



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN HUMANIDADES: **ÉTICA SOCIAL**

PRESENTA:

De una ética relacional a una educación armónica
Una aproximación al pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar

Mtra. Abril García Brito

Dr. J. Loreto Salvador Benítez

DIRECTOR DE TESIS

Dr. José Barrientos Rastrojo

CO-DIRECTOR DE TESIS

Dra. María del Rosario Guerra González

TUTORA INTERNA

Febrero 2024



Índice	4
Introducción	6
Capítulo I Las sendas transitadas por Raimon Panikkar	11
1.1 Los tres Panikkar	11
1.2 Influencias en Raimon Panikkar	22
1.3 Senda cristiana	24
1.4 Senda hindú	34
1.5 Senda budhista	49
Capítulo II Hacia una realidad cosmoteádrica	58
2.1 El decurso del conocimiento en Occidente	58
2.1.1 Los cimientos de la cultura Occidental	59
2.1.2 El origen de la ciencia moderna	67
2.1.3 Ciencia y conocimiento en la modernidad	73
2.1.4 El yo superficial	78
2.2 Otras formas de mirar la realidad	82
2.2.1 La mirada adual del Vedānta advaita	83
2.2.2 La mirada de la vacuidad en el budismo	85
2.2.3 La mirada mística	88
2.3 Hacia la comprensión de la Realidad cosmoteádrica	95
2.3.1 La realidad es relación	96
2.3.2 Trinidad radical	100
2.3.3 Advaita	107
2.4 La realidad cosmoteádrica	109
2.4.1 Dios	112
2.4.2 Hombre	117
2.4.3 Cosmos	120
Capítulo III Hacia una ética armónica	124
3.1 Las aristas éticas en Occidente	124
3.2 Propuesta ética desde la relacionalidad en Raimon Panikkar	127
3.3 Diálogo intrarreligioso e intercultural	130
3.3.1 Diálogo intrarreligioso	130

3.3.1.1 Ecumenismo ecuménico	135
3.3.2 Diálogo Intercultural	139
3.3.2.1 Las culturas bajo el cristal del <i>mytho</i>	145
3.3.2.2 Diálogo Oriente-Occidente	148
3.3.2.3Equivalentes homemórficos	150
3.4 Hermenéutica diatópica	156
3.5 Diálogo dialogal	158
3.6 Hacia una ética relacional	161
Capítulo IV Una educación cosmoteándrica	166
4.1 Hacia una educación armónica	166
4. 2 La educación en el mundo occidental moderno	167
4.2.1 La educación en la época líquida	167
4.2.2 La educación en la sociedad del cansancio	173
4.2.3 La educación en el semiocapitalismo	181
4.3 El enfoque educativo para el 2030	186
4.3.1 La perspectiva del ODS4	186
4.3.2 La educación en la Nueva Escuela Mexicana	195
4.4 Educación para la plenitud humana	206
4.4.1 Antropofanía cultural	212
4.4.2 El hombre como realidad cosmoteándrica	217
4.5 Desarme cultural	220
4.6 Una propuesta educativa para NEM, desde el pensamiento cosmoteándrico	224
4.6.1 Educar para el diálogo	228
4.6.2 Educar desde el pluralismo	234
4.6.3 Educar para la paz	238
Conclusión	247
Bibliografía	255

Introducción

La presente investigación busca analizar el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar, teniendo como eje una reflexión orientada hacia la ética y la educación. Panikkar ha sido uno de los pensadores más influyentes en el campo de la interculturalidad y el diálogo interreligioso. Un viraje a la filosofía del autor permite ampliar el horizonte con el que se suele ver la realidad, su pensamiento se nutre de distintas tradiciones que viajan entre Oriente y Occidente, para construir una visión más amplia y completa sobre el estar en el mundo del ser humano.

La investigación se orienta a realizar un análisis de la ética y la educación desde el pensamiento cosmoteándrico del filósofo español, pues se considera que un autor con una obra tan creativa como es la de Panikkar, permite una comprensión más amplia y fecunda sobre el papel del hombre en la actualidad. El enfoque panikkariano no sólo se nutre de una sola cultura, sino que se abre paso a nuevas maneras de conocer y actuar en la realidad, accediendo así a nuevas sendas que, si bien no dan solución a los problemas actuales, sí permiten una reflexión que comprometa nuestro actuar con el otro y con cosmos.

Panikkar llama intuición cosmoteándrica a su concepción de Trinidad radical, llevada al ámbito de Dios, Hombre, Mundo, con afán por reunir los fragmentos de la realidad. Esta noción cosmoteándrica la logra a través de una relectura de las nociones clásicas de la Trinidad, en unión con sus estudios sobre hinduismo y buddhismo, para ofrecer un cambio en la cosmología imperante, subsanando de esta forma los extremos del monismo-panteísmo y del dualismo.

Según el filósofo de Taverdet, la intuición cosmoteándrica no se trata de tres realidades, Dios, Hombre, Cosmos, pero tampoco de trata de una. Panikkar no habla de una realidad monista ni múltiple, sino de que la realidad misma es armonía, polaridad y relación constitutiva entre todo. Todo es una relación constante, hay relatividad más no relativismo, la realidad es advaita y por ende es cosmoteándrica.

De esta forma, esta intuición se presenta como una experiencia que busca conocer la plenitud de la realidad, no desde la especulación, sino desde el amor.

Por ello, su propuesta aspira a una nueva inocencia, que no tiene que ver con un retorno a una inocencia perdida, sino a una metanoia del ser humano.

Así, la filosofía de Panikkar no se agota en una especulación conceptual, no es una filosofía intelectual, su apuesta es comprender la vida, para que en ese acto de comprensión se lleve a cabo una metanoia en la vida de quien comprende. Su obra es un esfuerzo hacia el rechazo de universalismos y de particularismos, su pensamiento se sitúa a medio camino de estos extremos, en lo que la India denomina *advaita*, la no-dualidad y que aunará con la Trinidad cristiana, para mostrar que la realidad es una interconexión de lo existente.

De esta forma, la investigación gravita en la comprensión de que *la realidad es relación*, lo cual lleva a las nociones claves sobre no-dualidad y Trinidad. Según el autor, la totalidad es indivisa y está intrínsecamente relacionada, nada hay afuera ni adentro, todo es un flujo constante en el ritmo del ser. Dios, hombre y mundo en relación son la realidad última para el filósofo de Tavertet; esta relación es no-dual, ninguno se reduce a otros, ni están separados. Bajo esta triada se busca rastrear la construcción de una ética y una propuesta de educación.

El trabajo está formado por cuatro capítulos. El capítulo uno tiene como objetivo examinar las influencias que ha tenido Raimon Panikkar, para contextualizar su pensamiento. Esto parte de una necesidad metodológica, en tanto que para reflexionar sobre su intuición cosmoteándrica se ha de partir del corazón de donde surge dicha intuición; para ello es menester analizar las sendas transitadas por el autor para evitar una interpretación sesgada. Por ello, el estudiar las influencias del filósofo de Tavertet permitirá tener un panorama más nítido sobre su pensamiento cosmoteándrico y delinear una propuesta educativa en donde Dios, hombre y cosmos estén interrelacionados.

En el capítulo dos, se explica cómo para Panikkar concebir la realidad implica ver relaciones, es decir, una serie de interdependencias en donde el todo no es la suma de las partes, sino la recreación constante de todo en todo, dando como resultado una nueva manera de comprender lo divino, al hombre y al mundo.

Estos tres elementos son claves para la comprensión del pensamiento de Panikkar. Pues para él la realidad no se agota en dicotomías dualistas, sino que tiene que ver con una intuición que en su pensamiento de madurez llamará *cosmoteándrica*. Según el filósofo español, esta es la intuición última de la realidad, la triada Dios-hombre-mundo se encuentra íntimamente relacionada y cada uno de sus elementos es único, irreductible y dependiente de las otras partes.

De esta forma, a partir del pensamiento de Panikkar se abre paso hacia una percepción distinta de la realidad, una visión que no es monista ni dualista, sino *advaita* (no-dual). La visión no-dual de Raimon lleva a una comprensión más integra acerca del hombre y su relación con Dios y con el mundo, sin que esto signifique que el hombre tenga un lugar privilegiado dentro de los otros dos. Dentro de esta relación triádica ninguno de sus elementos tiene una relación jerárquica, más bien los tres conviven en armonía, pues ninguno está subordinado al otro.

En el capítulo tres, se presenta la propuesta ética en el pensamiento de Raimon Panikkar. Se parte del análisis de dos de las grandes éticas occidentales – la aristotélica y la kantiana–, para establecer las diferencias entre los constructos teóricos de occidente y la postura más intuitiva y experiencial del filósofo de Tavertet. Aunque dicho análisis no es exhaustivo, sí permite alcanzar los objetivos del capítulo, en tanto que establece los parámetros de distanciamiento de una ética teórica a un morar desde la relacionalidad.

Sólo si el ser humano da cuenta de su relación consigo mismo, con el otro, con el mundo y con Dios, es posible una transformación en su comprensión de la realidad y por ende en su actuar. Por ello, la propuesta ética busca dar cabida, a través de diálogo, a nuevas maneras de convivencia entre culturas y religiones.

El capítulo cuatro, parte de un análisis filosófico sobre el panorama educativo actual, el cual ha generado el predominio de la dimensión racional manifiesto en sus consecuencias prácticas e instrumentales, llevando a toda una civilización a la catástrofe: religiosa, ambiental y humana, los polos en lugar de estar interrelacionados son divididos. El análisis integra a tres autores: Zygmunt Bauman, Chul Han y Franco Berardi, Bifo, todos ellos críticos de su tiempo, mostrando

algunas de las deficiencias del modelo educativo imperante, lo cual llevará a un replanteamiento de los cimientos actuales de la educación.

Posteriormente se vincula el pensamiento cosmoteándrico de Panikkar y la propuesta educativa de la Nueva Escuela Mexicana, en tanto que ambos buscan la transformación del ser humano, con el objetivo de formar hombres íntegros que superen el reduccionismo técnico, instrumental y práctico que ha traído el capitalismo y el neoliberalismo, fomentando la parte más cruel y destructiva del ser humano. Se trata de cambiar esta visión, por una que reconozca que el hombre es un ser integral, que necesita desarrollar todas sus facultades, no sólo las matemáticas decantadas al servicio técnico, sino de fomentar en él un sentido relación con su comunidad, con su entorno, con la naturaleza y así acercarlo a su espiritualidad.

Para ello, se pretende una reforma antropológica que tenga sus cimientos en el diálogo como camino para la autotransformación y la transformación del entorno, sólo así será posible una educación que reconozca y acepte la pluralidad inherente a la realidad, así como su unidad intrínseca, y, por último, plantear una educación encaminada a una cultura de paz. Todo esto se plantea como líneas de encuentro en ambos modelos, sin que ello signifique el encuentro forzoso o líneas acabadas.

De esta forma, la intuición cosmoteándrica representa el intento más noble de abordar el problema de la realidad desde una perspectiva completa, más no acabada, en la que el hombre no está aislado ni del mundo ni de su rasgo divino. Desde la visión occidental ha imperado una mirada reduccionista en donde el hombre se coloca como centro del universo y entronizado con la razón se lanza a la conquista del mundo, cortando su lazo con lo divino. Resultado de ello, una conciencia separada y enajenada de su propio lugar en el mundo.

La experiencia advaita y trinitaria de la realidad lleva a superar, sin que esto signifique negar, los dualismos y monismos para acceder a la interdependencia de la realidad que Panikkar nombrará cosmoteándrica. La realidad no se puede abordar desde una sola perspectiva, pues esto supondría un reduccionismo que

llevaría a la imposición de una sola mirada, la cual llevaría a imponer universales culturales, es decir, una única manera de comprender, conocer y actuar.

Así, la educación actual se encuentra sometida a este mandato, la hegemonía de una sola cultura que sirve a los fines del capitalismo y limita la promesa de formar hombres y mujeres competentes que puedan contribuir al mercado laboral. La genuina educación ha de abrir camino hacia una vida llena de significado y con él de felicidad.

La educación debe abrir paso a un conocimiento liberador, en tanto que nos permita conducirnos a alcanzar la plenitud humana. La educación debe despertar la inteligencia de los seres humanos y por inteligencia se entiende aquella capacidad que nos hace percibir lo esencial y permanente. Dicho de otra forma, la educación debe guiar al hombre a alcanzar el pleno conocimiento de uno mismo, porque la comprensión de uno mismo es donde se concentra el conocimiento de toda la existencia.

La educación desde la comprensión de la armonía permitirá guiar a hombres y mujeres a alcanzar la plenitud de la vida, la genuina educación no tratará de vaciar conceptos para que el alumno pueda conseguir un buen empleo, más bien proporcionará al hombre las herramientas necesarias para sortear los problemas de la vida y esto sólo se logrará si la educación proporciona los medio para alcanzar el autoconocimiento.

Capítulo I Las sendas transitadas por Raimon Panikkar

1.1 Los tres Panikkar

De origen indio por parte de su padre y catalán por parte de su madre, Panikkar ha sido una de las figuras más influyentes en el campo de la interculturalidad y el diálogo interreligioso. Su pensamiento está influenciado por la herencia cultural que le vino de sus padres y que él a lo largo de su vida irá orientando y profundizando en lo que denominó el diálogo entre Oriente y Occidente. Dos categorías que no tienen que ver con un lugar específico geográficamente, sino con dos dimensiones antropológicas, en las cuales todo Oriente tiene un rasgo de Occidente y Occidente tiene un Oriente.

Bajo este umbral el filósofo español busca descentralizar la visión absolutista que ha imperado por parte de Occidente, para entablar un diálogo fructífero con otras visiones y culturas del mundo. Su vida es muestra de ello, de una apertura a nuevos modos de percibir y pensar la realidad, para así transformar el actuar.

En el caso de un pensador como Raimon Panikkar su vida está completamente ligada a su obra o más bien su obra es un compromiso con la vida. De Raimundo Santiago Carlos Pániker a Raimundo, Raymond o Raymound atravesando por Pánikker, Panikker hasta por fin firmar su obra como Raimon Panikkar, el filósofo de origen indio y catalán ha sufrido una serie de transformaciones que lo hicieron adoptar este último nombre como recordatorio de sus orígenes y como símbolo de su destino. De Raimundo a Raimon como purificación del castellano al catalán y de Pániker a Panikkar como purificación de la deformación colonialista europea y portuguesa para acercarse más a su origen malayalam¹. Es así como Raimon toma su herencia familiar para convertirla en su destino, Bielawki lo define así:

In Panikkar c'erano tanti Panikkar, una vera folla: un filósofo e un teólogo, un cristiano e un buddhista, un hindú e un "a-teo", un catalano e un indiano, un prete e uno scrittore, un predicatore e un conferenziere, un figlio e un fratello, un amico e un marito, un viandante e un padre, un vecchio e un giovane. Basterebbe passare in rassegna parte delle fotografie in cui compare a diverse età e le diverse espressioni,

¹ Cfr. BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Roma, Campo dei Fiori, 2013.

i diversi vestiti e ambienti. Il ragazzo con i corti capelli scuri e il vecchio canuto con i capelli lunghi, il professore ben rasato incravatta e il sadhu barbuto in camicia a maniche larghe, il prete in un ornatotridentino e il nobile indiano in dhoti di seta costosa. Il Panikkar sorridente e il Panikkar angosciato, gioioso e serio, giocoso e preoccupato, sfrenato e tranquillo, invadente e in ascolto. Lo stesso vale per il suo pensiero trasfuso negli scritti, variopinto e polimorfo.²

El multifacético Panikkar siempre buscó la armonía entre sus diversos modos de estar y comprender la realidad, armonía que no sólo se presentó en su origen, sino también en sus reflexiones y a lo largo de su vida. Muestra de ello es que la formación académica de Panikkar va desde estudios que tienen que ver con las ciencias duras, pasando por la filosofía hasta llegar a la mística, fue Doctor en Filosofía (Madrid, 1946), en Química (Madrid, 1958) y en Teología (Roma, 1961), todos ellos en un círculo interminable que como Bielawski menciona va de la vida a la escritura y de la escritura a la vida³. La vasta obra de Panikkar es fascinante, interesante, seductora, controversial, erudita, pero sobre todo bella, pues a lo largo de sus textos se muestra un compromiso con el mundo actual y sobre todo con la vida.

Siguiendo el trabajo de Bielawski en el estudio biográfico sobre Panikkar, el autor polaco distingue ocho capítulos en los cuales aborda momentos claves de la vida de Raimon, que van desde su juventud, pasando por sus múltiples viajes hasta concluir con los últimos años de vida en Tavertet. No obstante, en el presente trabajo armoniza más con la interpretación que propone Meza en la que distingue el pensamiento de Panikkar en tres momentos que coinciden con tres mentalidades diferentes⁴.

² *Ibid.*, pp. 24-25. “¡En Panikkar había tantos Panikkar! Un filósofo y un teólogo, un cristiano y un budhista, un hindú y un hombre secular, un catalán y un indio, un sacerdote y un escritor, un predicador y un conferenciante, un hijo y un hermano, un amigo y un marido, un viejo y un joven. Bastaría ver algunas de sus fotografías en diversas épocas, con varis expresiones, ropas y ambientes. El muchacho con el cabello corto y oscuro y el anciano de cabello largo y blanco, el profesor bien afeitado y con corbata y el *sadhu* barbudo, el sacerdote con ornato tridentino y el noble indio en *dhoti* de seda cara. El Panikkar sonriente y el Panikkar angustiado, alegre y sereno, lúdico y preocupado, acelerado y tranquilo, radiante y receptivo. Algo semejante vale para el pensamiento, variopinto y polimorfo, que aflora en sus escritos.” BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Una biografía*, trad. Piegem Jordi, Barcelona, Fragmenta, 2014, pp. 19-20

³ *Cfr. Ibid.*

⁴ Aunque se coincide con la interpretación que da Meza por tener mayor relevancia para el análisis que busca la investigación sobre Panikkar, no por ello se deja de lado el recorrido histórico e intelectual que hace Bielawski.

El primer Panikkar está marcado por sus estudios de física, química y filosofía que se dan entre 1930 y 1960. El segundo Panikkar emerge de su estancia en la India entre los años 1954 y 1966, y por último el tercer Panikkar que es el pensador que alcanza a ser un hito en el ámbito académico y que decía ser cristiano, hindú y budista, un Panikkar que está preocupado por la situación del Occidente actual y que propone el diálogo dialogal como una respuesta al panorama presente⁵.

Estas tres facetas son de amplia relevancia para la investigación, pues de ellas parte vislumbrar las sendas transitadas por Panikkar para la construcción de su intuición cosmoteándrica, la cual se forma a partir de muchos momentos en su vida y que alcanzan su madurez en esta visión que reconcilia a Dios, al hombre y al cosmos, categorías que aparentemente son inconciliables. De igual forma, la distinción de estos “tres Panikkar” permite situar las influencias que recibió el pensador de Tavertet, lo cual metodológicamente permite ver al autor como un ecléctico que da respuesta a las dificultades más urgentes de nuestro tiempo.

Sin embargo, para llevar a cabo dicha labor en el presente apartado se recurre al trabajo de Bielawski para contextualizar su vida y posteriormente poder distinguir las tras faces mencionadas.

La primera formación de Panikkar fue en las ciencias duras, en 1937, durante tiempos de la Guerra Civil Española, Raimundo se matricula en la Universidad de Bonn, Alemania, para llevar sus estudios en química, con tan solo 18 años la vida de Panikkar se encaminaba a seguir los pasos de su padre quien era un químico que contaba con su propia empresa y tenía pensado que su hijo mayor Raimundo seguiría con el negocio familiar. Sin embargo, es en este periodo en el que el filósofo español comienza a interesarse en el terreno de la filosofía y la teología, Bielawski escribe así:

Si dice che propria a Bonn, accanto ai suoi studi di chimica, voluti e pagati dal padre con lo scopo di averlo poi per collaboratore nell'azienda familiare, Raimundo iniziasse a sviluppare un notevole interesse per la filosofia e la teologia, campi per i

⁵ MEZA R., José Luis, “Panikkar: un pionero de la teología del pluralismo religioso.” Un estado del arte de los estudios teológicos acerca de su obra. *Theologica Xaveriana* [en línea]. 2008, 58(165), 183-200 [fecha de Consulta 15 de Noviembre de 2020]. ISSN: 0120-3649. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191015362007>

quali la Germania era un terreno fecondo. Sua sorella Mercedes raccontava che, proprio in questo periodo, Raimundo non solo avesse una spiccata propensione per la filosofia, ma che pensasse seriamente al sacerdozio.⁶

Sin embargo, después de tres años la estadía de Panikkar en Bonn se vería truncada, nuevamente por motivos de guerra, esta vez la Segunda Guerra Mundial estallaría y Raimundo no regresaría a continuar sus estudios. Según Bielawski, debido a la guerra Panikkar no regresó a Alemania y permaneció en Barcelona con su familia; no obstante, sus inquietudes teológicas lo llevaron en el año 1940 a presentar una solicitud de admisión en el Opus Dei, solicitud que fue aceptada y que lo llevará a convertirse en el primer numerario de Barcelona. La formación académica de Panikkar no quedó ahí, ni sus estudios quedaron truncados por motivo de guerra, sobre los siguientes años de su vida el autor polaco menciona:

Nell'anno accademico 1935-1936 studiò, all'università di Barcellona, Scienze, frequentando anche corsi della Facoltà di Lettere, poi per tre anni (1936-1939) Chimica a Bonn, e Filosofia. Non potendo tornare in Germania, come avrebbe desiderato, riprese gli studi in Spagna. Dopo decenni ancora ricordava di aver dovuto ripetere negli anni 1939-1941 gli studi in chimica a Barcellona, perché quelli seguiti all'università tedesca, interrotti, non gli erano stati riconosciuti. Nell'anno accademico 1941-1942 si recò a Madrid per studiare filosofia, ma nel 1942 rientrò a Barcellona per lavorare nell'azienda familiare fino al 1945, quando riprese gli studi all'università di Madrid. Nel marzo del 1946 ottenne la laurea in Filosofia e completò la sua formazione teologica di base in seminario.⁷

Aunque el ambiente en el que vivió Panikkar no fue del todo sencillo nunca tuvo verdaderas carencias, lo cual se refleja en su pensamiento, pues pudo mantener sus reflexiones sobre la espiritualidad, la ciencia y la vida de manera constante.

⁶ BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Roma, *op. cit.*, p. 69. "Se cuenta que precisamente en Bonn, además de los estudios de química, sufragados por el padre a fin de que pudiera luego incorporarse a la empresa familiar, Raimon empezó a desarrollar un profundo interés por la filosofía y la teología, ámbitos en los cuales Alemania eran fecundos. Su hermana Mercé explicaba que, durante esta etapa, Raimon no solo tenía un vivo interés por la filosofía, sino que pensaba ya seriamente en el sacerdocio." BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Una biografía*, *op. cit.*, p. 51.

⁷ BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, *op. cit.*, p. 78" Luego, durante tres años (1936-1939), estudió química y filosofía en Bonn. Al no poder volver a Alemania, como hubiese preferido, reanudó sus estudios en España. Décadas después recordaba cómo en los años 1939-1941 tuvo que repetir los estudios de química en Barcelona, dado que los había interrumpido en la universidad germana no le habían sido convalidados. En el curso académico de 1941-1942 estuvo en Madrid estudiando filosofía. En 1942 volvió a Barcelona para trabajar en la empresa familiar, a la que seguiría vinculado hasta 1945. Entre 1943 y 1945 ejerció como asistente en la cátedra de psicología de la Universidad de Madrid, al tiempo que completaba su formación teológica básica en el seminario." BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Una biografía*, *op. cit.*, p., 59.

Panikkar se forma como sacerdote católico romano dentro del Opus Dei, se ordenó en 1946 bajo la tutela de Mons. Escrivá quien lo invitaría a ser uno de los primeros sacerdotes del Opus Dei. Esta etapa de su vida es de suma relevancia, pues el filósofo catalán permaneció en la Orden durante 25 años, en los cuales estuvo bajo su cobijo consiguiendo grandes avances en su formación académica e intelectual.

Durante los primeros años como militante del Opus Dei, Raimon no solo se formaba dentro del seminario, sino que a la par lleva sus estudios de química y filosofía como se ha hecho notar en la cita anterior presentada por el autor polaco. Esta primera formación de Panikkar nos presenta a un autor multidisciplinario y con intereses diversos, este es el primer Panikkar del que habla Meza y el cual todavía no es cosmoteátrico ni preocupado por el diálogo interreligioso.

