnica y de su impacto, visión e impacto, podríamos decir, más positivos, de la técnica como develadora de la realidad, donde es evidente la influencia de Heidegger.

Es cierto que la técnica se convierte en tecnocronía, en el sentido de que me impone su tiempo, y con su tiempo, su autonomía. Antes el mero instrumento dependía de mí.

seguía mis leyes, caía bajo el régimen de la heteronomía, de un *hateros* extrínseco, y ese *heteras* era yo. Ahora la máquina de segundo grado, la auténtica técnica moderna, ya no depende de mí. Al contrario, aparece ante mí como autónoma, siguiendo sus propias leyes: "leyes que yo estoy obligado a seguir -advierte Panikkar- si quiero servirme de ella e incluso si quiero liberarme de ella para no caer en sus garras." (TyT, 30). Todo esto es cierto, pero también lo es que en la técnica se vislumbra, y así lo recogía aunque fuera en una nota de pie de página, un nuevo momento en el que el mundo técnico perderá también su transparencia y recuperará el carácter misterioso del cosmos (TyT, 26). En este sentido la técnica se hace metafísica, nos revela el ser, el de la realidad y el nuestro; nos devuelve a la naturaleza, de la que somos parte.

La técnica acelera el tiempo y el tiempo se acaba porque las cosas llegan a su término, pero también con ello se estimula a los seres a realizarse. En el caso del ser humano, la técnica ayuda también al hombre a redescubrir el parentesco de su ser con la materia y su unidad de destino con el universo. "Y nos parece descubrir -dice Panikkar- un proceso de encamación del hombre que puede ayudar al nacimiento del hombre nuevo. Este exige una *kénosis* humana, que hoy ya es claramente visible; el eclipse de lo humano que la técnica trae consigo, tiene un oculto sentido parecido a la aniquilación kenótica en la Encamación" (TyT, 45).

De momento, la técnica desempeña una triple función catártica o salvífica. Destruye la ficción del individuo (no de la persona), destruye otro ídolo, el del paraíso en la tierra, y con el nomadismo continuo a que nos somete, tanto en términos de espacio como de tiempo y con nosotros mismos, nos enfrenta a la muerte. Y la aceptación positiva de la muerte es el principio-fin de toda sabiduría y de todas

las religiones. En este sentido, la técnica nos puede llevar a nuestra plena realización, a la resurrección que viene por la muerte y a través de ésta.

Por vías no previstas, la técnica nos puede llevar a la reconciliación del hombre con la naturaleza y a humanizar el cosmos, a un antropocentrismo correcto o, lo que es lo mismo, un universo con un centro espiritual ocupado por el ser humano. Pero no un ser humano centrado en sí mismo sino marchando con el universo hacia un destino superior.

En fin, gracias a la técnica, el tiempo y la materia se descubren también portadores de algo de valor absoluto, definitivo, último. Refiriéndose a esta nueva experiencia y sensibilidad Panikkar hablará de "tempitemidad", categoría muy recurrente en él y que ya había acuñado en 1961 (TyT, 37).

Décadas después, la visión de Panikkar sobre la técnica no parece ser tan optimista. Pero nunca perderá ya lo que es una adquisición en él: en la era técnica la espiritualidad ha de ser integral, echando pies en lo material y en lo cósmico; ha de ser histórica, solidaria, e integrada en la acción. Y todo ello porque materia y tiempo, el aquí y el ahora, tienen en términos de valor una dimensión temporal y eterna a la vez, son "tempitemos". Panikkar lo ha expresado en el siguiente párrafo:

"La era técnica que se aproxima e invade el mundo nos recuerda brutalmente que los hombres son solidarios entre sí y que todo su ser - no sólo su alma-cuenta. El mito de un paraíso espiritualista, desencamado, se derrumba a medida que la mentalidad técnica progresa en la historia. Ni siquiera la contemplación puede ya seguir siendo considerada

como la cúspide de la vida humana, sino como una parte de un todo más completo; parte que debe ser integrada también en la acción vertical y horizontal, en el tiempo y en el espacio." (TyT, 55)

"Hay que repetirlo: el hombre pierde su alma por la técnica, pero se ha dicho que "el que pierde su alma la ganará" (...); la técnica puede matar al hombre, pero también puede ayudarlo a ganar su ser, haciéndole perder su vida meramente terrenal." (TyT, 44-45).

### *Un cambio que es mutación*

Como lo expresamos de pasada, décadas después la visión de Panikkar sobre la técnica y su protagonismo en la modernidad en cuanto proyecto humano, no va a ser tan optimista. Es explicable. Impresionado profundamente por el cambio que significa la absolutización de la técnica y su impacto, él no ve nada por ahí, por lo tanto no va a insistir en los posibles efectos positivos de la técnica. Él va acentuar sobre todo los efectos negativos y, como propuesta, la necesidad de un cambio total en fines y metas. Todo ello lo va a acuñar en un término radical de origen biológico, "mutación".

El término va a tener en él un uso polisémico. Mutación, en un sentido negativo, como diagnóstico de la realidad; mutación, en un sentido positivo, que ya se está dando, de aspiración y necesidad de un cambio estructural; mutación como propuesta de la única salida posible del proyecto irracional a que hemos llegado y en el que aún nos encontramos; y mutación o *metanoia* (conversión) como actitud necesaria para salir del caos. En todo caso "mutación", para indicar la profundidad de la situación en que estamos

y hemos construido y expresar la novedad de la misma, "una mutación en la historia humana" (PyDC, 28).

"Mutación". Así llama Panikkar al mundo artificioso, no humano, que nos hemos construido, y así es como lo describe en un tono entre narrativo y premonitorio que recuerda ciertas parábolas:

"El hombre histórico ha vivido hasta ahora en tres mundos. Estos mundos no eran siempre específicos, ni siquiera siempre buenos, pero hacían posible una cierta participación del individuo humano en ellos. Existían el mundo de los Dioses, el de los hombres y el de las cosas; el religioso, el humano y el terrestre. Cada uno de ellos tenía sus peculiaridades, sus leyes y sus maneras de aproximarse al destino de los Dioses, al capricho de los hombres y a los azares de la naturaleza. Religión, política y técnica eran las tres grandes artes de la vida. El hombre moderno ha creado un "cuarto mundo": el mundo artificioso en el que lo divino es desterrado, lo humano domesticado, y lo material domeñado. (...). Ello representa una mutación en la historia humana. " (PyDC, 27-28).

Este cuarto mundo se trata de una mutación en la historia. A partir de un cierto momento Panikkar lo va a reiterar prácticamente en todas sus obras y cada vez mostrando más la profundidad y radicalidad del cambio. En *Técnica y tiempo* ya había visto que se trataba de un nuevo ritmo, de un cambio en el tiempo o, mejor, de la creación de un tiempo nuevo. Logró ver más. Logró ver que gracias a la técnica el hombre introducía su ritmo en la naturaleza y el ritmo de ésta en él, pero destruyendo ambas, sus relaciones y sus tiempos, el tiempo humano y el tiempo cósmico.



Con todo, como que todavía en ese momento Panikkar veía los cambios en términos de continuidad. Como que percibía (¿?) una salida hacia delante, por la vía de la racionalidad. Ahora percibe que no hay tal, que lo realizado se trata de una verdadera mutación, que lo que está ocurriendo es un cambio de naturaleza de las cosas, del propio hombre, y de sus relaciones.

Panikkar conoce muy bien los cambios que se produjeron en la "época eje", como la bautizara Karl Jaspers, o sea la época del primer milenio antes de Jesucristo, y el protagonismo que en los mismos tuvo más específicamente el famoso siglo VI. Sabe, como lo muestra en *El silencio del Buddha* (SdB, 164-172), que fue una época de grandes transformaciones a nivel de la conciencia humana y más específicamente aún, si se quiere, en la conciencia religiosa. Incluso no duda en calificarla también de "mutación", en este caso de "mutación religiosa" (SdB, 166). Pero cuando habla de la mutación actual, para nada se refiere a ella, conociéndola tan bien. Pareciera que como medio de comparación se le quedase corta.

El mundo de la época axial, que en la terminología de los tres momentos kairológicos de la conciencia en Panikkar (IC, 39-74), es parte del momento kairológico "económico", como diferente del momento kairológico "ecuménico" o "primordial" y del momento kairológico "católico", es un mundo con sentido, de niveles articulados, forma un todo. Con diferente peso, cielo, tierra y mundo, lo divino, lo material y lo humano, están articulados. En la articulación no falta ninguna dimensión esencial. En nuestro "cuarto mundo" no ocurre así. De entrada, por construcción, "lo divino es desterrado, lo humano domesticado y lo material domeñado". De ahí el pesimismo de Panikkar cuando se trata de valorar la modernidad, el proyecto humano construido por Occidente.

Para Panikkar éste es el problema capital hoy día, no el problema Este/Oeste o Norte/Sur, por importantes que estos problemas puedan ser (él escribía esto en 1992 y quizás antes). No hay otro problema mayor. El problema más importante es el de "la mutación a la que estamos llegando y nuestra responsabilidad en gestar la parte que nos corresponde en este mismo despliegue de la vida sobre la tierra" (PyDC, 28).

Porque esta mutación es profunda. Desarticula niveles de la realidad llamados a existir articulados o, mejor, inseparados, e incluso ignora algunos de ellos. Es tan profunda que aun los descubrimientos científicos y las realizaciones tecnológicas, tan trascendentales en nuestra época, "no es más que una variación cutánea de la posible mutación a la que está llegando la humanidad con respecto a las cuestiones más fundamentales que se refieren no ya a lo que el hombre pueda o deba hacer, sino a su mismo ser" (SdB, 176). La ciencia y la técnica, acota inteligentemente Panikkar, pueden llevarse a cabo con una mentalidad tradicional más o menos corregida y aumentada, pero algo nuevo está sucediendo al hombre en su misma estructura. Por ello dice Panikkar, el cambio toma aires de una mutación biológica. La expresión es fuerte: "La tecnología -añade todavía Panikkar- penetra como una inyección intravenosa el ser mismo del hombre. No es que el hombre esté dominado por la máquina, o que la máquina le venza, sino que parece que un nuevo tipo de hombre, un híbrido, estuviese en gestación dolorosa y problemática" (SdB, 176).

Y la explicación de esta mutación se encuentra para él en la concepción y uso que hemos hecho y hacemos de la ciencia y de la técnica, no en la ciencia y técnica como tales. Un ejemplo metáfora lo expresa bien, el ejemplo y la

metáfora de la división del átomo. Para Panikkar, haber osado dividir lo que por definición era "indivisible", el átomo, esto es la realidad, tuvo toda la negativa significación de un "aborto cósmico" y así lo califica (PyDC, 179). Fue una violación de consecuencias catastróficas. De ahí su crítica a la ciencia y a la tecnología, no sólo a su uso, como se pudiera creer, sino a su concepción misma.

### *Crítica a la ciencia y a la tecnología*

Con respecto a la ciencia, Panikkar, científico de formación y filósofo, habituado pues a hacer uso de la razón y del conocimiento científico, confiesa: "Después de una lenta maduración, he llegado a la conclusión de que una de las causas más profundas de nuestro estado de cosas es la ciencia moderna." (PyDC, 160).

En efecto, a la raíz de la mutación que hace tiempo emprendimos, hay un grave problema epistemológico que no ha cesado de agudizarse con el desarrollo y profundización de la misma mutación. La ciencia en Occidente se ha convertido en un mito. Se presenta como única, como conocimiento y como pacífica, y no es ninguna de estas tres cosas (PyDC, 160-164).

No es única ni absoluta. Con gusto hay que reconocer a la ciencia moderna ser una estupenda creación del espíritu, así como haber conseguido en su campo conquistas que ninguna otra civilización ha logrado. Pero su campo, advierte Panikkar, no es ni todo el campo del conocimiento ni, menos aún, todo el campo humano (PyDC, 161). En otro contexto más amplio, a propósito del poder absoluto que caracteriza al logos, Panikkar advertirá igualmente que la razón no es todo el logos, que el logos no es todo el hombre, y que el hombre no es todo el ser (DI, 42-45). De

Para Panikkar éste es el problema capital hoy día, no el problema Este/Oeste o Norte/Sur, por importantes que estos problemas puedan ser (él escribía esto en 1992 y quizás antes). No hay otro problema mayor. El problema más importante es el de "la mutación a la que estamos llegando y nuestra responsabilidad en gestar la parte que nos corresponde en este mismo despliegue de la vida sobre la tierra" (PyDC, 28).

Porque esta mutación es profunda. Desarticula niveles de la realidad llamados a existir articulados o, mejor, inseparados, e incluso ignora algunos de ellos. Es tan profunda que aun los descubrimientos científicos y las realizaciones tecnológicas, tan trascendentales en nuestra época, "no es más que una variación cutánea de la posible mutación a la que está llegando la humanidad con respecto a las cuestiones más fundamentales que se refieren no ya a lo que el hombre pueda o deba hacer, sino a su mismo ser" (SdB, 176). La ciencia y la técnica, acota inteligentemente Panikkar, pueden llevarse a cabo con una mentalidad tradicional más o menos corregida y aumentada, pero algo nuevo está sucediendo al hombre en su misma estructura. Por ello dice Panikkar, el cambio toma aires de una mutación biológica. La expresión es fuerte: "La tecnología -añade todavía Panikkar- penetra como una inyección intravenosa el ser mismo del hombre. No es que el hombre esté dominado por la máquina, o que la máquina le venza, sino que parece que un nuevo tipo de hombre, un híbrido, estuviese en gestación dolorosa y problemática" (SdB, 176).

Y la explicación de esta mutación se encuentra para él en la concepción y uso que hemos hecho y hacemos de la ciencia y de la técnica, no en la ciencia y técnica como tales. Un ejemplo metáfora lo expresa bien, el ejemplo y la

es establecer una comunión vital con lo que se conoce, es unión, compenetración, fin en sí mismo. El conocimiento comporta salvación, realización, alegría. Es amor. La ciencia moderna no es ninguna de estas cosas. Es conocimiento pero no de este tipo. Por ello causa frustración. Si por ella fuera, no todos los hombres estarían llamados a ser sabios, gustadores y caladores de la realidad (PyDC, 161), y sin embargo todos los hombres están llamados a serlo. Sólo un número limitado serían científicos, y no necesariamente sabios.

En consecuencia, tampoco es pacífica, es violenta (PyDC, 162-164). Ello lo expresa Panikkar en el contexto de una obra sobre la paz, *Paz y desarme cultural*, pero es igualmente verdad en cualquier otro orden. La ciencia, nuestra razón, es poder. Comienza por hacer tabla rasa de dimensiones de la realidad, como la misma dimensión humana y más aún la divina o espiritual. Pero es que, además, la única dimensión que retiene, la empírica y material, a la que reduce las otras, la reduce a un empirismo plano y chato para dominarlo. La ciencia moderna es violenta, no sólo porque, en expresión de Panikkar, su razón es una razón "armada", sino sobre todo y ante todo porque "interviene" en la realidad, la altera, reduce, somete y transforma.

La misma crítica cabe hacer, y hace Panikkar, a la tecnología, tecnocracia o tecnociencia, como él también la llama, sugiriendo así con ambos términos, y respectivamente, el formidable poder modelador que la caracteriza y la relación tan estrecha existente entre ciencia y técnica.

La tecnología, además de, como vimos, quebrar la escala humana y representar el abandono de la medida propia del hombre por la medida propia de la máquina, tiene otra serie de efectos o resultados no deseables, desestructurantes de la realidad y de las relaciones que el hombre debe

mantener en medio de ella y como parte de ella (NI, 111-129; PyDC, 156-157).

En esta última obra Panikkar resume sus observaciones críticas en nueve proposiciones que a continuación, por su importancia y por resumir algunas de las proposiciones aspectos ya señalados, nos permitimos citar in extenso:

1. Hay una diferencia esencial entre la técnica, en el sentido de la *techné*, y la tecnocracia contemporánea. Se trata de una mutación que ha tenido lugar en el seno de una sola cultura, y no de la continuación lineal (progreso) de las técnicas (artes) tradicionales. La tecnocracia es el atributo dominante de la civilización contemporánea.
2. La tecnocracia es más que ciencia aplicada; representa un complejo cultural al que se puede llamar "civilización tecnocrática". Lo socio-económico le es tan esencial como lo científico.
3. La tecnocracia no es neutral ni es universal ni, por lo tanto, universalizable. No es una invariante cultural. Es fruto de una sola cultura, a la que está ligada esencialmente.
4. La tecnocracia es autónoma y, por lo tanto, crea un "cuarto mundo" que pretende ser independiente del Hombre, de la Naturaleza y de los Dioses.
5. La tecnocracia parte de una concepción mecanicista y gravitacional del mundo y lleva al dominio de la máquina. Su método propio es la experimentación, no la experiencia, y sólo tiene sentido dentro del universo cuantificable.

6. La tecnocracia presupone que el hombre es esencialmente diferente de la naturaleza y señor feudal de la misma. Presupone que la materia no tiene vida.
7. La tecnocracia presupone que la realidad es objetivable y, por ello, objeto del pensamiento.
8. La tecnocracia se fínda en una visión nominalista de la realidad.
9. La tecnocracia cree que el dominio y control de las llamadas fuerzas de la naturaleza representa un "progreso" hacia la perfección del hombre y del universo. (PyDC, 156-167).

En ambos casos, que cada vez más constituyen uno solo, ciencia y técnica, trasmutan, como decíamos, la realidad; la niegan, cambian y transforman; y con la realidad, la posición del ser humano como parte de ella.

De ahí el gran reto que se nos presenta: recuperar la realidad real, la realidad en todas sus dimensiones, y como una de éstas la dimensión antropológica. Ya que la respuesta no ha de ser tecnológica, no ha de venir de preguntarse por mejores soluciones, sino que ha de ser antropológica, vendrá preguntándose qué es la realidad y qué es el hombre.

Una realidad que no es real

Así podríamos resumir la crítica de Panikkar recogida en los tres subacápites anteriores. El problema de la concepción y del uso que se viene haciendo de la ciencia y de la técnica es el de presentarnos como realidad una realidad

que no es tal, que no existe, que ha sido alterada y transformada, "mulada", con consecuencias sólo, en el mejor de los casos, científica y técnicamente conocidas -de nuevo, parcial y uni lateralmente conocidas-, pero no conocidas cosmoteándrica e integralmente.

De ahí el cambio tan radical, si se quiere hablar así, y a partir de un cierto momento, en Panikkar con respecto a la ciencia y a la técnica. Panikkar no es el pensador anticencia y antitécnica. Para nada es partidario de volver al paraíso perdido. Tiene bien claro que no es deseable ni posible. En consecuencia no es partidario ni nostálgico de ello. Pero igualmente tiene claro que el paraíso tampoco se encuentra en el futuro desarrollando sólo más ciencia y más tecnología. En lo esencial los problemas que hemos conocido bajo el desarrollo de ambas, los hemos sufrido porque les son esencialmente inherentes, y en el futuro, con una ciencia y una técnica más desarrolladas, lo que es de esperar es que los problemas se agraven mucho más. La solución no está en acelerar el conocimiento científico y tecnológico, como tampoco en remitir y suavizar dicha aceleración. Porque el problema no está en la cantidad de ciencia y tecnología, en su ritmo o velocidad, sino en su concepción y en su uso, dimensiones que nimca son cuestionadas. El problema de la ciencia y de la técnica no es que todavía sean parciales, es que parciales como son, violentan la realidad y que su desarrollo lineal lejos de significar la solución traerá mayor desgarramiento y más violencia.

Lo que ha sucedido, lo hemos visto, es una mutación, "una mutación en la historia humana". Pero se ha dado esta mutación, porque se ha violado la estructura y naturaleza misma de la realidad. La realidad, como insistirá una y otra vez Panikkar, es trinitaria, tridimensional, cosmoteándrica, esto es, cósmico-material, divino-espiritual y humana.

Y constituida por estas tres dimensiones, la realidad es una, por lo tanto indivisible e inseparable. Recordemos que *realidad y dimensiones* son los términos que prefiere Panikkar: *realidad* para referirse a ese Uno que no es substancia y así no tener que llamarlo Uno ni Múltiple (EDC, 123), y *dimensiones constitutivas de la realidad como "la metáfora menos mala"* para referirse al dinamismo o plenitud dinámica de la realidad (EDC, 134).

Estas tres dimensiones se pueden distinguir y hay que distinguir las una de otra, pero no se pueden reducir ni separar. No se puede reducir una a la otra ni separar una de otra. Como la Trinidad, de hecho para él ésta es la Trinidad, es una sola realidad simultáneamente en tres dimensiones. Si se reduce las tres a una (monismo), no importa cuál sea, lo que se produce es un totalitarismo, religioso, social, político, científico, pero totalitarismo; una falta radical de libertad y de ser, de espontaneidad y creatividad, frecuentemente, eso sí, bajo la forma de utopismos realizadores. Si lo que se absolutizan son las tres dimensiones, cada una por separado (dualismo), lo que se producen son falsas autonomía y separaciones, y el conflicto es inevitable. "El Mundo, el Hombre y Dios considerados como tres entidades separadas e independientes, son incompatibles: no hay lugar para todos " (SdB, 181-182). Y tratarlos de vincular e integrar racionalmente es por principio algo artificial y extemo.

Panikkar ha expresado muy patéticamente la mutación ocurrida y su gravedad, cuando con un ejemplo-metáfora, ya citada más arriba, la de la división del átomo, califica este hecho de "aborto cósmico" (PyDC, 179). Y su apreciación es correcta. Expresémoslo una vez más, Panikkar no es anticencia ni es antitecnología. Con esta expresión no se está oponiendo, pues, a la división del átomo, como tampoco se está oponiendo a ninguna otra manipulación

legítima de la materia y de la naturaleza, incluso viva. A lo que se está oponiendo es a una visión de la realidad que separa y divide lo que sólo se puede ver de una manera integral y total, y que al separar y dividir no permite que el hombre nazca a la dimensión divina, a la vida del espíritu. A lo que se opone es al reduccionismo epistemológico, al divorcio con la realidad, sobre lo que se fundamenta la ciencia, produciendo realmente abortos.

Panikkar toma el átomo y su división como metáfora de la realidad: el átomo que por definición es indivisible, como lo es la realidad en sus tres dimensiones constitutivas; una indivisibilidad que tenía que ser respetada, porque estaba acordado que el átomo era indivisible. Pues bien, no fue respetada y lo que era indivisible dejó de serlo. El átomo dejó de serlo, su realidad y su misterio fueron violados y lo que se produjo fue un auténtico aborto, aborto cósmico. Porque de esta manera el hombre no nace a la verdadera vida, la vida humana, la vida del espíritu. He aquí el resultado de ver la realidad sólo con dos ojos, el ojo del experimento y el ojo de la razón. Abrir como se abrió la materia tuvo efectos de catástrofe, material, espiritual y humana. Por ello a este aborto cósmico lo llamaré en otro momento el "infierno" (EDC, 106).

Esto mismo es lo que ha sucedido con la realidad cuando siendo inseparablemente cósmica, humana y divina y debiendo ser concebida y tratada como tal, se la ha dividido y separado, se la ha violado y llevado al aborto: ¡la vida que llevaba en sus entrañas!. Y esto es lo que sigue sucediendo

Lo que ha sucedido es una mutación de la realidad toda en sus tres dimensiones. Más específicamente, lo que ha sucedido es la absolutización del hombre y de lo humano a expensas de las otras dos dimensiones, la cósmica y la

divina. "Desde un punto de vista práctico, podríamos decir que lo que le está sucediendo al hombre es la puesta en obra de una especie de concentración de la trilogía Mundo, Hombre, Dios en una sola "cosa" que, a todas luces, se aproxima más al Hombre que a las otras dos dimensiones de lo Real." (SdB, 179).