Según Bielaswki este periodo de vida de Raimon es grandemente influenciado por la figura de Josemaría Escrivá de Balaguer, de quien heredó el sentido clásico y tradicional del catolicismo. Cuando Panikkar es ordenado sacerdote el 29 de septiembre de 1946, su situación familiar vivía ciertos momentos de tensión, pues su padre acababa de sufrir una parálisis que le impedía seguir al mando de la empresa familiar, él como hijo mayor y con sus estudios en química se perfilaba como el mejor prospecto para continuar el negocio familiar. Sin embargo, el joven Raimon había tomado otras decisiones para su vida. Bielaswki habla acerca de la decisión del joven teólogo:

Era quasi ovvio che toccasse a Raimundo, il figlio maggiore, prendersi le responsabilità della fabbrica, del negozio e della famiglia. Lui invece annunciò ai familiari di voler diventare prete. La cosiddetta "vocazione", per chi ha la fede, è una "chiamata" di Dio, a cui non si può resistere e che esige priorità assoluta. Il padre Ramuni rimase sconvolto dalla notizia e si chiuse in un silenzio più che eloquente, mentre la madre Carmen scrisse due lettere molto dure a monsignor de Balaguer supplicandolo almeno di aspettare o di spostare più in là nel tempo l'ordinazione del figlio. Monsignor Escrivá rispose con un "no" secco e categorico affermando che «Dio non può aspettare». Raimundo stesso, rientrato in fretta a Barcellona per rendersi conto di persona della situazione, chiese ai suoi superiori dell'Opus Dei una proroga, ma gli fu risposto che doveva immediatamente ritornare a Madrid per sostenere gli ultimi esami di teologia. Forse sentendosi in trappola e anche confuso da tutte queste tensioni, Panikkar lasciò i suoi familiari ai loro problemi e partì per Madrid, scegliendo

– come avrà modo di raccontare quasi mezzo secolo più tardi, con lacrime di dolore per una ferita non più rimarginata – l’obediencia e non l’amore.⁸

Aunque la ordenación sacerdotal de Panikkar fue un momento de tensiones dentro del ámbito familiar, tras su ordenación se le abrieron grandes puertas, inicio en Madrid en donde Mons. Escrivá había abierto el Colegio Mayor de Madrid, en donde Raimon se perfilaba como un protagonista y líder dentro de la Orden del Opus Dei. El trabajo de Panikkar durante estos años fue abrirse paso dentro del ambiente eclesiástico y académico por medio de sermones, conferencias, todo un director espiritual, este periodo de su vida en Madrid se da entre 1946 a 1949 y todo esto auspiciado por el Padre Balaguer. Fue en este periodo en el que Panikkar conoce a Enrico Castelli quien fue un catedrático de Filosofía de las Religiones, quien se convertirá en un gran amigo suyo y una de las figuras con mayor impacto en la formación académica del entonces joven teólogo.

Después de este periodo en Madrid y tras devenir miembro de la Sociedad Española de Filosofía y de colaborar con el Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Panikkar es trasladado a Salamanca, su estancia se da entre 1950 y 1953. Según Bielaswki hay varios motivos por los cuales Panikkar pudo ser trasladado a Salamanca, motivos que no se señalarán, sólo se dirá que fue un periodo en el que, si bien su producción no fue vasta, sí le sirvió para seguir su vinculación en el ambiente académico en donde la Castelli tuvo gran aporte.

Después de Salamanca, Panikkar tiene su primera estancia en Roma en 1953 la cual tenía como objetivo que el filósofo de Tavertet ahondara en sus

⁸ *Ibid.*, p. 87 “Era obvio que la tocaba a Raimon, el hijo mayor, ocuparse de las responsabilidades de la fábrica, la empresa y la familia. En cambio, el anuncio a sus familiares que se iba a hacer sacerdote. La <<vocación>>, para quien tiene fe, es una <<llamada>> de Dios a la que no se puede resistir y que exige prioridad absoluta. Su padre, Ramuni, quedó trastornado por la noticia y se encerró en un silencio más elocuente, mientras que la madre, Carmen, escribió un art de cartas muy duras a Escrivá suplicándole que al menos esperase y demorase en el tiempo la ordenación de su hijo. Escrivá respondió con un <<no>> seco y categórico, afirmando que <<Dios no puede esperar>>. El propio Panikkar, que había regresado apresuradamente a Barcelona para hacerse cargo de la situación, pidió una prórroga sus superiores del Opus Dei, pero se le respondió que debía regresar inmediatamente a Madrid para hacer sus últimos exámenes de teología. Tal vez sintiéndose atrapado y a la vez confuso ante todas esas fuerzas contrapuestas, Panikkar dejó a su familia con sus problemas y partió a Madrid, escogiendo (como tendría ocasión de explicar medio siglo más tarde, con lagrimas de dolor ante una herida no cicatrizada) la obediencia y no el amor.” BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Una biografía*, trad. Piegem Jordi, Barcelona, Fragmenta, 2014, pp. 67-68

estudios teologales. Además de que fue un periodo en el que Raimon trataba de buscar su propia identidad, motivo por el cual más tarde buscará ir a la India.

En 1954 tras haberse licenciado en Sagrada Teología es autorizado en viajar a la India para realizar estudios sobre las religiones del hinduismo, en comparación con la religión cristiana. Durante otros viajes que hizo en la India (1958,1959,1964), el de 1964, en Vanarasí, fue el más largo. Este periodo fue seguido muy de cerca por Mons. Escrivá quien estuvo al pendiente de sus estudios y su situación económica.

Este periodo en el que Panikkar viaja a la India le sirvió para sentar las bases de su pensamiento de madurez, pues es en esta estancia en la que el profesor de Santa Bárbara afianza la necesidad de hacer un diálogo entre religiones, en palabras del autor:

Mi formación teológica estaba más inclinada en el sentido del cristianismo; y precisamente porque uno es hijo de su tiempo, estaba orientada en la dirección pos-tridentina, antes del Vaticano II, oyendo que el cristianismo era la religión a secas, dominador de todo, superior a todo, casi exclusivista. Yo no lo creía totalmente, pero no puede negarse que ello ha sido una gran parte de la formación teológica reciente. Vamos a la India, hablamos con teólogos indios y uno se da cuenta de que las cosas no son tan simples. Entonces se inicia un esfuerzo de integración y uno se da cuenta de que la teología no es una cosa que se aprende de memoria, sino que surge de una experiencia personal en la cual se integran todos los datos. Por lo tanto, lo que me aconteció fue que empecé a ser más yo mismo, que empecé a ser cristiano por el hecho de ser más hindú.⁹

Su estancia en la India le permitió ahondar en el cristianismo como fuente de una religión universal y flexible. En este periodo de vida de Panikkar se empieza a delinear uno de los rasgos más característicos del pensamiento panikkariano, es decir, el diálogo entre cristianismo, buddhismo e hinduismo.

Durante sus viajes a la India Panikkar conoce a Henri Le Saux, mejor como Abhisiktananda quien era un monje cristiano que anhelaba el absoluto. Le Saux fue una de las tres más grandes influencias en las reflexiones de Raimon, pues de él heredo el sentido por entablar un diálogo entre el cristianismo y el hinduismo. Influencia que se muestra en su tesis doctoral de teología *El Cristo desconocido del*

⁹ PANIKKAR, Raimon, "La filosofía como estilo de vida" en *Anthropos* N° 53-54, Barcelona,1985, p.15

Hinduismo. Es importante aclarar que este trabajo, si bien es elemental dentro de su formación, aún se encuentra muy lejos de sus reflexiones de madurez sobre cosmoteandrismo y el Vedānta.

El pensamiento cosmoteándrico y su ecosofismo de Panikkar se empieza a delinear con una clara influencia del hinduismo en su tercer viaje a la India del cual se relata este pensamiento:

È uno scenario a-storico, o in un certo senso sovra-storico, perché è un paesaggio cosmico nel quale l'uomo e il mondo circostante formano una unità, una unità veramente creaturale. Nel vedere e nel percorrere quei campi, quei monti e quei villaggi [...] si sente con straordinaria intensità che natura e uomo vanno uniti, appartengono l'uno all'altro, che proprio come qui c'è un ruscello, lì c'è un gregge e più in là tre donne coi fardelli sul capo che camminano lentamente e ritmicamente. L'uno è naturale quanto l'altro, e quello stagno non si capisce se sia opera della mano dell'uomo o del Creatore e quel bosco di palme di cocco non si può dire se sia frutto del sudore dell'uomo o della pura spontaneità della madre natura.¹⁰

Sus años en la India le ayudaron a madurar su pensamiento y buscar abrirse paso en el diálogo entre religiones. Había surgido un Panikkar cósmico que veía en la filología una herramienta para comunicar sus experiencias, que por demás estaban siendo bien recibidas y causando auge en España y el extranjero. Tras estas estancias en la India el pensador de Tavertet se reconoce cristiano e hinduista.

Las obras más importantes de este periodo son las siguientes: *La India: gente, cultura, creencias* (1960); *Humanismo y cruz* (1963); *Religión y religiones* (1965); *El silencio del Buddha* (1966); *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme* (1970); *L'homme qui devient Dieu. La foi, dimension constitutive de l'homme* (1970); *Misterio y revelación* (1971); *El silencio de Dios. Un mensaje del*

¹⁰ Citado por: Bielawski, Maciej, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero, op. cit.*, pp. 164-165. "En un escenario a-histórico, o en cierto sentido supra-histórico, porque es un paisaje cósmico en el que el hombre y sus circunstancias forman una unidad, una unidad verdaderamente creacional [...] Al ver y viajar por esos campos, montes y aldeas, [...] se vive con intensidad extraordinaria que naturaleza y hombre van juntos, pertenecen el uno al otro, que lo mismo que aquí hay un río, allí un rebaño y más allá caminan —deambula recta y rítmicamente— tres mujeres con fardos en sus cabezas. Tan natural es lo uno como lo otro, y aquel pantano no se sabe si es obra de la mano del hombre o de la mano del Creador, y aquel bosque de cocoteros no puede decirse si es fruto del sudor del hombre o de la mera gratuidad de la madre naturaleza." BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Una biografía, op. cit.*, pp. 126-217.

Buddha al mundo actual (1970); El Cristo desconocido del hinduismo (1971); Le Christ et le hindouisme. Une présence cachée (1972)¹¹.

La dimisión de Panikkar del Opus Dei tuvo lugar en 1966, la separación vino principalmente por motivos de disciplina. Tras dejar el Opus Dei, Panikkar solicitó regresar a la India para poder continuar con sus estudios canónicos. Mons. Escrivá de Balaguer intercedió por él para que Raimon fuera acogido en Vanarasí.

Tras años de estudios en la India y después de jubilarse en la Universidad de California en Santa Barbara, en 1987 Panikkar establece su residencia en Taverthet, lugar en el que pasó su vida hasta su muerte en 2010. Durante estos años Panikkar contrajo matrimonio civil (1984), más tarde se divorció. En el 2008 el Opus Dei levanta la suspensión y Panikkar fallece el 26 de agosto de 2010 reconciliado con la Iglesia¹².

Meza señala las siguientes obras como resultado de este período: *The Trinity and the Religious Experience of Man* (1973); *Spiritualità indù* (1975); *The Intrarreligious Dialogue* (1978); *Myth, Faith and Hermeneutics* (1979); *Sobre el diálogo intercultural* (1990); *El espíritu de la política* (1990); *Elogio de la sencillez* (1991); *Paz y desarme cultural* (1992); *The Cosmotheandric Experience. Emerging religious consciousness* (1993); *La experiencia de Dios* (1994); *La nueva inocencia* (1990); *L'incontro indispensabile: Dialogo dellereligioni* (2001); *Paz e interculturalidad* (2005); *De la mística* (2005)¹³.

Siguiendo la interpretación que retoma Meza, se tiene por último al tercer Panikkar, un pensador que ha alcanzado madurez a partir de sus viajes, de sus estudios, conversaciones y una afianzada meditación interna y del mundo. Este Panikkar maduro se ha gestado poco a poco, como toda reflexión que lleva tiempo, dedicación y amor, el autor español le regala al mundo una serie de pensamiento

¹¹ Cfr. MEZA R., José Luis, "Panikkar: un pionero de la teología del pluralismo religioso." Un estado del arte de los estudios teológicos acerca de su obra. *Theologica Xaveriana* [en línea]. 2008, 58(165), 183-200 [fecha de Consulta 15 de noviembre de 2020]. ISSN: 0120-3649. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191015362007>

¹² Cfr. Bielawski, Maciej, *Panikkar. Um uomo e il suo pensiero, op. cit.*, 2013

¹³ Cfr. MEZA R., José Luis "Panikkar: un pionero de la teología del pluralismo religioso.", *op. cit.*,

que tienen que ver con la situación actual, con el mundo Occidentalizado por la práctica y la tecnocracia, este Panikkar de madurez sabe que no se puede ser optimista, el mundo actual no es un lugar que muestre muchas alternativas que hagan salir al ser humano y al mundo del lastre en el que se encuentra.

Un autor complejo que exige dejar la estrechez intelectual para abrirse al diálogo y la fecundación mutua, por ello Panikkar también ha recibido una serie de reconocimientos por su amplia labor académica. A lo largo de su vida ha recibido numerosos premios y distinciones, entre los cuales hay que destacar tanto los reconocimientos internacionales («Premio Español de Literatura» (1961), Creu de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya (1999), título de «Chevalier des Arts et des Lettres» del gobierno francés (2000), Medalla de la Presidencia de la República Italiana (2001)), como los estrictamente académicos (Doctor Honoris Causa por la Universidad de las Islas Baleares (1997), por la Facultad de Teología de la Universidad de Tübingen (2004) y por la Facultad de Sociología de la Universidad de Urbino (2005)). La Universidad de California otorga anualmente un premio, con el nombre de «The Raimundo Panikkar Award in Comparative Religions», al estudiante graduado en filosofía de las religiones con mejores calificaciones académicas¹⁴.

La propuesta panikkariana no surge de un sentimiento optimista, en tanto que Panikkar denuncia que, de seguir así bajo el estandarte del consumo, de la tecnocracia, de la falta de sentido, el mundo, la naturaleza y con ellos el ser humano, terminarían muy mal. Se necesita tener sed de los fines último a los que ha aspirado el ser humano, se necesita una búsqueda por la plenitud del hombre, ya no se puede vivir en un ayuno espiritual, el ser humano necesita ver a sus orígenes, no como una añoranza, sino como una reconciliación que le permita afrontar su contexto y tratar de dar solución a los problemas actuales.

La vida de Panikkar fue apasionante y controversial, aunque fue un gran erudito su saber nunca estuvo alejado de un compromiso con la vida. Raimon es un

¹⁴ Cfr. Panikkar, Raimon, Itinerario vital e intelectual, (consulta 20 de noviembre de 2018) disponible en: <https://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/biografia.html>

claro ejemplo de quien hace filosofía para para comprender la vida. Trató de reconciliar sus raíces católicas con la tradición hindú, dando como resultado una filosofía comprometida con Dios, con el Hombre y con el Cosmos, en donde esta relación triádica guarda en su seno una armonía intrínseca que el autor llamará a-dual.

Para Panikkar concebir la realidad implica ver relaciones, es decir, una serie de interdependencias en donde el todo no es la suma de las partes, sino la recreación constante de todo en todo, dando como resultado una nueva manera de comprender lo divino, al hombre y al mundo.

Estos tres elementos son claves para la comprensión del pensamiento de Panikkar. Pues para él la realidad no se agota en dicotomías dualistas, sino que tiene que ver con una intuición que en su pensamiento de madurez llamará *cosmoteándrica*¹⁵. Según el filósofo español, esta es la intuición última de la realidad, la triada Dios-hombre-mundo se encuentra íntimamente relacionada y cada uno de sus elementos es único, irreductible y dependiente de las otras partes. No obstante, la comprensión de esto implica una metanoia en el pensamiento en la que se tenga cabida la realidad como comprensión.

La intuición cosmoteándrica representa el intento más noble de abordar el problema de la realidad desde una perspectiva completa, más no acabada, en la que el hombre no está aislado ni del mundo ni de su rasgo divino. Desde la visión occidental ha imperado una mirada reduccionista en donde el hombre se coloca como centro del universo y entronizado con la razón se lanza a la conquista del mundo, cortando su lazo con lo divino. Resultado de ello, una conciencia separada y enajenada de su propio lugar en el mundo.

La experiencia advaita y trinitaria de la realidad lleva a superar, sin que esto signifique negar, los dualismos y monismos para acceder a la interdependencia de la realidad cosmoteándrica, objetivo de esta investigación, para ello a continuación

¹⁵ Cfr. Panikkar, Raimon, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999.

se busca presentar las principales influencias que Panikkar retoma para la construcción de su pensamiento de madurez.

1.2 Influencias en Raimon Panikkar

Panikkar se ha gestado como un pensador y un académico que se ha formado a través de sus viajes, conversaciones, conferencias, de sus clases impartidas, del diálogo constante con amigos y colegas. Se ha señalado con anterioridad que el filósofo de Tavertet alcanzó una mirada más amplia a la dada por su formación occidental, Panikkar buscó en sus orígenes y volteó a ver a Oriente, se encontró con el hinduismo y con el buddhismo.

A través de la búsqueda incesante por encontrar su lugar, Raimon puso en diálogo a lo que llamó dos horizontes antropológicos, es decir, a Oriente y Occidente. Él mismo se decía ser cristiano, hindú, budista y secular, los horizontes dialogaban y se fecundaban; de ahí que las influencias que enriquecieron al filósofo fueron variadas y muy extensas. Un pensador de la talla de Raimon Panikkar exige voltear a ver las fuentes con las cuales se construye su pensamiento, de lo contrario se caería en una visión reduccionista, haciendo injusticia por lo que tanto buscó, por alcanzar una mirada integral de la realidad.

De esta forma se busca señalar cuáles fueron los pensadores, escuelas o corrientes que Panikkar retoma a lo largo de sus reflexiones, el autor señala que no se puede decir que tuvo un sólo maestro, sino que se nutrió de las reflexiones de muchos maestros:

No creo que pueda decir que haya tenido un maestro, y esto lo digo como algo negativo. Creo que en términos indios, en mí se inicia una línea kármica, más bien que seguir otras. Por otro lado, no he salido de la nada, he tenido muy buenos maestros e incluso muchas amistades con gentes a las que he respetado, he querido y de quienes he aprendido en España o fuera de España.

No he pensado excesivamente quiénes son las lumbreras que me han servido de punto de referencia, porque yo he sido un poco autopensador, me he dejado influenciar, pero no he seguido a nadie [...] Yo he tenido una formación filosófica y

teológica bastante rigurosa [...], cursos de filosofía escolástica y griega, filosofía escolástica sánscrita.¹⁶

Según las palabras del filósofo de Tavertet sus reflexiones se nutren de distintas fuentes, quizá de ahí su proeza y originalidad, es en tanto que él mismo dice no haberse adherido a un pesador en específico, más bien bebe de distintos maestros que lo han llevado a una serie de reflexiones diversas, pero al mismo tiempo integradoras, en tanto que le permitieron reunir los elementos necesarios para ver la realidad no sólo de una cultura, sino desde una pluralidad, Panikkar dice así:

Yo he conocido a muchas personas que han sido maestros para mí [...], excepto en este plano más místico en el que yo digo que mi maestro es Cristo. Personas que han influido en mí [...], además de los grandes clásicos chinos, indios, griegos, latinos y también romanos, Descartes —aunque es mi adversario intelectual—, Kant [...]. Quizá he vibrado con la gente que ha unido la espiritualidad a la inteligencia: un Buenaventura, un Tomás de Aquino, o Heráclito y muchos nombres podría citar de pensadores chinos e indios.¹⁷

La obra de Panikkar se encuentra marcada por diferentes pensadores que van de Occidente a Oriente, pensamientos que retoma de los que él denomina maestros que van de los clásicos hasta figuras contemporáneas.

Siendo así, al leer la obra panikkariana se encuentra con que el teólogo cristiano retoma de Occidente¹⁸, el sentido clásico griego de filósofos como Sócrates de quien retoma su espiritualidad y su sentir dialógico, Aristóteles a quien acude constantemente, haciendo mención sobre su principio de no contradicción, su noción de naturaleza. El medievo es otro periodo en el que Panikkar se interesa principalmente retoma a Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto de quienes hace referencia constante. Dentro de este periodo histórico Panikkar recurre constantemente a las reflexiones de Nicolas de Cusa, principalmente sobre su noción de *concordantia oppositorum*. En cuanto a los místicos occidentales Panikkar

¹⁶ Citado por: MEZA, Puente, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, (Tesis) Bogotá, Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana, 2009, p. 58.

¹⁷ Citado por: Meza, Puente, *ibid.*, p. 59.

¹⁸ A continuación se realiza un listado de pensadores occidentales y orientales a los cuales acude Panikkar a lo largo de su obra, se tiene que matizar que la siguiente exposición no tiene como fin señalar alguna obra particular en la cual el filósofo de Tavertet desarrolle el pensamiento de alguno de los siguientes filósofos, esto es así porque a lo largo de su obra se retomaron reflexiones de estos grandes maestros, sin que se acuda a una exposición exhaustiva de alguno de ellos. Aquí otra de las exigencias del pensamiento panikkariano.

retoma principalmente a Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz, y al Maestro Eckhart. De los pensadores contemporáneos se tiene a Schleiermacher, F.H. Jacobi, Martin Heidegger, Karl Rahner, Xavier Zubiri, Manuel García Morente, Panikkar tuvo oportunidad de conocer a estos últimos cuatro pensadores.

En cuanto a Oriente tenemos principalmente a Śaṅkara, máximo representante del Vedānta advaita a quien acude por sus comentarios a las Upaniṣad, los Brahma-sūtras y la Gita, también acude a Bhartharhari un poeta y filósofo del lenguaje. Panikkar cita constantemente a Ramanuja representante de la versión personalista del Vedānta. Otra de sus influencias dentro del neohinduismo se encuentra a Ramakrisna y Vivekananda quienes buscaban un acercamiento a Occidente. Por otro lado, se tiene al Buddhismo, de la cual retoma dos vertientes principales, por un lado, la escuela Madhyamika quien tiene como máximo representante a Nagarjuna que señala que todas las cosas son relativas y por el otro lado está la corriente Zen tomando a Dogen como máximo representante.

Estas son sólo algunas de las influencias intelectuales y espirituales que Panikkar tuvo, pensadores a los que acude constantemente sin jactarse de ser especialista de alguno de ellos, pues el profesor de Santa Barbara retoma a estos pensadores como maestros que alumbran su camino, sin que esto signifique una repetición de los argumentos particulares y generales de cada uno de los autores señalados, muy por el contrario su influencias se presenta a Panikkar como sendas para la construcción de un pensamiento propio. Sendas que en la presente investigación tiene tres caminos cristianismo, hinduismo y buddhismo, caminos que al final encuentran al lugar común.

1.3 Senda cristiana

Como se ha tenido oportunidad de señalar en el apartado precedente, Panikkar se forma como teólogo católico, perteneciente a la orden del Opus Dei. Su formación sacerdotal como teólogo católico, lo marcará toda su vida y lo llevará a hacer sus primeras reflexiones dentro del ámbito cristiano, para más tarde ponerla en diálogo

con otras tradiciones, especialmente con el hinduismo¹⁹, muestra de estas primeras reflexiones se encuentra su tesis doctoral *El Cristo desconocido del Hinduismo*. De esta manera en este apartado se busca señalar los aspectos que Panikkar retoma de la tradición cristiana.

El cristianismo se entiende como una religión abrahámica, monoteísta que ve sus inicios aproximadamente en el año 30 de nuestra era, con lo que son llamados los primeros cristianos quienes creían en la figura de Cristo resucitado²⁰. El Nuevo Testamento narra la historia de Saulo, un fariseo que se distinguía por perseguir a los cristianos, hasta que Cristo resucitado se le presenta y le dice que él predicará en nombre del Señor²¹, este es uno de los hechos decisivos para la fe cristiana, pues se encuentran los elementos claves con los cuales se gestará el cristianismo, elementos que Eliade encuentra en la resurrección y por ende en la salvación de Cristo²².

La fe en Cristo si bien tiene como elemento constitutivo la resurrección y la salvación, también tiene en su seno el perdón de los pecados y el amor²³, estos elementos surgen de un ambiente en el que la enseñanza de Cristo apenas comienza a predicarse²⁴. Dicha enseñanza tenía como eje el recuerdo de Jesús quien era visto como un ejemplar y no como una figura histórica, en tenor que se

¹⁹ Panikkar siempre se ha declarado cristiano y en Cristo reconoce la consumación de la Trinidad, esta postura no tiene que ver con el *Opus Dei*. El vínculo del autor con dicha orden ha sido uno de los hechos más controversiales en su vida, pero como el autor señala en sus diarios, este vínculo es un hecho que no se puede negar ni ocultar. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El agua de la gota. Fragmento de los diarios*, Barcelona, Herder, 2019. De ahí que la relación entre Panikkar y el *Opus Dei* se muestra irrelevante para los objetivos de la investigación, pues de lo que se trata es de analizar su pensamiento cosmoteátrico, del cual la investigadora no ha encontrado influencia de dicha orden.

²⁰ Para un análisis histórico detallado del cristianismo ver: ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, Barcelona, Paidós, 2011.

²¹ *Hechos IX*, 1-31

²² Cfr. ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, op. cit., 2011.

²³ Cfr. BALTHASAR Von, H. U. y Guissani Luigi, *El compromiso del cristiano en el mundo*, Barcelona, Ediciones Encuentro, 1992.

²⁴ Aunque el cristianismo nace con la predicación de la fe en Cristo, debe tenerse en cuenta que el Nuevo Testamento constituye uno de los elementos claves dentro de su gestación, por ello es imprescindible analizar el ambiente en el que éste surge, para una mayor comprensión ver: KÓSTER, Helmut, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1988.

conservaban las estructuras de la predicación de éste y no se centraban en su acción exacta²⁵.

De esta forma la tradición cristiana se va formando de manera lenta, pero al mismo tiempo con mucho auge a través de los siglos. La figura de Cristo se ha ido tornando misteriosa y atractiva, de ahí que cabe preguntarse ¿quién es Cristo?, pregunta para nada superflua pues constituye uno de los ejes en los cuales girará la reflexión del profesor de Tavertet.

Panikkar, perteneciente a la tradición cristiana, toma a Cristo como ejemplo que puede ser encarnado. Muestra de ello es la reflexión que hace sobre la Trinidad, tema que se abordará con detenimiento en el próximo capítulo y que está completamente enlazado con la figura de Cristo, y la cristofanía como elementos centrales en su vasta obra, elementos que no se pueden analizar desprendidos de la tradición cristiana y que además serán fundamentales para la construcción de su intuición cosmoteándrica.

Como se señalaba con anterioridad, Panikkar reconoce en Cristo un maestro que lo guiará toda su vida; la figura de Cristo, a entender del teólogo, es el símbolo cristiano de toda la humanidad²⁶. Por ello, la fe en Cristo se presenta como un camino que lleva a la Plenitud del hombre, un hombre que tiene sed de lo trascendente, que busca su origen y en él su vínculo con lo divino. Jesús el Cristo, el Hijo del hombre, símbolo cristiano que manifiesta el misterio de la trinidad, figura mística que encarna el alfa y el omega, y que para Panikkar es el símbolo más poderoso de la realidad humana, divina y cósmica.

Bajo la figura de Cristo se encierra toda una tradición espiritual y religiosa milenaria que ha suscitado distintas interpretaciones, según Meza²⁷ se distinguen dos vertientes que ven a Cristo de manera distinta. La primera vertiente se enmarca

²⁵ Una crítica a la ausencia de rigurosidad histórica del cristianismo se encuentra en: VOLTARIRE, *Historial del establecimiento del cristianismo*, Medellín, Instituto Tecnológico Metropolitano, 2019.

²⁶ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, 2004.

²⁷ MEZA, Rueda José Luis, "De la cristología a la cristofanía. Dupuis y Panikkar en diálogo", en *Theologica xaveriana*, 2012, vol. 62 No.173 (115-136).

en la teoría del cumplimiento cuyos representantes son: J. Danielou²⁸, H. de Lubac²⁹ y H. U. Von Baltahsar³⁰, estos tres creen en Jesucristo como una manifestación de Dios a la humanidad, en él se puede encontrar la salvación; esta interpretación señala a Cristo como exclusividad del cristianismo. En cambio, la segunda vertiente tiene a teólogos como K: Ranher³¹, H. Küng³² y R. Panikkar³³, para ellos el misterio de cristo se encuentra en diferentes tradiciones religiosas³⁴.

Se ha dicho con anterioridad que Panikkar reconoce como único maestro a Cristo³⁵, pues es quien le guía, quien le reconforta, quien representa un misterio que devela la realidad última. Hasta aquí es importante matizar que la formación de cuna del teólogo catalán es dentro de la religión cristiana, y aunque su vida es un ejemplo de alguien que buscó incansablemente el diálogo entre religiones, o como solía decir, intrarreligioso, es de vital importancia no perder de vista que el cristianismo es el sello que lo marcará toda su vida. De ahí, que su guía por excelencia sea Cristo y que busque incansablemente retornar a él y ver a Jesucristo como el símbolo en el cual se puede alcanzar la plenitud humana. Esto representa el corazón de su pensamiento y de su vivencia personal, y como tal busca reavivar la figura de Cristo como símbolo de vida, de realidad y de plenitud, y por tanto no pueden ser exclusivos de una religión.

Bajo este umbral se hace la pregunta ¿Quién es Cristo? Panikkar como cristiano da pleno reconocimiento a Jesús como el Cristo, Jesús es Cristo, pero Cristo no sólo es Jesús³⁶. Dentro del ámbito cristiano, este es el corazón del

²⁸ DANIELOU, J., *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad, 2004.

²⁹ LUBAC, H., *Ateísmo y sentido del hombre*, Madrid, Euroamerica, 1969.

³⁰ BALTAHSAR, Von H.U., *El cristianismo es un don*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1973.

³¹ RAHNER, K. *Inspiración de la sagrada escritura*, Barcelona, Herder, 1970.

³² KUNG, H., *Ser cristiano*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1975.

³³ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit.

³⁴ Cfr. PÉREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona, Herder, 2008.

³⁵ En sus diarios Panikkar se deja ver como un hombre quien se deja en manos de Cristo, quien es su maestro y lo guía: "Descubro a Cristo en todas partes, me atrae este Misterio Último de la Realidad. Yo vivo en su Presencia. Amo a las de todas las cosas. Tengo una admiración ilimitada por Jesús de Nazaret. También puedo decir un amor, pero no es antropomórfico, en el sentido de que no puedo depositar mi fe solo en una figura histórica." PANIKKAR, Raimon, *El agua de la gota. Fragmento de los diarios*, op. cit., p. 98.

³⁶ Esta afirmación la desprende Panikkar del *sutra* II sobre el problema de Cristo en su texto *La plenitud del hombre*, al cual se remite para un análisis detallado. Por lo que respecta el autor hace dicha aclaración para

cristianismo, Cristo es en Jesús³⁷, pero el Cristo de Panikkar, no es reducido, únicamente, como un símbolo cristiano, lo que el teólogo intenta es llevar la figura de Cristo a la realidad y así a una experiencia humana irreductible a alguna religión particular³⁸. De esta forma, es necesario reflexionar sobre la figura de Cristo bajo dos vertientes, una de ellas como un hecho histórico y la otra como símbolo místico de la plenitud humana.

Los rastros de Jesús permiten dar una primera interpretación que lo inscribe como un hombre que está sujeto a los hechos históricos. A partir de los evangelios Mateo³⁹, Lucas⁴⁰ se tiene conocimiento de los primeros años de vida de Jesús, desde que un ángel anuncia su nacimiento y la travesía que pasa María y José para que el Hijo de Dios viniera al mundo, hasta que Juan el Bautista lo reconoce como el elegido de Dios⁴¹.

La interpretación histórica que se hace de Cristo en Jesús es bastante clara a los ojos de Panikkar, quien es partidario de dicha interpretación, y por lo cual señala que Cristo en Jesús vivió aproximadamente treinta y tres años, de los cuales treinta vivió en privado y tan solo tres años, relativamente, fueron de vida pública⁴². Jesús fue un judío que se inserta dentro de una religión monoteísta, predicaba ser el Hijo de Dios lo cual irritó a sus contemporáneos, motivo por el cual fue condenado a muerte y murió joven.

Como personaje histórico Jesucristo fue hijo de María y José, nació cerca de Belén, a partir de los *Evangelios* se sabe que predicaba el amor como premisa fundamental, además del perdón de los pecados, decía ser el Hijo de Dios; tuvo doce discípulos a los cuales enseñó su buena nueva, su enseñanza fue oral, no dejó nada escrito, hizo milagros y curó enfermos, su vida terminó al ser crucificado

evitar posibles mal entendidos por una extrapolación del pensamiento científico racional de nuestro tiempo. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre, op. cit.*, pp. 183-186.

³⁷ Así rememora uno de los *sūtras* que realiza Panikkar en su libro *La plenitud del hombre*, en los que aborda el problema de Cristo: "El Cristiano reconoce a Cristo en Jesús y a través de él." *Ibid.*, p. 183

³⁸ Cfr. SMET, Robert, "Raimundo Panikkar. Un profeta para nuestro tiempo", en *Anthropos*, 1985, N°53-54.

³⁹ *Mateo*, I-III

⁴⁰ *Lucas*, I-II

⁴¹ *Mateo*, III, 17

⁴² Cfr. RATZINGER, Joseph, *La infancia de Jesús*, Barcelona, Planeta, 2012.

y a partir de ahí mensaje se tornó en relevancia. En otras palabras, Jesús fue un hombre sencillo, una figura controversial, que se preocupó por la gente sencilla, no por la elite del momento. Todos estos datos tomados como hechos históricos más o menos documentados dan la imagen de un individuo que se desarrolló a partir de sucesos controversiales, a tenor de que el impacto de su presencia y enseñanza a dejado huella a lo largo de veinte siglos, fue una figura extraordinaria que hasta la fecha sigue siendo punto de referencia.

No obstante, todos estos hechos desde una interpretación histórica dejan mucho a la deriva, pues no dejó nada escrito y lo que se sabe es a partir de sus discípulos quienes en papel dejaron escrita la enseñanza de su maestro. Además, si se tiene en cuenta que Cristo en Jesús es un símbolo de la Plenitud humana, como manifiesta Panikkar, una explicación histórica sobre quién fue ese hombre, es insuficiente.

Para el cristianismo tres rasgos sobre la enseñanza de Jesús son fundamentales, en primer lugar, reconocen a Jesús como el Cristo, en segundo lugar se cree en la salvación de los pecados y por último, se confía en el amor⁴³. Si se opta por una interpretación que apele al conocimiento de Cristo como un conocimiento salvífico, entonces la fe en Cristo no se puede reducir a meros hechos históricos, los cuales tienen validez dentro de su campo, pero no bastan para satisfacer la sed de los que buscan la verdad, pues sólo los puros de corazón conocerán a Dios, o como dice Mateo: “Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios.”⁴⁴

Panikkar fiel a la figura de Cristo subsana una interpretación histórica, apelando a una interpretación que permita vivenciar la experiencia de Cristo. Lo que Panikkar pretende es hacer frente a las cristologías clásicas, las cuales han elaborado una exegesis histórica, universalista, analítica y deductiva de Jesucristo. De esta forma, el intelectual de Tavertet propone una *cristofanía*⁴⁵ la cual busca

⁴³ Cfr. BALTAHSAR, Von H.U., *El cristianismo es un don*, op. cit.

⁴⁴ *Mateo*, V, 8.

⁴⁵ El presente apartado no busca examinar la discusión entre cristología y cristofanía, pues esto supone salirse de la delimitación del capítulo, el cual tiene como objetivo señalar las influencias de Panikkar para la

presentar a Cristo como símbolo de la divinidad, del hombre y del cosmos, esto para indicar una reflexión cristiana a elaborar en el tercer milenio⁴⁶.

Es menester matizar que esta construcción de la cristofanía se encuentra insertada dentro de sus reflexiones sobre el cosmoteandrismo, por lo cual es importante resaltar que la comprensión que tiene de Cristo sólo se puede entender a través del símbolo, entendiendo símbolo como todo aquello que aparece, sentido que le da el propio autor y que le permitiría armonizar con su concepción de Trinidad, tema que se abordara más adelante. Es este punto, que le permite entender a Cristo como símbolo el elemento por el cual se separa de las cristologías clásicas, sobre la diferencia terminológica entre cristofanía y cristología, el autor señala:

La palabra *cristofanía*, a diferencia de *cristología*, tiene además otro alcance en la medida que sugiere que el encuentro con Cristo no se pueda reducir a la simple aproximación doctrinal o intelectual (no decimos racional) propia de la cristología. El *logos* es también el *Logos* de Dios, pero el *Logos* no es toda la Trinidad, y, aunque el Espíritu sea inseparable del Cristo viviente, no está subordinado al *Logos*. La palabra *cristofanía* hace referencia, también, al Espíritu.

La diferencia capital entre cristología y cristofanía reside precisamente en eso. La cristofanía no le quita nada a la Cristo-logía, pero está abierta a la realidad del Espíritu que, sin separación entre *logos* y *pneuma*, no subordina a este último al primero. No es “pneumo-logía”, pero acoge la presencia y la acción del Espíritu de otra manera –la del tercer ojo. Hemos remarcado ya que sin una visión mística la cristofanía no adquiere su pleno significado.⁴⁷

De esta forma, el acercamiento que el filósofo de Tavertet hace con Cristo es a partir de una experiencia⁴⁸ que tiende a la realización o salvación del hombre. Dicho de otra forma, una interpretación que sólo sirva como explicación racionalista, deductiva y analítica sobre Cristo, es una interpretación vacía que deja de lado el carácter salvífico que la figura de Jesucristo ha representado más allá de sus alcances históricos. De ahí que, la cristofanía significa el encuentro con Cristo a través de una vivencia, en el que la Trinidad es el elemento clave para que esta sea

construcción de su pensamiento cosmoteátrico, a partir de las sendas que transitó y que le ayudarán a formar dicha intuición, más no es entrar en discusiones que serán analizadas más adelante.

⁴⁶ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁸ Panikkar en el mismo texto define a la experiencia como: “Por *experiencia* entendemos una inmediatez consciente, es decir, la consciencia de algo presente de manera inmediata. El campo de la experiencia es la consciencia humana.” *Ibid.*, p. 67.

posible, un encuentro que el Espíritu posibilita, dice Panikkar: “ El Espíritu es un Espíritu de verdad.”⁴⁹ Una verdad que escapa de las demostraciones de la razón, pues es la verdad de la que habla el *Evangelio de Juan*: “ entonces conocerán la verdad, y la verdad los hará libres.”⁵⁰

Panikkar habla de un encuentro con Cristo como una experiencia que libera, que salva, que transforma o como gusta decir, que provoca una metanoia en nuestro ser; por tanto, el conocimiento en Cristo implica una unión mística que hace sentir al hombre envuelto en una realidad que le supera, le implica y le transforma. Siendo así, el autor está convencido de que ser cristiano implica la fe en un Cristo vivo, en una realidad que transforma, tal como expresa a continuación:

¡Señor, ayúdame! Lo sé, Señor, que tú no eres —como yo te imagino—. Sé que tú, Señor, también estás en mí y eres parte de mí. Sé que Señor es un nombre y un Símbolo de ese Misterio que es personal y no-personal ni trans-personal. Sé que tú, Cristo, estás vivo, pero no como un individuo separado, que tú estás en todo y en cada cosa, y también que te has manifestado ante mí en Jesús. Sé que tú trasciendes todo mi entendimiento y que mi fe no puede tener objeto —sin caer en la idolatría—. Y no obstante yo creo, Señor, que te necesito, te necesito desesperadamente y te amo porque nunca he amado a nadie más en esta vida y no puedo pensar que solo me he amado a mí mismo en otra forma. Cuando te amo, amo algo que, en definitiva, estoy llamado a ser, pero que es mucho más grande que yo.⁵¹

Toda esta experiencia que Panikkar aclama en Cristo se ve reflejada en su cristofanía, la cual se tiene que enfrentar a los retos de lo que llama el tercer milenio, es decir, a la demanda del diálogo entre culturas y entre religiones, a la crisis de sentido, a la búsqueda de respuestas. De esta forma, la cristofanía busca trascender los límites clásicos para abrir un nuevo horizonte que Panikkar resume en siete incisos que serán esbozados a continuación⁵²:

- a) La cristofanía no pretende ofrecer un paradigma universal.
- b) La cristofanía intenta llevar la epifanía de Cristo a la luz de la situación actual.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁰ *Juan*, VIII, 32.

⁵¹ PANIKKAR, Raimon, *El agua de la gota. Fragmento de los diarios*, op. cit., p. 54.

⁵² Los siguientes puntos son tratados de manera detallada en: PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit.

- c) Utiliza la palabra cristofanía como equivalente a la manifestación de Cristo, incluye una experiencia de Éste y una reflexión crítica del mismo.
- d) La cristofanía no ignora la tradición cristológica de los siglos precedentes; llevando al cristiano a no enraizarse en la tradición y estar abierto a lo nuevo.
- e) La palabra cristofanía sugiere el encuentro con Cristo y por tanto no se reduce a una aproximación doctrinal o intelectual.
- f) La cristofanía subraya una actitud pasiva, entendiendo pasivo como una actitud contemplativa, mística.
- g) La noción de cristo debe incluir el pasado y la realidad del presente.
- h) La cristofanía está abierta al diálogo y busca la integración de la figura de Cristo dentro de una cosmovisión más amplia.
- i) La cristofanía busca ampliar la noción de teología como “palabra *de* Dios” en el sentido genitivo subjetivo, es decir, en la búsqueda de una experiencia auténtica.

La cristofanía busca subsanar la visión histórico, conceptual, racional con la cual las cristologías había intentado dar cuenta del misterio de Cristo, llevándola a un nivel que obliga enfrentar las dificultades actuales, preocupación constante en el pensamiento panikkariano; el mundo actual necesita abrir hacia nuevos horizontes en donde los universales culturales se derrocan para abrirse al pluralismo, la interdependencia, las relaciones, todas ellas preocupaciones que se reflejan en su intuición cosmoteándrica.

Siendo así, la senda cristiana que Panikkar transita juega un elemento clave dentro de su pensamiento, pues toma a Cristo como un ejemplo místico que lo guiará toda su vida, a él recurre en momentos de desesperación, cuando necesita una luz que lo ilumine y cuando su dicha es infinita, tal como lo muestran sus diarios⁵³. Muestra de ello es su cristofanía, la cual refleja sus preocupaciones constantes por distinguir al Jesús histórico del Cristo como símbolo de Vida y Plenitud humana.

⁵³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El agua de la gota. Fragmento de los diarios*, op. cit.

Los siete puntos en los que Panikkar esboza su pensamiento cristológico apelan a un cambio radical de conciencia, en el que cualquier cambio a nivel sistema-mundo tiene que empezar por un cambio de conciencia, por una apertura mística que permita vislumbrar una realidad menos enajenada de los albores de la tecnocracia, problema que le preocupó en demasía y que surge en su senda secular. Del mismo modo, otro matiz importante en este punto tiene que ver con la búsqueda del diálogo interreligioso, un aspecto que marcó a Panikkar de por vida, pues su pensamiento es reflejo del diálogo entre religiones.

Hasta aquí se puede decir que la tradición cristiana que el filósofo de Tavertet hereda es la de mayor relevancia, pues es de la que emana como intelectual, inserto dentro de una cultura occidental quien lo vio nacer y desarrollarse hasta su muerte. Esto es de vital importancia y no hay que perder de vista al estudiar su pensamiento, pues, aunque siempre buscó el diálogo y la fecundación mutua entre religiones y culturas, su diálogo siempre tuvo claras tendencias a buscar la aceptación del ambiente académico occidental.

De esta forma, la tradición cristiana es su primera formación, tradición que le permite a Panikkar introducirse en el ambiente intelectual actual. Pero sobre todo le permite reconocer a Cristo como símbolo y como experiencia mística, en donde el conocimiento que de él emerge es un conocimiento que permite saber que la realidad está interconectada y además que se puede vivenciar, todo ello se verá reflejado en su Trinidad radical como se abordará más adelante. Todo conocimiento implica una salvación, una realización⁵⁴ y desde el ambiente cristiano de Panikkar se encierra en el misterio de Cristo, misterio que la mentalidad hindú busca ahondar en el *Tat tvam asi* “eso eres tú”⁵⁵. Siendo así, se pasará a analizar el hinduismo como una parte integral en el pensamiento panikkariano.

⁵⁴ La obra de Panikkar es un claro ejemplo de que el conocimiento no se puede agotar en conocimiento racional especulativo, tal como el autor señala a lo largo de sus textos, el conocimiento debe implicar una metanoia, un cambio de consciencia, una transformación, que el ámbito Cristiano se traduce como salvación, en el hinduismo como liberación y el buddhismo como vacuidad. Sobre esto se hablará en el capítulo II.

⁵⁵ *Chāndogya Upaniṣad* VI, 8,7

1.4 Senda hindú

Las sendas que ha transitado Panikkar han reflejado una influencia clara en su pensamiento, sendas que señalan su origen y el rumbo que el autor ha transitado, primero la tradición cristiana, ahora su encuentro con la India, encuentro que se ve marcado a través de la visión *advaita* que retomará a lo largo de sus reflexiones. De esta forma, el presente apartado busca explorar de manera general qué es el hinduismo⁵⁶ y al *Vedānta advaita* de manera particular como la tradición que más influenció al profesor de Santa Bárbara y que pondrá en diálogo con el cristianismo.

El hinduismo es una de las tradiciones que ha encarnado un tipo de espiritualidad⁵⁷ que no está relacionada con un fundador particular, a diferencia del cristianismo que sí reconoce a un personaje como fundador tal como se señalaba en páginas anteriores, esto se debe a la multiplicidad de religiones que se encuentran en el subcontinente indio, de ahí, la complejidad de utilizar el término de hinduismo.

Las interpretaciones que se han dado sobre esta tradición y su terminología son muy variadas desde los que denominan al hinduismo o lo hindú como una raza⁵⁸ o una nacionalidad, también los que asignan el término hindú a los habitantes de

⁵⁶ El presente apartado busca hacer una exposición sobre la tradición del hinduismo en el sentido clásico, por lo cual no se retoma al neo hinduismo o al neo Vedānta, los cuales Panikkar conoció, pero no fueron de máxima influencia, para un estudio detallado sobre estos temas ver: HALBFASS, Wilhelm, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, México, F.C.E, 2013. Sobre la noción de absoluto, que Panikkar retoma del neo Vedānta ver el excelente trabajo de Bhattacharyya en: Bhattacharyya, K.C., *Search I for the Absolute in Neo-Vedanta*, U.S.A, The University Press of Hawaii Honolulu, 1976.

⁵⁷ Panikkar define espiritualidad en los siguientes términos: “por espiritualidad podría entenderse aquella expresión de la vida humana que, superando la antropología dualista (cuerpo/alma), se deja también impregnar, o mejor dicho vivificar, por el Espíritu como símbolo de una tercera dimensión en la que el hombre es consciente de vivir.” PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, Barcelona, Kairós, 2005, p. 50. A través de esta la definición que Panikkar da de espiritualidad se puede ver la clara influencia de la tradición, es por un lado una reconciliación del dualismo por medio del *advaita* y por el otro la influencia clara del cristianismo a través del Espíritu, elemento de reconciliación y encarnación. De ahí que cuando el autor español habla de espiritualidad busca entretejer una armonía entre tradiciones que permita una visión más completa del hombre y del medio que le rodea.

⁵⁸ Es vasta la bibliografía que señala la invasión de los pueblos arios hacia los habitantes del río Indo dando como resultado la civilización hinduista. Cfr. LAVAPEUR, Oscar, *Occidente, Oriente y el sentido de la vida*, Buenos Aires, Biblos, 2004, TOLA, Fernando “Filosofía de la India I: Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo” en *Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta, 1999, por mencionar algunos. Sin embargo, para esta interpretación carece de relevancia debido a la base prenalista en la que se asienta el hinduismo y que es la relevancia dentro de este trabajo.

una determinada región geográfica⁵⁹, o a los que aluden a una autoridad religiosa⁶⁰, o a los que dan una acepción general al término hindú como aquella persona que habitaba del otro lado del río Indo⁶¹.

Sin embargo, Panikkar trasciende todas estas interpretaciones para presentar al hinduismo como un tipo de espiritualidad que no puede ser reducida a una designación geográfica con la que se identifican a ciertos habitantes de una región⁶².

Panikkar en su libro *La espiritualidad hindú* hace un estudio sistemático del hinduismo, un estudio que logra dar una visión completa de esta tradición y como él mismo dice en su prólogo, es un estudio descriptivo un tanto liberado de su bagaje cristiano, por lo que es un texto que refleja de una forma un tanto pura su propia espiritualidad dentro del hinduismo. Lo que es relevante, pues muestra su lado hindú sin tantas influencias cristianas, pero que, en otros textos, como *La experiencia filosófica de la India*, buscará poder en diálogo con esta tradición.

Cuando el filósofo de Tavertet busca señalar lo que es el hinduismo lo hace siendo fiel a dicha tradición, es decir, a partir de decir lo que no es, el *neti neti* o vía negativa, clásicos en la India. De esta forma, lo que el autor dice es que sobre el hinduismo no se puede dar una definición, el hinduismo no tiene definición, en tanto que éste no tiene un fundador y esto no implica problema alguno, en tenor de que sus textos sagrados son palabra primordial, la cual carece de autoría, rasgo importante para la mentalidad hindú a la que no le problematiza la ausencia de autoría en sus textos o filosofías⁶³.

⁵⁹ Para una visión territorial ver el trabajo de LAVAPEUR, Oscar, *Occidente, Oriente y el sentido de la vida*, op. cit., pp. 174 y ss.

⁶⁰ Cfr. DANDEKAR, R.N., "Hinduismo" en *Historia Religionum Vol. II, Religiones del presente*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, p. 238.

⁶¹ Para un análisis del término hindú e hinduista confróntese RUIZ, CALDERÓN, Javier, *Breve historia del hinduismo. De los Vedas al siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 23-24.

⁶² Cfr. GUENÓN, RENÉ, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, lugar de publicación no identificado, Kali-ma, 198?, pp. 151 y ss.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, pp. 151 y ss.

La búsqueda por una definición del hinduismo a los ojos de Panikkar es vista como una tarea superflua y carente de sentido, pues lo que el autor ve en el hinduismo es un tipo de espiritualidad que no tiene que ver con doctrinas, ideas, organizaciones o ritos⁶⁴. Este tipo de espiritualidad se identifica con una Verdad⁶⁵, el hinduismo quiere ser la Verdad, no una verdad parcial, sino como una totalidad y que por ello no puede tener un contenido objetivo, es decir, por la diversidad de caminos y la multiplicidad de doctrinas. El hinduismo lo que busca es la esencia común o la armonía, utilizado un término que tanto le gusta a Panikkar, entre la diversidad de cosas. Dicho con sencillez, el mérito que tiene el hinduismo es ser una espiritualidad que acepta y guarda en su seno las interpretaciones más divergentes, respetando la visión de cada interpretación, por eso carece de sentido llamar al hinduismo una religión dogmática al jactarse de poseer la verdad total. Cuando el hinduismo dice poseer la Verdad lo hace pensando en la multiplicidad de verdades, a través de las cuales se puede buscar lo común, tolerando dicha diversidad, en palabras de Panikkar:

El hinduismo es doctrinalmente tolerante. Pero *dhármicamente* intolerante, o, con otras palabras, es esencialmente tolerante, tolera cualquier interpretación que cada uno pueda dar de su dharma, da cabida a las doctrinas religiosas más diversas, pero es existencialmente intolerante, no puede permitir que se niegue la base fundamental sobre la que reposa la posibilidad misma de la tolerancia, esto es, la existencia de un orden óntico indestructible, que deja libre juego a las máximas piruetas doctrinales sin que por eso se desplace su centro de gravedad.⁶⁶

De aquí podemos decir que el hinduismo no es una tradición dogmática, pues permite la diversidad de interpretación, pero sin romper su lazo con la sabiduría inmemorial, este lazo o esta sabiduría perene. Panikkar prefiere llamar al hinduismo como *sanātana dharma* u orden perenne, es decir, un orden que siempre está presente⁶⁷.