Por ello la respuesta no puede ser otra que otra mutación, una transformación radical de la concepción y uso hasta ahora imperante de la razón, del conocimiento; una auténtica metamorfosis o *metanoia*; una transformación de civilización y antropológica.

Esta es una convicción que Panikkar expresa reiteradamente en sus diferentes obras. Así, en su obra *La experiencia filosófica* y a propósito de ésta, dice:

"Es una invitación a la tarea más importante, y que ya se está convirtiendo en la más urgente de nuestra época: un cambio radical de civilización, más aún antropológico -como no me he cansado de repetir-. (...). La época de las reformas ha pasado ya. Lo que se requiere ahora es una transformación, una metamorfosis. " (EFI, 22).

De igual manera se expresa en *La plenitud del hombre*:

"Estoy convencido, (...), de que el mundo se encuentra ante un dilema de proporciones planetarias: o tiene lugar un cambio radical de 'civilización', de sentido de lo *humanum*, o tendrá lugar una catástrofe de proporciones cósmicas". (PH, 14).

La palabra *metanoia* (conversión) es fuerte pero el reto así lo exige. Se trata de superar la inercia de la mente y tener

la valentía suficiente para una superación del mismo planteamiento de la cuestión. "Ya no se trata de una discusión de los medios, que es a la que la mentalidad técnica reduce los problemas, sino sobre los mismos fines de la vida y de la realidad" (PyDC, 29).

Mutación, transformación, *metanoia* aluden a mucho más que a una revolución o a un arrepentimiento moral. Con la revolución se cambia la realidad política y con el arrepentimiento la moral de un ser humano. Pero aquí se trata de cambiar nuestra concepción atávica de la realidad y de nosotros mismos, nuestro ser y existir en medio de la realidad, los fines y valores que nos guían, la concepción misma de nuestra realización y plenitud.

Se trata de recuperar la realidad tal cual es, cosmoteándrica, trinitaria, material, trascendente y humana a la vez, íntegra, integrada y total. Y decimos recuperar, porque está ahí, porque así es la realidad, no porque esté en el pasado y haya que recuperarla como se recupera la memoria.

Para recuperarla habrá que superar la identificación que como occidentales después de Parménides sentimos entre pensar y ser, como si éste siguiera a aquél. El ser no sigue al pensar, el ser es infinitamente más grande que el pensar. Hay que tener presente que lo óntico no es lo ontológico ni lo ontológico se deja equiparar a lo epistemológico. Hay que abrirse a otro tipo de conocimiento, el del "tercer ojo", el ojo del espíritu. Porque hay una dimensión en la realidad, en toda la realidad, en la natural y la humana, y es la dimensión divina o trascendente, que sólo este "ojo" puede descubrir, sólo él puede testificar.

Sólo a la luz de este "ojo" y de su conocimiento la realidad aparece en toda su trascendencia, profundidad y verdad.

Decimos bien, 'realidad', refiriéndonos a la única que existe. Porque no se trata de tres realidades. No es que haya una realidad material u objetiva, otra humana o de la subjetividad y otra realidad sobrenatural (sobrematerial y sobrehumana). La realidad es una sola, pero la realidad que es una sola es tridimensional, y tridimensionalmente tiene que ser vista.

Decíamos en el comienzo de este acápite que la mutación se ha dado porque fue violada la estructura de la realidad. Podemos decir también que la mutación se ha dado porque ha sido violada la estructura trinitaria del conocimiento. Dotados de tres ojos, el ojo de la carne, el ojo de la mente y el ojo del espíritu, sólo miramos con los dos primeros, pretendiendo así dar cuenta de toda la realidad. Nuestra pretensión de conocer la realidad es imposible. Repitémoslo, la realidad tiene otra dimensión, trascendente, divina, que los dos primeros niveles de conocimiento no pueden captar. De ahí la necesidad también de la conversión o metanoia a este nivel, necesidad ante la cual no hay subterfugio ni excusa posible.

Desde luego, no se puede decir o suponer que, desarrollando los dos primeros ojos y alcanzando la plenitud que nos permiten, logramos la plenitud humana. El hecho de que, al funcionar con un ojo menos, una dimensión constitutiva de la realidad quede por fuera, no sólo significa de entrada una carencia sino la introducción de un factor perturbador. Problemas muy graves van a ser esencialmente inherentes a esta manera de comportarse y, desde luego, lo que logremos estará muy lejos de poder llamarse plenitud humana. Recordemos, se trata de dimensiones inseparables formando una unidad estructural. La no presencia activa de una reduce, insensibiliza y deshumaniza a las otras. Siempre seríamos carentes de un ojo, en este caso el

"ojo del espíritu", y de la dimensión trascendente o espiritual a la que él solo da acceso.

Hay que desarrollar específicamente las tres dimensiones con los tres ojos a la vez. Aquí sí cabe el desarrollo, pero no en el sentido que el desarrollo unilateral de la visión de una o dos dimensiones repercuta automáticamente en la tercera ni siquiera la facilite. Aquí no existe la evolución de lo material y racional a lo espiritual, aunque también sea tan frecuente este supuesto. Si así fuera, los pueblos llamados "desarrollados" serían también los pueblos más espirituales, cosa no fácil de aceptar. Tampoco a partir de una concepción inadecuada de Dios existe el derrame hacia lo espiritual y lo humano. Sencillamente porque un Dios concebido como independiente, superior y enteramente separable no existe (EDC, 133).

Si las tres dimensiones constitutivas de la realidad son inseparables, tampoco se pueden separar los tres ojos con que I la vemos, aunque sea con el pretexto de hacer de una de las I dimensiones y de su respectivo ojo el centro de todo. En esta ^ trinidad de Mundo, Hombre y Dios, como en la Trinidad del dogma cristiano, también lo que existe es *una perichóresis*, una referencia constitutiva entre sí. "El hombre no es Dios, ni el í centro de todo -expresa a este respecto Panikkar. Pero -añade- ! tampoco lo es Dios. No hay centro" (SdB, 181- 182).

Sólo el conocimiento en su trinitaria estructura nos puede llevar y nos lleva al conocimiento de la realidad en su estructura trinitaria. Porque sólo ciertos campos de la conciencia nos pueden llevar a ciertos estadios de la realidad (EFI, 63).

Frente a la realidad no real está sin embargo la realidad real, y frente al conocimiento no humanamente pleno está

el conocimiento pleno. Y frente a ambos, realidad real y conocimiento humano pleno, la necesidad de un cambio total, de la mutación, de la conversión. Porque es realidad y conocimiento lo que hay que cambiar, prácticamente todo. Auténtica y verdadera transformación, que Panikkar califica de conversión o *metanoia* porque es todo un pasado largo el que hay que cambiar y frente al cual no es excusa precisamente que siempre fue así. Panikkar lo expresa a propósito de la paz: "lo que nos incumbe es preguntarnos por la forma de pensar y las instituciones aceptadas que nos han llevado a este estado de cosas. Responder que ello ha sido siempre así revela que no se ha comprendido ni la seriedad de la situación actual ni la mutación a la que está llamada la humanidad." (PyDC, 175-176).

Hay un pasado muy largo a nuestra espalda que hay que cambiar, además de que el conocimiento tal como lo hemos manejado ha tenido y tiene todas las características de un arma, y no, como pudiera creerse, de un instrumento neutro. El mismo ha servido para luchar con la realidad y ha marcado una relación de agresividad permanente. De ahí que, una vez convencidos de esta profunda disfunción, el siguiente paso que hay que dar es el del "desarme", desarme cultural, noético y epistemológico, como a propósito del problema de la paz expresa Panikkar.

### **La paz como ejemplo**

La paz, un tema demasiado serio para dejarlo en manos de políticos y demasiado complejo para confiarlo a los hombres religiosos como dice Panikkar y que él aborda en perspectiva "religiosa" o no-dual, es un buen ejemplo de lo que él entiende por realidad y conocimiento no-dual. No sólo porque en él vamos a ver una aplicación concreta del enfoque no-dual, sino por la forma clara y sistemática como

Panikkar procede en la aplicación misma. Podríamos haber escogido el tema y realidad de la política o el de la ecología, de los cuales es cuestión en su obra *Ecosofía* (1994) o el tema del otro del diálogo dialógico tal como lo aborda en el cap. 1 *El mito del pluralismo: La Torres de Babel. Una meditación sobre la no violencia* en *Sobre el diálogo intercultural* (1990) y el cap. 2 *The Dialogical Dialogue* en *The Intrareligious Dialogue* (1999). En nuestra opinión, en los dos primeros la aplicación ahí no está tan lograda, lo está mucho mejor en el tercero y en el tema y realidad de la paz, tema y realidad que aborda en *Paz y desarme cultural*. Hemos retenido éste por ser más clara su dimensión social y política y, por lo mismo, la dimensión paradigmática que en el mismo buscamos.

Para comenzar, siendo la paz un tema tan político, Panikkar sin embargo aclara que la perspectiva desde la cual lo va a abordar es "religiosa" (PyDC, 19). Aquí el término 'religiosa' tiene al menos dos significados, pero los dos se oponen a racional o lógico.

Panikkar califica su perspectiva de religiosa porque, como mito que es, la paz puede ser la fuerza humana más grande que orienta nuestros pasos, o lo más débil e incluso falso, y él va a hablar de la paz en su sentido más trascendente, en cuanto don que nos es dado y supera toda racionalidad. Pero también su perspectiva es 'religiosa', porque, siendo la paz un valor religioso, para abordarla no va a escindir religión de política (dualismo), ni tampoco va a identificarlas (monismo), ya que ambos enfoques "no responden a la realidad" (PyDC, 20), sino que lo que va a proponer es un enfoque nuevo, no-dual, que no niega los aportes de dualismo y monismo pero sí los trasciende.

La naturaleza de la perspectiva religiosa que se propone y propone Panikkar se comprende mejor cuando se mira a



sus exigencias. "No es una revolución lo que se exige, sino una metamorfosis. La *metanoia* radical, de la que tanto he escrito, no significa otra ideología, sino trascender (no negar) el mismo campo de lo mental, del *noüs*" (PyDC, 21). La tal perspectiva religiosa es mucho más que religiosa, es una perspectiva total.

Para Panikkar sólo el enfoque rehgiioso está a la altura del reto. Enfoques meramente racionalistas, monistas o dualistas, "no responden a la realidad", a la realidad de la paz. La paz como condición humana, social y política, trasciende la racionalidad. Porque la paz no es algo que se logre, se merezca o se conquiste. Es como un don, dádiva o gracia, y como don, dádiva o gracia hay que recibirla. La paz se recibe, no se da. Y así como es la paz, así hay que recibirla, no racionalmente, sino con todo el ser, alma y cuerpo, sin dicotomías (PyDC, 25-26).

La paz ciertamente no puede ser el don de uno mismo. No nos puede venir de nosotros mismos como resultado de nuestra voluntad. No nos puede venir dada de los otros y, menos aún, no nos puede ser impuesta. "La paz no florece en el reino de la heteronomía" (PyDC, 27). Es una gracia, una sorpresa, de la que provocadoramente dice Panikkar "Entramos en el mundo real, que no es el mundo de la deducción lógica, sino de la novedad, de lo inmerecido e impensado, de lo gratuito." (PyDC, 25).

La expresión registrada "entramos en el mundo real" no es retórica, es ontológicamente precisa, como es epistemológicamente correcta la expresión perspectiva "religiosa" o conocimiento no-dual. En toda instancia, y no ya en la última, el mundo real es gratuito, y sólo gratuitamente se deja descubrir, se desvela. Sólo mediante la experiencia de la gratuidad se entra en la realidad. El mundo real es infinitamente más amplio que el mundo de la razón, como el

conocimiento no-dual es infinitamente más amplio que el conocimiento de la razón e incluso del logos. Aunque no se trata de poner una dimensión o un conocimiento, en este caso el no-dual, por encima de los otros. Sería separarlos. Exaltar una dimensión, aunque sea la divina, a expensas de las otras, es negar éstas y, al fin de cuentas, negar lo divino.

En este sentido hay que tomar con cuidado nuestra expresión "infinitamente más amplio". Se trata de integrarlos en la única realidad y experiencia humana, una e indivisible, que forman. En este sentido las tres dimensiones son coextensivas e igualmente importantes. Las tres deben ser tomadas a la vez, inseparablemente, en la unidad tridimensional que forman, sin sustantivizar ninguna de ellas. En esto consiste precisamente el conocimiento no-dual, en captar tridimensionalmente la tridimensionalidad de la realidad, si se nos permite expresamos así; en captarlas en la unidad relacional que forman. Esta relacionalidad Panikkar la tiene muy clara: la *pax civilis* es constitutiva de la *pax religiosa*, y viceversa (PyDC, 66). El problema ha sido separarlas, la dicotomía, porque separación y dicotomías no responden a la realidad.

Panikkar es consciente que el tema de la paz como él lo plantea o, mejor, la paz, es un desafío a la lógica y a la historia. Pero argüirá, es que "ni la lógica ni la historia constituyen toda la realidad" (PyDC, 120). De nuevo Panikkar apelando a un concepto de realidad mucho más amplio que el concepto al que estamos acostumbrados.

A la luz de la lógica y de la historia, o sea de la razón y del logos, la paz es el "re establecimiento" de un orden quebrantado, con frecuencia un concepto abstracto y, en el mejor de los casos, el medio para lograr una vida feliz. Porque la paz es una realidad social y política, que crece

en la contradicción y en el conflicto. Sin embargo, a la luz del conocimiento no-dual el *oníos* de la paz es otro, es un *ontos* que no se deja aprehender por la lógica ni contener por la historia. Es, literalmente hablando, infinitamente más amplio y, desde luego, desconcertante. Siempre es concreto, no puede ser abstracto, es y significa un orden nuevo y nunca es medio para otra cosa, es un fin en sí misma (PyDC, 40). La historia es una construcción nuestra, demasiado estrecha, como para contener toda la realidad. Creer lo contrario es el gran mito de Occidente, mito que también hay que enfrentar: "ha llegado el momento de interpelar el mismo mito histórico en su totalidad" (PyDC, 172).

"La paz sólo puede ser una armonía de la misma realidad en la que nosotros participamos cuando estamos en situación de receptividad por no poner obstáculos al ritmo de la realidad, al Espíritu, a la estructura última del universo, o como se le quiera llamar." (PyDC, 27).

Así entendida, la paz no es sólo una cuestión política, o meramente moral o exclusivamente religiosa. Es una realidad trascendente, gratuita, no racional, a la que sólo se puede llegar por una apertura total que demanda una conversión. "Lo que nuestro tiempo necesita es una transformación radical (*metanoia*)" (PyDC, 44), una mutación del ser humano, la mutación antropológica que como profeta bíblico moderno una y otra vez anuncia y predica Panikkar: "Ha llegado el momento de una mutación antropológica" (PyDC, 42).

Ante este reto, la tentación actual es bien conocida: seguir adelante, procurar construir la paz como lo hemos construido todo, confiando únicamente en la ciencia, en la técnica, y la historia, como si el problema humano sólo fuese

técnico o moral y no fuera eso, humano (PyDC, 44), y como humano y material, espiritual.

Hay que recuperar esta dimensión e integrarla a las otras dos. Hay que ubicar la paz en el mito que dé cuenta de la realidad, en el mito que reconoce lo trascendente. Para que haya paz en la tierra -nos recuerda Panikkar- hace falta que la canten los ángeles del cielo."Lo que, traducido, significa que sin un cambio radical de antropología y cosmología los individuos no pueden darse democráticamente a sí mismos la paz que tan racionalmente desean. Los parámetros son otros" PyDC, 139).

Como preparación y parte de esta *metanoia*, transformación y mutación antropológica, Panikkar planteará la necesidad del *desarme cultural*, expresión que a estas alturas, no debiera sonar demagógica sino muy real, de la *inerculturalidad*, desde luego, de ver la paz, tema y realidad, no de una manera dualista ni monista sino *no-dual*. Si nuestra visión occidental de la paz nos ha llevado adonde nos ha llevado, tenemos que desarmamos de esta manera monocultural (dominante) de ver las cosas, desmitificar intelectualmente los mitos de la cultura occidental, abrimos a otras culturas para así sentir lo relativa que es la nuestra, con sus mitos, y, en el fondo, toda cultura, y, de esta manera, con lo mejor de todas, abrimos al misterio de la realidad y de la paz, tridimensionales pero unas e indivisibles.

La paz en cuanto realidad es cosmoteándrica, tridimensional, y sólo tridimensionalmente, mediante el conocer y el actuar no-dual, puede ser conocida y tratada. La paz es real siendo material, humana y divina. Si una de las tres dimensiones no es reconocida y adecuadamente tratada la paz misma deja de ser real, ya no es ni puede ser la realidad armónica a la que hombres y pueblos aspiramos. En

otras palabras, la paz no es diferente del resto de la realidad. De ahí que la tomáramos como ejemplo. De hecho así lo hizo el mismo Panikkar para mostrar que tanto dualismo como monismo no responden a la realidad (PyDC, 20). Y la paz así tomada ha subvertido los fundamentos mismos de nuestra cultura y civilización.

### **Marco histórico y perspectiva de análisis**

Para calificar como califica Panikkar de mutación histórica el tiempo que estamos viviendo, tiene que apelar a un marco histórico y manejarse dentro de una determinada perspectiva de análisis que sean proporcionales. En su momento recordamos que a Panikkar le es bien conocida la tesis "época-eje" de Karl Jaspers, que sin embargo, con una sola excepción, no utiliza cuando caracteriza nuestra época como una época de mutación histórica. La única excepción es cuando, tratando de expresar la novedad positiva del ateísmo contemporáneo, él cree ver en el mismo un fenómeno comparable a uno de los grandes momentos de la humanidad, digno de ser ubicado a la misma altura del pensamiento en el siglo VI a.C, es decir en el corazón de la época-eje (SdB, 176 y 181). En otro momento en que está calificando nuestra época como quizás un "período axial", él mismo se encarga de aclarar en qué sentido lo hace: "Quizá nos enfrentamos a otro "período axial", aunque en este caso no de la historia, como lo describió Karl Jaspers, sino de la vida humana sobre la tierra" (MS, 24).

¿Por qué? ¿Cuál es el marco histórico y la perspectiva de análisis que él hace propios y en los que se mueve? Secuenciamos su posición al respecto en dos momentos: uno primero de sospecha, y otro segundo de propuesta propiamente tal. Esta propuesta no será otra que la del neolítico como marco y perspectiva de análisis. Sólo este marco, prácticamente el marco de toda la historia, está a la altura

de la mutación en la historia cuya naturaleza y significado se quiere analizar.

### *Un primer momento de sospecha*

Convencido de que algo inherente a nuestra cultura nos ha llevado a la situación que nos ha llevado, a una mutación en la historia, y ya sabemos qué es lo que nos ha llevado a esta situación, Panikkar va más allá de la crítica a la técnica moderna y de la cultura tecnocrática a que ha dado lugar, para preguntarse si todo eso no venía ya incubado en el proyecto cultural del hombre histórico. "Tal vez -dice- todo lo que se ha puesto de manifiesto en la cultura tecnocrática moderna estuviera ya potencialmente presente en el proyecto cultural del hombre histórico" (PyDC, 41). Con esta expresión, 'hombre histórico', Panikkar se está refiriendo al hombre que nació con el neolítico, y que es histórico porque el mundo que construyó lo construyó sobre un fundamento inédito, el de su autoconciencia como sujeto y todo lo demás como objeto. Con esta sospecha, frecuentemente reiterada, pasa de la cultura moderna como responsable a una cultura muy anterior en el tiempo y que la engloba, la cultura histórica. Porque en esta cultura, caracterizada también por una conciencia histórica, ya en cierto modo lineal, el pensamiento dominante es monista o dualista, pero no es no-dual. Este, como pensamiento dominante, orientador y conductor del proyecto humano, quedó por fuera.

Más arriba vimos a Panikkar registrar con cierta complacencia los tres mundos en que, con anterioridad a la modernidad, ha vivido el hombre histórico, el mundo de los Dioses, el de los hombres y el de las cosas. Porque aunque no eran siempre pacíficos, ni siquiera siempre buenos, hacían posible una cierta participación del individuo humano en ellos. La diferencia entre estos tres mundos y

el cuarto actual en que vivimos, no cabe duda es grande. Pero al momento de sospechar el origen del problema Panikkar pierde su complacencia y se hace más cauteloso.

La sospecha de Panikkar de que el problema que representa la modernidad viniese incubado ya en el proyecto cultural del hombre histórico, aparece estrechamente relacionada con dos convicciones en él: la primera, que la estructura de la realidad es cosmoteándrica, lo que le lleva como propuesta a buscar superar toda concepción a lo largo de la historia que no haya sido cosmoteándrica; y la segunda, que, como consecuencia de la misma técnica, estamos llegando al fin de la historia, mejor dicho, al fin del mito de la historia. Su sospecha aparece más estrechamente relacionada con estas dos convicciones que con una anáUsis riguroso de la historia, aunque no faltan las alusiones a ésta en sus etapas "religiosas". Así, cuando habla de los tres momentos kairológicos: el momento primordial o ecuménico, el momento humanista o económico, y el momento católico o cosmoteándrico (IC, 75).

A la luz de la primera convicción, Panikkar descubre que el ser humano (y lo mismo se puede decir de toda la reaUdad, porque toda es cosmoteándrica) es más que histórico. La dimensión divina constituyente del ser humano trasciende la historia. Y aquí también podemos decir con él "no porque haya algo más allende la historia, sino porque el hombre, en su misma "aquendidad" es más que un ser histórico" (PyDC, 172).

Hemos mencionado la dimensión divina, pero lo mismo sucede con la dimensión cósmica y la humana. Lo más profundo y auténticos de éstas tampoco se deja contener por ese marco que llamamos historia. Panikkar lo repite una y otra vez: "Sostengo, por una parte, que la historia no ha de ser idolatrada y, por la otra, que la historia no es

idéntica a la realidad. Una realidad histórica es solamente una realidad histórica, pero no es sinónimo de realidad." (E, 14).

La relación de la segunda convicción con la historia como problema es más fácil de ver. En su misma formulación de "fin del mito de la historia", muestra la relatividad de eso que llamamos historia, que efectivamente es un mito, y la necesidad de superarla. Y aunque Panikkar a veces expresa su convicción con matices que pueden hacer pensar en una hipótesis de trabajo, ello no disminuye la fuerza de una convicción. Nos referimos a expresiones como "No pensamos in vacuo. La misma historicidad del hombre nos inclina a suponer que nos acercamos al fin de la historia,... " (PyDC, 79). Pues ya con anterioridad se habrá expresado de manera más convencida: "Que nosotros estemos en "el fin de la modernidad", que la cultura cristiana de Occidente, si ella quiere estar a la altura de su misión espiritual y salvífica, debe repensar, vale decir, reformar sus categorías, esto ha resultado hoy casi xm "truismo"" (MC, 10).

Es fácil sospechar cómo en Panikkar ambas convicciones, el ser humano como ser cosmoteándrico, por lo tanto más que histórico, y el fin del mito de la historia se fecundan mutuamente.