⁶⁴ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, op. cit.

⁶⁵ Para la mentalidad hindú el término Verdad tiene que ver con una connotación liberadora y experiencial. Se hace referencia al término verdad no como una construcción conceptual, sino como una experiencia inefable y sin contenido, que sólo adquiere sentido cuando se es ella. Este es el secreto al que invitan las Upaniṣads, a descubrir el conocimiento de la verdad y ¿Cuál es esa verdad? Tú eres eso (Chāndogya Upaniṣad VI, 8,7) su respuesta es tajante.

⁶⁶ PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, op. cit., p. 44

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 38

Halbfass, estudioso del diálogo entre India y Europa, señala que el término *sanātanadharma* es una expresión propia del hinduismo moderno, aunque no por ello ajena al hinduismo tradicional. El indólogo menciona que el *sanātanadharma* quiere decir la “religión eterna” y se relaciona con una religión universal que encuentra sentido dentro de la expresión *philosophia perennis*, un término más occidental que también señala un orden universal y eterno⁶⁸. Lo cierto es que el término *sanātanadharma* es una expresión que se encuentra más cercana al diálogo Oriente-Occidente, diálogo en el cual se encuentra inmerso Panikkar y que por ello denomina con dicha expresión al hinduismo.

Dentro de esta connotación que Panikkar le da al hinduismo el término más relevante es *dharma*, una palabra polisémica que ha sido interpretada de distintas maneras⁶⁹. Sin embargo, la etimología que ofrece Raimon puede ilustrar el sentido que este le da ha dicho término:

La etimología de la palabra quizá sea más iluminante que cualquier otra consideración. Proviene de la raíz *dhṛ*, que significa coger, aguantar, *dharma* significa según la misma descripción de *Mahābhārata*: <<aquello que mantiene, que aguanta los pueblos>>. *Dharma* es simplemente el orden cósmico de toda realidad: *rtā rtam dharmnam dhārayantha*, el orden cósmico (*rtā*) tiene el *dharma* como soporte.⁷⁰

Atendiendo al sentido etimológico que da el filósofo de Tavertet se destacan dos cosas, en primer lugar un orden que se rastrea como un orden ontológico que se encuentra en el mundo, es decir, un orden primordial que trasciende las barreras espacio temporales, pero que al mismo tiempo este orden universal se manifiesta en el cosmos, en la vida de la sociedad, del individuo por medio de una ley que es expresión misma de la naturaleza de las cosas; en segundo lugar se destaca el sentido salvífico del *dharma*, sentido que es de vital importancia en el pensamiento panikkariano, pues sólo a la luz de la salvación se puede entender la estabilidad de todas las cosas.

⁶⁸ Cfr. HALBFASS, Wilhelm, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, op. cit., pp. 553 y ss.

⁶⁹ Para un estudio completo del término *dharma* ver: *Ibid.*

⁷⁰ PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, op. cit., p. 39.

Hasta aquí se pueden resumir algunas consideraciones, cuando Panikkar señala que el hinduismo no pueda tener una definición la cual englobe cierta doctrina, religión, secta o habitantes de una determinada región, lo hace para dejar en claro que, debido a la multiplicidad de expresiones que este tiene y a la complejidad que se desprende de dicha pluralidad, no se puede reducir a un concepto la variedad de dichas manifestaciones, expresiones que no por ello son dispares, pues vistas desde el *dharma* guardan una base común. De ahí que Panikkar opte por identificar al hinduismo como un *dharma*, como una expresión que señala un tipo de espiritualidad que está encaminada a una función soteriológica del hombre. Además de que el *dharma* como lo entiende Panikkar cumple con la función de armonizar la diversidad, rasgo importante para la mentalidad hindú y especialmente para el advaita, del cual se hablará más adelante. Siendo así, a través del *dharma* se pretende dar expresión a la naturaleza del hinduismo y con él dar cuenta de su espiritualidad. Espiritualidad hindú que el autor define de la siguiente manera: “Por espiritualidad hindú entendemos entonces el mito envolvente que en cierto modo permite descubrir el mundo en que se mueven los hombres que, de una manera u otra, reconocen en ese ramillete de religiones que hemos convenido en llamar hinduismo.”⁷¹

Lo dicho hasta aquí permite conocer el ambiente espiritual con el cual Panikkar entiende el hinduismo, no obstante, para evitar interpretaciones sesgadas es importante no olvidar el contexto histórico-cultural del que emerge el hinduismo, por ello es importante proseguir con una exposición histórica sobre el hinduismo, antes de adentrarse al tipo de espiritualidad específica que Panikkar retoma de éste.⁷²

El hinduismo propiamente dicho se refiere a la tradición que tiene a los *Vedas* en su raíz. Los *Vedas* son los textos sagrados de la India, que se sitúan alrededor del 1200 a.C., en ellos es donde se reivindica la verdad que no es de nadie, al

⁷¹ *Ibid.*, p. 51

⁷² La siguiente exposición se retoma de: GARCÍA, Brito, Abril, *Ética como ejercicio de liberación. Un acercamiento al pensamiento de Nisargadatta*, (Tesis), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2020.

revelar un conocimiento de alcance liberador, en tanto que para el hinduismo el conocimiento no es una especulación racional y conceptual, sino que busca una transformación profunda de quien conoce⁷³. En las siguientes líneas se muestra la raíz etimológica de la palabra *Veda*, así como su función reveladora.

El término *Veda*, deriva de la raíz *vid* [...], significa “libro del conocimiento”. Los videntes- poetas del *Veda* hablaban a partir del conocimiento, a partir de un conocimiento de primera mano de la realidad de las cosas. [...] *Veda* es un nombre significativo: quiere decir sabiduría revelada, conocimiento metafísico.⁷⁴

Así, *Veda* significa “sabiduría” o “saber”. Para la tradición hindú los *Vedas* son conocimiento revelado (*śruti*). La *śruti* es la palabra primordial, capaz de regalar la verdad liberadora, y por su misma naturaleza escapa de los engranes de la razón. *Śruti* significa “lo oído”, esto quiere decir que no son textos o escrituras creadas o hechas por el ser humano, sino Revelación. Pero no es la revelación de un Dios a los hombres, más bien es una transmisión de lo que siempre ha sido y siempre será, por ser conocimiento que puede ser experimentado⁷⁵. A continuación, una referencia de lo que es la *śruti*.

En la tradición hindú se alude a los *Vedas* como *Śruti*, que significa “lo oído”. Se cree que estas escrituras básicas fueron algo escuchado por los bardos (*rsis*) de antaño. Estos poetas fueron el medio para transmitir a la posteridad las ideas que recibieron, [...] Las verdades védicas fueron descubiertas, no creadas; fueron reveladas a los poetas, no hechas por ellos. Así pues, se sostiene que los *Vedas* son impersonales (*apauruseya*) y eternos (*nitya*).⁷⁶

Los *Vedas* están conformados por cuatro colecciones de textos sagrados; *Rg-veda*, *Yajur-veda*, *Sāma-veda* y *Atharva-veda*. El *Rg-veda* ocupa la extensión más grande de otros cuatro, pues contiene un número de 10 552 estrofas de las 20 500, éste es el *Veda* de los himnos sacrificiales. El *Yajur-veda* tiene un propósito litúrgico, el *Sāma-veda* también es una colección litúrgica de algunos himnos del *Rg-veda*. Por último, el *Atharva-veda* está enfocado a los cultos y prácticas populares en donde se combina la religión y la filosofía. Una de las características

⁷³ MARTÍN, Consuelo, *Sé una luz. Investigaciones sobre el ser y conocer*, Madrid, Dilema 2004.

⁷⁴ MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, México, F.C.E., 1991, p. 25.

⁷⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, op. cit., p. 79.

⁷⁶ MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, op. cit., pp.24-25.

de la colección de los *Vedas* es que son himnos que preservados por la memoria y transmitidos de manera oral a los discípulos calificados.

Por otro lado, existen otros tres textos posteriores a los cuatro mencionados que son los *Brāhmanas*, los *Āranyakas* y las *Upaniṣad*. Los *Brāhmanas* se dirigen hacia la realización de los ritos sacrificiales, los *Āranyakas* son conocidos como “los libros de la selva” por proporcionar interpretaciones filosóficas sobre las diversas formas de meditación, por último, y son las de interés para este trabajo, las *Upaniṣad* que en su etimología quiere decir sentarse (*sad*) cerca (*upa*) con devoción (*ni*). Las *Upaniṣad* representan las posiciones finales del *Veda*, de ahí que también se le denomine *Vedānta* por contener las doctrinas metafísicas sobre la realidad última. Acerca de su composición gramatical:

Las *Upaniṣad*, [...] constituyen las secciones concluyentes del *Veda*. De tal suerte, son denominadas *Vedānta* (*Veda* + *anta*; final del *Veda*). La expresión también es significativa en el sentido de que las enseñanzas de las *Upaniṣad* representan la meta o el propósito del *Veda*. [...] Las escuelas posteriores del vedānta adoptaron este nombre porque pretenden interpretar las *Upaniṣad*.⁷⁷

La importancia que se le da a las *Upaniṣad* radica en el momento histórico en el que se presentan, ya que los antiguos himnos del *Rg-veda* y del *Atharva-veda* -encargados de ritos sacrificiales y de guiar las acciones humanas para aspirar a ciertas bendiciones durante la vida-, se iban desvirtualizando, es decir, se iba perdiendo el sentido sagrado con el que habían surgido.⁷⁸ De esta forma, por la decadencia de los antiguos *Vedas*, germina la preeminencia de las *Upaniṣad* que representan una búsqueda espiritual, que tendía al *Absoluto*⁷⁹, a un ser autoexistente, autosuficiente que fuera en sí mismo eterno, al que se le denominará *Brahman*. Esta búsqueda tenía tientes más intelectuales, a diferencia de la vía sacrificial de los antiguos himnos védicos que tendían más al obrar. A continuación, en la siguiente cita, se muestra el declive de los antiguos himnos con los que se da paso a la búsqueda del *Brahman*.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁸ Cfr. DASGUPTA, S. N., *La mística hindú*, Barcelona, Herder, 2009, p.41 y ss.

⁷⁹ A lo largo del texto se utilizará la palabra *Absoluto* para referirse al *Brahman*. Cabe señalar que el término *Absoluto* no debe ser entendido en el sentido hegeliano cfr. HEGEL, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México, F.C.E, 1998. La palabra *Absoluto* representa la expresión más cercana al sentido inexpresable del *Brahman*, que por su propia naturaleza no puede encerrarse en ninguna connotación lingüística.

Aunque la teoría sacrificial tendía a desviarse del significado ordinario de los himnos védicos, el desarrollo de dicha teoría contribuyó por sí misma a formar la concepción de cierta fuerza misteriosa que reconciliaba los destinos del mundo y la naturaleza con los del ser humano y sus deseos. Se sostenía que este poder misterioso no sólo reside en las cosas externas sino también en las actividades de la vida interior [...] ⁸⁰

De esta forma, ahora la búsqueda se daba en un plano más intelectual al que se venía dando en los ritos sacrificiales. La naturaleza del supremo *Brahman* era secreta y no podía tener las características objetivas y personales de las antiguas divinidades. La realidad suprema de la que hablan las *Upaniṣad* no es una realidad separada de nosotros. Además de ser una realidad a la que no se puede acceder por medio de la lógica o del conocimiento racional, sino que es una experiencia sin partes, inefable en donde nuestra esencia última es igual que la esencia suprema del universo.

De esta forma, las *Upaniṣad* transmiten y dejan ver la enseñanza revelada que reclama las verdades últimas de ser. Son explicaciones directas de la realidad, provenientes de una sabiduría impersonal, atemporal (śruti). Las *Upaniṣad* son verdades esenciales que pueden ser experimentadas, ya que revelan aquello ilusorio que era tomado como real. Dasgupta señala los rasgos que se encuentran en los textos sagrados:

Los rasgos principales de esta mística de las *Upaniṣad* son la búsqueda ferviente y sincera de esta iluminación espiritual, el gozo extático y la fuerza que caracteriza las sentencias de los sabios cuando hablan del descubrimiento de esta experiencia inefable, la verdad y realidad supremas y absolutas, la inmortalidad de todas las cosas mortales. Y sin embargo, esta búsqueda no es la búsqueda del Dios de los teístas. Esta realidad suprema no es una persona individual separada de nosotros, o alguien a quien intentemos complacer, o cuyas leyes y mandamientos debemos obedecer, o ante cuya voluntad nos sometemos con reverencia y devoción. Se trata más bien de la totalidad de una experiencia sin partes, simple e indiferenciada, que es la raíz de todo nuestro conocimiento y nuestra experiencia ordinarios y que es, a la par, la esencia última de nuestro ser y el principio supremo del universo, el *brahman* o el *ātman*. ⁸¹

Las *Upaniṣad* que se conocen son más de 200, pero las más importantes son las denominadas antiguas y que han sido comentadas por Śaṅkara:

⁸⁰ DASGUPTA, S. N., *La mística hindú*, op. cit., p. 43.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 56-57. El filósofo hindú Dasgupta hace referencia a una mística, por mística entiende aquel conocimiento que trasciende las limitaciones conceptuales y racionales, para acceder a la experiencia de la realidad. Para un estudio de la mística Cfr. PANIKKAR, Raimón, *De la mística*, Barcelona, Herder, 2007.

Brihadāranyaka, Chāndogya, Aitareya, Taittirīya, Kaushītakī, Kena, Kāthaka, Īśa, Śvetāśvatara, Mundaka, Mahānārāyana, Praśna, Maitrāyanay la *Mandūkya*. Según Fernando Tola su composición se ubica circa del 800 a. C hasta circa del 500 a.C.⁸²

Panikkar señala que con las *Upaniṣad* termina el periodo de la *śruti* o revelación, para dar paso a la *smṛti* (tradición) periodo en el surge una fructífera conciencia religiosa y reflexiva. La *smṛti* es la custodia de la *śruti*, es decir, el afán de querer recordar lo escuchado en la revelación⁸³. En este periodo se redacta la *Bhagavad-Gītā* redactada entre el siglo III a.C. al III d.C., un texto de gran relevancia metafísica, que orienta las acciones de los seres humanos. La *Gītā* es la joya del gran poema épico del *Mahābhārata*.

Posteriormente aparecen los *Brahma-sūtras* como una sistematización de las *Upaniṣad*. Los *Brahma-sūtras* están conformados por 555 sūtras o aforismos, cada uno de ellos sobre el Absoluto o *Brahman*, se dice que a su autor se le conocía como el sabio Bādarāyana⁸⁴, los *Brahma-sūtras* o *Vedānta-sūtras* se muestran como una edificación sistemática de las *Upaniṣad* que gira alrededor de la unidad entre el *ātman* y el *Brahman*⁸⁵. La estructura de los *Brahma-sūtras* está conformada por cuatro capítulos (*adhyāya*) y cada uno de estos capítulos a su vez está dividido en cuatro secciones (*pāda*).

Es a partir de estas sistematizaciones a los textos sagrados que surge el periodo de los comentarios (*bhāṣya*)⁸⁶. Los *bhāṣya* consisten en la adaptación y explicación de la *śruti*, es decir, de los textos sagrados que ahora contendrán

⁸² Cfr. TOLA, Fernando, *Filosofía de la India: del veda al Vedānta: el sistema sāmkhya : el mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*, op. cit., p. 85.

⁸³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, op. cit., pp. 90 y ss.

⁸⁴ Consuelo Martín en su introducción a los *Brahma-sūtras* señala que Bādarāyana no es el nombre de una persona particular, más bien es una connotación que se aplicaba tradicionalmente a distintos filósofos que eran considerados sabios. Aquí radica la poca relevancia, en las filosofías orientales, de atribuir corrientes de pensamiento o autores determinados a la verdad que no es de nadie. Cfr. MARTÍN, Consuelo, (editora), *Brahma- sūtras. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Madrid, Trotta, 2000, p. 16

⁸⁵ Acerca de la identidad entre *ātman* y *Brahman* se discutirá más adelante dentro de este capítulo, en el punto 1.5. Por ahora se señala que el término *ātman* se traduce como Sí mismo y representa la identidad no-dual con el ser Absoluto que es *Brahman*.

⁸⁶ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, op. cit., p.99.

grandes comentarios, con distintas interpretaciones, dando lugar a sistemas filosóficos y teológicos⁸⁷, que llevarán el nombre de *darśana*.

Darśana es el nombre sanscrito que reciben los seis grandes sistemas filosóficos o escuelas en la India, que nacen aproximadamente entre el siglo III y VII d.C., como una sistematización a la *śruti*. *Darśana* quiere decir “puntos de vista” o “visión del mundo” esto quiere decir que las escuelas filosóficas de la India, a pesar de alcanzar una sistematización y una espiritualidad profunda, nunca se muestran absolutistas o dogmáticas, pues pese a las diferentes interpretaciones realizadas a los textos sagrados, no se toma ninguna como la única verdadera, sólo como una interpretación o punto de vista sobre la realidad.

Los *darśana* son los siguientes: *Āstika*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṅkhya*, *Yoga*, *Mīmāṃsā* y *Vedānta*; estas escuelas se fueron consolidando a lo largo del tiempo a raíz de que fueron gestando un pensamiento crítico, reflexivo y coherente sobre los *Vedas* que son los textos en los que están basados. Todas estas grandes escuelas no pretenden crear un sistema de pensamiento autónomo, mucho menos ninguna obra original alguna, solamente comentar la *śruti*, de manera que cada ser humano pueda encontrar el sendero que más le ayude lograr la liberación (*mokṣa*), pues estos sistemas filosóficos solo son en función de que ayuden al ser humano a alcanzar el *mokṣa*, ya Panikkar había dicho que para la filosofía India clásica sólo es válido filosofar si es para liberar.

La escuela del *Vedānta* pertenece a una de las seis escuelas ortodoxas de la India y alcanza su sistematización a través de comentarios e interpretaciones que se hicieron a las *Upaniṣad* y a los *Brahma-sūtras*. Principalmente nacieron dos subescuelas a partir de las interpretaciones o puntos de vista que se dieron a estos textos. Por un lado, la interpretación teísta (*vīṣṭa advaita*) a cargo de Rāmānuja, y por el otro lado tenemos la interpretación no-dualista (*advaita*) de Śaṅkara.

⁸⁷ En las filosofías de la India no hay distinción tajante entre Filosofía, teología y religión, pues todas ellas aspiran al conocimiento de la realidad. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la india*, Madrid, Trotta, 2000, p. 31 y SHARMA, Arvind, *Vedānta Advaita. Una introducción*, Barcelona, Kairós, 2013, pp. 12 y ss.

A partir de este panorama se puede decir que cuando Panikkar piensa en el hinduismo lo hace desde dos momentos relacionados, en primer lugar, mirando siempre a las *Upaniṣad* como palabra primordial capaz de guiar al hombre en el camino de la plenitud y en segundo momento al *Vedānta* principalmente bajo su interpretación *advaita* o no-dual como se pasará a examinar a continuación.

El *Vedānta advaita* es una de las corrientes filosóficas más importantes dentro del hinduismo. La interpretación *advaita* de Śaṅkara tiene como tesis fundamental la no-dualidad entre *Brahman* y *ātman*, teniendo como resultado la existencia de una única realidad conformada por estos dos.

Para el *advaita* son tres afirmaciones las de mayor relevancia dentro de su doctrina, en ellas se resume la esencia de su enseñanza: a) *Brahman* es la realidad no-dual, b) el mundo de la pluralidad es una apariencia ilusoria (*māyā*) y c) el sí mismo (*ātman*) es lo mismo que *Brahman*^{88 89}.

La esencia del *advaita* se orienta al conocimiento de que Realidad última es no-dual⁹⁰. Bajo esta línea, el *Vedānta advaita* afirma que Todo es uno, pero cuando hace esta afirmación señala una unidad que no supone la negación de la multiplicidad, sino que se aúna a ella, y por tanto ambas son a la vez, por eso, y para evitar equívocos, se ha preferido llamar a esa unidad no-dualidad.

Brahman es la realidad única y no-dual, y es de la misma naturaleza que el *ātman*. Entre ambos hay una identidad que se encuentra expresada a lo largo de las *Upaniṣad*, esta identificación representa la esencia del *Vedānta advaita*. Dicha enseñanza se encuentra sintetizada en cuatro sentencias:

⁸⁸ Estas sentencias se pueden rastrear en las *Upaniṣad*, se recomienda la edición de Consuelo Martín, la cual contiene los comentarios *advaita* de Śaṅkara ver: MARTÍN, Consuelo, (editora), *Upaniṣad*, Madrid, Trotta, 1997, al igual que la edición de Palma, la cual fue prologada por Panikkar ver: PALMA, Daniel, *Upaniṣads*, Madrid, Siruela, 2006.

⁸⁹ El estudio que hace Mahadevan sintetiza el *Vedānta advaita* en dichas afirmaciones: MAHADEVAN, T.M.P. *Invitación a la Filosofía de la India, op. cit.* Para una interpretación más detallada sobre estas sentencias y orientadas al problema de la conciencia ver: INDICH, William, *Consciousness in Advaita Vedanta*, Delhi, South Asia Books, 1980.

⁹⁰ Se remite al trabajo de David Loy en su libro *No dualidad* en donde hace un estudio sobre ésta en diferentes tradiciones sapienciales. LOY, David, *No dualidad*, Barcelona, Kairós, 2000.

El Brahman es pura Conciencia (*Aitareya Upaniṣad*: V, 3)

Tú eres eso (*Chāndogya Upaniṣad*: VI, 8, 7)

Yo soy Brahman (*Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*: I, 4, 10)

Este ātman es el Brahman (*Māṇḍukya Upaniṣad*: I,2)

Estas sentencias se encuentran en las *Upaniṣad*, las cuales representan la búsqueda sincera del ser Absoluto, que por sí mismo es fuente vital de todo cuanto existe, sin que esto signifique que sea principio, pues Él no tiene principio ni fin, no puede ser algo que es comprendido desde la razón conceptual, porque es la Realidad que sólo puede ser conocida siendo ella misma. La *Muṇḍaka Upaniṣad* lo expresa de la siguiente manera: “Aquel que conoce el Absoluto supremo llega a ser el Absoluto mismo.”⁹¹

Aunque estas cuatro *mahā-vākyas* (grandes sentencias) muestran la identidad entre *Brahman-ātman*, según el *Viveka-Suda-Mani*⁹² dicha identidad se encuentra de manera concisa y principalmente en el *mahā-vākya* Tú eres eso⁹³, ya que esta sentencia permite la comprensión sincera de aquel quien en búsqueda de la Realidad suprema se ha dado cuenta que ésta no es nada separada de él: “Las *srutis* proclaman la absoluta identidad de *Brahman* y el *Ātman* por medio del mantra “Eso eres tú” (*Tat-Tvam-āsi*), en el cual *Brahman* y *Ātman* se designan mediante los términos “Eso” (*Tat*) y “Tú” (*tvam*) respectivamente.”⁹⁴

Esta identidad es de vital importancia dentro del *Vedānta advaita*, pues representa el núcleo en el que girará su enseñanza. En esta identificación está en juego el conocimiento de la Realidad absoluta, un conocimiento transformador,

⁹¹ Muṇḍaka Upaniṣad, III, 2, 9.

⁹² El *viveka-suda-mani* es una obra atribuida a Śaṅkara en la que se expone de manera sintetizada y metodológica los principales rasgos de la tradición del Vedānta advaita, suele ser considerada una obra introductoria para el discípulo que quiere adentrarse en los andares del ser Absoluto.

⁹³ Una exposición de la sentencia “Tú eres eso” se encuentra de manera sistematizada por Śaṅkara en el texto *Vākyavṛitti*. Cfr. Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*, Barcelona, Kairós, 2013

⁹⁴ *Viveka-Suda-Mani*, 241.

ajeno a todo precepto conceptual y racional, por ser saber liberador de aquello ata al ser humano al deseo y al sufrimiento.

Es importante matizar que para la vertiente advaita la no-dualidad se realiza en el conocimiento (*jñāna*). No obstante, el conocimiento al que se hace referencia no es aquel que parte de una escisión entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, más bien tiene que ver con un conocimiento interior que permite conocer por identidad a la realidad absoluta o última. Por ello es que dentro de la mentalidad hindú no puede haber conocimiento sin una transformación profunda en el ser de quien está conociendo. Dicho de otra forma, no hay conocimiento si este no implica una función salvífica o liberadora (*mokṣa*) como dirá el hinduismo. Ningún esfuerzo es válido si no lleva dentro de sí una aspiración profunda porque la verdad que se pretende conocer trastoca las entrañas de nuestro ser. Esta es una de las aportaciones más relevantes y controversiales que el pensamiento hindú puede hacer y que Panikkar acoge como un compromiso que se ve reflejado en su obra; el conocimiento para que sea verdadero tiene que liberar, tiene que salvar, de la ignorancia, de las limitaciones, de la dualidad.

Bajo estas premisas el *Vedānta* en su vertiente no-dual señala que no hay separación entre el hombre y Dios, entre el cielo y la tierra, entre lo trascendente y lo inmanente, entre la contemplación y la acción, todo ello sin caer en una suerte de monismo panteísta, ni en un dualismo. Aspecto que Panikkar defiende a lo largo de su obra, el *Vedānta* a-dual, como prefiere llamarlo para evitar interpretaciones sesgadas, el filósofo destaca esta definición de advaita: “*Advaita* no significa <<no dualidad>> --un rechazo de la dualidad, que implicaría que existe alguna cosa más <<allá fuera>>--, sino <<adualidad>>, con la *a* privativa.”⁹⁵

Panikkar prefiere llamar adualidad al camino que salva del dualismo y del monismo, es la línea armónica que le permitirá sustentar que la realidad no está separada y que no tiene divisiones internas. Dicho de otro modo, el advaita es lo que le permite superar la fragmentación sin caer en los extremos del monismo y del

⁹⁵ PANIKKAR, Raimon, “El diálogo intrarreligioso según Ramon Lull” en *Obras completas VI*, Barcelona, Herder, 2017, p. 193.

dualismo. El *advaita*, para Raimon, es la armonía el equilibrio, lo que significa que no se trata de amalgamar las diferencias de un modo acrítico, sino de restablecer la armonía intrínseca de la realidad, la intuición cosmoteándrica.

La sutileza de la adualidad es que guarda en su seno la unidad y la multiplicidad, no acepta solo una de las dos brechas, mucho menos renuncia a ninguna, más bien las acepta juntas sin mayor recelo, pues si algo enseña es que el mundo está compuesto de contrarios, bien y mal, éxito y fracaso, frío y caliente, blanco y negro, ser y no ser, sujeto y objeto, que no tienen oposición. Nisargadatta, filósofo advaita, es muy tajante al explicar que la realidad si bien está compuesta de contrarios, éstos no se oponen: “Dividir y particularizar es algo que está en la mente. No hay nada malo en dividir. Pero la separación va contra el hecho. Las cosas y las gentes son diferentes, pero no están separadas. *La naturaleza es una, la realidad es una. Hay opuestos, pero no oposición.*”⁹⁶ Esta postura no-dual o adual es la que Panikkar retomará para la formación de su intuición cosmoteándrica, la cual será analizada más adelante.

Por otro lado, siguiendo a Pérez Prieto⁹⁷, el teólogo señala que Panikkar también retoma la interpretación personalista del *Vedānta*, en voz de Rāmānuja, contemporáneo de Śaṅkara, pero a diferencia de éste, Rāmānuja opta por una perspectiva personalista, en donde el conocimiento de la realidad no se logra por el conocimiento (*Jñāna*), sino por el amor (*bhakti*).

El camino del amor (*bhakti-mārga*) es el sendero que lleva al amor personal de la Divinidad, esta relación es meramente personal, el *bhakti* se encamina a una perspectiva practica y no a una intelectual como en el caso del advaita. La característica de este amor es que lleva el sello de una entrega absoluta a la divinidad, es un amor en donde no se distingue al amante del amado, no como una relación carnal, sino como un amor puro capaz de transformar⁹⁸.

⁹⁶NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008, p. 304. La cursiva es mía.

⁹⁷ Cfr., PÉREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, op. cit., pp. 137 y ss.

⁹⁸ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, op. cit., p. 172 y ss.

Para Pérez Prieto este sentimiento religioso que se encuentra en el no-dualismo cualificado de Rāmānuja a través de la *bhakti*, encuentra un lugar de encuentro con la perspectiva panikkariana de un conocimiento que está más en sintonía con la sabiduría que con una especulación meramente intelectual. En este sentido Panikkar busca una reconciliación entre el *advaita* y la *bhakti*, en tanto que ambos no son visto en una relación jerárquica, en donde el amor es la antesala del conocimiento o viceversa.

De esta forma Panikkar prefiere denominar amor *advaita*, al amor donde *bhakti* y *advaita* se encuentran en armonía intrínseca, elemento que más tarde le permitirá reconciliar ciertas nociones en su concepción trinitaria y en sus reflexiones cosmoteándricas. En palabras del autor:

El amor *advaita* ha de ser divino y cósmico, lleno de <<personalidad>> pero vaciado de todo individualismo, egoísmo, capricho y concupiscencia. Es el amor más profundo y más fuerte, y también el más humano en cuanto alcanza el núcleo mismo del ser humano, su personalidad, su relación óptica con Dios y con otro ser semejante a él. No es un amor de cualidades individuales, sino del corazón de una persona, un amor de la persona integral: cuerpo, alma y espíritu. Significa amar al otro como realmente es, un amor que descubre y al mismo tiempo lleva a cumplimiento la identidad entre amante y amada.⁹⁹

De esta forma, en el amor *advaita* Panikkar reconcilia las dos interpretaciones del *Vedānta* que se presentaban dispares, dejando ver que se trata de un amor que compromete como persona, pero que al mismo tiempo se vacía de todo individualismo.

En conclusión, el hinduismo representa un camino importante en la obra de Panikkar, pues en su seno guarda no solamente un origen genealógico, sino un tipo de espiritualidad que ha asumido en lo largo de sus reflexiones. En primer lugar, como un camino que se puede poner en diálogo con otras tradiciones culturales y religiosas, como se verá en capítulos posteriores, en segundo momento y, sobre todo, Panikkar encuentra en el hinduismo una de las raíces que permitirá cimentar su intuición cosmoteándrica, es decir, el *advaita*.

⁹⁹ PANIKKAR, Riamon, "Diálogo hindú-cristiano." en *Obras completas VI, op. cit.*, p. 308.

El termino advaita será uno de los conceptos más importantes y de mayor relevancia dentro de su obra y su intuición cosmoteándrica. El advaita en la obra panikkeriana se encuentra vinculado con su concepto temprano de *ontonomía*, el cual se abordará más adelante; y es a través del no-dualismo que el filósofo de Tavertet encuentra el punto de armonía entre las diferencias, pues con él trata de salvarse del dualismo y del monismo para conjugarlos, no en un punto medio al sentido aristotélico, sino como una alternativa armónica, que permitirá una visión relacional, sin que se caiga de una suerte de jerarquías. Ahora se pasará a analizar las influencias que recibió del buddhismo y que tendrá gran impacto para la construcción de su pensamiento cosmoteándrico.

1.5 Senda budhista

En el apartado precedente se han transitado los vericuetos del hinduismo, panorama que ha permitido rastrear algunas de las estructuras que Panikkar ha tomado a lo largo de sus reflexiones y que le han servido para la construcción de su intuición cosmoteándrica. El análisis de las tres tradiciones que en su mayoría han influenciado el pensamiento de Panikkar es en tenor de contar con los fundamentos metodológicos que permitan un análisis crítico de los elementos que bebe el autor para la construcción de su pensamiento y así evitar corre el riesgo de dar interpretaciones sesgadas. Sobre todo, cuando sus reflexiones cosmoteándricas son imposibles de comprender sin estos influjos. De esta forma, ahora es imprescindible partir al análisis del buddhismo como la otra gran tradición que contribuye en la búsqueda que Panikkar emprende. Es importante señalar que por fines metodológicos se hablará en un primer momento sobre un sentido general de buddhismo, es decir, sobre los fundamentos sobre los que se gesta esta tradición y posteriormente se abordará el buddhismo en su vertiente Mādhyamika, por ser la que enfatiza en la noción de *pratīyasamutpāda*, de la que Panikkar retoma su noción de relatividad radical. Siendo así, se partirá de una contextualización sobre el ambiente en el cual surge el buddhismo, para después emprender un examen de

los fundamentos de esta tradición y por último identificar la noción clave que el autor retoma de ésta.

El buddhismo es considerada una religión y una filosofía¹⁰⁰ que tiene su origen en la enseñanza de Buddha¹⁰¹, del cual retoma su nombre, es importante matizar que como religión es la única en la que su fundador no se declara profeta o enviado divino, sino que su doctrina emerge como un camino de liberación¹⁰². La doctrina (*dhamma*) que enseñaba parte de un análisis de las leyes del cosmos, que en lenguaje buddhista tiene que ver con la ley del *karma*¹⁰³. Por lo pronto es suficiente decir que la enseñanza del Buddha tiene que ver con la inmediatez de la vida, en tanto que su experiencia surge de la comprensión de la misma y se muestra como un sendero para alcanzar el despertar o la iluminación.

Siddārta Gautama es el nombre histórico de Buddha¹⁰⁴. Según Eliade admite que nació aproximadamente en el año 558 a.C., en Kapilavastu. Fue hijo de un rey, se cree que se casó a los dieciséis años, abandonó su palacio a los veintinueve y alcanzó la iluminación en el 523 a.C., desde ahí enseñó el *dhamma* hasta su muerte, aproximadamente los ochenta años¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Entre los estudiosos del buddhismo es unánime la interpretación que dan al considerar al buddhismo una religión y una doctrina filosófica, ver: ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, op. cit., WILLIAMS, Paul, *Pensamiento Budista*, Barcelona, Herder, 2013, ARNAU, Juan, *Cosmologías de la India*, México, F.C.E., 2008, CONZE, Edward, *El Budismo*, México, F.C.E.

¹⁰¹ Se utiliza Buddha y sus acepciones en su voz original, en lugar de su escritura castellana como Buda, en tanto que se busca tener a un sentido más cercano a su origen, que en sánscrito budh quiere decir despertar o iluminar.

¹⁰² Cfr. ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, op. cit., p. 95.

¹⁰³ El término Karma es una noción que se ha sido tergiversada en Occidente, trayendo consigo una mal interpretación del término, el cual no sugiere una suerte de efectos negativos o positivos, más bien es un término que se traduce como acción que tiene que ver con el equilibrio de las acciones, cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011.

¹⁰⁴ Entre los estudiosos del buddhismo no hay mucha dificultad en admitir su nacimiento y origen en un tiempo y espacio histórico, aunque también existen interpretaciones míticas sobre un nacimiento. Se señalan tres interpretaciones que han abordado dicha problemática, la primera deja ver las interpretaciones míticas sobre el origen de Buddha Cfr. ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, op. cit. En un segundo momento se señala a Buddha como deudor del Yoga cfr. DASGUPTA, S.N., *La mística hindú*, op. cit., y ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Madrid, Sexto piso, 2010 y por último a Buddha como médico del alma cfr. ZIMMER, Heinrich, *Yoga y Buddismo*, Barcelona, Kairós, 1998. No obstante, en el presente estudio por cuestiones metodológicas se recurre a una interpretación histórica, para un estudio más amplio sobre el tema: CONZE, Edward, *Buddhist thought in India*, Gran Bretaña, Unwind, 1962

¹⁰⁵ Cfr. ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, op. cit., p. 95.

De esta forma, siguiendo al historiador de las religiones, se narra que la iluminación de Buddha es resultado de las meditaciones sobre la vejez, la enfermedad y la muerte, sobre el ambiente en el que se gesta la marcha a la iluminación, Eliade señala, que existen diversas leyendas que giran en torno a ésta. Desde la historia que narra numerosos acontecimientos sobre el nacimiento del príncipe, hasta el argumento más elaborado sobre cómo transcurre la vida de Siddārta encerrado en un palacio, aislado de todo acontecimiento susceptible de dolor, hasta que por obra de las divinidades logra salir y se enfrenta a un mundo en donde el sufrimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte es una realidad que impera y que hasta entonces al joven príncipe le era ajena. De estos acontecimientos surge su desencanto del mundo y su comprensión sobre el sufrimiento, lo cual lo lleva a abandonar la vida que había llevado hasta entonces y buscar su lugar en el cosmos, hasta que desilusionado porque ninguna doctrina satisface su sed de verdad, medita cuarenta días debajo de un árbol y alcanza el supremo despertar¹⁰⁶.

A partir de estos sucesos Siddārta se convierte en Buddha que quiere decir el iluminado, el despierto. Una vez realizado el estado de plenitud, se dispone a enseñar el conocimiento que le fue revelado: el origen del sufrimiento y el cese del sufrimiento; esto se encuentra reflejado en su primer discurso en Benarés en el cual expone lo que será el corazón de su enseñanza, Las Cuatro Nobles Verdades¹⁰⁷. Algunos autores han interpretado a Buddha como un médico que en su primer discurso da un panorama de la sintomática de una enfermedad:

La fórmula para las cuatro nobles verdades probablemente esté basada en la fórmula para un diagnóstico médico. Es decir, plantea la enfermedad, la fuente de la enfermedad, luego su cura y, finalmente, el modo de llevar a efecto esa curación. En el símil del hombre herido por una flecha, por ejemplo, Buda, implícitamente, se compara a sí mismo —y a su enseñanza de las cuatro nobles verdades— con el cirujano que podría tratarlo.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Eliade señala otras historias acerca de la vida del príncipe Siddārta, pero se toma conveniente esta. Cfr. ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, op. cit., pp. 96-97.

¹⁰⁷ PARAKRANABAHU, Ado, (traductor), *El sutra de Benarés*, Barcelona, Kairós, 2014.

¹⁰⁸ WILLIAMS, Paul, *Pensamiento Budista*, op. cit., p. 70.

Las Cuatro Nobles Verdades constituyen el primer discurso que dio Buddha en Benarés, el cual junto al Óctuple Sendero¹⁰⁹ representa la enseñanza del buddhismo y que se pueden resumir en cuatro puntos importantes que son: el sufrimiento, su origen, su superación y el camino para su superación¹¹⁰. Dicho de otra forma, el primer discurso de Buddha dejan ver que el camino que toma y que será el motivo de su enseñanza tiene que ver con una función soteriológica, que encierra el problema del sufrimiento y con él la senda para su extinción y liberación.

Bajo este punto, la primera verdad que manifiesta Buddha es el sufrimiento (*dukkhā*), del cual se desprende el albor de su enseñanza, que trata de develar que el mundo en el que estamos inmersos es fuente de dolor y que puede ser trascendido a partir de la superación camino correcto que conduce al nirvana, y así a la extensión del sufrimiento.

Dicho de otra forma, la noción de sufrimiento es la que permite ver lo contingente, lo finito, lo imperfecto, todo lo que desencadena el origen de la cadena de existencias, la cual tiene que ser superada a través del camino que Buddha enseñó y que llevará inevitablemente a poner fin al sin fin de existencias, al alcanzar la iluminación, la paz, la salvación, el nirvana que predicaba.

La revelación de que la radical e incesante transitoriedad es la dimensión ontológica esencial de nuestro estado de no iluminados queda perfectamente ilustrada en el descubrimiento, por parte del futuro Buda, de la ancianidad, la enfermedad y la muerte. Y, finalmente, está el dukkha de las condiciones. Este es el dukkha que forma parte de nuestro ser en cuanto individuos condicionados que vivimos en un mundo condicionado. El dukkha es intrínseco a nuestro estado de imperfección, de no-iluminación.¹¹¹

Las Cuatro Nobles Verdades manifiestan que el sufrimiento es la primer cosa que el hombre debe hacer consciente, en tanto que el mundo que habita esta lleno de dolor, revelando el estado de no-iluminado, el cual Buddha ha proclamado al

¹⁰⁹ El Noble Óctuple Sendero es el Recto Entendimiento, Recto Pensamiento, Recto Lenguaje, Recta Acción, Recta Vida, Recto Esfuerzo, Recta Atención y Recta Concentración. PARAKRANABAHU, Ado, (traductor), *El sutra de Benarés*, Barcelona, Kairós, 2014.

¹¹⁰ Por cuestiones de espacio y para evitar centrarse en este punto del buddhismo, el cual no constituye la influencia más directa de éste en Panikkar, no citamos textualmente el discurso pronunciado por el Buddha en el que expone Las Cuatro Nobles Verdades y sólo señalamos los cuatro puntos que engloban dicho discurso. Para una lectura de éste y análisis detallado *ibid*.

¹¹¹ WILLIAMS, Paul, *Pensamiento Budista*, op. cit., p. 71.

enseñar que todo en nuestro modo habitual de estar en el mundo implica sufrimiento, pues cualquier placer al estar sujeto al devenir lleva inevitablemente a un dolor posterior, la juventud se volverá dolorosa al ver nuestra vejez, la enfermedad causará dolor ante la salud. Desde el Buddhismo, este sufrimiento se da por el apego a las cosas, pues cuando se desprende del objeto apegado surge el dolor.

En realidad, la visión de la universalidad del sufrimiento se extiende gradualmente junto con nuestro crecimiento espiritual. Hay mucho sufrimiento evidente en el mundo. Gran parte de él, sin embargo, está oculto, y solo puede percibirlo el sabio. El sufrimiento evidente se reconoce por los sentimientos desagradables y dolorosos que se asocian a él, y por reacciones de rechazo y odio. El sufrimiento oculto yace en lo que parece placentero, pero es malo por debajo de la superficie.¹¹²

El sufrimiento es la ley universal del buddhismo y aunque el no-iluminado es incapaz de ver esto, sólo el ser iluminado percibe que es absurdo tratar de lograr una felicidad real en medio de un mundo tan cambiante. No obstante, la enseñanza budhista no se reduce a una suerte de nihilismo sin sentido, el cual contiene una visión fatalista de la realidad¹¹³. Ninguna filosofía de la India surge del fatalismo ni del nihilismo, más bien surgen del impulso por el desencanto de lo perecedero y por la búsqueda de lo absoluto¹¹⁴, búsqueda que se convierte en una indagación de vitalidad y sentido. Lo cual se ve completamente reflejado en su noción de nirvana.

[...] *nirvana* significa la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente, la consumación de la temporalidad, la muerte de todo lo mortal, esto es, de lo que puede (aún) nacer. Si lo que está en el fondo de toda experiencia humana, sea sentiente o pensante, es dolor; si el sufrimiento es el estigma de la existencia, el fin del hombre es la pura negación de su propia negatividad [...]¹¹⁵

Para Panikkar el nirvana es el corazón del buddhismo, sin nirvana no podría existir el buddhismo como se conoce, en tenor de manifestar la vía de cesación del

¹¹² CONZE, Edward, *Buddhist thought in India*, op. cit., p. 60.

¹¹³ Halbfass señala que en los primeros encuentros entre Europa e India fueron bastante sesgados e imprecisos, lo cual provocó una tergiversación de las doctrinas de la India, tal es el caso de Buddhismo, el cual se comprendió tan mal que algunos filósofos occidentales retomaron algunas ideas de éste, pero las llevaron a un tipo de fatalidad casi insuperable, tal es el caso de Shopenhauer. HALBFASS, Wilhelm, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, op. cit.

¹¹⁴ Cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, op. cit.

¹¹⁵ PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, Madrid, Siruela, 1996, p. 98.

sufrimiento. Pues si bien, para el buddhismo el sufrimiento es real, también lo es su extinción. En el siguiente fragmento Dasgupta explica el nirvana: “Es el estado de liberación de todo sufrimiento y de toda felicidad [...] Es un estado de disolución completa de todo proceso mundano.”¹¹⁶

De esta forma, el sufrimiento está vinculado con la existencia temporal y perecedera, desde la lógica budhista el *dukkhā* existe, pero no es inherente a la realidad última, por ello se puede eliminar en la realización del nirvana. En cambio, el nirvana es la extinción del mundo de hechos y fenómenos y se encuentra más allá de todo ejercicio especulativo y conceptual, es un estado vacío de contenido, pero al mismo tiempo de bienaventuranza como señaló Dasgupta.

Hasta aquí se ha esbozado de manera escueta en que consiste el buddhismo y los presupuestos de los que parte su enseñanza. Se ha dicho que tiene en su seno al Buddha del cual se desprende el nombre de esta tradición, se ha hablado acerca de su vida y las narraciones que rondan a este personaje, y por último se ha reflexionado sobre las Cuatro Nobles Verdades como el texto en donde se engloba su doctrina que tiene que ver con *dukkhā* y *nirvana*. No obstante, estos elementos solo han servido de base para rastrear y situar la noción que más ha influenciado el pensamiento panikkariano y que se ve reflejada en su Trinidad radical y en la intuición cosmoteándrica, se refiere a la noción de *Pratītyasamutpāda* la cual se estudiará a continuación.

El término *pratītyasamutpāda* representa la forma en la que el buddhismo comprende la causalidad y condicionalidad o términos panikkarianos la relación. De hecho, el buddhismo en su vertiente Mādhyamika utiliza el *pratītyasamutpāda* como el eje de su tradición. Nāgārjuna el máximo representante del Mādhyamika realiza un análisis detallado del *pratītyasamutpāda* en su obra *Mūlamadhyamakakārikā* traducida como Versos Sobre Los Fundamentos Del Camino Medio¹¹⁷. Juan Arnau habla del *pratītyasamutpāda* de la siguiente manera:

¹¹⁶ DASGUPTA, S.N., *La mística hindú*, op. cit., p. 90.

¹¹⁷ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā. Versos sobre los fundamentos del camino medio*, Barcelona, Kairós, 2003.

El término *pratīyasamutpāda* representa la forma en la que los budistas concebían la causalidad y la condicionalidad de las cosas. El compuesto sánscrito *pratīyasamutpāda* (“origen condicionado”, “relacionalidad” o “contingencia”), se refiere a la contingencia de cualquier hecho o fenómeno, a su condicionalidad. Se trata de un término no abstracto y de carácter filosófico usado en el discurso budista para referirse al hecho de que la existencia de cualquier cosa o fenómeno es el resultado de causas y condiciones, que a su vez esta condicionadas. La noción surge en un contexto polémico como reacción a otros modos de concebir la causalidad y se convierte pronto en un sello de la identidad budista.¹¹⁸

De esta forma el *pratīyasamutpāda* representa el símbolo de la contingencia y de la interdependencia, esta interdependencia sólo es en función de que los elementos están en condicionamiento mutuo y relación, por lo cual no hay nada que pueda estar separado o aislados. En su sentido etimológico *pratīyasamutpāda* quiere decir:

Pratīyasamutpāda deriva de *pratitya* y *samutpada*. *Pratitya* proviene de *prati+i+ya*; esto es, de un prefijo que denota dinamismo, movimiento, proximidad, hacia, de nuevo, parecido, etc. [...], de la raíz del verbo <<ir>> (ire) y de la terminación del gerundio. La significación literal sería, por tanto: <<yendo hacia>>, <<yendo en función de>>.

Samutpada está formado por *sam+ut+pada*, esto es, de un prefijo que significa convergencia, unión, intensidad, complemento [...]; de una partícula *ud*, que indica superioridad, preminencia, hacia arriba, en alto, sobre, etc., y que junto a la raíz *pad-*, del verbo <<ir>> (caer participar), significa producir, originar, nacer, ser producido, emerger, aparecer, volverse visible, causar, etc. La significación literal sería, por tanto: <<producción convergente>>, <<emergencia armónica>>, <<generación condicionada>>, <<aparición conjunta>>, <<originación mutua>>, << brotar conjuntamente>>, etc.¹¹⁹

Del sentido etimológico se desprende que *pratīyasamutpāda* es una noción en la cual los elementos se encuentran en conjunto recíproco, en un relación de origen armónica, en tanto que existe un funcionalismo cósmico. La interpretación que Panikkar da sobre este concepto es el de un cosmos que siempre está en movimiento, y en medio de este movimiento hay una conexión intrínseca que excluye cualquier independencia.

Buddha veía la totalidad y en esa totalidad encontraba interdependencia, no obstante, es preciso matizar que la contingencia que el Buddha ve está desconectada de todo fundamento, es decir, no hay lugar para una trascendencia.

¹¹⁸ ARNAU, Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, F.C.E., 2005, p. 109.

¹¹⁹ PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, op. cit., nota a pie 276, p. 318.

La concatenación radical que representa el *pratītyasamutpāda* lleva a la aceptación de que no hay salidas¹²⁰, es decir, en el descubrimiento de que las cosas no son más que el resultado o la concatenación de otra, se devela una cierta circularidad en la que se intuye una contingencia radical. Dicho, en otros términos, la contingencia del *pratītyasamutpāda* lleva al reconocimiento de que todo lo fenoménico está vacío, es el *sunyata*, la vacuidad característica del buddhismo. En la *Mūlamadhyamakakārikā*, Nāgārjuna dice así:

[19]Pues no es concebible fenómeno alguno que no sea relacional, que no tenga un origen condicionado: por esta razón, no puede hacernos a la idea de un dharma que no sea vacío.

[20]Si todo ello no fuera vacío, no habría ni surgimiento ni cese y ello implicaría la no pertinencia de las cuatro nobles verdades. [21] ¿Cómo podría acontecer el dolor sin tener un origen condicionado? Se enseña que el sufrimiento es impermanente, pues no es concebible en términos de naturaleza propia.¹²¹

El término *sunyata* es otra noción que desarrollará el filósofo Nāgārjuna, y que se encuentra completamente vinculado al *pratītyasamutpāda* aunque con matices muy diferentes, que en la presente exposición no se retomarán pues no constituye la fuente que retoma Panikkar para la construcción de su intuición cosmoteándrica. Por lo pronto se señala que *sunyata* implica la aparición y desaparición del dharma, en tanto que está sujeta a causas y condiciones¹²².

En síntesis, el *pratītyasamutpāda* es la nota que Panikkar ha tomado del buddhismo para la construcción de su intuición cosmoteándrica, pues le permite afirmar la relacionalidad de todas las cosas término que matizará en su concepto de relatividad radical que se estudiará más adelante.

Hasta aquí el recorrido por el buddhismo ha dejado entrever cuales son los presupuestos de éste, el sufrimiento y su liberación, las categorías principales con las cuales se construye su tradición filosófica y como es que en este entramado se encuentra un tipo de conocimiento que está encaminado a una noción soteriológica,

¹²⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, op. cit., p. 123.