Por lo que respecta a la segunda convicción se puede discutir con Panikkar si la historia como mito está llegando o no a su fin, pero no se puede negar que, efectivamente, se trata de un mito, como él ha puesto bien de manifiesto: el mito de comprensión de la realidad y de nosotros mismos en ella que todos los hombres en todas las épocas necesitamos, y que en el momento humanista o económico tomó la forma de duración lineal que conocemos como historia. Y si es mito, en el sentido de horizonte de inteligibilidad,

es construcción cultural nuestra, sometida por lo tanto a desaparecer lo mismo que apareció, con el cambio profundo de las condiciones de vida. Lo que implica, más tarde o más temprano, la hipótesis de su fin. Para Panikkar esta situación es la que estamos viviendo: la emergencia y expansión progresiva de una conciencia transhistórica, conciencia que para él facilita la emergencia de una conciencia cosmoteándrica.

Expresado de otra manera más sencilla. Hasta ahora hemos entendido la historia como la banda de inteligibilidad capaz de contener todo lo que acontece. Y esto nos parecía así por la misma naturaleza de la historia. Todo lo que tiene lugar en el tiempo sería ubicable en la historia y todo lo ubicable en la historia y sólo lo ubicable en ella sería real. Y así lo creíamos sin damos cuenta de que era un mito: algo que creemos sin damos cuenta de que lo creemos. En este caso, el mito como marco de comprensión y entendimiento, la historia, que necesitábamos para comprender todo lo demás. Pues bien, hoy comprendemos que hay cosas, entre ellas las que conocemos con el "tercer ojo" que, ocurriendo en la historia, no son históricas, no son susceptibles a coordenadas de espacio y de tiempo, las trascienden. Cada vez más la historia nos aparece como lo que es, una construcción nuestra, un mito, del que ya no necesitamos para comprender dimensiones y aspectos de la realidad, los más importantes, si queremos expresarlo así.

En todo caso, de la sospecha Panikkar ha pasado a la convicción de que el único marco histórico adecuado para comprender y valorar adecuadamente la crisis de la cultura actual es el que se remonta a la revolución del neolítico, y la perspectiva que él maneja es intercultural y es transhistórica. Hay que crear y manejar un marco o modelo de inteligibilidad donde quepa lo que no cabe en el marco

banda de la historia, la realidad en sus tres dimensiones, la realidad toda.

### *Marco histórico de miles de años*

En efecto, la crisis puesta de manifiesto en la cultura tecnocrática moderna echa sus raíces para Panikkar milenios atrás. De manera que para superar la crisis hay que superar éstas. Ahora bien, superarlas no significa volver atrás, Panikkar es bien consciente de ello. Pero tampoco seguir con reformas el mismo proyecto. "La época de las reformas ha pasado ya. Lo que se requiere ahora es una transformación, una metamorfosis." (EFI, 22). Esto segundo también lo tiene muy claro.

Superar las raíces o fundamentos significa aquí tomar conciencia de sus limitaciones estructurales como raíces y fundamentos, para no seguir construyendo sobre ellos, y, por el contrario, poder poner los fundamentos de un proyecto humano nuevo. Porque lo que se impone es un cambio radical de proyecto humano. En palabras de Panikkar, se trata de pasar del momento primordial y humanista, momentos en los que la visión dominante fue, respectivamente, monista y dualista, a un tercer momento de visión no-dualista (IC, 14).

Por ello no es solamente la cultura tecnocrática moderna la puesta en cuestionamiento, sino el proyecto cultural como tal del hombre histórico. Las expresiones de Panikkar al respecto no dejan dudas. "... la *magistra vitae* no sólo nos invita a sacar enseñanzas de los acontecimientos históricos en particular, sino que ha llegado el momento de interpelar al mismo mito histórico en su totalidad" (PyDC, 172). "¿Pero, no habría que aprender de los últimos seis mil años de experiencia humana?", pregunta a propósito del

tema de la guerra y de la paz (PyDC, 175). "Parece una irresponsabilidad, después de seis mil años de experiencia histórica, el no querer replantearse el incómodo problema de si no estará errada la dirección misma de la civilización." (PyDC, 174).

Panikkar no abunda en el análisis histórico de este cambio, pero sí en expresar dos convicciones: la primera, que es la crisis misma la que está afectando y poniendo en cuestionamiento la historia humana toda: "es la convicción de que la humanidad se encuentra en una encrucijada, por no decir una crisis, que afecta, al menos, a los últimos seis u ocho milenios de la experiencia humana." (PH, 37); la segunda, que un período tan amplio se trata, desde el punto de vista del análisis, de un marco histórico necesario.

Testimonio de esta convicción, dicho marco prácticamente no está ausente en ninguna de sus obras de los setenta para acá (SdB, 40; IC, 10; E, 91; PyDC, *passim*; PH, 37; MS, 24;). Siempre se trata del marco histórico de seis mil, ocho mil, diez mil años, es decir de la época del neolítico para acá. "Hay que cambiar el proyecto cultural de estos últimos seis mil años, aprender a superar la inercia de la mente." (PyDC, 164). "El problema es mucho más profundo de lo que aparece a primera vista. Es mucho más que un simple problema político, económico o institucional. En realidad, son los seis mil últimos años de experiencia humana los que están en tela de juicio." (SdB, 40; cf PH, 37).

La obra donde más temáticamente justifica la necesidad del marco histórico abrazado es *La intuición cosmoteándrica* y, más concretamente, como es usual en Panikkar, en los varios prólogos, prefacios e introducciones que tiene a la obra, al menos en la edición que manejamos nosotros (Madrid: Trotta 1999).

La obra evocada se apoya en los últimos diez mil años de la memoria humana (sic), y quisiera abarcar la experiencia tanto del hombre oriental como del occidental" (IC, 35). ¿Pretensión demasiado global y por ello poco científica? Panikkar es bien consciente de ello. Pero igualmente de su necesidad. Y así expresa su convicción; "Para comprender la modernidad en el contexto global de la geografía y de la historia, hemos de considerar la textura total de la experiencia humana, aun a riesgo de minimizar los detalles particulares." (IC, 35). Porque "es la historia como un todo la que está en juego y lo que hay que considerar." (IC, 10).

Si una mutación en la conciencia humana se está produciendo y otra tuvo lugar a lo largo del hombre histórico, más especialmente en su etapa moderna, es necesario considerar la historia toda, aunque ello sea de manera muy global, para poder captar la significación de ambas y así construir de la manera más sabia y más responsable el proyecto humano.

En cuanto a la debilidad científica inherente a la globalidad de una visión histórica cubriendo miles de años, Panikkar la reconoce, pero advirtiendo que no es mayor que la debilidad con la que frecuentemente trabajan las mismas ciencias, astronomía y física entre ellas. Con el agravante de que hipótesis de éstas no tienen tanta incidencia en nuestra vida, hasta el punto de que bien podemos vivir sin ellas. En cambio la reflexión sobre la situación global de nuestro ser en el universo, aparte de tener una influencia directa en nuestra existencia humana concreta y personal, es, en virtud de la mutación histórica que ha tenido lugar y de la nueva que está emergiendo, una empresa necesaria. De nuevo, es la historia como un todo la que está en juego.

Pero para Panikkar hay otra razón más poderosa, de crucial la califica él, que justifica su proyecto y lo redime de ser una mera "ficción". Y esta razón es la experiencia que está haciendo el ser humano de la trascendencia, y de la que hay testimonio a lo largo de todo el período de conciencia que se pretende abarcar. A la luz de esta experiencia somos conscientes de una dimensión de la realidad que no es de naturaleza histórica, porque es experiencia de algo que no cabe en la historia. Es lo otro, lo total y absoluto, lo infinito, lo que no se puede expresar.

Esta experiencia, descubrimiento del ser humano, que tiene lugar en la historia pero que no es espacio-temporal, porque su ontología es otra, justifica que se relativice la historia con la visión global de la misma. Porque esta experiencia siempre la ha desbordado y hoy de nuevo la desborda en la nueva conciencia cosmoteándrica que emerge.

El marco histórico de miles de años es, pues, el marco histórico necesario para valorar la mutación que ha tenido lugar en la historia y prepararse a la nueva, que se va a caracterizar por no ser meramente cósmica, ni predominantemente histórica y antropomórfica, sino también trascendente, divina, y por ello ni monista ni dualista sino no-dual, teantropocósmica o cosmoteándrica.

Es un nuevo proyecto humano el que hay que construir: cósmico, humano y divino. La tarea, en palabras de Panikkar, más importante, y que ya se está convirtiendo en la más urgente de nuestra época: "un cambio radical de civilización, más aún antropológico -como no me he cansado de repetir-." (EFI, 22). "El período histórico del hombre llega a su fin - advierte Panikkar- y nos toca a nosotros procurar que no sea tan traumático como se anuncia." (EFI, 22).

Aunque en el último párrafo de su primer prólogo a *La intuición cosmoteándrica* y resumiendo el propósito de su libro esta misma tarea la expresa en términos no sólo menos traumáticos sino más positivos: "El propósito de este trabajo -escribe- es afinar nuestros oídos para oír no sólo la música de las esferas o sólo los sonidos de la creatividad humana o sólo los cantos de los ángeles divinos, sino también "la triple resonancia de la Realidad" (IC, 11), que así es como parece reza el título de la traducción alemana.

Y de esta manera ponemos fin a esta nuestra primera parte. El objetivo era mostrar el diagnóstico que de nuestra civilización tecnocrática moderna, y ya hemos visto que no sólo moderna, hace Panikkar, por la relación que en su propuesta de espiritualidad se da entre ésta, su concepción del ser humano en sí mismo considerado y en el cosmos, y dicho diagnóstico. Dada esta relación tan estrecha, lo que esta primera parte pretendía aún no era afinar oídos, ni siquiera hablamos de ellos sino más bien mostrar y fundar la necesidad de oír y de qué cantos se trata de oír, todo ello a partir del diagnóstico del proyecto humano que hemos construido. De oídos y afinamiento será cuestión en las dos partes que siguen. En esta parte que termina lo que descubrimos es que con la modernidad, y aún antes, una mutación tuvo lugar en la historia, que esta mutación está tocando a su fin, y que otra mutación, antropológica y espiritual, cosmoteándrica, se hace necesaria. Pero, como decimos, de esta mutación como constatación y propuesta será cuestión en las dos siguientes partes.

## II- HACIA UNA COSMOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA NUEVAS

Si hablar de modernidad es hablar de cambios, en el planteamiento de Panikkar es decisivo, como vimos, saber bien de qué cambios se trata, para así poder diagnosticar correctamente sus efectos.

Panikkar a estos cambios los diagnosticó en términos de una *mutación histórica*, una mutación ocurrida (producida) en la historia de la humanidad. Mutación en la historia, porque lo que cambió no sólo fueron los instrumentos con que trabajamos, antes simples herramientas y ahora máquinas -en las últimas décadas, máquinas inteligentes, mucho más transformadoras, de las que apenas habla Panikkar, al parecer porque ello no le obliga a cambiar su planteamiento-, sino que con las máquinas lo que cambió fue todo, la naturaleza y nosotros, la manera de posicionamos en el universo y la manera de vemos a nosotros mismos, lo que fue nuestra concepción cosmológica y nuestra concepción antropológica. De ahí que Panikkar diagnostique también la crisis religiosa actual como un conflicto de cosmologías (NI, 111,299). Recordemos también a este respecto la expresión de Panikkar "la técnica introduce el ritmo de la naturaleza en el hombre y el ritmo humano en la naturaleza" (TyT, 18), o la otra, "El hombre moderno ha creado un "cuarto mundo": el mundo artificioso en el que lo divino es desterrado, lo humano domesticado, y lo material domeñado. (...). Ello representa una mutación en la historia humana." (PyDC, 27- 28).

Bastaría este hecho, el cambio sufrido, para tener que empeñarnos en el alumbramiento de una nueva cosmología y antropología, las que necesitamos para cambiar de rumbo. Porque sin una correcta concepción de dónde estamos, de qué somos parte y de qué somos y, en consecuencia, para

qué estamos aquí, no sólo la verdadera espiritualidad es imposible sino la construcción del proyecto humano sin más.

Pero es que, además, como en determinados momentos en este orden de cosas no hay muerte sin vida, en este momento histórico otra nueva concepción cosmológica y antropológica está emergiendo, precisamente en la línea de las que tenemos que alumbrar. Una concepción muere, pero otra, para la que todavía nos faltan las palabras como dice Panikkar (PyDC, 29), emerge. Al menos, por parte de diferentes sectores humanos y en forma progresiva, una nueva concepción se la percibe necesaria, se la anhela y se la intuye.

Se trata también aquí de una mutación. Y entre ambas, entre la mutación pasada y la nueva, surge la propuesta espiritual de Panikkar, entre la cosmología y la antropología que han entrado en crisis y las nuevas. De ambas será cuestión en esta segunda parte. Sólo conociendo la concepción pasada y sus limitaciones es como se puede comprender la imperiosa necesidad de una concepción nueva, y sólo conociendo el verdadero potencial de nosotros en cuanto seres humanos es como se puede hacer una propuesta espiritual real. Porque, al fin de cuentas, la espiritualidad no es otra cosa que lo cósmico y lo humano plenamente logrados, la realidad sin más (EDC, 230). En todo caso, así es como procede Panikkar, y de esta manera es como elabora su propuesta y la hace.

Esta manera de proceder nos aportará algo muy importante: poder tomar conciencia de qué manera tan real como profunda nuestras respectivas concepciones cosmológicas y antropológicas son condicionantes, aunque mejor sería decir determinantes, de nuestra espiritualidad.



## Cosmologías y antropologías condicionantes

Aunque es bien consciente del estado de crisis, incluso de la imposibilidad de reproducción, de la cosmología y antropología pasadas, Panikkar no lo aborda ni lo desarrolla sistemáticamente. Una vez más, cuando es el caso, enuncia enfáticamente su convicción al respecto. Lo que más hace es hablamos de ella en *indirecto*, por ejemplo cuando nos brinda temáticamente su crítica de la técnica y cuando nos da lo que era su teología "interreligiosa" en los años sesenta. En ambas temáticas, de suyo tan diferentes, lo que sin embargo nos entrega es la cosmología y antropología propias de la civilización moderna y las suyas propias en los años sesenta, una civil y colectiva, por así decir, y otra personal y religiosa, pero las dos profundamente condicionantes de una espiritualidad. Por ello las dos serán objeto de exposición en lo que sigue.

### *Cosmología y antropología contenidas en la ciencia y en la técnica*

Ya conocemos su crítica a la ciencia y tecnología modernas, una crítica radical y profunda como pocas, que no mira únicamente al uso, como es lo más habitual entre los críticos de éstas, sino que apunta directamente a su concepción. El problema no es la ciencia y la técnica como las usamos, cosa que se corregiría cambiando el uso, administrándolo de otra manera, creando por ejemplo máquinas que nos hagan menos dependientes de ellas, procurando otros ritmos. El problema yace en nuestra concepción misma de la ciencia y la tecnología, en el ser mismo que les hemos dado, por lo tanto en su corazón. Y ello ¿por qué? También lo hemos visto. Porque en ellas, y no sólo en el "cuarto mundo" que con ellas hemos creado, "lo divino es desterrado, lo humano domesticado, y lo

material domeñado". En otras palabras, porque hemos afectado, y ello de manera grave, la cosmología y la antropología que son inherentes a nuestro ser como humanos, y que necesitamos tener para realizarnos plenamente y realizar nuestro proyecto.

Seguimos teniendo una visión del cosmos y de nosotros mismos en él, porque sin ambas visiones no podríamos vivir. El problema no es, pues, que no tengamos una concepción cosmológica y antropológica con las que vivimos. Las tenemos. Tampoco es problema que cambien, puesto que pueden cambiar y de hecho cambian. Cosmologías y antropologías no son eternas. El problema es haber optado por la cosmología y antropología por las que hemos optado, que no responden a la realidad, que no dan cuenta de sus tres dimensiones, que no pueden asegurarnos ya una realización plena y en armonía con todo, que no permiten la verdadera espiritualidad, la realización plena y total de la que somos capaces. Porque si a partir de cualquier tipo de ciencia o técnica se puede elaborar una visión cósmica y antropológica, no es a partir de cualquier tipo de éstas últimas que la espiritualidad como la entiende Panikkar, y la entendemos también nosotros, resulta creíble y planteable. Ese es el problema.

Queriendo sugerir gráficamente la diferencia existente entre ambas cosmologías o cosmovisiones, en reiteradas ocasiones Panikkar plantea escribir "cosmología" para referirse a la cosmología como ciencia moderna del cosmos, y "kosmología" para referirse más bien a la experiencia del cosmos como un todo, a la manera en que éste habla al ser humano (E, 25, EFI, 83; IS, 106).

Tener una cierta visión del cosmos y de sí mismos, o, expresado más brevemente, de la realidad sin más, es requerido para dar sentido y significado al vivir y hacer humano, incluso para concluir que no se le puede dar

significado alguno, si ésta es la conclusión a que se llega, que ya es un significado: no poder reconocerle ni darle a la vida un significado, solamente el pragmático de vivir. Pero esto no basta para la espiritualidad como realización última que es. Para ésta se requiere una visión del mundo y de sí mismo que muestre como posible y deseable tal dimensión. Es en este sentido, y frente a la cultura moderna, que Panikkar declarará una y otra vez la necesidad de tener una cosmología, añadiríamos interpretándole, un determinado *tipo* de cosmología. Porque sin ella no hay espiritualidad. Aunque sin confundirlas, porque se trata de dos realidades diferentes. Lo que una cosmología correcta aporta a la espiritualidad no es su ser (ontos) sino la posibilidad de su ontología y de su epistemología. En otras palabras, este tipo de cosmología y antropología son necesarias para que la espiritualidad sea una realidad, pero no son suficientes. Y son variadas, como lo muestra la historia, no son únicas, pero sí todas ellas deben permitir y tener ese carácter de ultimidad (plenitud) humana.

Volviendo a la ciencia y a la técnica modernas, ¿cuáles son la cosmología y antropología que permiten y a las que inducen? Aparentemente es una cosmología y una antropología de datos, bien reales, científicas, observables, verificables, totalmente seguras y confiables. Es más, así como nunca hasta nuestra época la ciencia y la tecnología conocieron tanto desarrollo, nunca tampoco el cosmos y el ser humano han sido tan protagónicos. Sólo de ellos es que hablan. A fin de cuentas, cosmos y hombre son las dos únicas realidades exaltadas. Y de hecho, hay que reconocerlo, es gracias a la ciencia y a la técnica que el ser humano parece haber adquirido la valoración tan positiva que tiene por lo material y temporal, como si se tratasen de realidades únicas y definitivas. Pero no se trata de una visión tan cosmológica ni tan antropológica como parece.

Se trata de *datos*, de una cosmología y de una antropología reducida a datos y mediatizada por éstos, puro instrumento y mediación; que no pone en contacto al ser humano con lo cósmico y con lo humano, dimensiones éstas globales, no reducibles a datos, porque son axiológicas y experienciables, que finalmente se le escapan. Por ello, bajo la cosmología y antropología "científicas" el existir y el actuar humano discurre sin verdadera dimensión cósmica y humana. Se vive y se actúa bajo una visión y experiencia mecánica de la realidad, útil y eficiente en términos instrumentales, de medio-fin, pero no bajo una visión y experiencia de totalidad, con el sentido de plenitud que ésta da.

Es cierto que la ciencia no ha pretendido directamente sustituir a la cosmología. Pero como no tenemos otra cosmología subyacente a nuestras convicciones que la cosmología que implica la ciencia, terminamos interpretando su datos, de manera más o menos consciente, como si los mismos fuesen la realidad tal cual. Panikkar lo explica así (EDC, 253): la ciencia, es cierto, no intenta avanzar hipótesis de carácter metafísico; pero al no poder vivir sin este tipo de orden, y, por lo tanto, sin insertar en el mismo lo que dice la ciencia, pues bien, es esta última lo que se termina teniendo por verdad. Como vemos, se tiene una cosmología y antropología, porque son necesarias, pero no correctas para la espiritualidad como realización plena y total. Esta se encuentra en las antípodas de una visión mecanicista del mundo y del ser humano, puramente instrumental y abstracta.

La insuficiencia de esta visión Panikkar la ilustra muy bien con el caso Galileo. Y no se trata en modo alguno de poner en cuestionamiento la razón científica que asistía a Galileo y su derecho a la libertad de investigación, sino de mostrar algo que generalmente pasa inadvertido, la escisión que se produjo entre cielo espiritual y cielo físico; una

escisión de naturaleza mortal. En efecto, en el diálogo entre Galileo y Belarmino y ante el cuestionamiento a fondo de éste, es bien conocida la respuesta de Galileo: *Eminenza, io credevo que la Chiesa ci insegnasse come si va in cielo, non come il cielo va*. La misma parece de lo más correcta. Sin embargo Panikkar dirá que era Belarmino quien tenía la razón y no Galileo, aunque aquél no supo responder. En cualquier caso, señala agudamente Panikkar, "Si el cielo de los cristianos no tiene nada que ver con el cielo que interesa a Galileo, se sigue que aquél resulta una idea abstracta y que, por su lado, el cielo de Galileo, no encontrando más lugar en una visión global del mundo, resulta una pura abstracción matemática." (EDC, 209). En consecuencia, los dos han salido perdiendo: se ha perdido el cielo de los dos lados.

Que el problema fuese presentado en términos de dicotomía fue entonces muy probablemente inevitable, como todavía lo es en gran medida hoy. Pero ello no lo hace menos real y grave, menos aún en la medida en que podemos y debemos tomar conciencia de él. El primer paso es conocerlo, y conociéndolo reconocer que, como advierte Panikkar, después de Galileo no hay cosmología, visión del mundo capaz de sostener o de dar sustento tanto a las verdades cristianas como a los descubrimientos científicos. Tenemos que ser conscientes de que la ciencia moderna no tiene cosmología y no la quiere tener. Pero también tenemos que estar conscientes de que cuando no tenemos la cosmología que necesitamos, lo que hacemos es crear una cosmología poco científica mediante el siguiente mecanismo: "se proyecta las descripciones científicas en una visión de la realidad que es la extrapolación no científica del mundo científico" (EDC, 289).

No importaría que fuera poco científica si la misma nos permitiera realizarnos plena y totalmente como seres

humanos, en todas nuestras dimensiones y relaciones, por lo tanto en nuestro medio también, en nuestro proyecto humano y con él. El problema es que con esta cosmología sustituto o sucedáneo tal cosa no es posible; no es posible la realización humana plena y total como Panikkar la entiende: cosmoteándrica, simultáneamente material, humana y espiritual. De ahí la necesidad de contar con la visión cósmica y antropológica que la haga posible.

Solamente que esta visión no ha de ser producto de voluntarismos, por muy bien intencionados y nobles que sean. La cosmología como la entiende Panikkar es un mito, el mito que engloba toda una cultura, una "nueva inocencia" la llama también, que como tal no puede ser creado por un acto de voluntad, ni de la ciencia, ni de un genio. Para Panikkar éste fié el intento, y fracaso, de Goethe en su Fausto, un intento artificial o voluntarista, realizado con demasiada conciencia de sí mismo. La visión que necesitamos de mimdo y de nosotros mismos, tiene que surgir espontáneamente del fondo de la misma cultura, tiene que tener el carácter de un mito, de una nueva inocencia, puesto que recuperar la primera es imposible (NI, 49).

Como lo hace Panikkar, hemos venido hablando de cosmología y antropología como realidades juntas, o de cosmología simplemente. En rigor, como también él lo hace cuando es necesario, debiéramos hablar de ellas como de dos realidades que siempre van juntas. Porque tal es su naturaleza. Ambas existen en correlación. Sin un "ojo de la mente", dimensión antropológica, apuntado a la materia como cosmos, no hay cosmología apuntado a la divino. Pero también a la inversa, sin cosmología adecuada no hay una antropología pertinente a la espiritualidad. Se necesitan mutuamente.

Para limitamos al cristianismo como religión, es un hecho que la crisis que atraviesa es por carecer de una cosmovisión adecuada. La que tenía y fue fuente de su éxito la comenzó a perder con el advenimiento de la época industrial, es decir, con la ciencia moderna y la técnica que ella crea, y eso fié sólo el preludio de lo que sucede ahora. Fue como perder su base. Sin ella su discurso resulta abstracto, cae en el vacío y es fuente continua de malinterpretación. Pero también la cosmovisión moderna ha salido perdiendo. Ha perdido la tercera dimensión (PH, 179). Y ha perdido esta dimensión constitutiva en su visión cósmica, porque su antropología ha perdido el "ojo del espíritu".

Ya lo hemos visto con anterioridad, pero es necesario evocarlo de nuevo, para así poder tomar conciencia de sus consecuencias. El problema de la modernidad es concentrar, si no más bien reducir, las tres dimensiones cósmica, humana y divina, en la humana. Como si la antropología fuera posible sin la cosmología. Lo de menos es que el ser humano siga hablando de cielo, incluso si este cielo no está en ninguna parte, como hace notar Panikkar. Al fin y al cabo ésta, como tantas otras, sólo sería una manera de hablar. Lo más grave es que, cortado su cordón umbilical con el cosmos, el hombre moderno se convierte sólo en historia (MS, 67). Y ya sabemos lo que sucede con la historia: que ésta no es toda la medida de la realidad, que el mismo ser humano es mucho más que historia. He ahí la consecuencia de un paso aparentemente inocente pero verdaderamente mutacional: la antropología sustituyendo a la cosmología. Que por lo demás, ésta es la antropología que usamos como seres modernos.

#### *Cosmología y antropología comprendidas en su teología*

Es bien conocido el aserto de que detrás de toda teología hay siempre una antropología, y la teología de las

religiones de Panikkar no va a ser la excepción. Veamos, pues, cuál es la antropología -y cosmología- subyacente a su teología en los años sesenta del siglo pasado, cuando escribe *El Cristo desconocido del hinduismo*, *Religión y religiones*, *Los dioses y el Señor*, y *Kultumysterium in Hinduism und Christetum*, todas ellas aparecidas en 1964. Es asistir a un momento en que cosmología y antropología teológicas se transforman, en que una mutación en el sentido de metamorfosis comienza; el momento de la crisálida: el paso exactamente intermedio, sólo que aquí no quiescente sino profundamente dinámico, entre larva y mariposa.

Para el año 64 Panikkar lleva ya diez años en la India y ha vivido una experiencia tal de encuentro con el hinduismo que se han dado cambios profundos en su manera de ver hinduismo y cristianismo, así como en la manera de pensar su relación. Aún está lejos de lo que un día será lo que podemos considerar su formulación más acabada, pero lo logrado tiene ya la significación de no retomo o, si se quiere, de cabeza de puente para seguir avanzando.

¿Cómo ve en este momento Panikkar las religiones y, más en concreto, el hinduismo? Dos convicciones expresan su visión a este respecto. La primera, que ninguna religión puede ya ignorar a las demás y vivir aisladamente. Es algo que no tiene sentido. La segunda, que vistas las religiones en su nivel más profundo, que no es el doctrinal sino el nivel que Panikkar llama *existencial* u *óntico-intencional*, lo que vemos emerger es una gran coincidencia entre ellas: "la intencionalidad-óntica es la misma, es decir, la unión total con el Absoluto" (CDH, 32).

En efecto, vistas a este nivel, todas las religiones aparecen animadas de la misma aspiración, tienen la misma meta y comparten la misma visión del ser humano: vulnerable e

imperfecto pero llamado a ser pleno y total mediante su encuentro con el Absoluto. De ahí que todas se consideren caminos o vías hacia esa plenitud, y nosotros las veamos así: llevando al mismo hombre al mismo fin, independientemente del nombre que se le dé a éste.

En esta situación la unidad de las religiones surge como una fuerza y una necesidad, por ende, como una aspiración, que sin embargo debe ser correctamente pensada por lo mismo que está en juego: la unidad de las religiones y hasta la religión misma.

En efecto, la unidad no puede ser pensada en términos transcendentales; la unidad en una especie de religión perfecta. Porque por abstracta y desencamada, no sería histórica, ninguna religión la realizaría, y más bien todas tendrían que desaparecer sacrificadas en aras de una religión históricamente imposible. Al contrario, la unidad hay que pensarla en términos históricos y concretos. La unidad a la que aspiramos tiene que ser una unidad existencial de carácter dinámico e histórico. Hay que verla no como una quintaesencia sino como el resultado de una evolución dinámica hacia una religión "mundial", no en la forma de una religiosidad vaga y difusa, precisa todavía Panikkar, sino en la de una religión "enteramente humana y católica" (RyR, 19).

Su posición Panikkar no la califica de sincrética ni de exclusivista sino de inclusivista. Y con razón, porque lo es. De acuerdo a esta posición, todas las religiones auténticas se dirigen hacia la religión única y verdadera y realizan en grados y de maneras diferentes la esencia de la religión. O, expresado de otra manera, todas las religiones tienen un lugar en el desarrollo histórico de la humanidad y, en términos religiosos, en el plan de Dios (RyR, 18-19).

Ahora bien, para Panikkar, cuando escribe las obras que nos están sirviendo como referencia, en los años sesenta del siglo pasado, la religión que será expresión de esa unidad católica, plena y universal, será la religión cristiana, incluso en su forma católica (RyR, 190), y el encuentro que tendrá lugar en el nivel óntico-existencial será en Cristo. Un Cristo al que todavía no puede separar de Jesús de Nazaret, aunque tampoco lo identifique meramente con él (CDH, 44-45). Con respecto al cristianismo Panikkar lo declara honestamente: "Creo y considero un deber de sinceridad aclarar desde el principio que esta unidad que todas las almas nobles de hoy desean ardientemente es el cristianismo, eterno y al mismo tiempo histórico." (RyR, 19). Incluso dice "En el resto de mi estudio no prescindiré de mi fe católica." (RyR, 21). Otro tanto reconocerá con respecto a Cristo: "Surge ahora un punto muy importante, es del carácter específico del cristianismo: la dimensión histórica y concreta de Cristo que es, además, "inseparable" e "indivisible" de su divinidad y acción cósmica." (CDH, 45).

Pero su posición es más universal y ecuménica de lo que estos párrafos pueden dejar ver. Y aquí es donde se percibe operando el cambio del que hablamos al inicio. Aun manteniendo que la religión plena y universal será el cristianismo y que el encuentro de las religiones se dará en Cristo, e incluso en la "comunidad ontológica de su Cuerpo Místico, es decir la Iglesia Católica real y verdadera, concepto último que debe ser correctamente interpretado" (RyR, 20), abunda en precisiones universalistas a la vez que históricas y encamadas que hay que retener. Se diría que el lenguaje teológico e incluso de los dogmas le viene estrecho y continuamente tiene que luchar por aclararlo y ampliarlo. Ya recordamos antes una expresión, "todas las religiones tienen un lugar en el desarrollo histórico de la humanidad o, en términos religiosos, en el plan de Dios

que Llama de nuevo la humanidad hacia El." (RyR, 19). Pero tiene otras más radicales. Así cuando con respecto al cristianismo dice: "El cristianismo puede ser considerado solamente como la verdadera religión si acepta totalmente su catolicidad, es decir, si reconoce que está presente allí donde exista la verdad religiosa." (RyR, 20).

De Cristo dirá a su vez: "Si hay un Cristo, Hijo de Dios y Hermano del hombre, como único Mediador entre el hombre y Dios, este Cristo tiene que estar realmente tras todas las formas auténticas de culto y de vida religiosa. Es El quien escucha y garantiza las plegarias del idólatra africano como el "mantra" del piadoso shivaíta" (RyR, 19).

Y punto seguido: "Ello significa que Cristo, el Cristo vivo y real, Hombre y Dios, Principio y Fin, Unigénito de Dios y Primogénito de todas las criaturas, a través del cual todo ha llegado a ser, no es un monopolio exclusivo de una religión particular, no está cautivo entre las paredes de una sola "confesión", sino que vive en el verdadero Cuerpo Místico de su Iglesia (el Catolicismo, si es verdadero, no puede ser una "confesión"). Esto quiere decir que Cristo lo *abarca todo*....*Conduce* a todas las religiones, incluyendo el estado actual del cristianismo, de una forma o de otra, hacia la única religión y comunidad ontológica de su Cuerpo Místico, es decir, la Iglesia Católica real y verdadera, concepto último que debe ser correctamente interpretado...." (RyR, 20).

Panikkar, ya lo vemos, aún manteniendo posiciones cristianas y católicas, más confesionales que esencialmente cristianas, reconoce sin embargo que ni Cristo ni lo cristiano es monopolio de ninguna religión ni de los seguidores del cristianismo (CDH, 18). En otras palabras. Cristo, lo cristiano y lo católico en cuanto universal, en grados significativos, están presentes en todas las religiones. Y,

por otra parte, todas las religiones, incluidas el cristianismo y el catolicismo, tienen necesidad de convertirse a Cristo y a la catolicidad que debe caracterizar toda verdadera religión, pues ninguna las realiza en su plenitud, ninguna tiene el monopolio.

En el caso específico de la relación entre cristianismo e hinduismo esta tesis, sin poder resolver todavía la tensión que la atraviesa, quedará más enfatizada. Pero, como decimos, no cambia. Es la tesis de su obra. *El Cristo desconocido del hinduismo. Desconocido* para ambas religiones y que, por lo tanto, las dos deben descubrir para ser plenamente ellas mismas. Desconocido *pero presente*, también en el hinduismo, y ello desde siempre. Porque Cristo se halla no sólo al fin del hinduismo, sino también al principio. En otras palabras de Panikkar, "Cristo no es solamente la meta ontológica del hinduismo, sino también su verdadero inspirador, y su gracia es la fuerza directriz, aunque oculta, que lo impulsa hacia su plena manifestación" (CDH, 16).

Este reconocimiento significa una gran valoración del hinduismo. Hasta el punto de poder declarar que sin hinduismo en su plenitud y universalidad, sin el aporte de esta plenitud y universalidad al cristianismo, tampoco éste podrá ser pleno y católico. Porque si el cristianismo completa la "verdad" del hinduismo, "la verdadera aportación del hinduismo al cristianismo estriba en ofrecerle su catolicidad." (CDH, 17). En este sentido las dos religiones se hallan todavía en camino. "El cristianismo que alborea se halla también en peregrinación " (CDH, 18). Son iguales. Las dos tienen que pasar por la experiencia de la muerte-resurrección. El encuentro de ambas sólo se puede dar en esta profundidad y nivel, el nivel de lo ontológico-existencial, el nivel de Cristo.

Pero, por otra parte, como que el rol de ser descodificador, diríamos nosotros, le cayó en suerte al cristianismo y es monopolio de él. A este respecto las afirmaciones de Panikkar no dejan duda: "No sólo la voluntad de Dios, sino también el hecho de que esta misma voluntad haya modelado así la naturaleza del cristianismo, nos impiden considerarlo como una religión más entre las otras o incluso *como prima inter pares*. La fe cristiana es la que lleva a su plenitud, y, por consiguiente, a su verdadera perfección, a toda religión." (CDH, 17). Visto en su profundidad, el hinduismo no puede ser considerado como otra religión, sino como una parte del cristianismo (CDH, 47). Pero, ya lo vemos, el cristianismo tampoco puede ser considerado como una religión más entre otras ni incluso *como prima inter pares*.

Aunque se podría recordar a Panikkar que también el cristianismo puede ser tomado como una religión, sin que entonces se pueda alegar una pretendida naturaleza diferente de las otras religiones, cosa que él sabe y acepta. Pero también hay otra forma de ver y vivir el cristianismo, "como una incorporación transhistórica, aunque concreta y dinámica, de la fe cristiana, considerada esta última en la plenitud de la fe" (CDH, 18), y así es como la toma Panikkar.

Esta dimensión, aunque se le pueda aplicar al hinduismo, no sería sin más ni más, sino *mutatis mutandis*. Porque, como vimos, por voluntad divina y razones históricas, el cristianismo tendría sobre el hinduismo un privilegio, aunque éste se le califique de responsabilidad.

Hecho este corte sincrónico en la teología de Panikkar, lo primero que aparece es cuan presente está también lo que es su cosmología y antropología. Estas no están ausentes, al contrario. No sin tensión y contradicción entre ellas,

pero aparecen. Con rasgos que nos indican están en evolución, pero ahí están, condicionando y determinando la teología y en cierto modo la espiritualidad misma, el límite de la experiencia religiosa que bajo esa cosmología y antropología se pueda tener. Veamos.

Una cierta antropología, nueva sin duda en relación con su cosmología, permite ya a Panikkar hablar de un nivel óptico-intencional y del encuentro de las religiones en este nivel; del encuentro de las religiones y de su naturaleza. En este nivel las religiones coinciden, todo lo que ocurre, como el propio encuentro, es don, es gracia, y como tal es inefable, no se puede expresar. En palabras de Panikkar, la "intencionalidad-óptica" es la misma, la unión total con el Absoluto, la meta de la existencia, y es obvio que no se puede expresar con meras palabras (CDH, 32). "El encuentro de las religiones es un problema religioso, íntimo" (CDH, 30). Pertenece y ocurre en un nivel que sólo se puede experimentar y testificar, en ningún modo conceptualizar.

Y como este nivel óptico-intencional es el nivel de Cristo, se puede decir que es en Cristo y sólo en El donde se encuentran las religiones, hinduismo y cristianismo, añadiendo que este Cristo está, pues, presente en todas las religiones, sin que sea monopolio de ninguna. "Nos encontramos todos en Cristo, porque él es el punto de coincidencia de cualquier religión, así como de cualquier valor positivo definitivo" (CDH, 44). "Cristo no pertenece al cristianismo, sólo pertenece a Dios. Es el cristianismo y también el hinduismo, quienes pertenecen a Cristo, aunque de maneras diferentes." (CDH, 49).

¿Cuál es esta antropología nueva, que permite hablar así? Sin duda la que concibe al ser humano como religioso, como capaz de plenitud por el simple hecho de ser

humano, independientemente de la religión en que venga formulada esta posibilidad. Es una antropología anteponiendo el ser humano religioso a toda religión, la vivencia real a la religión formal, lo óntico-intencional a lo doctrinal. Las religiones auténticas son sólo canalización histórica y concreta, por lo demás necesaria ya que no existe la religión en abstracto, de esta posibilidad y de esta aspiración. Por ello también en estas obras de los años sesenta Panikkar comienza a identificar enfoque teológico con enfoque filosófico (RyR, 21 y 22), a la vez que comienza a reivindicar la naturaleza específica, *religiosa*, no natural en este sentido (CDH, 70-71), de la religión, y ello sin contradicción. Porque se trata de algo inscrito en la estructura misma del ser humano pero que se ubica en el nivel más profundo de esta estructura, en el nivel óntico-intencional, el nivel de la gracia, del don, de la realidad no expresable en meras palabras, por lo tanto no humano o natural, como se suele entender lo humano y lo natural frecuentemente. Por ello podrá decir, que su punto de partida es siempre antropológico, pero entendiendo por antropología "el conocimiento integral acerca del hombre" (RyR, 58-59).

Sin embargo para estos años Panikkar aún retendrá una cosmología más tradicional, no sin consecuencias antropológicas también y no muy acorde con la antropología que acabamos de evocar. De acuerdo a esta cosmología, por más que el mundo y la historia sean vistos en términos de potencialidad y de evolución, cosmológicamente la realidad todavía es vista ontológicamente en términos de dos órdenes, divino y humano, sobrenatural y natural, de creación, orden y jerarquía, de revelación y salvación. Aunque estas categorías en cuanto religiosas sean continuamente antropologizadas, culturizadas e historizadas. Pero permanece la rigidez de ciertos elementos y la fidelidad a los mismos. Nos referimos, por ejemplo, al supuesto antropológico-cultural pero derivado de la cosmología monista

apuntada, de que la pluralidad de religiones es una carencia, como tal llamada a ser transitoria. Para Panikkar en esos años la pluralidad de religiones no es una riqueza. Lo expresa claramente: "la pluralidad de las religiones sólo puede tener sentido provisional" (RyR, 210). Si existe y en la medida que existe, hay que verla como propia de la duración de una época o como consecuencia de las religiones que todavía no han logrado su madurez y perfección.

Esta concepción va a hipotecar su visión de las religiones, por lo demás tan amplia desde un punto de vista antropológico. No hay elementos para siquiera sospechar que Panikkar esté pensando en una religión uniforme, pero, como lo acabamos ver, tampoco en la pluralidad religiosa como una riqueza teológica. Para él, y utilizando un término clásico de los Padres de la Iglesia, sólo hay una economía divina de salvación, y ésta es la cristiana. En consecuencia, las religiones salvan pero en la medida en que forman parte de este plan, y su destino es caminar hacia una religión única en su plenitud, *universal, católica, mundial*, tres calificativos que él utiliza con frecuencia para referirse a esta nueva religión, sobre todo los dos primeros, y todo ello bajo el rol descriptor y codificador del cristianismo.

Porque, por posición filosófica, para Panikkar, para que lo pleno y total sea real y no meramente abstracto tiene que ser histórico y concreto, esta religión ha de serlo también, y ello ocurrirá no sólo en tomo a Cristo, sino al Cristo identificado con Jesús Nazaret, en tomo al cristianismo y, en fin, en tomo a la Iglesia Católica. No por su *per-fección* actual, advierte, sino porque Cristo, la cabeza del Cuerpo místico, está real y sacramentalmente en ella, y su alma es el Espíritu Santo (CDH, 51).



Como vemos antropología y cosmología no se acuerdan muy bien, pero esto es lo que sucede frecuentemente y, en todo caso, es lo que le sucedió a Panikkar en los años sesenta. Lo importante es ver cómo cosmología y antropología condicionan teología y vida teologal o espiritualidad.

Comenzamos esta segunda parte de nuestro trabajo viendo la cosmología y antropología subyacentes a la ciencia y a la técnica modernas tan criticadas, y con razón, por Panikkar. Ahora no se trata de la cosmología y de la antropología de aquéllas sino de la teología del propio Panikkar en un estadio de su vida, muy renovador e importante, pero todavía limitado por su lastre cristiano dogmático. Y analizadas en el fondo, no es grande la diferencia entre ambas. Ambas comparten un esquema histórico-evolucionista, humanista y antropológico, que Panikkar muy pronto superará. Además de un carácter único y autoritario, que a la ciencia y a la técnica les vendrán por las leyes descubiertas, y a la teología de Panikkar por revelación cristiana, pero jerárquico y autoritario en ambos casos, y reductor. Ya lo vimos en el caso de la religión, ésta, para ser plena, tendrá que ser única. Dios, único, es asociado con la unicidad, no con la pluralidad. La ciencia y la técnica también se conciben como saber único. El ideal en ambos casos es una universalidad monista.

Hay que terminar este apartado diciendo que, pese al avance que significa la posición teológica de Panikkar, como la ciencia y como la técnica su teología está hecha desde el aporte de dos ojos, el de la carne o de los sentidos y el de la mente o razón. Falta todavía el aporte del ojo del espíritu, aunque con frecuencia lo señala, como cuando nos dice que el nivel óntico-intencional no se puede expresar con meras palabras, que la religión no es "natural" ni "humana", que es religiosa, que es en el nivel de la religión donde las religiones se encuentran, y que este

encuentro es un misterio, una gracia, un don. La espiritualidad a la que de manera creciente los hombres y mujeres modernos aspiran todavía no está formulada. No podía estarlo con la cosmología y antropología que aún maneja Panikkar, todavía enfeudadas a una visión no creíble ni experienciable. Se necesitará una cosmología y antropología creíbles y experienciables, que él calificará como cosmoteándricas. A lo material y a lo humano habrá que unir lo divino y verlo y sentirlo todo, lo cósmico, lo humano y lo divino, como una sola realidad, tridimensional, pero una sola. Esto lo tendremos en su nueva propuesta filosófico-teológico-espiritual.

### **Hacia una cosmología y antropología nuevas**

Esta cosmología y antropología nuevas son visibles en la obra de Panikkar a partir de los setenta y ochenta, siguiendo nosotros para ello cuatro pistas temáticas, que no quiere decir que sean las únicas. Sí son relevantes para nuestro objetivo, y por ello es que las escogemos. Estas cuatro pistas son; el paso operado en la visión teológica de Panikkar de una sola religión universal como ideal a la pluralidad de religiones, su crítica a la monoculturalidad occidental por autosuficiente y universalista, la persona humana como centro de relaciones y no como individuo, y, por fin, la cosmología y antropología nuevas, de naturaleza cosmoteándrica, que van a hacer creíble y experienciable la nueva espiritualidad.

Hemos dicho bien, pistas temáticas, no queriendo insinuar con ello que haya una relación genético-evolutiva entre las mismas, sino que, como pistas que son para nosotros como lectores, sentimos que cada una de acuerdo a su temática y muy probablemente reforzándose mutuamente una vez que

están en escena, el núcleo al que nos llevan es el mismo, el de la cosmología y antropología nuevas.

*De una religión católica, universal, al pluralismo de religiones*

Si hay algo que llama profundamente la atención en la evolución del pensamiento de Panikkar es el cambio de un paradigma teológico por otro, que tiene lugar en él a partir de un determinado momento. Venimos de verlo. En sus obras de los sesenta la pluralidad religiosa sólo tiene un sentido provisional, lo que espera a las religiones es su convergencia histórica y concreta -porque si no se trataría de algo abstracto e inexistente- en una religión única, verdaderamente católica, en el sentido literal de universal y, de cierta manera, en el sentido cristianocatólico del término. Pues, bien, tan sólo unos años después y hasta el presente sostendrá la tesis contraria: aún reconociéndose iguales las religiones en su nivel más profundo y auténtico, lo más valioso religiosamente hablando es que sigan existiendo en pluralidad. El cambio epistemológico y axiológico es radical. Por ello es que llama tanto la atención. Y este cambio va a estar a la base de su nueva teología. Claro está, que al igual que sucede en otras dimensiones y aspectos, en Panikkar el cambio es experimentado más como una evolución que como una ruptura. Pero esto no disminuye en nada la naturaleza de su trascendencia y de su impacto.

Anteriormente, como consecuencia del tipo de su cosmología y de su antropología, la convergencia en una religión universal se le imponía como una evidencia. En el nivel más profundo y auténtico de sí mismas, el de la onticidad-intencional, ya las religiones coincidían. Una concepción lineal de la evolución no parecía estar ajena al

pensamiento de Panikkar en esa época. Por otra parte una posición filosófica, aparentemente muy objetiva, oponiendo historicidad y concreción a abstracción y vaguedad, parecía asistirle en la interpretación que hacía de la evolución en el dominio de las religiones. Hoy podemos interpretar que en la mente de Panikkar los diferentes argumentos se confabulaban para hacer de su convicción un deseo autocumplido. Ello suele suceder cuando a priori hay que defender ciertas posiciones, y él en ese momento aún se sentía intelectualmente obligado a mantener lo que le parecían posiciones cristianas irrenunciables sobre Dios y su plan de salvación, sobre Cristo encamado en Jesús de Nazaret y Mediador único de salvación, sobre la Iglesia y sus sacramentos.

Lo que en todo caso ya era discutible es su concepción de evolución y su manera unívoca de entender y aplicar lo histórico y concreto como criterio de existencia real de propuestas religiosas. Y de hecho él abandonará muy pronto esas concepciones, que las verá como profundamente reduccionistas y occidentales.