¹²¹ *Mūlamadhyamakakārikā*, XXIV, 19-21. Se utiliza la traducción de Juan Arnau. ARNAU, Juan, *Fundamentos de la vía media*, Madrid, 2011.

¹²² Para un estudio detallado del término *sunyata* se remite a: ARNAU, Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, op. cit.

en tanto que la doctrina budhista sólo tiene razón de ser en tanto que hay un compromiso con la praxis, rasgo que Panikkar retoma de la tradición hindú y budhista y que se ve fuertemente marcado a lo largo de su obra, es decir, un compromiso con la obra y con la vida que se traduce en la unión armónica entre teoría y práctica, tal como ha señalado al decir que toda su obra es producto de una autobiografía.

Dentro de los vericuetos que transita Panikkar en la senda budhista la noción que más influyó en el autor es el de *pratītyasamutpāda*, y que se ve ampliamente remarcado en su concepto de relatividad radical, noción que será clave para entender su Trinidad radical y la intuición cosmoteándrica.

Capítulo II Hacia una realidad cosmoteándrica

2.1 El decurso del conocimiento en Occidente

En el capítulo anterior se han abordado las sendas transitadas por Raimon Panikkar, sendas que lo unen espiritualmente a su origen y de las cuales es deudor, en tanto que recoge de ellas nociones básicas para la construcción de su pensamiento, principalmente en lo concerniente a su intuición cosmoteándrica. De esta forma en el presente capítulo que busca examinar los presupuestos teóricos de los que parte el autor para la edificación de su pensamiento cosmoteándrico, y así llevarlos a su noción de realidad cosmoteándrica y trina. Para ello es menester conocer las estructuras clásicas sobre la epistemología de corte occidental, en tanto que el pensamiento panikkariano pone en entredicho la noción clásica de conocimiento que se basa en la dicotomía sujeto-objeto y en la razón como la única garante de verdad y validez.

El conocimiento de corte occidental supone un predominio de la razón y a través de ella se sustenta el único medio válido de conocimiento, desterrando así a otras formas con las cuales también se pudiera dar cuenta de la realidad¹²³. El problema con el despliegue de la racionalización occidental es que apela al control del entorno, a través de un sistema lógico basado en la deducción e inducción, reduciendo a la realidad a un orden meramente discursivo, que sólo puede ser posible a partir de un pensamiento dual, el cual sólo puede mirar un mundo dividido, fragmentario, sesgado.

Desde una perspectiva panikkariana poner en entredicho estas nociones resulta tocar fibras muy sensibles, pues implica una crítica a los fundamentos de la cultura occidental, una crítica que puede resultar muy fructífera si no es mal interpretada, en tanto que presenta las bases para mirar un nuevo horizonte, que

¹²³ Aunque el empirismo del siglo XVII y la crítica hecha a la Ilustración por autores como Adorno han puesto en entredicho el predominio de la razón, lo cierto es que para Occidente la razón sigue siendo nodal, pues de ella se desprenden los argumentos ontológicos, epistemológicos, éticos y lingüísticos con los cuales autojustifica su mismo proceder. ver: WILBERT, Kent, *Los tres ojos del conocimiento*, Barcelona, Kairós, 1994. En este sentido, Panikkar se muestra como un autor que denuncia dicho predominio a lo largo de la historia de la filosofía, apelando a una visión mística de la realidad y no sólo a las comprobaciones racionales. PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, Barcelona, Herder, 2009.

para Panikkar permite el acercamiento a una nueva manera de conocer, comprender y asumir a la realidad, que está exenta de visiones absolutistas y que por tanto permite el diálogo entre religiones y entre culturas, y así subsanar los siglos de hegemonía cultural.

La visión de Panikkar es pluralista y relativista, es decir, asume que ninguna cultura es superior a otra y que ninguna interpretación es más válida que otra, más bien deja el camino abierto para entablar un diálogo fructífero en el que los participantes se autoconozcan y se fecunden mutuamente, pero estos problemas serán abordados con posterioridad.

Por ahora sólo basta señalar que el punto de partida de este capítulo es analizar los límites y los alcances de las construcciones entorno al conocimiento dual que occidente sustenta y asume, para abrir paso a otra forma de conocimiento que el autor presenta con su propuesta cosmoteándrica. Dicho de otra forma, no se trata de deslegitimar a ninguna cultura, mucho menos de restarles validez, más bien aspira a superar el monoculturalismo que muchas veces se ha presentado con superioridad, ésta quizá sea la convicción de Panikkar, que el autor ha dejado ver en su obra y que presenta reflejada en su pensamiento cosmoteándrico.

Dicho lo anterior, ahora se pasará a analizar las estructuras del conocimiento occidental, tomando como base a Parménides, Platón y Descartes, tres pensadores que son claves para comprender la noción de conocimiento y realidad que detenta Occidente.

2.1.1 Los cimientos de la cultura occidental

La cultura occidental tiene sus raíces en el pensamiento griego arcaico con la mitología¹²⁴, los llamados presocráticos¹²⁵ y posteriormente se encumbra con

¹²⁴ La mitología griega inicia con el poeta Hesíodo, el cual presenta una versión sobre el origen del cosmos. HESÍODO, *Teogonía*, Madrid, Gredos, 1978.

¹²⁵ Los presocráticos son considerados los primeros filósofos occidentales, de los cuales solo se conservan fragmentos acerca de sus pensamientos. Se cree que la filosofía inicia con ellos, al dar explicaciones racionales

autores como Sócrates, Platón y Aristóteles¹²⁶. Estos autores sentarán los cimientos de una cultura que se irá delineando con estructuras específicas y que llegará a culminar con la modernidad. El presente apartado busca examinar a algunos de los pensadores más relevantes que contribuyeron a delinear las estructuras propias del pensamiento occidental. El análisis retoma a Parménides, Platón, Aristóteles y a Descartes principalmente, como aquellos pilares que sustentan a Occidente, esto sin demeritar a tantos otros pensadores que han sido parte de la vasta tradición, pero que por cuestiones de delimitación del problema no será abordados.

Esta pesquisa es de vital importancia, pues para comprender la experiencia cosmoteándrica de Panikkar hay que partir de un análisis de la propia cultura, sobre todo cuando la intuición que presenta el autor supone la necesidad de trascender a la razón y a la dualidad como las únicas que pueden legitimar y dar validez al conocimiento. Para Panikkar es indispensable abrir horizontes que permitan comprender la realidad, no sólo desde estructuras dadas por la cultura dominante, sino desde una perspectiva que integre distintas visiones, sin que ninguna suponga superioridad, pero que al mismo tiempo ninguna sea reducida a otras o tenga la última palabra.

De esta forma la indagación comenzará por Parménides¹²⁷, filósofo presocrático, a quien el autor aqueja como el principal responsable de identificar el pensamiento con el ser, y de esta forma llevar las leyes del pensamiento a la realidad, lo cual sólo delega una carga enorme a la cultura occidental, en tanto que ésta estará cimentada en una visión abstracta de la realidad.

Panikkar reconoce a Parménides como el padre de la cultura occidental y padre de la ciencia moderna¹²⁸, en tanto que es el primero en señalar la primacía

sobre el origen del universo. BERNABÉ, Alberto, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Eohe, 2013. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I*, Madrid, Gredos, 1984.

¹²⁶ Para un análisis de este periodo se remite al maravilloso trabajo de Guthrie, publicado por Gredos en distintos tomos. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1984.

¹²⁷ Para un análisis de los fragmentos de Parménides se remite a: AA.VV. *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 2015, también se remite al trabajo de Alberto Bernabé en: BERNABÉ, Alberto, *Parménides. Fragmentos y tradición textual*, Madrid, Itsmo, 2007.

¹²⁸ PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, op. cit., p. 15.

del ser ante el no ser. La primeridad del ser aunada a la identificación con el pensamiento es uno de los cimientos del pensamiento occidental, en tanto que a partir de aquí Occidente sólo podrá pensar el ser, en tanto que representa lo perfecto y lo uno, a diferencia del no ser que no puede ser pensado y que representará lo imperfecto.

El *Proemio de Parménides* es una de las joyas del pensamiento occidental, el cual también es llamado poema doctrinal por la complejidad de ideas que contiene¹²⁹. En él, Parménides narra el camino que lleva distinguir entre “lo que es” y “lo que no es”, dicho discernimiento se da a partir de la disertación que da la diosa verdad. Según el poema, la diosa revela el camino que se debe elegir, camino que señalará lo que debe ser pensado y con él se heredará cierta noción de verdad que pasará a ser parte de la filosofía occidental. El poema dice:

Ea pues, de ellas te hablaré – cuídate tú, en tanto, del relato al escuchar<lo> –,
<de> cuáles vías únicas de la indagación hay para inteligir:
por un lado, cómo es, y también, cómo no es, no debe ser;
de la persuasión es el camino, pues <ella> acompaña a la verdad.
Por otro, cómo no es, y también, cómo es necesario, no debe ser;
esta vía, en efecto, te prevengo que es un sendero enteramente privado de
persuasión,
porque ni conocerías lo que no es, pues ni <esto> es factible,
ni podrías mostrarlo.¹³⁰

La diosa trata de advertir el camino que debe ser rechazado, pues conduce al error; en cambio el camino que debe ser tomado llevará a la verdad y con él a una cierta actitud y posición sobre lo que ésta significa. Dicho de otra manera, Parménides en su proemio prohíbe el camino del no ser, inaugurando una postura característica de occidente, es decir, una noción de verdad que estará emparentada con el ser, entendido como lo perfecto, lo único e incorruptible.

No obstante, Parménides no se queda en la distinción entre el ser y el no ser, dará un paso más adelante y presentará, lo que a ojos de Panikkar será la característica principal de occidente y la responsable de todos los conflictos epistemológicos y ontológicos, es decir, la identidad entre ser y pensar.

¹²⁹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.

¹³⁰ Proemio, Frag. 3.

Y esto mismo <“lo que es”> ha de ser inteligido y también por ello hay intelección, pues fuera de “lo que es”, en donde revelado está, no encontrarás el inteligir; pues nada hay o habrá además de “lo que es”¹³¹.

La identidad entre ser y pensamiento abre paso a uno de los paradigmas más relevantes en el pensamiento occidental, en tenor de que dicha identificación es trasladada a la realidad. Dicho de otro modo, las leyes del pensamiento serán identificadas con lo realidad, en tanto que lo único que puede ser es lo inteligible, es decir, lo que puede ser pensado, bajo las categorías que se le dio a éste, perfección y unicidad¹³².

De esta forma, tal como señala Heidegger, con Parménides se reconoce que el pensar se da en la identidad, en tanto que pensar y ser tienen lugar en lo mismo, pues se pertenecen uno al otro¹³³. A partir de aquí el objetivo será tratar de capturar la identidad del ser, un ser que sólo será posible en la unidad, una unidad que será cautiva del pensar.

Parménides cae prisionero mismo del acto mismo de pensar; reduce lo Único (no-dual) a lo Uno, lo Uno al Ser, el Ser al Pensamiento. De ahí nuevos forcejeos, pues el ser tiene ya un contrario: el no-ser; en tanto que lo Único carece de contrarios. Lo único es lo único, tendemos a decir, siendo esta tendencia el punto de tangencia entre Pensamiento y Realidad, el principio de identidad.¹³⁴

Según Pániker, desde Parménides se da paso a la dualidad, en tanto que el filósofo de Elea separa de manera tajante entre lo que es y lo que no es, tomando como único camino al ser. La experiencia del ser consistirá en aprisionarlo, cautivarlo a partir del pensamiento. La identidad posee simultáneamente al ser y al pensamiento. Esta identidad será llevada su máxima expresión con Aristóteles, por medio del principio de identidad, el cual será abordado líneas adelante, ahora se pasará a hacer un análisis del dualismo que se manifiesta en Platón.

¹³¹ Proemio, Frag. 8, 34-37.

¹³² Cfr. REALE, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988, pp. 53 y ss.

¹³³ Cfr. HEIDEGGER, Martín, *Parménides*, op.cit., p. 59.

¹³⁴ PÁNIKER, Salvador, *Filosofía y mística*, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 100.

Platón es considerado quizá el pensador más importante de Occidente, en él recae toda una tradición al tratar los temas más vitales en la filosofía, que van desde el amor, la belleza, hasta cuestiones más complejas como una teoría del conocimiento o la inmortalidad del alma. Lo cierto es que con Platón también se retoma una visión muy característica de Occidente, es decir, una tendencia muy marcada al dualismo¹³⁵.

El dualismo que se remonta a Platón tiene que ver con la separación entre *soma* y *sema*, es decir, entre cuerpo y alma. En el diálogo del Fedón, Platón hace un defensa del alma sobre el cuerpo, en tanto que el alma es lo que permite aprehender la verdad y el cuerpo es el que lo impide. En el siguiente extracto Sócrates hace una disertación en la que señala que el alma es la más propicia para la sabiduría y el cuerpo un impedimento para ella:

--¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a éstos. ¿O no te lo parece a ti?

--Desde luego.

--¿Cuándo, entonces –dijo él--, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él.

--Dices verdad.¹³⁶

En el diálogo se muestra una postura que filósofos posteriores retomarán y que será clave para el pensamiento occidental, es decir, la noción de que el cuerpo y los sentidos no proporcionan nada verdadero, a diferencia del alma que es la que más puede aprehender y tender a la verdad y a la sabiduría¹³⁷.

¹³⁵ Aunque existe una amplia bibliografía que justifica a Platón como un pensador dualista, también existe otros estudiosos que ven al filósofo ateniense como un pensador que aún se encuentra en constante ambivalencia con el mito, lo cual no justifica un dualismo tajante *Cfr.* CONFORD, Francis, *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1980. Tampoco hay que olvidar al Platón órfico de Alberto Bernabé el cual deja entrever a un Platón místico *cfr.* BERNABÉ, Alberto, *Platón y el orfismo*, Madrid, Abada, 2011. Sin embargo, no se ahondará en esta temática pues desvía del objetivo de la investigación.

¹³⁶ Fedón, 73a – 85c.b-c.

¹³⁷ El estudio que hace Reale sobre la separación entre alma y cuerpo es ampliamente aclarador. *Cfr.* REALE, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 277 y ss.

De esta forma, el *Fedón* es un diálogo que representa a Sócrates antes de la muerte, en él, el tábano de Atenas, presenta su teoría de la inmortalidad del alma, la cual señala que ésta es la que tiende a la belleza y al bien, y por tanto es tarea del filósofo separar el alma del cuerpo y prepararse para la muerte, en tanto que la muerte representa el abandono del alma en el cuerpo.

Es en este punto en el que Platón introduce la separación entre *soma* y *sema*, es decir, la separación entre cuerpo y alma, en donde, tal como señala el siguiente fragmento, representa cómo para Platón el cuerpo es el causante de males y el alma es la única que tiende a la sabiduría:

--Por consiguiente es forzoso --dijo-- que de todo eso se les produzca a los auténticos filósofos una opinión tal, que se digan entre sí unas palabras de este estilo, poco más o menos: <<Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruina de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear la verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas tuyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad.

Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a ser algo limpiamente, hay que separar de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma.¹³⁸

Para Platón el cuerpo tiende a lo falible, a lo perecedero y por tanto es susceptible de caer en la violencia, en cambio el alma es la más apta para la sabiduría por su tendencia a la verdad. De esta forma, a partir de estos cimientos

¹³⁸ *Fedón*, 74b-c.

heredados de Platón se tomará una postura determinante en la mentalidad occidental, es decir, el predominio por lo abstracto y racional pertenecientes al alma.

Lo relevante es que desde Platón se inaugura una dualidad entre lo sensible y lo inteligible, tomando al primero como aquello que debe ser superado para alcanzar la verdad. Así pues, el pensamiento occidental se va delineando con una tendencia marcada a la perfección, a la unidad, al pensamiento y la razón como los únicos que pueden dar cuenta de la verdad, primero Parménides quién dio primacía al pensamiento, ahora Platón quien ratifica dicha postural, en tenor de señalar al alma como la única que tiende a lo perfecto y que puede captar lo inteligible¹³⁹.

Por otro lado, Aristóteles, quien sistematiza la filosofía, confirma la línea definitiva que tomará el pensamiento occidental, es decir el predominio de la razón para conocer y abordar la realidad. En el libro IV de la *Metafísica*, el estagirita presenta los principios lógicos que serán utilizados para referirse a la realidad, dichos principios son tres: el de identidad¹⁴⁰, el de no-contradicción¹⁴¹, el del tercer excluso¹⁴².

Panikkar ve en estos principios el sello característico de occidente, sello que llevará al pensamiento occidental a una serie de problemas, en tanto que Aristóteles lleva a identificar la realidad con el pensamiento, cosa que ya había hecho Parménides, pero que el estagirita sistematiza y con ello pasa a la historia del pensamiento.

En el *Silencio de Buddha* el filósofo de Tavertet hace una disertación sobre los principios lógicos, afirmando que estos sólo son posible en tanto que en Occidente se ha abierto la posibilidad de una realidad en donde el ser sigue al

¹³⁹ En el *Timeo* Platón señala que el alma es la única que tiene conocimiento de las formas primigenias y por tanto las puede ordenar.

¹⁴⁰ El principio de identidad se puede traducir en la siguiente fórmula *A es A*, el cual señala que una cosa sólo puede ser idéntica a sí misma, es decir, algo que no puede ser y no ser al mismo tiempo y en la misma relación. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3.

¹⁴¹ El principio de no-contradicción se traduce como *A no es B*, el cual señala que es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 7, 1005b, 19-27.

¹⁴² El principio del tercer excluso señala que no se puede dar un término intermedio entre dos contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea lo que sea, de una misma cosa. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 7, 1011b, 23-25.

pensar¹⁴³. Dicho de otro modo, con los principios lógicos aristotélicos la realidad será comprendida en tanto que se le deben adaptar a las leyes del pensamiento. De ahí que Occidente permanezca ciego ante la no-dualidad o ante la polisemia del ser.

Tal es el caso del principio de no-contradicción, pues para Aristóteles es impensable que los contrarios puedan venir juntos y que se puedan pensar al mismo tiempo, es decir, que el pensamiento no puede concebir que algo es y no es al mismo tiempo, no puede pensar simultáneamente los opuestos. De esta forma en la *Metafísica* predica de la siguiente manera:

[...] es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido [...] Éste es el más firme de todos los principios [...]. Es, en efecto, imposible que un individuo, quien quiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. [...] Y es que si no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo [...]¹⁴⁴

Panikkar identifica que a partir de la no-contradicción el mundo sólo puede ser visto en dualidades, en donde sólo se puede elegir una de las dos alternativas presentadas, adentro o afuera, ser o no ser, felicidad o sufrimiento, sujeto u objeto. Caso que también se da con los otros principios, en el caso del tercer excluso el autor señala que es una ley válida para la lógica formal, pero que llevada al plano de la realidad imposibilita la polisemia del ser¹⁴⁵, pues tratar de reducir la realidad a algo que “es” o que “no es” implica que ésta no puede ser de otra manera. Dicho de otro modo, el “es” y el “no es” no agotan la realidad, la realidad se puede decir y pensar de muchas maneras.

Según la disertación hecha por Panikkar en el *Silencio de Buddha*, los principios lógicos aristotélicos contribuyen a la construcción de una visión determinada de la realidad, visión que se venía gestando desde Parménides y que alcanza su culmen con el estagirita. Siendo así, la identidad entre ser y pensamiento permite que se identifique el pensamiento con la realidad, llevando a esta última a

¹⁴³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, Madrid, Siruela, 1996, p. 140.

¹⁴⁴ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005b, 19-27.

¹⁴⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, op.cit., p. 143.

un reducto que sólo puede ser comprendida en términos de leyes de pensamiento y del lenguaje.

Hasta aquí se han presentado las ideas que fundamentan el pensar Occidental, ello no supone que la Historia de la Filosofía quede hasta los autores abordados. No obstante, el diálogo que entabla Panikkar busca hacer frente al predominio de la razón como única vía legítima de acceso a la realidad, esto no supone que no hayan existido pensadores que han presentado alternativas, tales como Jean Luc Nancy, Merleau Ponty en el campo del cuerpo y la percepción o a las presentadas por la escuela de Frankfurt. Todos ellos, hacen frente a las nociones clásicas occidentales, pero para fines de la investigación se limita al contexto que retoma el filósofo de Tavertet.

En resumen, la concepción occidental de la realidad ha encontrado cabida en la identidad entre ser y pensamiento, lo cual indica que sólo a través del pensamiento, y por ende de la razón, se puede dar cuenta de la misma. Siendo así, a esta concepción de realidad se le añan elementos como la dualidad platónica y los principios lógicos aristotélicos, los cuales refuerzan la visión racional con la que se gesta el pensamiento occidental. Dicho con sencillez, el camino que toma el pensamiento occidental se define por sus alcances lógico-rationales, los cuales sólo se pueden desplegar en una concepción del mundo que alcanzará su culmen con Descartes, autor que se muestra como continuador de dicha tradición, quien sólo podrá concebir la verdad como aquello claro y distinto. El caso de Descartes amerita un examen más detallado, en tanto que en él se sientan las bases para la concepción moderna de conocimiento y ciencia que se tiene en la actualidad.

2.1.2 El origen de la ciencia moderna

La construcción del pensamiento occidental toma su razón bajo una línea que se ha ido definiendo con el tiempo, esta línea ha tenido a Parménides, Platón y Aristóteles como máximos representantes, en tanto que de ellos emerge una visión de la realidad que será comprendida a la luz del pensamiento y de la razón. Esto pilares

lograran la construcción de un sistema con pretensiones de universalidad, objetividad y racionalidad que alcanzará su culmen con Descartes y el inicio de la modernidad. De esta forma, se busca analizar cómo es que ha surgido el paradigma de la modernidad bajo la lupa de Descartes.

Panikkar en su libro *Las puertas estrechas del conocimiento* aborda algunas cuestiones sobre la ciencia moderna occidental, tal como señala en su prólogo, el estudio que presenta no pretende ser un trabajo terminado, más bien busca señalar algunos aspectos que son de relevancia para el acercamiento de la ciencia con otros tipos de conocimiento. Lo cual representa una tarea legítima, en tanto que es un texto que permite poner en entredicho muchas de las premisas con las que cuenta el pensamiento occidental moderno, y que develan la necesidad imperante de optar por otras formas de conocimiento menos absolutistas y más abarcentes, que permitan un acercamiento a la realidad sin tanta violencia y con una actitud armónica.

Para contextualizar la crisis que gesta el pensamiento científicista moderno es menester presentar aquellos elementos que hicieron posible dicho surgimiento. El autor identifica que la ciencia moderna surge a partir de un cambio de valoración en el seno del término ciencia, es decir, un cambio en lo en el significado de esta; trayendo consigo un cambio de visión en la manera en que era concebida. Dicho cambio de valoración se encuentra en la distinción entre ciencia sagrada y ciencia moderna¹⁴⁶; mientras la ciencia sagrada tiene una estrecha relación con la sabiduría, entendida como aquella que permite alcanzar al hombre la plenitud y realización, la segunda se sustenta en una suerte de cálculos y predicciones que sólo pueden dar una visión parcial de la realidad¹⁴⁷.

La ciencia moderna se presenta como un hecho nuevo que nunca antes se había visto en la historia de la humanidad, pues se construye como un esfuerzo por

¹⁴⁶ Se remite al análisis tan interesante que hace René Guenón sobre ciencia sagrada y ciencia moderna en: GUENÓN, Rene, *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001.

¹⁴⁷ PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, op. cit., p. 25.

generar un conocimiento independiente de cualquier orden superior¹⁴⁸, es decir, se presenta como un conocimiento que puede dar cuenta de sí mismo en tanto que se pretende sustentar bajo las leyes de la razón, la comprobación y la experimentación, en palabras de Guenón: “La concepción moderna, por el contrario, pretende hacer a las ciencias independientes, negando todo lo que las sobrepasa, o al menos declarándolo incognoscible y negándose a tenerlo en cuenta, lo que equivale de hecho a negarlo.”¹⁴⁹

No obstante, esta sed de independencia que trae consigo la ciencia moderna se presenta como uno de los problemas con los cuales se tendrá que enfrentar Occidente, pues supone la fragmentación del conocimiento¹⁵⁰, noción que era ajena a la ciencia sagrada, y su deslinde a cualquier suceso de orden suprasensible o sagrado. Así, la ciencia moderna da primacía al mundo sensible y material, desplegado hacia la inmediatez de las aplicaciones prácticas, permitiendo el desarrollo práctico y tecnológico que vive el ser humano actual.

Este proceso por el cual la ciencia moderna se erige como ciencia independiente con fines prácticos tiene sus raíces no sólo con la racionalidad griega, sino a partir de un ideal de la filosofía universal que busca renovarse ante la antigua tradición greco-romana¹⁵¹.

Ahora la modernidad comenzará por la conquista y descubrimientos de los horizontes matemáticos, horizontes que serían explorado por Galileo Galilei. En el pensamiento de Galileo se puede encontrar la concepción de una ciencia racional que se sirve de la sistematización como elemento que le permitirá acceder a un conocimiento causalista con fines pragmáticos.

¹⁴⁸ Kent Wilbert hace un análisis de los tres ojos del conocimiento, en el cual muestra que el conocimiento científico moderno se presenta como una renuncia a los otros dos ojos, *cfr.* WILBERT, Kent, *Los tres ojos del conocimiento*, *op. cit.*

¹⁴⁹ GUENÓN, Rene, *La crisis del mundo moderno*, *op. cit.*, p. 59

¹⁵⁰ David Bohm hace un análisis detallado de los problemas que ha traído la fragmentación del conocimiento, apelando por la búsqueda de una unidad o totalidad para subsanar los problemas que ha traído dicha fragmentación. *Cfr.* BOHM, David, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairós, 1992.