La evolución, tal como él la entendió también, como presupuesto epistemológico, en la dimensión que él llama "cosmología evolucionista", la criticará muy duramente, precisamente por lo que tiene de desviación y desnaturalización cosmológica y antropológica (PDC, 165-169). En este marco, Dios, el hombre y la materia son deformados. Dios es identificado con un Dios antropomórfico, lo humano con un epifenómeno de la evolución, y la materia pierde toda trascendencia y verticalidad.

Pues bien, si esto es así, habrá que atenerse a las consecuencias. Y, obviamente, no se trata aquí tanto de la evolución de las especies cuanto de la evolución del universo entero. Los triunfadores serán los que logren situarse en el

vértice de la evolución, los vencedores, que serán pocos, y, al fin de cuentas, ni siquiera lo serán ellos, sobre ellos y sus vidas triunfará el sistema, la tecnocracia. Dios será Dios de la evolución, "Señor" de la historia y "Rey" del universo. Pero un Dios únicamente trascendente, un Dios situado al fin de la historia, del tiempo o del universo, será el Dios escatológico, que sólo acoge a los vencedores que han llegado a la meta, unos pocos. No hay que engañarse, éste ha sido el Dios de muchas religiones, un Dios, con razón, hoy cada vez menos creíble.

Por ello Panikkar hace abandono de esta concepción cosmológica de Dios y antropológica del ser humano, y las combate. Estas concepciones no responden a lo que es Dios ni a lo que es el hombre, ni a lo que es la realidad que llamamos material. El Dios y el hombre ubicados en la cumbre de la evolución no son ni Dios ni hombre y, sin lo divino y lo humano, la realidad ni siquiera es cósmica, es iría y opaca.

Afortunadamente, hay otra concepción posible de la Deidad: "una Divinidad que no está sólo al final, ni sólo al principio, sino en todos y en cada uno de los momentos del fluir temporal, y que es inmanente a todo y lo trasciende todo; una Divinidad que no es Ente Supremo, sino aquel Misterio del Ser, aquella dimensión de la Realidad, que no somos ciertamente nosotros mismos, que está por encima de nosotros, pero también por debajo y aún dentro de nosotros" (PDC, 167).

Por lo que respecta al ser humano, hay posibilidad también de considerarlo de manera absoluta y no como mero eslabón en la cadena de la evolución. "Si el hombre tiene dignidad personal en sí mismo, y no como un mero medio para un fin más "alto", la vida humana tiene que tener un

sentido posible y pleno para la persona que la vive." (PDC, 167).

Expresada de otra manera, Panikkar opta por una comprensión muy diferente de Dios, del Hombre y del Mundo. Lo que antes vio evolucionista y racionalmente como medios, ahora las ve como realidades en sí mismas absolutas, totales y plenas, gratuitas, y esto siempre, no sólo en determinados momentos de su evolución. Tiempo, historia, evolución no las harán más valiosas.

Vale para este punto lo que Panikkar respondió preguntado cómo lograba conservar él el apego a sus raíces y su identidad: "Querer entender algo por sus orígenes es importante, y para muchos es suficiente; pero para mí, más bien, esto enmaraña la visión diáfana y profunda de la realidad que en cada instante está toda, absolutamente toda, ahí y no tiene necesidad de decir: vengo de lejos, tengo raíces profundas, etc. " (E, 12). Convicción que mantuvo incluso frente al riesgo de que haya quienes sacan la conclusión indebida de desvalorizar raíces y memoria: "Sostengo, por una parte -dice Panikkar- que la historia no ha de ser idolatrada y, por la otra, que la historia no es idéntica a la realidad. Una realidad histórica es solamente una realidad histórica, pero no es sinónimo de realidad." (E, 14).

Por ello, lo histórico y concreto tampoco serán criterios de verificación de la calidad de las religiones. Las dimensiones que éstas revelan, trascienden toda la historia y lo empírico entendido de modo positivista. Trascienden la racionalidad.

Por la misma razón Panikkar no volverá a ver las religiones filosóficamente, si por filosofía se entiende únicamente racionalidad. Las ve religiosamente, como únicamente

se las puede ver. Y vistas religiosamente, son fundamentalmente experiencia, experiencia indescriptible y de lo indescriptible, que no se pueden reducir a conceptos racionales, sólo se pueden expresar mediante palabras, gestos y acciones simbólicas, cosa que cada religión hace en la matriz de su cultura. De esa combinación de experiencia y matriz cultural saldrán expresiones, categorías, específicas de cada religión y como tales intraducibles. *Homeomórficas* las llamará Panikkar. En buena parte las mismas religiones lo serán también. De ahí que no se pueda ni se deba reducirlas unas a otras. Las religiones, como la experiencia y la cultura, nacen plurales y deben permanecer plurales. La comunicación entre ellas vendrá por un diálogo *dialógico*, no por un diálogo *dialéctico*. En el diálogo dialógico las religiones se encontrarán en su diferencia, sin reducirse.

De esta manera, y por estas razones, pasa Panikkar de postular una religión universal, católica, a reivindicar, defender y postular el pluralismo religioso. Y en el corazón de este paso está, como vemos, el paso de una cosmología y antropología a otra.

#### *De la monoculturalidad a la pluriculturalidad*

El paso que dio Panikkar en su teología de las religiones, parece haberlo descubierto y dado antes en el dominio de la cultura. Aquí el paso fue de la monoculturalidad a la interculturalidad. Ambos pasos estrechamente relacionados, ya que en su propuesta de superación diálogo interreligioso e intercultural irán unidos, como en su planteamiento van unidas religión y cultura. Aunque la necesidad de dar dicho paso parece haber comenzado para Panikkar en su crítica a la ciencia y a la tecnología, en la que ambas se le van a revelar occidentales y monoculturales.

Ya conocemos esa crítica y la razón que la motiva (primera parte, 1.1.). Incluso en esta segunda parte (1.1.) la evocamos de nuevo para captar la cosmología y antropología que le eran subyacentes. Evoquémosla una vez más, ahora tratando de ver la pretensión universalista que les son inherentes a la ciencia y tecnologías criticadas y, por lo tanto, su carácter monocultural.

Si algo ha pretendido y pretende la ciencia occidental, desde Galileo para acá, es ser universal y, por lo tanto, universalmente exportable. Sin embargo como cosmovisión que es, es monocultural, parcial, geográfica e históricamente bien localizable: europea y cristiana, y con apenas quinientos años de existencia. No es pues universal, ni es exportable a todas las culturas. Sus criterios de observación, experimentación y racionalidad matemática como criterios de conocimiento científico, además de ser reductores de la realidad, no son compartidos por otras culturas; son propios de la cultura occidental, y ello a partir de una determinada época, no son de siempre. Ni siquiera han sido los criterios de la cultura occidental desde los griegos ni los que presidieron el conocimiento en la Edad Media. Por ello enfatizará Panikkar "Es el monoculturalismo científico lo que yo impugno" (E, 25).

Es monoracional y autosuficiente, con efectos bien poco universales por lo excluyentes que son. Como monoracional, la racionalidad que predomina en ella es la racionalidad matemática y como tal, lo que no es susceptible de análisis desde esta perspectiva, no entra en su cosmología o es declarado falso, olvidando la existencia de otras racionalidades. Como autosuficiente, con una gran capacidad de autoreproducirse y ampliarse, da la impresión de poder asimilar todo y adaptarse a todo, pero de hecho solamente asimila y se adapta a lo susceptible de compartir sus propios parámetros. En este sentido, y sólo en él, es

flexible para admitir nuevos contenidos. Pero es dogmática en su metodología.

Por lo que respecta a la tecnología, pretendidamente "científica" y universalmente exportable, tampoco ésta lo es. Contra lo que suele afirmarse, y Panikkar va a insistir mucho en ello, no es cierto que la tecnología sea ciencia aplicada. Es mucho más que ciencia. La tecnología es un hecho complejo, en el que el elemento científico no es el único aspecto esencial. Panikkar dirá que en toda empresa tecnológica hay que tener siempre en cuenta lo que es puramente procedimiento especulativo (científico) y su realización (NI, 114). La tecnología es un "sistema tecnológico", que constituye el carácter específico y dominante de la civilización occidental (NI, 114-115), y que como tal se considera con el derecho a imponerse a otras partes del mundo, aún cuando resulte extraña y tenga efectos destructivos. Definitivamente, para Panikkar la tecnología no es neutra, al contrario, su universalización conlleva conflicto, y no cualquier tipo de conflicto, sino incluso el conflicto que representa la destrucción de culturas que se basan en visiones de la realidad incompatibles con ella.

Es fácil ver cómo ambas concepciones, la de la ciencia y la de la tecnología, son a su vez causa y efecto de una visión evolutiva, que impregna de su ideología evolucionista y universalizadora la cultura occidental y la hace aparecer a los actores occidentales y occidentalizados como la única cultura, la mejor, la más deseable. Nada extraño, pues, que ciencia y tecnología occidentales aparezcan ante Panikkar como monoculturales. Como decíamos, incluso pareciera que, desde un punto de vista al menos temático, es analizando la ciencia y la tecnología occidentales y descubriendo su carácter monocultural, como él comienza a tomar conciencia del carácter monocultural de la cultura occidental sin más. En cualquier caso, el hecho es que

Panikkar hizo este último descubrimiento y, una vez hecho, no cesará en analizar sus consecuencias, en enfatizar la pluriculturalidad como realidad y en proponer como alternativa la filosofía de la interculturalidad y la necesidad del diálogo dialógico. Obviamente, y esto es lo que nos interesa destacar en lo que sigue, sustentando esta nueva visión de las culturas en plural hay una nueva concepción antropológica.

Para comenzar a plantear el tema de la pluriculturalidad e interculturalidad, Panikkar gusta servirse del relato bíblico de la torre de Babel, como se puede ver en el artículo *El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia* (SDI, 15-94). En esta torre, expresión de una voluntad y poder de unidad más allá de toda previsible dispersión, Panikkar ve con razón la imagen de todos los universalismos, cualquiera sea su nombre, y de todas sus aspiraciones: una ciencia, una religión, una cultura, un partido, un movimiento, una patria, un imperio, una iglesia, ..., previa erradicación de todos los pluralismos. En el fondo es la negación del pluralismo. En el dominio de la cultura o culturas el síndrome de la torre de Babel es el deseo de crear y llegar a tener una cultura universal, como sinónimo de mejor comunicación y entendimiento, de mayor control y poder, aspirando así a hacer real todo lo posible, como dice el texto bíblico: "Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible".

Pues frente a esta tentación, la de una sola lengua y un solo sistema, Panikkar enfatizará que la cultura son muchos lenguajes y muchos sistemas, es una realidad plural, en su ser más profundo única, propia, mítica, inobjetivable, inconmensurable con otras culturas, y, por ende, plural. La cultura es *mito* en tanto es horizonte de inteligibilidad. Y como mito, como creencia o supuesto, es tan *único* para nosotros que no podemos ser conscientes de él. No

podemos hacerlo objeto de nuestro conocimiento, si bien es gracias a él que construimos nuestra visión del mundo y conocemos. Sólo lo podemos conocer cuando *el otro*, desde *otra* cultura, nos lo hace ver, o cuando nosotros, aunque sólo sea parcialmente lo abandonamos. Como mito, cada cultura es *única* en su modo de acceder a la realidad y de hacemos posible el acceso a ella.

Como *única*, cada cultura es propia y es total, en el sentido de holística, en su aprehensión de la realidad. Aunque de hecho siempre sea una captación parcial de la totalidad de la realidad. Por ello las diferentes culturas no son formas accidentales de aprehender la realidad, no son especies de un género que podría llamarse cultura universal para todos los tiempos y pueblos. Cada cultura es propia y total.

No es objetivable. Como cultura no es aprehensible desde fuera, hay que participar de alguna manera en su mito. Ya que es en ella y sólo en ella que surge nuestra visión del mundo y nuestra autocomprensión, con sus criterios, todo lo que hace la diferencia de cada cultura, los límites del mundo y nuestra manera de situarnos en él. Y por lo tanto es una realidad inconmensurable. Nunca estamos fuera, más allá, de la propia cultura, y nunca participamos del mito de las culturas que no hemos hecho nuestras. Por lo tanto carecemos de un punto de referencia objetivo para poder compararlas, contrastarlas, medirlas. Las culturas son mutuamente inconmensurables. De ahí que no sea posible establecer una jerarquía entre ella, ni pretender que los valores de una sean aplicadas a las otras en cualquier momento. Es decir, no se puede absolutizar ni universalizar los propios valores, la propia cultura. Cada cultura es *única*.

Ahora bien, si es en esta unicidad donde echa sus raíces el pluralismo cultural, no es en la pluralidad sin más de las

culturas y de lo cultural en lo que consiste el pluralismo. Al fin de cuentas habría formas de buscar y lograr la reductibilidad, de superar el pluralismo. Es la tentación de siempre, la de la Torre de Babel y la de nuestros días; la tentación de crear un supersistema (SDI, 20) que permita superar en una unidad única las diferentes unicidades culturales. El pluralismo consiste y se da cuando reconocemos que hemos llegado a situaciones irreductibles, como suele suceder en situaciones de valores, que tal situación constituye un reto y que el mismo no puede ser resuelto por el triunfo de una de las partes. En palabras de Panikkar, "El problema del pluralismo surge cuando sentimos -sufrimos- la incompatibilidad de las visiones del mundo diferenciadas y, al mismo tiempo, se ven forzadas por la praxis a coexistir y velar por la mutua supervivencia." (SDI, 21).

Tal es la situación que vivimos hoy, donde la mutua dependencia es tan grande que es inconcebible la mera existencia aislada de unos con respecto a otros. El aislamiento es imposible. De ahí la gran importancia del pluralismo. Este se ha convertido en un problema de primer orden.

Así como retiene la unicidad de cada cultura, Panikkar retiene igualmente la invariante cultural y humana del pluralismo, con todos sus retos. Es la sola posibilidad de encontrar otra dimensión, de hacer otro planteamiento, tomando en serio el problema. De lo contrario se convierte en otra etiqueta más de nuestro imperialismo filosófico. Por ello él se pregunta y cree que hay que preguntarse: "¿Qué es lo que hay en el hombre que le hace irreductible a la unidad, e incapaz de renunciar a preguntárselo constantemente?" (SDI, 39). Se trata de una cuestión fundamental. Y su respuesta es una nueva concepción antropológica, una nueva antropología. Porque como él, dice y reitera, el problema del pluralismo es en cierto sentido el

problema del otro. Del otro y de lo otro, de la antropología y de la cosmología, del conocimiento y de la realidad, de la epistemología y de la metafísica y, ciertamente, de la religión. Porque si nos tomamos el pluralismo en serio, "no podemos prescindir del tú de ningún ser humano", y "ningún encuentro de culturas o de religiones puede tener lugar sin una nueva antropología, una antropología religiosa intercultural" (SDI, 41).

La antropología y cosmología a las que aludimos son las que reconocen que hombre y realidad son un misterio, realidades y dimensiones de las que no tenemos una experiencia total, y frente a las cuales nadie es ni puede considerarse autosuficiente. De ahí que nadie sobre, que todos nos necesitemos, que la única manera de vivir y convivir sea en la interculturalidad y en el diálogo, no dialéctico sino dialógico, el diálogo que respeta esa profundidad de la realidad y esa unicidad del ser humano en su experiencia. En otras palabras, lo que se creía una forma precaria o provisional de vida, la pluriculturalidad, se convierte en la condición fáctica e ideal de la existencia humana cultural, por lo tanto, limitada como ella es. De ahí el paso de la monoculturalidad a la interculturalidad que necesariamente hay que dar.

Expresado de otra manera, la nueva antropología y cosmología aunadas son las que llevan a reconocer que el hombre no es todo el ser y que, incluso el otro no es conocido si, desde luego, solamente lo conocemos como objeto y término de nuestro conocimiento, pero tampoco cuando lo conocemos y reconocemos como otro sujeto, igual que yo, con los mismos derechos, pero siempre otro, sino cuando lo conozco como parte de mi yo, cuando comparto con él mi yo. Sólo cuando reconozco el ser profundo que nos es común como yo (SDI, 48-49; IRD, 490, ser del que cada uno, cada cultura, tiene una experiencia diferente, como

fuentes de conocimiento que son, sólo entonces comienzo a conocer al otro y, conociendo al otro, comienzo a conocerme a mí mismo: un conocer y conocerse en la diferencia, en lo que el otro y lo otro es en sí.

El conocimiento por excelencia humano sólo se puede dar y sólo se da en el pluralismo, en el conflicto que éste significa, nunca en el logos monista o dualista. Por eso el conocimiento por excelencia humano es un don, es un regalo, es una gracia. Trasciende toda concepción, esfuerzo y manipulación. Es siempre infinito, inaprehensible, inagotable, sólo experienciable y siempre abierto a la experiencia. Con respecto a él sólo cabe la experiencia y el diálogo dialógico a propósito de ésta. Un diálogo que asume estas premisas y construye racionalidad a partir de ellas.

La monoculturalidad es la negación de toda trascendencia. Ella significa aprehensión e imposición. Es una universalidad construida sobre la no diferencia. La pluriculturalidad reconocida en profundidad es el reconocimiento de la trascendencia en la inmanencia, y al revés, es la apertura, la creatividad, la espontaneidad, la libertad y la gracia. En medio de ambas, haciendo posible el paso de una a otra, una antropología nueva, "una antropología religiosa intercultural". Religiosa, porque es gratuita, un regalo, un don; porque, de nuevo, está concebida gracias a y desde el conocimiento no-dual.

#### *Del individuo a la persona como nudo de relaciones*

Otra concepción en la que Panikkar muestra su nueva antropología, y ello de manera más antropológica, si se nos permite la redundancia, es la concepción de la persona humana. Y una vez más, no se trata de la nueva antropología apareciendo y marchando en solitario, sino

estrechamente relacionada y en interacción con una nueva concepción cosmológica y de la metafísica que la sustenta.

En primer lugar Panikkar distingue y diferencia entre el concepto de individuo y el concepto de persona. El hombre no es individuo sino persona. Y ésta es concebida en términos de pura relación. Esta es su tesis.

Ya en su temprana obra *Técnica y tiempo* (1967), y a propósito de las funciones catárticas reconocidas a la técnica, Panikkar expresaba que la primera función era destruir *la ficción del individuo* (TyT, 5), y *no de la persona*, expresaba a continuación entre paréntesis. O sea que, que ya para entonces hacía una diferenciación clara entre individuo y persona, y el individuo para él era una ficción. Aún no tenía la concepción de persona como *nudo en una red de relaciones*, pero el individuo como ficción no era una posición accidental, comenzaba a formar parte de una visión más amplia.

Por ejemplo, no ignoraba estar enfrentándose de esta manera a la "distinción" y diferenciación como criterios, tan inherentes al concepto de individualidad e individuo, y sinónimos de perfección para Occidente, pero igualmente tenía clara su relatividad y no creía que los mismos se pudieran considerar fruto cristiano de la civilización occidental. No fue sino hasta finales de la Edad Media que se habló de la persona-individuo en el sentido personalista de la palabra, y si bien la idea democrática de la dignidad de la persona pueda ser de origen cristiano, conviene subrayar que durante diecinueve siglos el cristianismo ha coexistido con otros sistemas de ideas y de hechos. Esto, hablando del cristianismo. Pero ya Panikkar sabe, y así lo cita, que en el budismo el individuo y lo individual valen bien poco porque hay que superar la individualidad (TyT, 52).

Pero el paso decisivo tiene lugar cuando Panikkar define la persona humana como *nudo en una red de relaciones* (IRD, xviii; IC, 97). Y así es como concibe Panikkar al ser humano.

El paso es de una gran importancia. Porque muy bien se puede admitir que el ser humano no es individuo sino persona, pero todavía seguir pensando ésta en términos de entidad, de substancia, de cosa, por muy humana y espiritual que se la considere. Pero cuando se la considera como un nudo en una red de relaciones, se la está considerando en términos de relación. Y el paso que se está dando es de una gran trascendencia. En primer lugar, es el resultado del conocimiento no-dual, porque sólo de esta manera se puede conocer el ser relacional del hombre, como por lo demás de toda la realidad, incluido Dios mismo, y, en segundo lugar, se nos está diciendo que el hombre es pura relación. No un ser que se relaciona con otros seres, cosas o sujetos, sino pura relación en sí misma.

Definir al hombre así, relacionalmente, es, con respecto a las antropologías personalistas, una antropología nueva. En aquéllas priva y rige el principio de identidad, construida ésta sobre la diferencia. Uno es idéntico a sí mismo en la medida en que es diferente de los otros, incluso en el más allá. Tal es la preocupación que tienen los creyentes occidentales con respecto al más allá: si seguirán siendo ellos mismos, esto es, si seguirán siendo sujetos, realidades ontológicamente diferentes de los demás. Porque la no diferencia se les antoja muerte total. En cambio, en la antropología nueva lo que priva y rige es la relación que le permite ser todo, sin diferencia. De hecho así es la estructura humana, relacional, de esta manera está hecho el hombre, y de esta manera es que puede ser todo. Porque no sólo el hombre es relación sino que la realidad toda, el



cosmos y la dimensión que llamamos Dios también es relación. "La entera realidad presenta una '*teantropocósmica*' o, sonando mejor, una '*cosmoteándrica*' naturaleza. " (IRD, Prefacio, p. XVI). Tal es el aporte de lo que Panikkar llama la visión cosmoteándrica de la realidad.

La realidad vista cosmoteándricamente es *lapura relacionalidad* (SdB, 235). Y cuando la vemos así, estamos viendo lo que llamamos y es Dios. Porque estamos viendo la realidad en toda su radicalidad: la *relatividad radical* (SdB, 234) Y la realidad vista en su radicalidad no es otra cosa que eso que llamamos Dios, un Dios trinitario (Padre, Hijo y Espíritu Santo), relacional. Como trinitaria, relacional, es la realidad toda, que es cósmica, humana y divina. Como lo son cada una de estas tres dimensiones, que no existen por separado sino cada una por la constitución que les da la relación con las otras dos. La realidad existe relacionalmente y sólo relacionalmente, es decir, en sus tres dimensiones. Estas dimensiones son relacionales, y cada una de ellas. Cosmos, Dios, Hombre, es relacional y sólo relacional.

El paso de Panikkar, reiteramos, es de una gran trascendencia: pensar el Hombre, Dios y el Cosmos, la realidad toda, en términos de relación, y no ya en términos de ser personal substancial. Algo muy difícil de aceptar por parte del pensamiento occidental, Panikkar es bien consciente de ello: pensar que antes que las cosas lo que existe es la relación y que es ésta la que les constituye en su único ser, el relacional (SdB, 235-239).

Se podría decir que la relación es el ADN de toda la realidad, que la intuición teantropocósmica o cosmoteándrica es haber descubierto este su ser relacional, que es a la vez su código, sobre el que todo está construido y es posible la comunicación y la comunión entre todo. El hombre es un

nudo en una red de relaciones. Pero no sólo el hombre, "Cada existencia real es un nudo único en esta triple red" (NI, 61; IC, 98), toda la realidad. El Ser mismo es simplemente relación, sin sujeto que lo fundamente (SdB, 207).

De los griegos es el concepto del hombre como microcosmos, o sea, del hombre como portador en pequeño del universo todo, del macrocosmos. Y de los escolásticos, repitiendo a Aristóteles, la expresión *anima quodammodo omnia* (el alma en cierto modo es todas las cosas). Visto el hombre como persona, como nudo en la red de relaciones, ciertamente el hombre contiene todo: lo humano, desde luego, pero también lo cósmico y lo divino. Es la realidad toda (IDR, xviii).

Este es el descubrimiento que el hombre parece estar haciendo en la actualidad en la misma encrucijada en la que se encuentra. En este sentido Panikkar es optimista, y aunque no ignora el individualismo que significa los llamados a la competitividad, él considera que el *autos*, rasgo tan típico de nuestra era, es personal, es decir, fundamentalmente relacional, y no individual (SdB, 35). "La intuición cosmoteándrica que he descrito -dice en *La nueva inocencia*- representa, me parece, la conciencia religiosa emergente de nuestros tiempos." (NI, 62). La misma también aparece como conciencia transhistórica, y como tal, aunque nueva es ya de una visible dimensión social: son muchos los que incitados por ella se ponen en búsqueda IC, 154).

### *Cosmología y antropología cosmoteándricas*

He aquí la cosmología y antropología nuevas, las que van a permitir la propuesta de una espiritualidad acorde con la gran mutación histórica que se ha dado y se está dando.

Aunque hoy por hoy se trata más bien de una antropología y de una metafísica cosmoteándricas que de una cosmología propiamente tal. Hablando con rigor seguimos sin tener *kosmologia*, para usar el término de Panikkar. Lo que tenemos es una cosmología o visión científica de la realidad, con la repercusión no deseable que esta carencia tiene en una propuesta de espiritualidad cosmoteándrica. Pero ya el paso dado por Panikkar es de una gran importancia. En este hallazgo de Panikkar la influencia del budismo es evidente y por ello no es extraño si su aporte más sistemático al tema se encuentra en sus obras *El silencio de Dios y El silencio del Buddha*.

Ver la realidad toda. Dios, Hombre, Cosmos, en términos de relaciones mutuamente constituyentes implica ya una gran transformación en la concepción misma del hombre. Mientras la realidad ha sido vista en términos cósmicos, antropomórficos, ontológicos y personalistas (en el caso del hombre y de Dios), al ser humano se le ha visto con dos capacidades únicamente de conocimiento: empírica o sensible y mental. Realidad y conocimiento son correlativos, y a una realidad vista en términos de sustancia y accidentes, de objetos y sujetos, el conocimiento que le es correlativo es únicamente el que se obtiene vía sentidos y vía intelecto. No hay otra posibilidad. Y esta correlación produce la impresión en el sujeto de estar conociendo toda la realidad. Ni en cuanto a realidad ni en cuanto a experiencia de conocimiento se espera ninguna novedad. Realidad y conocimiento nos parecen ser como los conocemos y no esperamos ninguna novedad más. Ver sin embargo la realidad en términos de relaciones implica una gran novedad, en la realidad y en el conocimiento. Es ver la realidad con el tercer ojo u ojo del espíritu, la facultad por decirlo así del conocimiento no-dual. Y a la luz de este conocimiento la realidad también se la ve de manera totalmente diferente. Panikkar utiliza el término relaciones. Una

manera de sugerimos varias cosas nuevas: que nada es visto como sustancia, esencia o cosa sino como pura relación; que ésta relación no es de sujeto-objeto, sino una relación tridimensional, divina, humana, cósmica; que Dios, Hombre y Cosmos son estas tres dimensiones en continua relación, no entidades separadas ni separables; que cada existencia y toda la realidad es divina, cósmica y humana; en fin, que somos y estamos ante una realidad relacional y nada más que relacional.

El cambio en la antropología es también extraordinario. No es que en su orden la dimensión sensible de la realidad deje de ser vista sensiblemente, ni la realidad inteligible, intelectualmente. Sentidos y razón siguen teniendo su gran cometido, un cometido insustituible. Pero no se tratará más del único conocimiento posible de la realidad; un conocimiento, por lo tanto, parcial y fragmentado, que atomiza y fragmenta también la realidad. Y a este propósito hay que dejar registrado aquí lo que recuerda Panikkar: "Ningún conocimiento parcial puede llevar a la salvación, a la realización" (PH, 23). En cambio con el conocimiento no-dual y desde él el conocimiento mismo se experimenta como total y pleno pero infinito, inagotable, sin límites. El mismo no se puede concebir como sistema cerrado, porque ello es concebirse ya fragmentariamente, y menos aún puede concebir así la realidad. Conocimiento y realidad aparecen y se experimentan intercambiables, gratuitos e infinitamente nuevos y creadores. Conocimiento y realidad aparecen y se experimentan como plenamente realizadores. El conocimiento no transforma ya la realidad, no la altera para conocerla, porque se trata no de un conocimiento en función de poder, dominio y control, sino de un conocimiento contemplación, de un conocimiento testigo. Gracias al conocimiento no-dual la realidad es vista como es. En el conocimiento utilitario, sensible y mental, la realidad aparece como cosas, esencias.

sustancias, causas y efectos, sujetos y objetos, más valiosas, menos valiosas. Estas cosas aparecen diferentes y separadas por naturaleza. Hay unas que son divinas, otras humanas y otras cósmicas. Incluso estos tres órdenes aparecen separados. Una cosa es lo divino, otra lo humano y otra lo material. En el conocimiento no-dual la realidad es lo que es, única en su ser, total, y ello siempre y en todas partes, constituida relacionamente por esas tres dimensiones, divina, humana y cósmica, que nos parecen diferentes, y por ello relacional y nada más que relacional o, expresado de otra manera, no-dual.

Sí, la realidad misma es no-dual. Y por ello Panikkar la llama relacional, y refiriéndose a su ser más profundo habla de *hpura relacionaiüdad o de la relatividad radical*. Ni la realidad ni nada en la realidad puede ser vista como uno (cosa, ser, causa, principio), porque es relación, y la relación supone al menos dos, pluralidad y multiplicidad, y tampoco puede ser vista dualmente, como muchos, como pluralidad y multiplicidad, porque el muchos no agota la realidad, más aún, ni siquiera toca su profundidad, porque es relación. La realidad para ser vista en su profundidad y en su ser sólo puede ser vista relacionamente y como relaciones.

Las consecuencias son también trascendentales y, en parte, ya han sido evocadas. Ver la realidad desde los sentidos y la mente es verla siempre en forma interesada y de manera parcial. Es un ver y un conocer en función de dominio, control, uso, asimilación y apropiación. Es un ver y un conocer que introduce y reproduce en todo la relación sujeto- objeto. Por lo tanto, la experiencia de diferenciación, discriminación y jerarquía. Es un conocer, como denunciará reiteradamente Panikkar, víctima de la identificación occidental entre pensar y ser. Porque es un conocer aprehensivo.

Llegados a este punto hay que enfatizar que la razón dialéctica tampoco mejora en nada las cosas. También ella es un conocer de cosas, aunque en este caso sean cosas vistas en y a través de procesos, resultado de la interactuación de los mismos. Es un conocer parcial y fi-agmentado, incentivados por el deseo de poder y control, de explicación y posesión de la verdad. La razón dialéctica supone una realidad polarizada, constituida en tomo a polos que no ocultan su tensión. Por ello la visión cosmoteándrica también supera la razón dialéctica. En la visión cosmoteándrica se habla de dimensiones, pero como expresión del misterio de distinción y conjunción, el *mysterium coniunctionis* que se da en la realidad y en el que consiste (IC, 82).

Ver la realidad en términos de relación es verla contemplativamente, en ese ser relacional no reductible ni siquiera al ser, menos aún a elementos o cosas; es verla y verse en el mismo acto como pura relación, sin contención o delimitación, sin ontologización ni jerarquía, sin valoración, porque toda relación es cosmoteándrica, plena, infinita. En lo que se ve y se conoce, por parcial que sea, es toda la realidad que se reñeja, de manera inaprehensible, siempre abierta, en continua expansión y novedad.

La realidad así vista y conocida, no-dualmente, aparece epifánicamente como lo que es, una relación, por lo tanto como un regalo, como un don, como una gracia, nunca como una conquista o como un logro. Porque es algo que está más allá del concepto, de la razón, de la previsión y del cálculo. Se inscribe en otro registro y se la experimenta desde otra actitud y condición, desde una actitud y condición mística. "Esta intuición deriva, en última instancia, de una experiencia mística y, como tal, es inefable." (IC, 94).

Por lo que es nuestro interés en el presente trabajo, nosotros estamos saludando la emergencia de una nueva antropología, antropología que, como a Panikkar, nos parece el pilar de puente necesario para la espiritualidad que los tiempos demandan. Pero la transformación va mucho más allá de la antropología. Se trata de un descubrimiento metafísico. Es la visión metafísica de la realidad la que ha cambiado o cambia en la propuesta de Panikkar. No se trata únicamente del paso de la concepción del ser humano como individuo, realidad bien delimitada y operacional desde cualquier punto que se la mire (ES, 111-115), a la concepción del ser humano como persona o nudo en una red de relaciones, se trata del paso de una concepción ontológica de la realidad a una concepción relacional. Y aquí estamos a nivel de la metafísica. Panikkar no sólo ha desontologizado al ser humano y a Dios (SdB, 210-213), sino que ha visto la necesidad de desontologizar toda la realidad y así lo ha hecho, elaborando en este sentido una metafísica muy sugerente. Ya lo hemos dicho, Panikkar echa de menos en nuestra cultura actual una cosmología cosmoteándrica, y él tampoco la elabora. Para ello tendría que comenzar a formar parte del nuevo mito, de la nueva inocencia, y aún no es así. Pero sí nos ha presentado una antropología, una metafísica, y una teología. De la primera ya hemos visto algunos elementos fundamentales, y para otros cabe remitir al lector a las obras *La plenitud del hombre* y *Elogio de la sencillez*. Para la metafísica el lector puede ver *El silencio de Dios* y *El silencio del Buddha*, y para la teología *La Trinidad*. Para ambas a la vez, antropología, metafísica y teología, el abordaje más sistemático se encuentra en *La intuición cosmoteándrica*.

Solamente como una evocación de hasta qué profundidad entiende Panikkar la relación como constitutiva de la realidad, quisiéramos poner fin a esta segunda parte con dos citas de Panikkar: "hasta ahora, generalmente, la sustancia

era el fundamento de la relación, de tal manera que la relación era considerada siempre como una relación entre cosas. En nuestro caso la perspectiva se invierte completamente, esto es, no hay cosas, fundamento de la relación, sino que las cosas mismas no son nada más que relación." (SdD, 216). Y "las cosas pueden ser constitutivamente relaciones mutuas solamente si hay una relación siempre más profunda que permita que se trascienda la dualidad. " (...). Una simple mirada al mundo nos descubre que la relación entre los seres no sólo es poliédrica, sino radical, de tal manera que ningún "ser" es totalmente explicado por un número limitado de relaciones, o sea, que siempre se mantiene un espacio abierto por encima de cualquier dualidad. La relatividad radical significaría la apertura constitutiva de todo el universo." (SdD, 217).

## **ni.- LA NUEVA ESPIRITUALIDAD, COSMOTEÁNDRICA**

Con esta expresión 'nueva espiritualidad' nos referimos, obviamente, a la espiritualidad que nos propone Panikkar. Una espiritualidad realmente nueva, construida a partir y desde el conocimiento no-dual; alternativa radical a la mutación en la historia que significó el logos y desde el siglo XVII la ciencia matematizada y la técnica; y como alternativa radical, parte ella misma de la nueva mutación que emerge. Una espiritualidad como la demandan los retos de nuestro tiempo y una sensibilidad nueva pero creciente para la integración y la plenitud.

En la *Introducción* a la primera parte de este trabajo. *Visión crítica de nuestro mundo*, dijimos que la propuesta espiritual de Panikkar no es atemporal y abstracta; que en él, como en los grandes maestros espirituales, visión crítica de la época y propuesta espiritual están tan estrechamente

unidas que ésta aparece y es presentada como alternativa radical a aquélla; y que en ello consistía la novedad y originalidad de la propuesta de Panikkar con relación a muchas propuestas que actualmente se hacen. Esperamos dar cuenta en esta parte de la propuesta de Panikkar y de sus cualidades más importantes.

En las dos partes que han precedido a ésta vimos cuál fue el tipo de cambio que se produjo y su repercusión en la cosmología y antropología que se requieren para la realización del ser humano. Panikkar lo calificó de mutación. Una inocencia, la primera, necesaria para vivir, se quebró. Lo que era monocultural y occidental se presentó como universal, y lo que fue local en el espacio y en el tiempo, como una realidad para siempre, que no se puede cambiar porque la misma pertenece a la evolución que hay que seguir. La cosmología y la antropología pasadas desaparecieron y con ellas, el marco donde la vida tenía sentido integral e integrado y los problemas tenían solución. Nuevos problemas y muy graves han surgido, inherentes a la opción hecha, no accidentales, que por lo mismo no parecen tener solución. En una situación así no es raro que muchos, como el propio Panikkar, estén convencidos de encontramos ante un dilema: o tiene lugar un cambio radical de civilización, en el sentido de lo *humanum*, o tendrá lugar una catástrofe de proporciones cósmicas (PH, 14). ¿Apreciación catastrofista que hay que discutir? Lo que no se puede discutir es que con los solos ojos de la carne y de la mente, en otras palabras, con el solo conocimiento de los sentidos y de la razón que nos caracterizan como civilización, se pueda llegar a una propuesta de espiritualidad que merezca el nombre de tal. Es imposible, y con ello la posibilidad de una civilización digna del ser humano. Y esto, en cualquier situación, pero sobre todo en la situación actual es ya una irracionalidad y una catástrofe.

Y todo ello porque, como vimos en su momento, el conocimiento sobre el que hemos construidos y construimos nuestra civilización es en sí mismo monocultural y parcial, reduccionista y desintegrador de la realidad. Y como tal es antiespiritual, atenta contra la posible plenitud humana. Por ello la espiritualidad como la entiende y propone Panikkar significa dos cosas: una *metanoia* y un nuevo conocimiento; un nuevo proyecto humano, en función precisamente de la plenitud humana, y la incorporación del conocimiento no-dual. Sólo así podemos superar los problemas que nos amenazan como planeta y como especie humana, lo que construyamos será una civilización digna de la creación y de nosotros mismos, nuestro vivir será un vivir en profundidad y en armonía, y seremos espirituales, esto es, plenos y totales.

La primera inocencia se quebró, imposible ya de recuperarla. No se trata pues de una vuelta atrás. No se trata, pues, de renunciar a la razón o a los sentidos. Se trata de adquirir una nueva inocencia, y ésta sólo se puede adquirir mirando hacia delante. No siguiendo una supuesta dirección evolucionista, que en esto no existe, sino dando forma a lo que se intuye y barrunta pero que en su nueva forma aún no tiene existencia, creando. Porque la nueva inocencia tiene que ser fruto de una creación, de una gracia, de un don, anhelado y trabajado, pero de un don. De nuevo no puede ser fruto de la voluntad y de la razón, porque entonces no será inocente y no creemos en ella. Tiene que ser fruto de nuestro conocimiento total y armónico. Un nuevo mito, una cosmovisión en la que creamos sin darnos cuenta de que creemos. Pero una inocencia, mito o visión acorde con nuestro ser más profundo y con el ser más profundo de nuestra cultura y de nuestros tiempos: con la espiritualidad como gratuidad, con el tiempo como eternidad, con la secularidad como sagrada, con lo humano como divino. De todos estos rasgos será cuestión en lo

que sigue. Son los rasgos más sobresalientes en la espiritualidad que propone Panikkar, y también los más pertinentes para la espiritualidad de hoy.

Sobre la trascendencia de esta propuesta, además de lo ya expresado, quisiéramos solamente citar el siguiente pasaje de Panikkar: "En lenguaje occidental, diría que estamos asistiendo al paso del monoteísmo a la trinidad, esto es, de una cosmovisión monoteísta a una visión trinitaria. En términos orientales, es la superación del dualismo por el *advaita* (no dualidad), es decir, la transición desde un modelo del universo de dos pisos a una concepción no dualista de la realidad. En lenguaje filosófico, se reduce a encontrar el sendero medio entre el dualismo y el monismo. Hablando de un modo más contemporáneo, podríamos decir que equivale a experimentar la sacralidad de lo secular." (IC, 150).

### La aventura cosmoteándrica

"Aventura" es el término feliz que utiliza Panikkar para referirse al reto de la realización plena y total, a la espiritualidad. Y es el término que vamos a utilizar nosotros como epígrafe para hablar de la misma. Porque aventura es la espiritualidad en cuanto contrapuesta al conocimiento racional.

Este conocimiento siempre está seguro de sí mismo, sabe lo que nos ofrece. Es un conocimiento con objeto, con contenido. Conocer racionalmente, conceptualmente, es siempre conocer algo. En última instancia lo que el conocimiento cree estar ofreciéndonos es la realidad. Y ésta es la que nos da seguridad. Una seguridad tanto mayor cuanto este conocimiento opera sobre el supuesto de que pensar y ser se identifican. Nada, pues, más ajeno a la aventura

que connota incertidumbre y riesgo. Cuando se corre una aventura el final y los riesgos no son conocidos de previo. Más bien la aventura consiste en enfrentarlos y retarlos, en vivir el riesgo. Sin embargo la espiritualidad como conocimiento nodual que es, es conocimiento y nada más que conocimiento, pero sin objeto. En este sentido y visto desde el conocimiento sensorial y racional, un conocimiento que se antoja como profundamente inseguro e incierto. Y así entramos en la naturaleza de la espiritualidad como conocimiento o, lo que es lo mismo, en la naturaleza del conocimiento no-dual.

Después de la crítica que Panikkar hace a la civilización occidental como proyecto humano, a la ciencia y a la técnica como los aspectos más características de la misma, es un hecho que surge la pregunta: entonces, ¿qué es la espiritualidad?, ¿en qué consiste para que pueda presentarse como alternativa radical a la civilización presente?, ¿qué es lo que aporta? Y la respuesta puede parecer paradójica. En los términos acostumbrados del pensamiento racional, muy poco. El conocimiento no-dual ni siquiera tiene objeto de conocimiento, propiamente hablando no conoce nada. Y, sin embargo, desde este conocimiento es la civilización toda la que puede y debe cambiar. La convergencia de ambos aspectos es lo que hace del conocimiento no-dual una aventura: algo que no se puede expresar por ser del orden de lo inefable y, sin embargo, la meta y experiencia humana, personal y social, más transformadora y apasionante que existe.

Hablando del nivel existencial u óntico-intencional donde se encuentran todas las religiones ya Panikkar decía en *El Cristo desconocido del hinduismo* que se trataba de un nivel que no se puede expresar con palabras (CDH, 31-32). Porque es profundo e íntimo, porque es religioso, decía entonces. Tan profundo e íntimo que es la unión

total con el Absoluto. Pero en obras posteriores dará otra razón más profunda y precisa. Lo que releva del conocimiento no-dual es inexpresable no sólo porque es de otro orden sino, en el fondo, porque lo que se suele entender por objeto o contenido no existe. Siguiendo expresiones de teólogos como Tomás de Aquino, Panikkar remarca este aspecto a propósito de la fe, término equivalente al de conocimiento no-dual (IM, 42-45; NI, 183; EDC, 213yss).

La fe, que se suele exaltar tanto como origen y fuente de verdades, a semejanza de la razón sólo que en un orden superior, hablando con propiedad no tiene objeto. Es un conocimiento sin contenido. Es más, si la fe tuviera objeto sería ideología. Es cierto que el conocimiento obtenido con el ojo de la mente o conocimiento ordinario tiene un objeto. Es lo propio de este tipo de conocimiento. Pero es precisamente en este punto que la fe se distingue de la razón: la fe no tiene objeto. Se podría decir que es una conciencia sin objeto o, dicho de otra manera, es un conocimiento de otra naturaleza.

En primer lugar, lo que tendría que constituir su objeto, Dios, no es objeto, no es un ente, ni siquiera el Ente Supremo. No es pensable en estas categorías. La divinidad, dice Panikkar, surge más allá del pensamiento. Y, en segundo lugar, el conocimiento de esa función o facultad que llamamos el tercer ojo o conocimiento no-dual, nunca conoce, porque no puede hacerlo, en términos de objeto y objetivación, aunque ésta sea mental, sino en términos de totalidad, y ésta se niega a ser conocida en términos de objeto. La fe es un conocimiento o conciencia sin objeto.

Por ello para hablar de esta fe o conocimiento se suele recurrir, y Panikkar recurre también, al término de *experiencia*. Porque por su naturaleza la experiencia no necesita mediación, no requiere de un objeto, es conocimiento

inmediato, y por otra parte es bien real. Aunque cuando se trata de la experiencia de Dios, de la realidad última, que es la realidad sin más, en su triple dimensión cosmoteátrica, también es inexpresable. Y ello por la misma doble razón: porque Dios no es objeto ni objetivable, y porque la experiencia de Dios no es experiencia de nada, ni de nadie, no es experiencia de ningún objeto (IM, 51). Por ello, aunque sea muy legítimo hablar de experiencia, cuando se habla de la experiencia última como experiencia de Dios hay que hacerlo con cierta cautela.

Si es experiencia, pero no de un objeto, propiamente hablando lo que se llama experiencia de Dios no es experiencia de Dios sino más bien experiencia de nada. Desde luego Dios no es un objeto que se experimente. Y así es como con frecuencia hablan los hombres y mujeres espirituales teístas: de una experiencia de Dios como experiencia de la nada.

Consecuencia de lo anterior, y esto es muy importante tenerlo en cuenta, la experiencia de Dios no es una experiencia *especial* ni *especializada* (IM, 52), sino la experiencia de la realidad sin más. Y pretender tener la experiencia de ésta como una experiencia de "Dios", con sus atributos de personalidad e intencionalidad, es condenarse a no tenerla. Por ello cuando a Panikkar le preguntaron sobre lo que para él significa interrogarse sobre la *realidad religiosa*, respondió: "La misma cosa, ni más ni menos, que si usted hubiese eliminado el predicado o el adjetivo de vuestra pregunta. Porque para mí es de la realidad sin más de lo que se trata." (EDC, 11). Si la religión y lo religioso no son la dimensión en profundidad de la realidad misma, precisa Panikkar, son superestructuras añadidas. Otro tanto hay que decir de la experiencia de Dios.

Es la experiencia de la realidad, de toda la realidad, hecha desde nuestro ser y con todo nuestro ser: *nuestro entero ser y nuestro ser entero*, dice Panikkar (IM, 54). Para que la integridad de la realidad sea posible como experiencia, tiene que darse desde nuestro ser íntegro. Realidad y nuestro ser tienen que estar integrados.

Por ello tampoco puede ser una experiencia de "Dios" ni del "yo". No es una experiencia psicologizada, sino más bien óptica y ontológica. No puede ser una experiencia interiorizada y subjetiva de Dios, una experiencia de la presencia de Dios y la Trinidad en nuestras almas, aunque así haya sido expresado frecuentemente por espirituales cristianos (T, 56). La experiencia de Dios no puede ser una experiencia de "Dios" ni del "yo", del yo haciendo la experiencia de Dios. Porque no es una experiencia de sujetos convertidos en objetos de sí mismos, más bien "es la experiencia de los seres y del Ser mismo en su mismidad más radical" (IM, 56). Como muy bien señala Panikkar, los papeles se trastocan: "Yo no soy su sujeto, sino que estoy en la misma experiencia." (IM, 56).

Para dar cuenta de esa diferencia entre "yo" y yo no sujeto, es que espirituales y maestros suelen distinguir entre "yo" y "yo profundo", entre un yo-sujeto, intencional y consciente, y un yo no-sujeto, *piu* a conciencia de la realidad.