¹⁵¹ *Cfr.* HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Para Husserl el nacimiento de la modernidad se da en estrechos con el ideal de una filosofía universal que tiene en su seno la transformación esencial de la idea. Esta reforma, según el filósofo, surge del patrimonio antiguo de la geometría euclidiana y del resto de la matemática griega, de la cual se hereda la búsqueda de un todo por la pura racionalidad, es decir, de un todo que permite verdades inmediatas y evidentes, a partir de la deducción¹⁵². Dicho de otro modo, la ciencia moderna tiene su origen en un ideal de ciencia en sentido racional y onniabarcante que hará crear la ciencia natural matemática de Galileo. La geometría galileana sustentará lo que antes no se había alcanzado:

Pero en esta práctica matemática alcanzamos lo que la práctica empírica nos niega: "exactitud", pues para las formas ideales se da la posibilidad de determinarlas en identidad absoluta, de reconocerlas como sustrato de cualidades absolutamente idénticas y determinables de forma metódica y unívoca.¹⁵³

La geometría de Galileo permite lo que en nuestros días es sinónimo de ciencia: la exactitud, el método y una interpretación objetiva y unívoca. En otras palabras, se abrió la posibilidad de producir formas ideales concebibles en un método sistemático y onniabarcador.

La nueva ciencia de la naturaleza aspira a una universalidad que sólo se puede dar en un ambiente cerrado y determinado, en donde la nueva idea de causalidad pueda ser fructífera. Siendo así, la modernidad empieza a ser consecuencia del paradigma racional de Galileo.

[...] solo a través de Galileo sale a la luz la idea de una naturaleza como la de un mundo corpóreo realmente cerrado. Junto con la matematización devenida obvia demasiado rápidamente, se produce como consecuencia una causalidad natural en sí cerrada, en la que todo acontecer está determinado de antemano y unívocamente¹⁵⁴.

De esta forma, el pensamiento de Galileo prepara el campo propicio para que surja una nueva manera de comprender la realidad, ahora el mundo será pensado a partir de modelos matemáticos cerrados y duales. La realidad será concebida, en primer lugar, a partir de un mundo natural que se puede medir y matematiza, y por

¹⁵² *Cfr. Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 109.

otro un mundo anímico el cual no se puede comprobar. Dicho de otro modo, la modernidad anuncia su llegada a partir de las posibilidades que ha sentado la geometría, la filosofía de Descartes se acerca como consumadora de esta reforma que se venía gestando.

En Descartes se reconoce el genio de un filósofo, matemático y geómetra que construye su pensamiento bajo estos supuestos, con el objetivo de generar un sistema de pensamiento que se sustentará en la rigurosidad de las ciencias matemáticas, y que al mismo tiempo comprobarán la existencia de Dios o del alma. Tal como manifiesta en el *Discurso del método* en el que se presentan las bases de una geometría analítica con pretensiones de universalidad, las cuales demostrarían que Dios y el alma sólo se pueden comprender por la razón, la cual cumple con las leyes de las matemáticas, en palabras del filósofo.

Pero si hay algunos que están persuadido de que es difícil conocer lo que sea Dios, y aun lo que sea el alma, es porque no levantan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles y están tan acostumbrados a considerarlo todo con la imaginación—que es un modo de pensar particular para las cosas materiales—que lo que no es imaginable les parece no ser inteligible.¹⁵⁵

El Discurso del método se presenta como un texto cuyo objetivo es bien definido para el filósofo francés, pues en él presenta un método por el cual se llegará a tener un conocimiento verdadero. Este método ha de cumplir con las características de la razón y de la geometría, en tanto que son las únicas que pueden proporcionar un conocimiento claro y distinto¹⁵⁶; característica que heredará el conocimiento científico.

No obstante, el genio de Descartes no queda en proporcionar un método adecuado para alcanzar un conocimiento correcto, sino también en el dualismo tan marcado en su pensamiento, y que llevará a influir de manera definitiva a la ciencia

¹⁵⁵ DESCARTES, René, *El Discurso del método*, Barcelona, Gredos, 2011, p. 127.

¹⁵⁶ Tal como señala en las *Meditaciones metafísicas*: “Por lo cual tal vez no concluiríamos mal si dijéramos que la Física, la Astronomía, la Medicina y todas las otras ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la Aritmética, la Geometría y las otras ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y generales sin preocuparse mucho de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo cierto o indudable.” DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, Barcelona, Gredos, 2011, p.15.

científica. Este dualismo se encuentra en la distinción entre *res extensa* y *res cogitas*:

Pero, en fin, he aquí que he vuelto a donde quería; porque como ahora para mí ya es conocido que, hablando con propiedad, no concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer que hay en nosotros, y no por la imaginación, ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o los toquemos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento, conozco con evidencia que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu.¹⁵⁷

La distinción entre *res extensa* y *res cogitas* es la distinción entre cuerpo y pensamiento respectivamente¹⁵⁸, distinción que ya estaba presente en la filosofía de Platón y que ahora Descartes ratifica y enfatiza. La primacía nuevamente viene a ser por el pensamiento, en tanto facultad de razón que posibilita dar cuenta de las verdades claras y distintas, pues tal como muestra en sus *Meditaciones metafísicas* los sentidos y el cuerpo no pueden probar un conocimiento verdadero, en tanto que son susceptibles de imaginación y engaño.

De esta forma con Descartes, la ciencia moderna va a posibilitar que se lleve a cabo el despliegue por el dominio de la naturaleza, despliegue que se encuentra en la aplicación de las matemáticas y de la geometría, al igual que el predominio de la razón y del pensamiento como únicos métodos válidos de conocimiento. Fuera de esto cualquier conocimiento que no cumpla con estas características será desterrado e invalidado.

En resumen, Descartes es conocido como el padre de la filosofía moderna, pues con él se inauguran nociones que serán claves para entender la modernidad, nociones que se sientan principalmente en el ego y en la búsqueda del conocimiento a través de ideas claras y distintas. Pero que como se ha tenido oportunidad de ver, el pensamiento de Descartes se corona a partir de un proceso que se ha ido gestando poco a poco en la historia de la filosofía, sus bases se encuentran en el afán por racionalizar el mundo de arista griega, pasando por el dualismo platónico, hasta la aspiración por matematizar el mundo que se encuentra en Galileo.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.25.

¹⁵⁸ “[...] es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él.” *Ibid.*, p.59.

Dicho esto, es menester enfatizar que la filosofía del gran Descartes es producto de muchas consecuencias no sólo de su tiempo, sino de una historia que se ha ido construyendo poco a poco, y es hasta nuestros días que el ser humano actual sufre las consecuencias de una herencia que tiene sus cimientos en el propio seno de su cultura. No obstante, es preciso aclarar que esta digresión no pretende menos preciar a la cultura occidental, mucho menos restar reconocimiento a sus aportes, más bien se trata de abrir campo a una nueva mirada que permita nuevos horizontes, en donde se reconozcan desaciertos y aciertos propios.

En este caso, Panikkar reconoce que la cultura occidental se encuentra en crisis y para salir de ella es necesaria una metanoia que involucre espíritu, cuerpo e intelecto, pero sobre esto se hablará más adelante. Por ahora sólo resta continuar con los supuestos con los que se concibe el conocimiento científico, para posteriormente confrontarlos con otras formas de conocer y mirar la realidad. Ahora se pasará a analizar los alcances que ha traído consigo la ciencia moderna.

2.1.3 Ciencia y conocimiento en la modernidad

La modernidad occidental se presenta como una época que se ha manifestado como parteaguas para el momento actual, en tanto que es un periodo que ha traído consigo el afán desmedido por el progreso, por el dominio de la naturaleza, por la verdad producto de la experimentación y la comprobación; además de la incesante búsqueda por el placer, la comodidad y la satisfacción efímera. Bajo este sentido Panikkar se ha mostrado como un pensador preocupado por su tiempo, en el que la reflexión sobre el conocimiento es de vital importancia, en tanto que un bagaje a éste permite un análisis de la situación actual; pues la sociedad occidental se presenta como una sociedad altamente racionalizada que confía en el conocimiento que proporciona la ciencia. De ahí que el presente apartado busca examinar los alcances de la ciencia y el conocimiento moderno de occidente.

Una de las reflexiones más importantes en el pensamiento del filósofo de Tavertet tiene que ver con su denuncia a la crisis de la modernidad occidental. Crisis

que va desde un extravío de sentido, hasta aspectos más epistemológicos que tiene que ver con los supuestos bajo los que se sustenta la ciencia moderna. Todo ellos aspectos relacionados, en tanto que para Panikkar, la realidad no puede estar escindida, por lo que se podría presentar como un problema ontológico tiene implicaciones epistemológicas, éticas y antropológicas.

En el caso de la ciencia moderna se presenta una fisura que ha acarreado consigo una visión estrecha del conocimiento, objetivo que busca desmenuzar en su texto *Las puertas estrechas del conocimiento*, un texto en el que el filósofo analiza los postulados con los cuales la ciencia se corona como portadora única del conocimiento verdadero y, a partir de ahí, la relación de dicha ciencia con otras formas de conocimiento, dejando ver la fragilidad con la que esta misma se gesta.

En dicho texto Panikkar busca desmenuzar como es que el conocimiento reducido a los sentidos, a la razón o la fe sólo puede dar como resultado un conocimiento frágil y escindido, que sólo pueda dar una vista parcial de la realidad¹⁵⁹. La apuesta es por un conocimiento que integre las tres formas de conocimiento, esto como una crítica al imperialismo que ha surgido en base al nacimiento de la ciencia moderna occidental¹⁶⁰, que no ha hecho más que parcializar el conocimiento, trayendo consigo una falsa legitimación y la identificación tan peligrosa entre ciencia y conocimiento, tal como el autor desarrolla lo largo del texto.

Como se ha señalado en apartados precedentes, la ciencia moderna tiene lugar después de un largo periodo que se fue gestando poco a poco, pues dicha ciencia, aunque se presenta como una novedad, no pudo surgir de la nada, es decir, encuentra sus bases, tal como Panikkar señala constantemente en sus textos, en la identificación parmenídea entre Ser y Pensar. La ciencia moderna occidental sólo

¹⁵⁹ El texto de Wilber *Los tres ojos del conocimiento* es ampliamente aclarador sobre este tema. Cfr. WILBERT, Kent, *Los tres ojos del conocimiento*, op. cit.

¹⁶⁰ El trabajo de Boaventura con su epistemología del sur es un claro ejemplo de denuncia al imperialismo colonial que ha ejercido occidente, aunque el sociólogo lleva sus reflexiones a un campo sociológico, es ampliamente interesante su labor, en tanto que denuncia la supresión de otras formas de conocimiento ejercida por el conocimiento-científico racional de occidente. cfr. DE SOUSA, Santos, Boaventura, *Justicia entre saberes: Epistemologías del sur contra el epistemicidio*, Madrid, Morata, 2017.

puede ser en tanto que se ha presentado como una construcción en donde el ser sigue las formas de pensamiento. Dicho de otro modo, sólo se puede desplegar en un mundo racional y matematizado, que permita su manipulación y control.

Siendo así, el conocimiento científico parte de una concepción racional del mundo, y de ahí la ciencia sea un constructo intelectual¹⁶¹, tal como señala Panikkar. Este constructo está basado en una visión cuantificable de lo real, que es justificable a partir de la experimentación y la racionalidad matemática. Sin estos elementos, aunados a una cultura y a un edificio social específico que lo sostengan son imposibles.

La ciencia moderna no es sólo un conjunto de conocimientos, es una institución político-social; es también una *forma mentis*, un modo de ver la realidad y de interpretar los hechos y los sucesos que se presentan a la consciencia humana. Es una ideología científica, del mismo modo en que existe un mito científico que domina la cultura moderna: lo que es «científico» tiene garantía de seriedad, de calidad e incluso de verdad.¹⁶²

La ciencia moderna se ha coronado como garante de ser portadora del único conocimiento que puede ser tomado como verdadero, lo cual ha influido de manera imperante hacia otras formas de conocimiento, es decir, no tomen los criterios de la ciencia para obtener conocimiento es invalidado.

De ahí se desprende, siguiendo al filósofo de Tavertet, que la ciencia moderna sólo tiene su razón de ser dentro del marco de una forma particular y restringida de pensamiento¹⁶³. Esta forma de pensamiento está condicionada por su método, el cual parte de que la realidad puede ser medida, es decir, sólo lo que se mide y cuantifica puede ser conocido, desterrando lo bello, lo bueno, lo malo, el sufrimiento o la felicidad¹⁶⁴ que no pueden entrar en este campo¹⁶⁵. Dicho con

¹⁶¹ PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, op. cit., p. 26.

¹⁶² *Ibid.*, p. 27.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 28

¹⁶⁴ La imperativa que tienen las empresas por hacer felices a sus empleados con el fin de que produzcan más ha propiciado una noción de Felicidad que se desarrolla en estándares cuantificables y estadísticos que solo llevan a poner en duda dicha noción de Felicidad. Para un estudio detallado ver: CABANAS, Edgar y Illouz Eva, *Happycracia*, Barcelona, Paidós, 2019.

¹⁶⁵ Las palabras de Schrodinger; premio Nobel de física, son ampliamente aclaradoras al respecto: “La imagen científica del mundo que me rodea es muy deficiente. Proporciona una gran cantidad de información sobre los hechos, reduce la experiencia a un orden maravillosamente consciente, pero guarda un silencio sepulcral sobre todos y cada uno de los aspectos que tienen que ver con el corazón, sobre todo lo que realmente nos

sencillez, el método en el que se basa la ciencia aspira a alcanzar leyes y regularidades que sólo se pueden dar bajo un ambiente de experimentación.

Lo que lleva al siguiente postulado que señala Panikkar, la cosmovisión científica es mono-cultural, mono-racional y pragmáticamente autosuficiente¹⁶⁶. En este punto, Panikkar denomina a la ciencia moderna como un tipo de cosmovisión, entendida como un modo en que la consciencia humana percibe el mundo, es decir, la visión de la realidad que tiene cada cultura, lo cual significa que es un modo particular de percibirla, es una visión, no la totalidad terminada de una vez para siempre. En las siguientes líneas Morin manifiesta la legitimidad que Occidente le ha dado a la razón, se muestra característica exclusiva, cayendo así en una pseudoracionalidad¹⁶⁷.

Durante mucho tiempo el Occidente europeo se creyó dueño de la racionalidad, sólo veía errores, ilusiones y retrasos en las otras culturas y juzgaba cualquier cultura en la medida de sus resultados tecnológicos. Ahora bien, debemos saber que en toda sociedad, comprendida la arcaica, hay racionalidad tanto en la confección de herramientas, estrategia para la caza, conocimiento de plantas, de los animales, del terreno, como la hay en el mito, la magia, la religión. En nuestras sociedades occidentales también hay presencia de mitos, de magia, de religión, incluyendo el mito de una razón providencial y una religión del progreso. Comenzamos a ser verdaderamente racionales cuando reconocemos la racionalización incluida en nuestra racionalidad y cuando reconocemos nuestros propios mitos, entre ellos el mito de nuestra razón todopoderosa y del progreso garantizado.¹⁶⁸

Siendo así, la crítica que manifiesta Panikkar es que el conocimiento científico occidental con pretensiones de neutralidad y universalidad se encuentra ampliamente franqueado por sus propios supuestos, en tanto, que no se puede

importa. No es capaz de decirnos una palabra sobre lo que significa que algo sea rojo o azul, amargo o dulce, físicamente doloroso o placentero; no sabe nada de lo bello o de lo feo, de lo bueno o de lo malo, de Dios y la eternidad. A veces la ciencia pretende dar una respuesta a estas cuestiones, pero sus respuestas son a menudo tan tontas que nos sentimos inclinados a no tomarlas en serio.” SCHRODINGER, “Se escapa a la ciencia” en *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, Kairós, 2011, pp. 135-136.

¹⁶⁶ PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, op. cit., p. 30.

¹⁶⁷ El autor francés hace una distinción entre racionalización y racionalidad. La primera utiliza a la razón como un sistema cerrado y acabado, incapaz de notar que ella puede ser fuente de constantes errores e ilusiones, al creerse un sistema perfecto que no acepta sus propios mitos e insuficiencias. En cambio, la racionalidad reconoce los límites de la razón, negocia con lo irracional y se mantiene en un sistema abierto al reconocimiento de sus propios errores, mitos e ilusiones. El pensamiento occidental ha caído en el uso excedente de la racionalización, lo que ha impedido aceptar otras formas de conocimiento y admitir la fragilidad de la razón. Cfr. MORIN, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, Dower, 2001, pp.22 y ss.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 23-24.

hablar de una universalidad o de una neutralidad para todos los pueblos o culturas, pues las categorías que sustentan dicho conocimiento que sólo pueden ser sostenidas a partir de una cultura y de una racionalidad bien definidas.

De ahí que dicho examen busque que se reconozcan otras cosmovisiones que puedan tener la misma validez, pero que han sido marginadas por la visión absolutista con la que se ha consagrado la ciencia moderna. En palabras de Panikkar:

Si la ciencia no es universal, su universalización destruye no sólo los modos exteriores de vida, sino también el modo de pensar y de vivir de las otras culturas. En la base del colonialismo está la confianza en el valor de una cultura determinada para toda la humanidad—de ahí su pretensión de universalidad.

La «justificación» según la cual la cultura moderna, es decir, occidental, es superior y su introducción representa un «progreso» es discutible y deja entrever una de las características fundamentales: la especialización y, por tanto, la fragmentación del saber que va junto con la visión individualista de la persona humana.¹⁶⁹

De esta forma, para Panikkar es indispensable salir de los presupuestos con los que tanto ha influido la mentalidad occidental, pues de lo contrario la crisis que ha traído consigo la modernidad será insuperable.

Hasta aquí se puede decir que a los ojos de Panikkar el conocimiento científico moderno es un modo particular de ver y comprender el mundo, por lo cual sus respuestas no pueden ser acabadas, más bien necesitan ser superadas. La denuncia es hacia la creciente especialización que reina en nuestros días, producto de un conocimiento racional y fragmentado, que ha traído el afán por el dominio de la naturaleza. Dominio del que el ser humano está sufriendo las consecuencias con las catástrofes ambientales, de salud, políticas que se están viviendo, es necesario el reconocimiento de las limitaciones del conocimiento científico, y para ello Panikkar se presenta como un pensador que ha reflexionado sobre estas problemáticas y que puede proponer una solución, pero esto será tratado con posterioridad, por ahora se analizará la noción de yo que ha traído consigo la modernidad y que tanto influye en la concepción que se tiene de realidad.

¹⁶⁹ PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, op. cit., p. 168.

2.1.4 El yo superficial

En apartados precedentes se ha esbozado cómo ha sido la construcción del pensamiento occidental. En Occidente se ha dado un predominio de la razón, que se sustenta en las leyes del pensamiento y que ha sido traspolado a la realidad, su origen se encuentra en la identidad entre pensamiento y ser, y alcanza su punto máximo en con los principios lógicos aristotélicos, que no hay hecho más que ratificar la vieja intuición de Parménides. El problema con la postura de esta cultura, a los ojos de Panikkar, es que se muestra muy deleznable, pues la realidad no puede ser identificada con las leyes del pensamiento, la realidad es algo más abarcante y que sobrepasa por mucho al pensamiento y la razón.

Por ello, para Panikkar es imprescindible un diálogo intercultural, en tanto que sólo a partir del otro, cada cultura puede ser consciente de las premisas con las cuales se ha gestado. Dicho con sencillez, de encerrarse en el monismo cultural es imposible comprenderse a sí mismo. De ahí, que el presente apartado busca analizar la noción de yo que se ha dado en Occidente, un yo que nace en la modernidad con Descartes, pero que sólo pudo emerger de una tradición que se ha ceñido en la primacía del pensamiento.

El análisis del yo es imprescindible, porque la crisis de sentido que se ha dado exige mirar al sujeto que es actor de esta trama que se ha construido, un yo que ha creído tener certezas de sí mismo y del mundo que pretende conquistar, pero que se ve franqueado cuando descubre que sus cimientos son producto de una construcción racional, y que por sí mismos no pueden dar cuenta de la realidad.

El yo occidental es un yo particularizado y objetivo con el cual se busca comprender el mundo, para Descartes el yo sólo se puede comprender si es un yo objetivo que se traduce en la sentencia: «Pienso, luego existo», puedo dudar de todo menos que dudo, es decir, que solo el sujeto o yo es cierto para sí mismo. Descartes dice así:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo era falso, *era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa*; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego existo», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérlas, juzgué que podría recibirlas, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.¹⁷⁰

Para Descartes el yo es un objeto-cosa para sí mismo, en tanto que es un yo cognoscible e individualizado, es un sujeto que se mira a sí mismo como objeto, si no lo pienso no soy. Desde esta perspectiva el yo tiende a mirarse a sí mismo con la misma mirada objetivadora con la que mira la realidad exterior. El yo, el ego se torna una conciencia separada, un yo diferente del resto, encerrado en sus propios límites, haciendo del mundo y de sí mismo un objeto. Coomarawamy manifiesta lo siguiente sobre el *cogito ergo sum* cartesiano:

La validez de nuestra conciencia de ser, independientemente de si somos esto o lo otro por nombre o por unas características definibles, es algo que se da en consecuencia por supuesto. Pero esto no debe confundirse con el razonamiento *cogito ergo sum*. Que «yo» sienta o piense no es ninguna prueba de que «yo» sea [...] ¹⁷¹

El yo de Descartes se construye a partir de las certezas y lo que se puede ser claro y distinto, es decir, a partir de objetivaciones que muestran una racionalidad creciente que se ha ido gestando con el tiempo y sobre todo que siguen siendo otra manifestación de la vieja identificación entre ser y pensamiento, pues tal como Panikkar enfatiza:

Reducir la realidad a pura racionalidad es un postulado de la mente, pero no de la realidad. Lo que el hombre no puede entender (por ser contradictorio) hemos de decir que no se puede entender [...].

El problema es que yo no puedo entender lo que quiero transgrediendo las leyes de la lógica—aunque paradójicamente yo puedo decir lo que quiero saltándome *conscientemente* las leyes lógicas.¹⁷²

De esta manera, el yo que se ha construido a partir del *cogito ergo sum* no deja de ser una construcción mental, presa de una realidad objetiva y limitada, es un yo solitario, restringido en sus propios límites de mente y cuerpo. La idea

¹⁷⁰ DESCARTES, René, *El discurso del método*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 123-124. La cursiva es mía.

¹⁷¹ COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Madrid, Siruela, 2001, p. 21.

¹⁷² PANIKKAR, Raimon, *De la mística*, Barcelona, Herder, 2005, pp., 72-73.

leibniziana de Mónada puede servir como ejemplo para señalar esta imagen del yo separado, en su libro *La monadología* Leibniz dice de las Mónadas: “Las Mónadas no tienen ventanas por las que puedan entrar o salir.”¹⁷³ Así el yo que se ha intuido en occidente a partir de la modernidad puede ser denominado un yo superficial a manera de mónada es un ser clausurado en sus propios límites, límites mentales que imposibilitan salir de sí mismo.

El problema con el yo razón occidental o yo superficial, como se ha denominado en este apartado, es que se manifiesta como un yo autosuficiente, quien puede conquistar el medio que le rodea. Dicho de otra forma, el ego se pasará a entender como una consciencia individual, pues el ego cartesiano da paso a un sujeto de razón con categorías propias, con sus nociones de tiempo y espacio que llevarán a un mundo representado por dichas categorías. Nacerá el yo como un individuo, un ser aislado que reducirá todas las categorías a explicaciones matemáticas. En palabras de Panikkar:

[...] el concepto de individualidad se basa en una distinción numérica y que, por tanto, precisa de cierta base material para poder expresarse. Un individuo es una singularidad en cierta manera completa en sí misma y separable de otras, es una unidad óptica indivisible (en su propio ámbito), y distinta de las otras precisamente a causa de su singularidad. La imagen tradicional de los átomos constituye quizá el mejor ejemplo.¹⁷⁴

El gran peligro del ego cartesiano es, como señala Panikkar, la supuesta indivisibilidad y autonomía con la que se gesta; elementos que lo llevarán a la convicción de ser una singularidad completa, a manera de mónada como se señaló más arriba. Lo problemático de esto es que el yo moderno se concebirá como un ser aislado que no puede estar en relación consigo mismo ni con el otro.

Aquí es determinante la distinción que hace Panikkar entre individuo y persona, esta última noción imprescindible dentro de su concepción cosmoteándrica. Mientras el individuo como se ha señalado a lo largo de este apartado es una singularidad aislada, separada de cualquier centro; la persona es

¹⁷³ LEIBNIZ, G.W., *Monadología: principios de filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, parágrafo 7.

¹⁷⁴ PANIKKAR, Raimon, “El símbolo del karma”, en: *Obras completas VI*, Barcelona, Herder, 2018, pp. 395-396.

relación, es un ser único e incomparable, pero que no puede estar sólo, no es un ser aislado, la persona en relación como insiste el profesor de Santa Bárbara¹⁷⁵.

Para ello es aclaradora la metáfora que hace el autor sobre el agua de la gota y la gota de agua. Metáfora que, si bien analiza en cuestión de vida y muerte, es ampliamente aclaradora para esclarecer la diferencia entre individuo y persona, para ello se cita ampliamente el texto:

¿Qué representa un ser humano: la gota o el agua? ¿Qué constituye el hombre: su «gota» o su «agua»? ¿El hombre es la diferencia cuantitativa entre las gotas o la diferencia cualitativa entre las aguas?