Esta experiencia se la puede uno imaginar mejor si recordamos que en la visión cosmoteándrica de la realidad la realidad es vista y conocida en términos de relaciones, y que entonces es una experiencia de totalidad y de plenitud. Por ello Panikkar insiste una y otra vez en que la experiencia de Dios es una experiencia sin más, ni religiosa ni espiritual, de la realidad sin más, como cosmoteándricamente es: cósmica, humana y divina. Incluso a veces llega

a insinuar o decir, lo que es bien legítimo, que quien hace la experiencia de la realidad cósmica y humana como ellas son, radicalmente, está haciendo y hace la experiencia religiosa o divina de la realidad. Porque, recordemos, las tres dimensiones que constituyen la realidad como es, cosmoteándricamente, son distinguibles pero no separables. Cada una de ellas es pura relación a las otras dos, y las tres constituyen relacionalmente la relatividad radical o relacionalidad profunda que es Dios mismo y toda la realidad.

En otras palabras, así como la experiencia de Dios no es especial ni especializada, tampoco lo es la experiencia de la realidad. Al contrario, ésta deja de ser experiencia de la realidad cuando se le añade algo, un énfasis, una dimensión, y con el pretexto de añadirle algo se la deforma, se la cambia, y ya no es la realidad. Por ello, cuando se habla del tercer ojo y de la nueva visión de la realidad en que este ojo consiste, no se trata de añadir nada a la realidad que ella ya no tuviera, se trata más bien de reconocerle y devolverle lo que es suyo. Es recuperar algo que se le había negado o sustraído. Pero no añadir nada nuevo. Reiteramos, se estaría deformando la realidad.

La experiencia de la realidad es la experiencia de la realidad sin más, tal cual, en sus tres dimensiones, cósmica, divina y humana, cosmoteándricamente. Podemos decir que si la experiencia es contacto inmediato con la realidad, cuando esta realidad es la última, entonces cabe hablar de experiencia religiosa, espiritual o mística, como se la suele llamar también, y nos entendemos. Pero es necesario precisar que la realidad, tal como de ella estamos hablando aquí, no es última ni no última: es simplemente la realidad, sin más. Lo único que se requiere es que sea un contacto completo y sin reticencia con la realidad. Porque cuando



ese contacto se da, de esta manera, la realidad que se toca es última, falta de lo cual no sería realidad (EDC, 230).

No es sólo sumamente importante sino necesario señalar este aspecto, para no considerar la experiencia espiritual o religiosa como una experiencia exclusivamente debida a la visión del tercer ojo, como si ella fuera independiente de las otras dos dimensiones constitutivas de la realidad, la sensible y la racional. Es cierto que, por la intervención de otros factores, disposición natural, impacto, novedad, cultura, muchos de los místicos así es como creen percibirlo y así lo expresan. Pero la mística auténtica, que no hace de sí mismo una especialidad ni se encierra en ella, lo que expresa es una *experiencia de la realidad total*, sin omisión de lo corporal ni de lo racional.

Conocimiento sin objeto, experiencia de nada, realidad tal cual es, he aquí la aventura cosmoteándrica de la Realidad. Porque no hay nada más real y apasionante y, sin embargo, es totalmente diferente de la realidad y de la experiencia de la realidad que tenemos. Tan real y apasionante que aparece como la dimensión y conocimiento más específicamente humano de la realidad, el más profundo o elevado, si queremos hablar en estos términos, pleno. Por ello es tal la atracción que ejerce que, una vez descubierto, no se puede abandonar o subordinar a otra cosa. Es realmente el tesoro escondido en el campo o la perla de la que un comerciante hace el hallazgo, que nos dice el Evangelio. Es el aporte que han hecho las religiones: reino de Dios, *nirvana*, nada, realidad, *brahmán*, *anátman*, *tao*, y que no tiene comparación con ninguna otra dimensión de la realidad, porque se trata de la plenitud humana (NI, 237-238). Una auténtica aventura.

Es una aventura arriesgada, porque es la aventura del ser o no ser (PH, 55). Jesús de Nazaret lo expresó diciendo:

"sólo el que pierda su vida la salvará, y el que la guarde la perderá". Pero es segura, la aventura más segura. "Cristo" es el nombre de esa aventura real. Cristo es la plenitud real y posible: de Dios en el Hombre y en el Cosmos, y del hombre y del Cosmos en Dios. Sin esa posibilidad ni Dios sería Dios, ni el Hombre Hombre, ni el Cosmos Cosmos, porque los tres son una realidad única y total, pero una realidad nunca sustantivada sino radicalmente relacionada.

Cristo es el icono de Dios, del Hombre y del Cosmos. Por ello Panikkar llama a esta aventura *crística* (PH, 179). Por ello Cristo y la aventura crística, que es la aventura cosmoteándrica, no es monopolio de ninguna religión. Es posible, está presente, en todos los seres humanos, en todas las culturas y pueblos, en todas las religiones. Porque Cristo es el icono del hombre, éste, como Cristo, es el icono de lo real (PH, 14, 56); y porque Cristo es el icono de la realidad, "cada ser - como afirma Panikkar- es una cristofanía, ima manifestación de la aventura crística de toda la realidad encaminada al misterio infinito" (PH, 179, 38). Más aún, como añade inmediatamente Panikkar, "Toda la realidad podría ser llamada, en lenguaje cristiano. Padre, Cristo, Espíritu Santo: la Fuente de toda la realidad, la realidad en su acto de ser (es decir, en su devenir, la realidad que está siendo, que es el *Christus totus* no realizado plenamente -todavía- mientras el tiempo sea -sólo- tiempo) y el Espíritu (el viento, la energía divina que mantiene en movimiento esta *perichoresis*)" (PH, 179).

Frente a la fragmentación del pasado la aventura cosmoteándrica o crística es aventura de reintegración y debe comenzar ya porque el tiempo parece llegado. Así lo ve Panikkar: "La evolución espiritual de la humanidad atraviesa en la actualidad una fase particularmente importante y tenemos motivos para confiar en que, como resultado de la

mutua fecundación de las religiones y de las experiencias que les subyacen, surja en la conciencia religiosa de la humanidad una más plena integración de la experiencia del misterio y la vida de la Trinidad, y con ello una reintegración del Hombre a realizar el papel que le corresponde en la aventura de la Realidad. " (T, 76). Reintegración del Hombre y reintegración del Cosmos en la gran aventura cosmoteándrica de la Realidad que es la explosión de la vida (T, 18, 76, 92).

Por último la aventura cosmoteándrica es tal, aventura, porque no hay camino trazado. Cada quien tiene que hacer el suyo. Es una verdadera aventura. Panikkar lo expresa así: "Pero como el otro es Otro, no hay camino, no hay sendas trazadas e indicadas. El gran desconocido no puede ser buscado como un conocido" (PH. 54).

No hay camino, porque no hay adonde ir, porque tampoco hay adonde llegar El punto de llegada. Dios, de la Realidad, Cristo, está en todas partes, y la posibilidad de su experiencia también. Sólo se trata de hacerla, de integrarse en la aventura de la Realidad que ya está en marcha, normal, plena y perenne, nada exótica o extraordinaria, como la realidad.

### La realidad vista y conocida con el tercer ojo

Si la espiritualidad es una aventura, lo que la caracteriza como visión y conocimiento es el tercer ojo u "ojo del Espíritu". Su acción es el conocimiento no-dual, del que ya hemos hablado. Aquí quisiéramos enfatizar solamente su especificidad y su aporte, especificidad y aporte tal como los concibe y enfatiza Panikkar.

Dado que es normal ubicar en el conocimiento de la mente la diferencia entre el hombre y los animales, según esto sería el *oculus rationis* u ojo de la razón el que nos distinguiría a los seres humanos de los animales, con quienes compartiríamos sin embargo el *oculus camis* o conocimiento sensorial. Sin embargo, sin negar esto, Panikkar va a poner de entrada la diferencia en otro nivel, tiene demasiado interés en ello: en el nivel mismo del *oculus fidei* u ojo del Espíritu. Porque éste es el nivel por excelencia humano, en él es donde se encuentra su verdadera y genuina especificidad. Por ello siempre que es necesario se expresará en términos como los siguientes: "La raza humana puede haber salido de un animal superior o de una raza protohuraana, pero lo que la conciencia humana ha descubierto es algo que pertenece a otro orden, diferente al de los hechos temporales o las leyes biológicas. La realidad que se revela a la conciencia humana muestra una dimensión ontológica distinta (pero no separable) a la del mundo espacio-temporal, aun cuando después (*a posteriori*) podamos descubrir que todos esos seres tiene su lugar en la esfera tempiterna." (IC, 11).

No es difícil captar el interés de Panikkar en enfatizar la especificidad humana de esta manera. Al declarar que la diferencia se da en el ojo del Espíritu, obliga a que se reconozcan varias cosas esenciales: que el mismo pertenece a la estructura ontológica del hombre, que la espiritualidad cultivada no-dualmente pertenece de manera esencial y necesaria a su realización, que éste es el único proyecto digno del ser humano, y la única forma de presentar una alternativa radical profunda a la civilización actual. Lo que está en juego es demasiado grave, es, como dice en otro lugar, la aventura de ser o no ser (PH, 56; NI, 239-240). De ahí su oposición a definir al ser humano únicamente por su racionalidad. A este respecto el texto que citamos a continuación es bien exacto y expresivo: "Considerar al

Hombre como un simple "animal racional" es tanto como negarle el derecho a su verdadero fin y privarle completamente de la esperanza de alcanzarlo nunca; es enajenarle, es hacer de él algo distinto de lo que por aspiración es, algo que ya no es *hombres* rebajarle a un destino que lo empequeñece y en el fondo degrada." (T, 91). Por lo mismo enfatizará una y otra vez que el llamado "tercer ojo" es el órgano de la facultad que nos distingue de los demás seres vivos (IM, 21).

Sólo él nos da acceso a una dimensión de la realidad que, como dice Panikkar, trasciende, sin negar, el conocimiento que podamos adquirir a través de la mente y de los sentidos, conocimiento que para ser integrado y pleno deberá ser silenciado como conocimiento separado. Y el único órgano que lo puede silenciar e integrar es el ojo del Espíritu y su conocimiento silencioso: "Sin un silencio de lo sentidos y de la mente esta facultad permanece atrofiada y entonces la vida -la experiencia de la vida, previa a su expresión en diferentes actividades: la vida en su profundidad-, se nos escapa; el vínculo con el mundo latente se nos esconde; la participación en la plenitud cósmica -junto con Dioses y demonios- nos pasa inadvertida. Entonces nuestras vidas, privadas de su fuente, se toman pobres, tristes, mediocres." (IM, 36-37).

La especificidad del tercer ojo es la especificidad del ser humano sin más, de su vida, de su cultura, de su proyecto. De ahí el énfasis puesto por Panikkar. Y en dicha especificidad es donde radica también su aporte. En efecto, el ojo del Espíritu aporta algo a la realidad y al proyecto humano que el ojo de la carne y el ojo de la mente definitivamente no pueden aportar por más que quieran. Hace un aporte tan estructural y radical que sin él no sólo el proyecto humano no logra su fin sino que va a conocer, y el

ejemplo lo tenemos en la civilización que hemos construido, carencias y deformaciones estructurales muy graves.

Por otra parte, el aporte fundamental del ojo del Espíritu es el conocimiento que proporciona al ser humano de sí mismo y de la realidad: el conocimiento más integral, pleno y radical que el ser humano pueda tener. Este conocimiento no implica la superación de todos los problemas. Recordemos que el mismo trasciende pero no niega la competencia del conocimiento racional y de los sentidos. Pero sí es el marco adecuado, el único marco adecuado, para el necesario planteamiento y solución de los problemas, como lo muestra Panikkar en el caso de la paz, de la ecología, del poder, y demás problemas que actualmente nos aquejan como especie y como planeta. Este aporte, recordémoslo una vez más, es posible porque sólo el ojo del Espíritu y su conocimiento no-dual nos ofrece un conocimiento experiencial de la realidad tal cual es. Al no tener, por así decir, rejilla propia, lo que nos ofrece es la realidad cósmica, divina y humana como en sí misma es. Ahora bien, como la realidad así vista es por su naturaleza inagotable, infinita, y por lo mismo culturalmente indeterminada e indeterminable, culturalmente hablando el ojo del Espíritu y su conocimiento no-dual serán sinónimo de creación y de pluralismo cultural, y por lo tanto de libertad. Será por lo tanto no sólo un conocimiento humano pleno, integral y radical, será la fuente por excelencia del conocimiento cultural a la vez creativo y creador, libre y liberador, único y plural. Y como tal con nada será tan incompatible como con la fijación, sujeción y los enfoques monoculturales.

En fin, ojo del Espíritu y conocimiento no-dual serán sinónimo de gratuidad, y al ser sinónimo de gratuidad, nos estarán remitiendo renovadamente a la realidad y,

cuando no vivimos la vida". Y enseguida añade una observación y recuerda una sentencia: "Algo dijo Jesús sobre la vida eterna que nos prometía ahora. Que se despida de la vida eterna, vino a decir Simeón el Nuevo Teólogo, quien no la viva ya aquí" (IM, 37).

La manera como son percibidos realidad, espacio y tiempo es reveladora del tipo de espiritualidad. En la espiritualidad construida a partir del conocimiento interesado, de los sentidos y de la mente, espacio, tiempo y realidad son vistos de una manera monista o dualista, pero siempre de una manera deformada y alienante. De ahí el rechazo que hoy experimentamos a este tipo de concepciones. Porque sentimos que las mismas devalúan profundamente la realidad, una realidad que sin embargo cada día sentimos como la única que existe, y por ello, última, plena y total. Frente a ellas, Panikkar planteará que el tiempo es eternidad (tempitemidad) y la realidad en sí misma tiene una dimensión sagrada (secularidad sagrada).

### *Tempitemidad*

Amigo de acuñar términos nuevos y de síntesis, éste es el que utiliza Panikkar para expresar la dimensión eterna o última del tiempo. Según confesión propia, junto con otros tantos términos (teofísica, sofodicea, ontonomía, microdoxia, katacronismo y cristofanía), el mismo lo acuñó allá por los años cuarenta del siglo pasado (IC, 22). Aunque su primera expresión por escrito parece ser más tardía, en los sesenta, concretamente en la ponencia que lleva por título precisamente *La tempitemidad* en el V Congreso Eucarístico de Zaragoza, *Sanctum Sacrificium*, 1961 (se puede ver la referencia en *Técnica y tiempo*, p. 37, nota de pie página n.º 37). Desde entonces lo va a utilizar temáticamente con

frecuencia, comenzando por la obra *Religión y religiones*, aunque no sin evolución en su significado.

En esta obra *Religión y religiones* tempitemidad la concibe como la existencia que tendrá el ser humano una vez terminado el tiempo. Y así dirá del hombre "Es un ser temporal con un destino tempitemo" (RyR, 57). Es una manera todavía limitada, pero en su intuición, correcta, de reconocer sin embargo algo muy importante: el tiempo como un proceso real, un crecer real, un devenir óntico *por* el *que* y en el *que* el ser itinerante *trans-forma* su manera de existir y alcanza su estado definitivo (RyR, 135).

Si la *temporalidad* es lo que define al hombre en su existencia terrena, ¿qué le ocurre, se pregunta Panikkar, cuando el tiempo se agota y se cumple? El hombre entra en la *tempitemidad*. El hombre es pleno, está plenamente divinizado, pero su modo de existencia no es eterno ni temporal: es *tempitemo* (RyR, 139). Es una manera de reconocer el valor, la importancia y el peso de la temporalidad. Tan decisiva es que el ser humano se la lleva con él. "La temporalidad le ha marcado con su modo peculiar y definitivo de existencia, que podemos llamar *tempitemidad*." (RyR, 139). La limitación consiste en que, pese al avance hecho, aún se sigue pensando en términos dualistas, de tiempo y eternidad, de aquí y de más allá, de hombre (tempitemo) y Dios (eterno).

En obras posteriores esta limitación será superada. Al tiempo se le reconoce toda su riqueza y consistencia, toda su densidad y realidad. El tiempo es eternidad y la eternidad es el tiempo. No es una sola cosa, tiempo o eternidad, fagocitando a la otra, tampoco son dos cosas existiendo en una tensión más o menos dialéctica, es lo eterno en lo temporal, es lo último, pleno y total en el aquí y en el ahora, y, por lo tanto, el aquí y ahora experimentados en su

momentaneidad como eternos: en términos budistas, la permanencia de lo impermanente, y la impermanencia de lo permanente. Una vez más, la expresión lograda por Panikkar serán insustituible: "El tiempo -escribe- 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 llamar *tempiternidad*. 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 el que cada momento es habitado por la otra cara "eterna", formando así la *tempiternidad*." (IC, 16).

De nuevo y aquí, todo ello es el resultado del conocimiento nodual, de ver el tiempo y todo lo temporal con el ojo del Espíritu. Porque cae el concepto que se ha tenido de eternidad, un existir y durar sin fin, ontológicos, más allá de la muerte. Pero cae también el concepto de tiempo, y sobre todo de historia, como el único criterio de realización y de realidad humana. Ni tiempo histórico ni eternidad son criterios del cumplimiento de la vida humana. No es evolucionando en la historia ni en un más allá como nos realizaremos, sino en una nueva experiencia, cosmoteándrica y por ello transtemporal (pero no atemporal, sino tempitema) de la realidad y del tiempo (IC, 109, 154).

Tempiternidad no hace referencia al pasado ni al futuro, ni a la historia con su connotación de evolución ni a un tiempo eterno después de la historia. Sólo refiere al presente como realidad plena y total y por ello transtemporal, aunque no atemporal. Por ello la virtud característica de la *tempiternidad* es la esperanza; que no es deseo de nada, porque no es una proyección al futuro, sino seguridad del fruto presente según fray Luis de León: "ya muestra en

esperanza el fruto cierto". O en palabras de Panikkar: "La esperanza es una actitud fundamental del presente, o, mejor dicho, de la *tempiternidad*, o sea de una presencia que abarca los tres tiempos (porque, en último término, abarca los "tres mundos") y su centro. La esperanza no es de lo futuro, sino de lo invisible." (SdB, 45).

Tempitemidad en Panikkar no es, pues, una concesión oportunista al deseo adolescente de la cultura actual de detener la muerte absolutizando y divinizando el tiempo. Eso sería muy superficial, y nada espiritual y humano. Es un descubrimiento, el descubrimiento de la realidad y del tiempo, hecho con y desde el ojo del Espíritu, desde el único conocimiento y vida que se puede hacer; y un reconocimiento, sin duda, de la sensibilidad cosmoteándrica existente en la cultura actual.

Resumiendo todo en una expresión, y así enlazamos esta sección con la siguiente, tempitemidad es el tiempo de la secularidad sagrada, de los valores seculares vistos como sagrados. Así lo ha declarado Panikkar: "He propuesto la palabra *tempiternidad* para expresar esta intuición" (MS, 44), presente en las diferentes tradiciones religiosas bajo fórmulas como: *samsara / nirvana, atman / brahmam, théios / théiopoiésis*; o frases como "participantes de la naturaleza divina", "en él nos movemos, vivimos y somos", unión hipotática, Encarnación, naturaleza de Buda, etc.

### *Secularidad sagrada*

Si con el término *tempiternidad* Panikkar quiere expresar la dimensión etema del tiempo, con la expresión *secularidad sagrada* quiere expresar en efecto, y expresa, la dimensión sagrada, última, y por lo tanto irreductible, de los

valores seculares, de lo que ordinariamente es considerado propio de este mundo, no trascendente, incluido el tiempo (IC, 150; MS, 22; PyDC, 100).

Una vez más Panikkar no tuvo la misma concepción desde un principio, en este caso, de lo secular. En *Religión y religiones* todavía está interesado, y así se muestra, en dejar establecida la diferencia existente entre lo humano y lo divino, lo natural y lo sobrenatural, lo secular y lo religioso, viendo entre ambos una diferencia ontológica insalvable. Ubicado en este marco, la religión es para él sinónimo de realización humana plena, y la *secularización*, de fragmentación. Y es que vista la modernidad, como en buena parte lo ha sido, como un proceso de secularización, entonces no le falta razón, porque así es como se comporta. Por ello podrá escribir con razón: "Esto es precisamente la secularización: un proceso histórico que rompe la unidad -religiosa- del hombre a causa de la perfección parcial. (...). Una de las más urgentes tareas de nuestro tiempo es, sin duda, la integración de todos los valores humanos en la unidad religiosa del hombre, vista su perfección última y armónica." (RyR, 122). Pero lo secular y el mismo proceso de secularización podrá ser visto de otra manera, y en siguientes publicaciones Panikkar lo va a ver de otra manera.

Una vez más también, se trata de una visión nueva, integral e integradora. Se trata de reconocer la condición de sagrado en sentido de último e irreductible a una dimensión que se ha tenido por profana, como tal poco trascendente y, desde luego, no última, cuando como Panikkar muestra es todo lo contrario: que la dimensión mundana o secular es tan sagrada como lo es la dimensión humana y la dimensión divina. Y ello, no en virtud del pragmatismo que se derivaría de ser esta realidad mundana la única que existe, menos aún por un concordismo con la cultura

actual en su gusto por lo inmanente y secular, sino por el descubrimiento de que la realidad no es monista ni dualista sino cosmoteándrica, como tal inseparablemente constituida, so pena de dejar de ser realidad, por la dimensión cósmica, humana y divina. Claro está, que entre este descubrimiento, experiencia en el conocimiento no-dual, y la sensibilidad profúnda que viene de la cultura anhelando y aspirando a este conocimiento, hay convergencia, sólo posible y explicable porque estructura cósmica y estructura humana coinciden, como coincide también la estructura divina, siendo sin embargo diferentes.

Panikkar, haciendo una descripción de las tres dimensiones (IC, 82-88), ha descrito esta última en los siguientes términos: todo ser está tan en el Mundo y comparte de tal manera su secularidad, que no hay conciencia humana ni realidad divina que no entre en relación con el Mundo. Y esta relación no es meramente externa o accidental: *todo lo que existe tiene una relación constitutiva con la materia/energía y el espacio/tiempo* (IC, 85). En otras palabras. Mundo, Hombre, Dios existen inseparablemente, y son las dimensiones constitutivas de toda la realidad. Todo lo que es real es sagrado, la secularidad es sagrada.

La visión monista reducirá las tres dimensiones a una, la dualista mantendrá cada una de las tres dimensiones como realidades separadas aunque jerarquizadas. En el primer caso tendremos la posición bien conocida del panteísmo, y en el segundo las posiciones, también bien conocidas a lo largo de la historia, de cosmocentrismo, antropocentrismo y teocentrismo. La visión no-dualista no afirma ni niega ninguna de las dos anteriores, porque ello equivaldría a reducirse a una de las dos, poniéndose en el mismo nivel ontológico y epistemológico, sino que representa una ontología y una epistemología nuevas: la de la realidad vista

relacionahnente y, para ello, vista de una forma cosmoteándrica, no-dual. Esta nueva forma de ver es lo que per-mite descubrir el carácter constitutivo y sagrado que tiene el Mundo en virtud del carácter único de la realidad. Por ello es que Panikkar se expresará así: "No hay dos mundos. Pueden existir tantas distinciones y gradaciones ontológicas como consideremos necesarias, pero finalmente existe sólo ima realidad." (IC, 86). Cualquier otra forma de ver o fusiona negando dimensiones de la realidad, como hace el panteísmo, o divide la realidad en dos, y como dice Panikkar, la grieta pronto se muestra insuperable.

Panikkar lo expresará aún más claramente, objetándose y respondiendo: "¿Estoy diciendo entonces que Dios es mundano, o estoy aboliendo la distinción -tan querida al hombre civilizado- entre naturaleza y cultura? ¿O entre Mundo y persona? No. No suprimo estas distinciones, ni siquiera entro ahora a discutir las. Sólo afirmo que un Dios sin el Mundo no es un Dios real, no existe. Afirmo que esta dimensión cósmica no es un apéndice superfluo de las otras dos dimensiones, sino igualmente constitutiva del todo y de cada parte *real* del todo." (IC, 86).

Aquí es donde encuentra su fundamento el valor sagrado como último de la secularidad. A ello habría que añadir una nueva conciencia y una nueva sensibilidad: la conciencia de que hoy ninguna cultura ni ninguna religión puede resolver por sí sola el problema humano, y la nueva sensibilidad que significa la revalorización de lo humano y temporal. Hay una conciencia creciente de que la solución sólo vendrá de la fecundación mutua de las diferentes tradiciones humanas, y hay tres grandes de ellas, antes vistas como opuestas y que sin embargo hoy convergen cada día más: la tradición teísta, en particular la monoteísta; la tradición noteísta, especialmente budista; y una especie de tradición bicéfala, dice Panikkar, la secular y atea (SdB,

41). Cosa de no extrañarse, pues en el propio cristianismo es detectable este mismo encuentro y evolución, que Panikkar lo define como el paso de un *supranaturalismo monodimensional* a un *naturalismo sobrenatural* "que en otras partes he llamado -aclara- *secularidad sagrada*" (T, 66-67). Este último ensayo citado, *La Trinidad*, que Panikkar escribió para profundizar el misterio cristiano, es buen testimonio de ello al encontrar en el fondo *una confluencia asombrosa con el mundo tradicional de las religiones y el secular de la modernidad* (T, 15).

Donde más sistemáticamente va Panikkar a desarrollar el tema es en su ensayo *El mundanal silencio*, que lleva por subtítulo *Una interpretación del tiempo presente*, y está compuesto por dos trabajos, el primero de los cuales lleva por título precisamente *Secularizad sagrada. Una mutación histórica* (pp. 21-73). Título y subtítulo son bien provocadores pero correctos. Enuncian un cambio que ha venido para quedarse: lo secular y mundano es sagrado y tomar conciencia de ello y actuar en consecuencia constituye con respecto a un pasado todavía reciente una mutación histórica.

Es la mutación histórica que está caracterizando nuestra época y la percepción de lo secular como sagrado es ima de sus notas. En adelante, en ningún problema se podrá prescindir de esta dimensión y valoración. Porque lo secular es dimensión constitutiva de lo religioso, y lo religioso es parte constitutiva de lo humano. Así, por ejemplo, en el problema de la paz. "La secularidad, como un *novum* de nuestro tiempo, permite descubrir la dimensión religiosa de la paz política, sin caer por ello en ninguna teocracia. La *pax civilis* es constituyen indispensable de *Xa pax religiosa*, y viceversa." (PyDC, 66). Y no digamos ya la espiritualidad como un todo. Esta para ser real y ser creíble tendrá que ser también secular, cósmica, encarnada,

humana, aunque como espiritual las trascienda (sagrado aquí, secularidad sagrada, significa meta-empírico; en otros términos que nos son bien conocidos en este trabajo, no-dualista). De lo contrario será ilusión, alienación, huida. Por ello, y como veremos en la sección que sigue, el propio monje, prototipo de quien de la espiritualidad ha hecho su proyecto de vida tiene que ser secular, contemplar y valorar como únicos y sagrados la realidad y el tiempo que existen (ES, 50).

Todo ello, posible y deseable, y es necesario tenerlo bien en cuenta, en virtud y a partir del ojo del Espíritu y de su conocimiento no-dual, no en virtud de una adaptación superficial y oportunista a la modernidad, aunque tampoco sin negar, al contrario reconociendo, lo que hay de más profundo en su sensibilidad secular. Entre modernidad y secularidad hay por ello convergencias pero también diferencias insalvables. La secularidad de la que aquí es objeto, la secularidad sagrada, permanecería ignorada si no fuera por el conocimiento no-dual del ojo del Espíritu. Es vista y vivida como es, tempitema, gracias a este conocimiento que permite verla como es. Por ello, en su profundidad la secularidad es muy tradicional, tanto como el conocimiento no-dual, y en lo que tiene de redescubrimiento hecho en la modernidad, también en su ser más profundo, es transcultural: un fenómeno *truncultural* característico de nuestra época (MS, 25).

Panikkar no ignora que en su forma actual la secularidad es un fenómeno básicamente occidental, pero es igualmente consciente, como acabamos de ver, de su dimensión transcultural. En todo caso, lo importante a tener en cuenta es que la secularidad no es ni dualista ni monista, sino que implica una visión *advaita* o no dualista de lo real, que insiste en la importancia última de la dimensión secular de la realidad (Ms, 27-28).

Sugiriendo la complementaridad posible entre tradiciones religiosas y secularidad, y el aporte que ésta puede significar para aquéllas, quisiéramos terminar este apartado con la siguiente referencia a una apreciación que en el mismo sentido hace Panikkar en su obra *Intrareligious Dialogue*: por un camino o por otro todas las religiones tradicionales quieren ayudar a superar la condición humana, proponiendo el logro de lo no condicionado. La propuesta que consiste en la divinización apuntaría a lo incondicionado de la condición humana. Por su parte el budismo, postulando una actitud bien diferente, no busca la no condición sino la de condición de los seres humanos. La secularidad actual, considerando el universo temporal como valioso y pleno en sí, no propone como ideal y meta ni lo no-condicionado ni lo de-condicionado sino sobriamente el reconocimiento del universo como aparece (IRD, 127).

### El monje y lo humano

Hemos visto como una espiritualidad nueva, cosmoteándrica, tiene que asumir el tiempo y el universo, en otras palabras el Cosmos. Veamos en este apartado como tiene que asumir lo humano, el Hombre, otro gran rasgo de la espiritualidad nueva. Lo vamos a ver fundamentalmente de mano de la obra *Elogio de la sencillez*, que lleva por subtítulo *El arquetipo universal del monje*. Siendo el monje símbolo de lo espiritual, veamos la relación que tiene que tener con lo humano.

Humano o *humanum* es en Panikkar lo que en sí el hombre es y tiene que ser: la plenitud o perfección, la plenitud humana. En otras obras, como en *La plenitud del hombre* y en *Iconos del misterio* utilizará este término último, *iconos*, expresando la misma plenitud y la misma dinámica



pero diciendo que somos iconos de la realidad y que la primera tarea de nosotros como humanos es completar, llevar a la perfección este icono que somos (PH, 14).

Como el tiempo y lo secular, lo humano también es único en su valor y definitivo. Es, pues, la realidad y meta de todo ser humano. Como el tiempo es tempitemo y lo secular sagrado, lo humano es también una dimensión plena y total, que el ser humano tiene que lograr. En la misma expresión Panikkar incluye los dos aspectos: ser y esfuerzo, realidad y conquista. Así, enfatizando previamente que la "perfección" es la plenitud de vida que hay que alcanzar, sea cual fíere el nombre que demos a esta plenitud, enfatizará: "Llamaré *humanum* aquel núcleo de "humanidad" del "ser hombre" que puede ser alcanzado en tantas formas como seres humanos hay. La humanidad es una; lo *humanum* existe en la forma particular de cada persona individual que consigue realizar la plenitud del ser." (ES, 27). Cada ser humano tiene que conquistar lo *humanum* en una forma única y personal, pero tiene que hacerlo. Esto no es una obligación que le imponga una religión determinada a la que pertenezca, es un imperativo previo de su ser.

Un imperativo integral y total, como es su ser mismo en su estructura más profunda, como es su humanidad, lo *humanum*. De ahí que escoja el monje como imagen o símbolo de esta exigencia humana de integración y de totalidad. Porque el monje, como lo vio y describió el Pseudo-Dionisio en el siglo VI en su obra *La jerarquía eclesiástica*, es el hombre que tiene su corazón unificado, no sabe lo que es fragmentación ni distracción, es totalmente lo que es: "su vida, lejos de andar dividida, permanece perfectamente unificada por su sagrado recogimiento, que excluye toda distracción". "Su vida está simplificada y se han

obligado a estar unificados con el Uno, unidos con la santa Unidad".

Por ello es el monje el *arquetipo*, porque por su unidad es modelo de totalidad y de plenitud. Es todo el ser que debe ser. No hay en él resto o fisura. Es arquetipo *universal*. Ciertamente que como figura histórica el monje es ubicable dentro de la tradición budista y de la tradición cristiana, las tradiciones donde esta figura como tal ha crecido. Y en este sentido también cabría hablar del *monje como arquetipo* o paradigma, aunque ello sería en forma mucho más limitada, válido únicamente para los monjes, para quienes llevan esa forma de vida.. Pero como Panikkar habla es del *arquetipo del monje*, que es bien diferente, es decir, del monje como posible arquetipo humano (ES, 18). Y en este sentido verdaderamente se trata de un arquetipo de alcance universal, que trasciende las diferentes tradiciones religiosas y es anterior a ellas. Se podría hablar, y quizás sería mejor, de arquetipo monacal, arquetipo ante-rrior al mismo monje. "Mi hipótesis -dice Panikkar- es que lo monacal, es decir, el arquetipo de cual el monje es una expresión, corresponde a una dimensión de lo *humanum*, de modo que todo ser humano tiene potencialmente la posibilidad de realizar esta dimensión." (ES, 29). O en expresión equivalente, "La vocación monástica como tal precede al hecho de ser cristiano, budhista, o seglar, hindú o incluso ateo." (ES, 31; cf NI, 196 y 203). El ateo también está concernido por la obligación ontológica de ser plenamente humano. En este sentido el arquetipo del monje es verdaderamente universal, incumbe a todos.

Y es arquetipo universal de lo *humano*, de la dimensión constitutiva de la realidad, junto con la cósmica y la divina. Es la dimensión que está en la realidad, porque ella es parte constitutiva de la misma, y como tal al alcance de todo ser humano. Y por *humano* se entiende lo humano y

todo lo humano, lo humano visto una vez más con el ojo del Espíritu, desde el conocimiento no-dual, pero lo humano, con todas sus consecuencias.

Por ejemplo, el lugar de lo humano es aquí y ahora, no en otro lugar ni en otro tiempo, como plantean la mayoría de las tradiciones religiosas. Panikkar habla a este respecto de corto circuito de las tradiciones religiosas (ES, 28). Ubicada la plenitud humana, lo *humanum*, en otro orden, por encima del orden "natural", y no en la vida de aquí y de ahora, por una especie de corto-circuito, la salvación se alcanzaría en ese otro orden o esfera. Aparte de que no se ve, no es creíble, cómo este salto podría tener lugar, una consecuencia de tomar en serio lo humano es que no existe "otra vida". Aunque la mayoría de los hombres y mujeres no alcance ni el nivel mínimo de lo que podría ser llamado vivir verdaderamente la única y sola vida que existe. Por cierto, que para Panikkar esto es precisamente el infierno (ES, 136-137). Pero ante el posible escándalo del lector, Panikkar argüirá "Se trata de la redención de esta vida y no de otra" (ES, 137).

Todo hombre y mujer, como el monje, tendrá que tener clara conciencia de que no se llegará a ser pleno y total sólo o ante todo por un proceso de reflexión, a base de pura voluntad y de solo esfuerzo, menos aún anteponiendo el hacer al ser. Tendrá que tener clara conciencia, como dice Panikkar, de que "Uno no se hace monje para *hacer algo* o ni siquiera para *alcanzar* algo, sino para SER (todo, uno mismo, el ser supremo, nada...)." (ES, 25). De nuevo aquí la necesidad de totalidad y de plenitud: se hace uno unido y todo, siendo uno y siendo todo. Y de nuevo esto solamente se logra con y desde el conocimiento silencioso, el conocimiento no-dual.

Pero a la vez el monje, como todo hombre y mujer que aspire a la plenitud, en la medida en que la acción es parte de lo humano y del cosmos, le reconocerá a ésta una dimensión divina, contemplativa, y así la practicará, no diferenciando en última instancia entre acción y contemplación. Tratándose del monje, como de quien genuinamente busca la plenitud, no lugar para el temor ni para la sospecha. Lo creen lo respaldan con su vida. "Los intelectuales -acota Panikkar- experimentan con ideas, pero los monjes experimentan con sus vidas. Es una experiencia de vida y muerte." (ES, 208). A lo que el monje tendrá reservas y tomará sus precauciones es al tener con relación al ser. "El nuevo monje recalca la unidad del ser y del hacer, pero subraya la distinción entre el ser y el tener." (ES, 78).

En fin, el monje actual, con la atracción que sobre él ejerce lo secular como hijo de este tiempo, es también ejemplo y paradigma para los hombres y mujeres de hoy en busca de plenitud. Es también un testigo del carácter sagrado del tiempo y del mundo. "La realidad que el monje intenta descubrir no es supra -ni iníra-temporal. Quizá pueda ser llamada trans-temporal en el sentido de que es inherente a la misma temporalidad, aunque la trascienda inmanentemente. (...)El monje es un hijo de nuestro tiempo y muestra rasgos de lo que podríamos llamar una *secularidad sagrada*. No espera "otra" vida, sino que acaricia la esperanza de descubrir su alma en "ésta", es decir, la verdadera vida de la vida, incluyendo la suya propia." (ES, 91-92).

Resumiendo, una propuesta de *mutación histórica* (subtítulo del ensayo) para la mutación histórica que se ha dado y con ocasión de ella. Una espiritualidad para nuestro tiempo, alternativa radical al proyecto humano que hemos construido, incluso a la civilización que hemos construido

y a lo que, víctimas y actores de este **proyecto hemos** considerado hasta hace poco espiritualidad.

### **Cristianía o la experiencia espiritual cristiana**

Como colofón, pareciera lógico terminar este trabajo de aportes de Panikkar para *una* nueva espiritualidad, con su concepto de *cristianía* y lo que el mismo implica: la forma como ya viven algunos cristianos, y en el futuro serán más, su espiritualidad en la nueva mutación histórica y en la nueva época que ésta inaugura.

Y lo primero que hay que decir es que es legítimo hablar de experiencia espiritual *cristiana*. Porque si bien, y como hemos visto, la experiencia es espiritual por ser experiencia total y plena de la realidad o experiencia cosmotéandrica, no requiriendo para ello de ningún calificativo, ni siquiera el calificativo *religiosa*, la experiencia *cristiana* es una de sus tantas expresiones culturales y religiosas posibles y de hecho reales, históricas, que están ahí. La experiencia espiritual cristiana o la experiencia cristiana de la realidad es una expresión legítima y muy válida de la experiencia espiritual sin más.

Es legítimo hablar de experiencia y espiritualidad cristianas, pero siempre que sea verdaderamente experiencia *religiosa*, en el sentido de experiencia irreductible a ninguna otra experiencia humana, y sea *cristiana*, esto es, la experiencia sea al estilo de Jesús, suponga también una relación personal con el misterio de Cristo. El término *cristiana* enfatiza estas dos condiciones, que en la práctica se reducen a una: su dimensión experiencial. Porque la relación con Cristo como la vivió Jesús de Nazaret también tiene que ser experiencial.

Como en otras religiones, también en la cristiana se han dado y son distinguibles tres expresiones y concepciones de la misma. Como religión universal, primero fue "cristiandad", concepción religiosa comprendiendo todo, lo cultural, lo social y lo político. Luego, cuando a partir del renacimiento la autocomprensión de los pueblos se desgaja del monolitismo político y social, fue "cristianismo", es decir, credo, confesión y doctrina, concepción que todavía prevalece en nuestros días. Y de un tiempo a esta parte viene emergiendo lo que Panikkar llama "cristianía". Aquí lo importante no es lo jurídico (cristiandad), ni lo doctrinal es lo decisivo (cristianismo), sino la relación personal vivida con el misterio de Cristo, la experiencia que se tiene de Cristo.

Cristianía es, pues, la forma nueva como se vive y se muestra la espiritualidad cristiana. Una forma fundamentalmente experiencial: la experiencia cristiana de Cristo. Un Cristo que, como expresión o icono de plenitud, de la Realidad, de Dios, no es monopolio de ninguna religión, pertenece a todos, está presente en todas las culturas y pueblos, y la forma "cristiana" es una forma, entre muchas, de experimentar y vivir esa plenitud. Esto hará que *la plenitud del hombre sea una cristofanía*, como rezan título y subtítulo, respectivamente, de la obra de Panikkar en la que desarrolla esta tesis.

Es la forma que surge del encuentro e interfecundación mutua entre fe cristiana y religiosidad, por no decir cultura, actual. Lo común a ambas y la dimensión que se interfecunda es la experiencia personal. En Jesús de Nazaret la dimensión experiencial fue evidente. La relación en él con Cristo fue tan estrecha que por sus seguidores fue visto y confesado como Jesús el Cristo, "Jesucristo". Y él mismo pudo decir "yo y el Padre somos uno". Y la religiosidad actual es una religiosidad que siente la urgencia de

relativizar lo institucional e incluso lo doctrinal y teórico para poner el acento en la experiencia personal, dimensión real de la fe.

Y a esto es a lo que estamos asistiendo en nuestros días, a la emergencia de una concepción de lo cristiano donde la convicción personal profunda, el tener la misma mentalidad de Jesús de Nazaret y vivir de acuerdo a ella y el sentirse vivir en comunión profunda con todos los que hacen la experiencia religiosa y cristiana, prima sobre cualquier otra cosa y relativiza todo lo demás. Y a lo que seguiremos asistiendo en el futuro, a una forma de vivir verdadera y sinceramente cristiana, sin tener que adherir ni adherir para ello a la cristiandad ni al cristianismo, como en el pasado fue el caso.

Esta forma de vivir la fe cristiana, que antes pudo parecer un vivir religioso y cristiano "por la libre" y como no legítimo y pleno, hoy comienza a aparecer como la forma más plena, responsable y consecuente de vivir la fe. Los místicos cristianos están ahí para confirmarlo según nos lo recuerda Panikkar: "Hay que subrayar que los místicos vivieron en la cristiandad defendieron siempre la cristianía." (IS, 171).

Cada vez más los cristianos sienten que no es la iglesia entendida como aparato institucional la que puede legitimar y legitima la experiencia cristiana, ni como experiencia ni como cristiana, sino Jesús de Nazaret y la experiencia de Cristo o, expresado de otra manera, la experiencia de la realidad. Como ha quedado enfatizado con frecuencia a lo largo de este trabajo, sobre todo en su segunda y tercera parte, es la pertenencia a esta última como realidad cosmoteándrica la que nos hace espirituales y cristianos. Estamos de acuerdo con Panikkar. "Precisamente porque la religión, en el sentido de religiosidad, es la dimensión

humana más profunda que "vincula" (religa) al hombre con el resto de la realidad mediante sus lazos constitutivos más íntimos, esta religiosidad no puede reducirse a la pertenencia exclusiva a un grupo humano particular. Por el contrario es la pertenencia consciente a la realidad lo que nos hace cristianos." (PH, 205).

Consecuentemente, "La identidad cristiana ya no se configura como defensa de su propia cultura, ni pertenece a una religión institucionalizada, sino que se muestra como vida vivida a través de la *religiosidad personal* -es decir, como actitud religiosa, que constituye una dimensión de la persona, un factor de lo *humanum*, un aspecto de lo divino." (IS, 160). Y ello porque, como afirma Panikkar, "Hoy los hombres tienen mayores posibilidades de ser cristianos en el sentido de una actitud espiritual personal, sin adherirse a la cristiandad o al cristianismo con sus respectivas estructuras institucionales." (IS, 168).

En otras palabras, la cristianía será la espiritualidad cristiana del futuro, testigo de un Dios Trinidad radical, de la realidad pues en su ser y dimensión cosmoteándrica, de Cristo, sin más calificativos, icono de Dios e icono de la realidad, de la cristofanía como la realidad más profunda de nosotros y de todas las cosas,

Al ser la cristianía la experiencia de Cristo, y al no ser Cristo monopolio de nada de ni de nadie, la cristianía será la experiencia de Dios trino y de la trinidad radical, es decir, cosmoteándrica, y de Cristo, icono de Dios e icono de la realidad. En comunión profunda con todas las tradiciones religiosas, incluidas las tradiciones no teístas e incluso ateas. Una mutación en lo que ha sido la autocomprensión cristiana (IS, 191), mutación que la teología cristiana, hoy, ya no puede ignorar (IS, 177) y que constituye el desafío del tercer del cristianismo en el tercer milenio:

reconocer la obra de Cristo en todas partes, sin la pretensión de monopolizar este misterio (PH, 230; IM, 88; EDC, 54).

Para punto final, y a modo de síntesis, nos permitimos hacer una larga cita de Panikkar: "Aunque existen movimientos basados en el ideal de una cristiandad modernizada y tendencias más teológicas que pretenden reformar el cristianismo, hay un número creciente de personas responsables que luchan para articular una confesión genuinamente cristiana, que no esté, sin embargo, completamente condicionada por la carga histórica del pasado y por las estrecheces doctrinales de la tradición. No defienden una privatización de la identidad cristiana, aunque a veces se vean forzados a ello, sino que defienden una expansión de la identidad cristiana, que es más fruto de la experiencia interior que de la fuerza de la inercia histórica y doctrinal. Son más o menos conscientes de que el mundo está sufriendo una mutación, y en esta situación intentan vivir el cambio en su manifestación más profunda -esto es, a nivel religiosa y en su conciencia.

En palabras más simples: un considerable número de cristianos contemporáneos quieren ser religiosos, creyentes y además cristianos -pero sin las "contaminaciones" que estos adjetivos conllevan-. Se esfuerzan por reencontrar sus raíces para crecer en una tierra nueva, que no esté contaminada por los residuos de otros tiempos, por los parásitos de la Edad Media, por los pesticidas de la modernidad y por las radiaciones contemporáneas.

Esta lucha por la renovación es innata en el hombre; siempre ha sido así, pero hoy alcanza proporciones cósmicas." (IS, 173).

¿Por qué buscar en Raimon Panikkar aportes para la espiritualidad nueva? Panikkar es uno de los pocos pensadores y teólogos que ha mostrado en su obra tener un concepto de espiritualidad como el aquí postulado. Aunque hoy este concepto comienza a ser más compartido, él es un pionero en este campo y uno de los contados estudiosos de lo religioso que tienen verdaderamente conciencia de la dimensión del cambio que se ha producido y se está produciendo, de su impacto en la religión y de sus retos, aspecto que creemos esencial para tener posibilidades de acierto en la propuesta de superación que se hace.

Hoy se nos plantea con urgencia la necesidad de hallar una espiritualidad nueva. La misma de siempre, esto es, de acuerdo a valores objetivamente últimos, pero nueva porque tiene que ser de acuerdo a la manera nueva como nosotros obligadamente tenemos que percibir y percibimos culturalmente estos valores objetivamente últimos.

Si nos entendiéramos bien, en efecto, bastaría hablar de espiritualidad sin más, sin adjetivo alguno. Analizada en profundidad, como experiencia humana última, la espiritualidad es la misma siempre: desinterés total, muerte al yo, liberación total, resurrección, iluminación, conciencia y conocimiento puro, existencia total,.. Pero aún así es vivida en el tiempo, siempre desde una matriz cultural y, por lo tanto, en formas culturales que cambian con el cambio profundo de vida y cultura, condiciones de donde la espiritualidad toma su forma cultural, referentes, valores y aspectos. Supuestamente en nuestros días se está operando delante de nosotros y en nosotros un cambio de esta naturaleza, una “mutación” en expresión de Panikkar.



**CEDI** CENTRO DOMINICO  
DE INVESTIGACION

ISBN 99922-900-3-X



9 789992 290033