Cuando la *gota* cae en el océano, la tensión superficial que la separa de cada gota, la barrera que previene una total, profunda comunicación y ciertamente una auténtica comunión, desaparece. La gota ya no existe como gota. Después de la caída en el océano, esta pequeña gota de agua separada, junto con el tiempo y el espacio que la individualizaron, ya no es. [...]

El *agua* de la gota, en cambio, no padece el mismo destino. Sigue siendo, no ha perdido nada, no ha dejado de ser lo que fue. El agua de esta gota está ahora en comunión con el agua del océano total sin haber perdido nada. Ciertamente, puedo tener algunos cambios, pero ninguno de ellos ha despojado la gota de su ser en cuanto agua.¹⁷⁶

Siguiendo a Panikkar, la gota de agua equivale al individuo o yo superficial, un ser aislado sin relación que desaparece en cuanto se funde en el océano; en cambio el agua de la gota representa a la persona o el yo auténtico (*ātman*), dentro del hinduismo. El agua de la gota no se aniquila al llegar al océano, más bien se funde en su centro de gravedad, es decir, el agua se encuentra consigo misma.

Dicho de otra forma, el yo superficial en cuanto individuo no tiene ninguna posibilidad de sobrevivir o trascender fuera de los límites que se ha impuesto, en cambio la persona en cuanto relación se abre a la posibilidad de encontrarse en sus propias relaciones, pues nada es aislado o ajeno de ella. El yo como persona, no puede ser un yo únicamente racional en búsqueda de certezas e ideas claras y distintas, pues esto supondría una reducción que lo llevaría a una concepción de tensión y a una lucha por la sobrevivencia.

¹⁷⁵ PÉREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona, Herder, 2008.

¹⁷⁶ PANIKKAR, Raimon, "El agua de la gota. Una metáfora intercultural", en: *Obras completas VI, op. cit.*, pp. 420-421.

En síntesis, el yo cartesiano se presenta como una conciencia separada, un yo superficial, un individuo, un ser aislado, encerrado en sus propios límites; lo que trae como consecuencia la imposibilidad de este yo de relacionarse con el medio que le rodea. El yo cartesiano es el culmen de la línea que ha llevado occidente, una línea que ha racionalizado el mundo que le rodea, que ha dominado, que ha impuesto, pero sobre todo que necesita aperturas al otro, para salir del lastre en el que se encuentra. De ahí que Panikkar recupere la noción de persona para distinguirla de lo que aquí se ha denominado yo superficial, haciendo alusión al ego cartesiano, en tanto que la persona es en relación y puede abrir vínculo con el otro y con el mundo que le rodea, pero sobre la noción panikkeriana de persona se hablará más adelante, por ahora se pasarán a analizar otras maneras de mirar, conocer y comprender la realidad, diferentes a la que ha legitimado occidente.

2.2 Otras formas de mirar la realidad

En el apartado precedente se ha examinado las estructuras básicas con las cuales se gesta el pensamiento occidental. Se ha partido de la mirada de Occidente por ser la cultura que ha imperado desde los inicios de dicha civilización, al grado de invadir y deslegitimizar los saberes y conocimientos de otras culturas. Dicho problema se muestra como una de las grandes preocupaciones en la obra de Raimon Panikkar, un pensador que se ha mostrado crítico de muchos de los supuestos eurocéntricos, pero que al mismo tiempo abre la posibilidad de mirar a otras culturas y por ende a otras formas de mirar la realidad.

De ahí, que en presente apartado se busca analizar otras formas de conocimiento diferentes al pensamiento lógico-racional propio de occidente. Otras formas que, a los ojos de Panikkar, permiten una mirada más pura de la realidad, para ellos se examinará la perspectiva no-dual del Vedānta, la vacuidad del buddhismo y la mirada mística; tres perspectivas que el filósofo de Tavertet reúne para la construcción de su pensamiento.

2.2.1 La mirada adual del Vedānta advaita

Como se ha analizado en el capítulo anterior, el Vedānta advaita es una de las corrientes filosóficas que más han influido en el pensamiento de Panikkar¹⁷⁷, pues de él retoma el sentido por la no-dualidad, que tal como se explicaba con anterioridad, el autor prefiere llamar adualidad¹⁷⁸. De tal manera, en el presente apartado se analizará el conocimiento adual del Vedānta advaita, por ser una parte constitutiva que determina la noción que Panikkar tiene de conocimiento y que contribuye en la comprensión de su intuición cosmoteándrica.

Para el Vedānta advaita conocer la realidad es ser la realidad¹⁷⁹, es decir, el conocimiento implica una identificación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, la dualidad sujeto-objeto queda disuelta¹⁸⁰. Dicha identidad se explica a partir de dos nociones básicas para dicha escuela, la identidad suprema entre *Brahman* y *ātman*¹⁸¹.

La relación entre *Brahman* y *ātman* representa la posibilidad de un conocimiento que trasciende las reglas de la lógica y de la razón, en tanto que implica un conocimiento por identidad¹⁸². El término hindú para designar este conocimiento es *jñāna* al que Panikkar define de la siguiente manera: “conocer no es sólo llegar a ser la cosa conocida, sino también llegar a ser uno mismo en la medida en que nos llenamos de ser, por así decirlo: actualizamos nuestra potencialidad, nos convertimos en lo que, en definitiva, *somos*.”¹⁸³

¹⁷⁷ Cfr. BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Una biografía*, trad. Piegem Jordi, Barcelona, Fragmenta, 2014, pp. 110 y ss.

¹⁷⁸ PANIKKAR, Raimon, “El diálogo intrarreligioso según Ramon Lull” en *Obras completas VI, op. cit.*

¹⁷⁹ El estudio de Consuelo Martín es aclarador en este aspecto. MARTÍN, Consuelo, *Sé una luz. Investigaciones sobre el ser y el conocer*, Madrid, Dilema, 2004.

¹⁸⁰ Cfr. MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, México, F.C.E, 1991.

¹⁸¹ En las Upanisad se encuentran sintetizada el corazón de dicha identidad en cuatro sentencias:

El Brahman es pura Conciencia (Aitareya Upaniṣad: V, 3)

Tú eres eso (Chāndogya Upaniṣad: VI, 8, 7)

Yo soy Brahman (Bṛihadāraṇayaka Upaniṣad: I, 4, 10)

Este ātman es el Brahman (Māṇḍukya Upaniṣad: I,2)

¹⁸² CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós, 2008.

¹⁸³ PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la india*, Madrid, Trotta, 2000, p. 125.

Este conocimiento sólo se puede dar en la experiencia de uno mismo, es decir, en tanto que se ha logrado la realización de la identidad del sí mismo con la realidad absoluta¹⁸⁴. Dicho de otra forma, se trata de un conocimiento supraracional, completo, ajeno a la dualidad sujeto-objeto, en donde conocer la realidad es ser la Realidad¹⁸⁵, y que además por su misma naturaleza escapa de las connotaciones racionales y lingüísticas, a las que se está acostumbrado en el occidente institucionalizado. La adualidad es un estado incondicionado, libre de toda limitación e inexpresable al que sólo se puede acceder por experiencia, esto es algo en lo que Nisargadatta hace énfasis: “Lo real no puede describirse: debe experimentarse [...] Todo es uno [no-dual]. Y todo está hecho para dar satisfacción a la única fuente.”¹⁸⁶

El conocimiento tal como se manifiesta en el Vedānta advaita implica una crítica al modo racional de occidente¹⁸⁷, pues desde esta perspectiva, para el advaita el conocimiento acerca de la Realidad última sólo puede ser conocimiento/realización, un conocimiento vivencial, en donde no sirve de nada tener un conocimiento erudito ajeno a la propia experiencia y transformación¹⁸⁸.

Para el Vedānta conocer verdaderamente es conocer el trasfondo de las cosas, internarse en ello, no con el análisis ni con la palabra, sino a partir de la vivencia, es decir, de que ha alcanzado el estado de conciencia en el que se da cuenta de que conocer la realidad, es ser la realidad¹⁸⁹. Esta interiorización del conocimiento implica una transformación en la conciencia de quien lo vivencia¹⁹⁰.

¹⁸⁴ MARTÍN, Consuelo, *Contemplar lo eterno. Abriendo la mente al infinito*, Madrid, Gaia, 2012.

¹⁸⁵ El estudio de René Guenón sobre los estados múltiples del ser es ampliamente aclaratorio para señalar los niveles de realidad y cómo es posible dicha identificación, *cfr.* GUENÓN, René, *Los estados múltiples del ser*, Barcelona, Obelisco, 1987.

¹⁸⁶ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008, p. 227.

¹⁸⁷ *Cfr.* PANIKKAR, Raimón, *Espiritualidad hindú*, Barcelona, Kairós, 2005, pp.145 y ss.

¹⁸⁸ *Cfr.* PANIKKAR, Raimón, *La experiencia filosófica de la india, op. cit.*, p. 126.

¹⁸⁹ Para el Vedānta advaita la afirmación de ser la realidad sólo puede tener cabida dentro del estado de conciencia Turiya, para un análisis detallado *Cfr.* MARTÍN, Consuelo, *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la MadukyaUpanisad, las karika de Gaudapada y comentarios de Śāṅkara*, Madrid, Trotta, 1998.

¹⁹⁰ CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011.

En síntesis, para el advaita el conocimiento tiene una función liberadora¹⁹¹, ajena a una noción racional y especulativa, basada en la dicotomía sujeto-objeto, por lo cual se supone una crítica al conocimiento especulativo de occidente, quien basa su conocimiento en un saber técnico-razona, el cual no puede dar cuenta de ningún aspecto que no entre dentro de las categorías que este saber supone. Dicho de otro modo, mientras el conocimiento occidental no puede dar cuenta de nada que no se explique por las leyes del pensamiento, el conocimiento para el advaita implica la superación del conocimiento lógico-razonal, lo cual no supone su negación, más bien su superación y trascendencia para acceder a un tipo de conocimiento superior que sólo se alcanza en la identidad entre *Brahman* y *ātman*.

2.2.2 La mirada de la vacuidad en el budismo

En el presente punto se busca develar la mirada que el budismo tiene sobre la realidad fenoménica, revelando que las cosas están vacías y que por ende es mejor guardar silencio¹⁹². De esta forma, el presente apartado busca analizar la vacuidad como otra mirada sobre la realidad, diferente al no-dualismo del Vedānta y a la razón de occidente; tres miradas que Panikkar analiza, sin que ninguna sea superior a las otras, son tres modos de comprender la realidad y que por ende permiten ampliar la visión del cosmos y descubrir que una sola no puede absolutizar a las demás.

Dentro del canon budista el mundo que se experimenta está condicionado, el ser no iluminado tiene un error de percepción¹⁹³, es decir, no ve las cosas tal cual son, pues ve sustancias, hechos, acontecimientos a los que les dota realidad y que lo llevan al sufrimiento (*dukkha*)¹⁹⁴. Sólo el ser despierto (Buda) ve el mundo en su vacuidad, en su devenir, transforma su mente y alcanza la liberación, en tanto que

¹⁹¹ Para un estudio detallado sobre el concepto de liberación (*mokṣa*) ver: WARRIER, Krishna, *The concept of mukti in advaita vedanta*, Madras, University of Madras, 1961.

¹⁹² Cfr. ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 98.

¹⁹³ Para un análisis detallado del canon budista ver: WILLIAM, Paul, *et al.*, *Pensamiento budista. Una introducción completa a la tradición India*, Barcelona, Herder, 2013.

¹⁹⁴ El primer discurso de Buda desarrolla el Dharma budista en el cual se exponen las cuatro nobles verdades que tienen en su base la noción del sufrimiento. Cfr. PARAKRANABAHU, Ado, (traductor) *El sutra de Benarés*, Barcelona, Kairós, 2014.

ya no está atado al ciclo del samsara¹⁹⁵, en la ignorancia y confusión¹⁹⁶. De esta forma, uno de los ejes centrales dentro de esta tradición es el de vacuidad, noción que retomará Panikkar para su concepto de relatividad radical.

La palabra śūnyatā suele traducirse como vacuidad¹⁹⁷, un término que se relaciona con la tradición budhista, y que alcanza su sistematización bajo la corriente del mahāyāna, a través del exponente Nāgārjuna¹⁹⁸. Para Nāgārjuna el término śūnyatā es central dentro de su pensamiento, pues es el que le permite plantear la insustancialidad de la realidad y así presentar la interdependencia de todas las cosas¹⁹⁹. De tal forma que el filósofo empieza su obra el *Mūlamadhyamakakārikā* afirmando lo siguiente: “Nunca en ninguna parte existen entidades surgidas, ni a partir de sí mismas, ni a partir de otras, ni a partir de ambas, ni a partir de la ausencia de causas.”²⁰⁰

De esta forma la noción de śūnyatā hace referencia a la insustancialidad última de todas las cosas, así como de interdependencia²⁰¹, de ahí que se traduzca como vacío, vacuidad o vaciedad²⁰². Para la concepción budista, a diferencia de la occidental que predica la sustancialidad, las cosas, la naturaleza, la realidad es insustancial, por lo cual todo está vacío²⁰³: “Si todo está vacío no hay surgir ni cesar.”²⁰⁴

Según Arnau, la vacuidad tal como la entiende la tradición budista, a partir de Nāgārjuna, es la interconexión causal de todas las cosas²⁰⁵. Así que, en este

¹⁹⁵ Ver: ARNAU, Juan, *Antropología budista*, Barcelona, Kairós, 2006, pp.21 y ss.

¹⁹⁶ Cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Madrid, Sexto piso, 2010.

¹⁹⁷ Para un estudio detallado de la relación entre vacuidad y causalidad en la perspectiva de Najarguna ver: ARNAU, Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, F.C.E., 2005.

¹⁹⁸ Acerca de una genealogía de la palabra śūnyatā ver: *Ibid.*

¹⁹⁹ Aunque estudiosos señalan que Najarguna se deslinda del canon tradicional budista, ver la introducción de: ARNAU, Juan, *Fundamentos de la vía media*, Madrid, Siruela, 2011.

²⁰⁰ *Mūlamadhyamakakārikā*, I, 1. Se utiliza la traducción de Abraham Vélez. VÉLEZ, Abraham, *Versos sobre los fundamentos del camino medio*, Barcelona, Kairós, 2003.

²⁰¹ Cfr. Vélez, Abraham, “El camino medio budhista” en: AA.VV., *Hinduismo y budismo. Introducción filosófica*, Madrid, Etnos, 1999, pp. 154 y ss.

²⁰² Cfr. ARNAU, Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, op. cit., p.58-59.

²⁰³ El trabajo introductorio de Conze es aclarador al respecto, ver: CONZE, Edward, *Budismo*, México, F.C.E., 1988.

²⁰⁴ *Mūlamadhyamakakārikā*, XXIV, 1.

²⁰⁵ Cfr. ARNAU, Juan, *Antropología budista*, op. cit., p.93.

contexto, cuando se habla de insustancialidad se hace referencia a la interdependencia que se dan entre las cosas y los fenómenos. Sólo existen relaciones, no hay surgimiento ni cesación, por ello el término *sūnyatā* está íntimamente vinculado con el *pratītyasamutpāda* que fue abordado con anterioridad.

Para Panikkar el hecho de que el buddhismo predique la insustancialidad o vacuidad de las cosas, no señala una especie de nihilismo o agnosticismo²⁰⁶, más bien hace referencia a una intuición humana sobre la estructura de la realidad última. En palabras del autor: “El *sūnyatā* dice que todo, absolutamente todo lo que cae bajo el área de nuestra experiencia, real o posible, está vacío de aquella consistencia —sobreañadida y por lo mismo falsamente aparente— con la que tendemos a embellecer nuestra contingencia.”²⁰⁷

Esto quiere decir que la vacuidad permite comprender que absolutamente todo lo que rodea al ser humano, incluidas sus facultades intelectivas, se encuentran bajo la contingencia. En la *Mūlamadhyamakakārikā*, Nāgārjuna dice así:

[19]Pues no es concebible fenómeno alguno que no sea relacional, que no tenga un origen condicionado: por esta razón, no puede hacernos a la idea de un dharma que no sea vacío.

[20]Si todo ello no fuera vacío, no habría ni surgimiento ni cese y ello implicaría la no pertinencia de las cuatro nobles verdades. [21] ¿Cómo podría acontecer el dolor sin tener un origen condicionado? Se enseña que el sufrimiento es impermanente, pues no es concebible en términos de naturaleza propia.²⁰⁸

Sólo en el transitar de la contingencia se descubre que todo está vacío, pues el transcurrir de las cosas devela que estas carecen de sustancialidad, en tanto que las cosas sólo pueden ser a partir de sus relaciones, es decir, carecen de sustancia, no hay nada eterno que las sostenga²⁰⁹. Las cosas sólo son relaciones, no sustancias, aquí el *pratītyasamutpāda*, la relatividad radical, que sustenta el buddhismo y que Panikkar retoma²¹⁰.

²⁰⁶ PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, op. cit.

²⁰⁷ PANIKKAR, Raimón, “Diálogo budhista-cristiano. *Sūnyatā* y pleroma.”, en: *Obras completas VI*, op. cit., p. 278

²⁰⁸ *Mūlamadhyamakakārikā*, XXIV, 19-21.

²⁰⁹ PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, op. cit.

²¹⁰ Ver el apartado 1.5 Senda Budhista.

Según el buddhismo, la sustancia es impensable desde la perspectiva de la relación, idea que Panikkar sustenta y hace suya dentro de sus reflexiones, al mostrarse como un pensador al que sólo se puede acceder a su obra teniendo en cuenta que parte de las relaciones, pero sobre este tema se volverá adelante. Por ahora se citará un ejemplo budista que permitirá clarificar a qué se refiere dicha tradición cuando dice que todo son relaciones:

La relación no es una «cosa» que dependa de «otras» cosas previamente dadas o existentes, sino que es lo que constituye las cosas en cuanto tales. La experiencia de la maternidad no surge cuando la madre ve al hijo delante (al hijo cosa) o cuando se sabe madre, además de otras muchas cosas (sujeto-objeto), sino cuando «olvidándose» de sí y no pensando en el hijo (si será sano, feliz...) se da simplemente cuenta de la maternidad.²¹¹

Con este ejemplo Panikkar intenta hacer presente que las cosas sólo se dan en tanto relaciones, es decir, las relaciones que se generan entre ellas es lo que las permite existir, sin estas no habría nada. De ahí la noción de vacuidad, pues las mismas relaciones permiten descubrir que todo está vacío, no hay una sustancia que las sustente²¹². No hay fundamento, todo está vacío.

Hasta aquí se puede decir que el buddhismo presenta otra manera de mirar y comprender a la realidad, la vacuidad o insustancialidad de todas las cosas. Se han esbozado tres miradas que permitirán penetrar en la intuición cosmoteándrica de Panikkar, la mirada racional de occidente, el advaita del hinduismo y la vacuidad del buddhismo, ahora se accederá a la mirada mística. Todas ellas que el autor retoma y tiene que presente, para poner en diálogo a las distintas culturas y religiones, y así presentar lo que denomina una intuición superior que permitirá comprender la estructura última de la realidad.

2.2.3 La mirada mística

En los apartados precedentes se han esbozado dos maneras diferentes a la occidental de abordar y mirar a la realidad. Por un lado, la mirada no-dual del

²¹¹ PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, op. cit., p. 236.

²¹² Cfr. ARNAU, Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, op. cit., pp. 109 y ss.

Vedānta advaita, en donde el conocimiento implica una transformación en quien conoce, por otro la mirada del sūnyatā del buddhismo, que lleva a la comprensión de la vacuidad de todas las cosas. Ahora se presenta la mirada de la mística, otro de los campos en los que Panikkar ahondó y consideró parte integral de su intuición cosmoteándrica.

Panikkar es un autor deudor de la mística, tanto de la mística renana, principalmente bajo la influencia del Maestro Eckhart²¹³ y de la mística cristiana, primordialmente de San Juan de la Cruz²¹⁴ y de Santa Teresa²¹⁵. Son estos místicos los que mayormente han influenciado al filósofo de Tavertet, en tanto que la experiencia de estos se puede identificar de manera clara en su obra, y además contribuyen notablemente en su concepción de mística. De esta forma, este apartado busca identificar algunos elementos que Panikkar retoma de los místicos citados, sin que el análisis sea exhaustivo, y por otro lado presentar la propuesta mística del autor.

En primer lugar, Panikkar retoma principalmente dos elementos del Maestro Eckhart, primero, la idea de Dios y su relación con la criatura a través de la unión en la experiencia mística y segundo su noción de vivir sin por qué. Para el místico alemán, Dios como *Deitas* y el alma son una misma cosa, no se habla de semejanza, sino de identidad, noción que es vital para Panikkar y que le permite poner el diálogo con la mística hindú²¹⁶. En palabras de Eckhart: “Dios y yo somos uno. Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios.”²¹⁷

Esta identidad es de vital importancia, pues permite sustentar una concepción teandrista²¹⁸ que permite la negación de lo múltiple, es decir, que lo vital es la unión entre alma y Dios, por lo que el alma debe retornar a Dios y dejar de

²¹³ ECKHART, Meister, *Tratatos y sermones*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2013.

²¹⁴ DE LA CRUZ, San Juan, *Vida y Obras completas*, Madrid, BAC, 1960.

²¹⁵ DE JESUS, Santa Teresa, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1962.

²¹⁶ Para un estudio detallado sobre la mística de Sankara y la mística de Eckhart, la formidable obra de Otto. OTTO, Rudolf, *Mística de oriente y occidente*, Madrid, Trotta, 2014.

²¹⁷ ECKHART, Maestro, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2011, p. 55.

²¹⁸ Cfr. PEREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, op. cit.

lado la multiplicidad del mundo. Al hombre no le está negada la unión con el ser de Dios, sólo debe despojarse de sí mismo, anularse para que Dios actúe en él.

[...] debe estar vacío de todo conocimiento que habite en él. Pues cuando el hombre estaba en el ser eterno de Dios, no vivía en él nada más; es más, lo que allí vivía era él mismo. Por eso decimos que el hombre debe estar vacío de sí mismo, tal como lo era cuando [todavía] no era, y dejar actuar a Dios como él quiera, para que el hombre se mantenga vacío.²¹⁹

Dios sólo puede actuar en el hombre éste se encuentra vacío, cuando el hombre no cree ser esto o aquello, cuando ya no está atado al honor o a las posesiones materiales o al poder, debe estar separado de todas las cosas para que todas las cosas estén en él.

[...] debe ser el hombre inseparable de todas las cosas, es decir: que el hombre no sea nada en sí mismo y esté absolutamente separado de sí mismo; de esta manera es inseparable de todas las cosas. Pues mientras que no eres nada en ti mismo, eres todas las cosas e inseparable de ellas. Por eso, mientras eres inseparable de todas las cosas, eres Dios y todas las cosas, pues la deidad de Dios depende de su ser inseparable de todas las cosas. Por eso el hombre que es inseparable de todas las cosas toma la deidad allí en donde Dios mismo toma su deidad.²²⁰

La unión entre el hombre y Dios se encuentra en el ser de Dios, cuando el hombre se vacía de sí mismo y Dios también se vacía, y ambos toman la deidad del mismo lugar y se vuelven aduales, pues se separan de todas las cosas y al mismo tiempo todas las cosas son todas las cosas.

Por otro lado, la segunda noción que el profesor de California retoma del místico alemán es su noción de vivir sin por qué, idea que se desarrolla en muchos de sus textos. La noción del vivir sin por qué, según Eckhart, hace referencia a la realización de las obras o acciones sin buscar los beneficios que dichas acciones puedan proporcionar,²²¹ pues según el místico alemán el vivir sin por qué es abandonar el modo de ser creatural y dejar que Dios penetre en el alma del ser

²¹⁹ ECKHART Maestro, *El fruto de la nada*, op. cit., p. 77.

²²⁰ *Ibid.*, p. 100-101.

²²¹ Esta noción de la acción sin por qué o no acción se puede ver desarrollada en la Bhagavad Gita en la disertación que Krisna le da a Arjuna. MARTÍN, Consuelo, (editora), *Bhagavad Gītā*, Madrid, Trotta, 2009, y MARTÍN, Consuelo, *Sabiduría en la acción. Investigaciones sobre la Bhagavad Gita y la conducta auténtica*, Barcelona, J. J. Olañeta, 2010. De igual forma, la no-acción es ampliamente desarrollada en el taoísmo de Chuang Tzu. CHUANG TZU, *Chuang-Tzu*, Caracas, Monte Ávila, 1993.

humano. En palabras del místico: “Quien durante mil años preguntara a la vida: «¿por qué vives?», si pudiera responder no diría otra cosa que «vivo porque vivo». Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin por qué, porque vive de sí misma.”²²²

Por otro lado, Panikkar tiene la influencia de los místicos cristianos San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila, de ellos retoma su unión mística con la Trinidad. En palabras de Teresa de Ávila quien manifiesta en constates ocasiones haber tenido la experiencia de la Santa Trinidad en oración:

Estando una vez rezando el salmo de «Quincunque vul» 7, se me dio a entender la manera como era un solo Dios y tres Personas tan claro, que yo me espanté y consolé mucho. Hízome grandísimo provecho para conocer más la grandeza de Dios y sus maravillas, y para cuando pienso u se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser y esme mucho contento.²²³

En el caso de San Juan de la Cruz se encuentra referencia a la unión del hombre con Dios, un Dios que se revela en la Trinidad. Es en la Trinidad en la que San Juan reconoce toda fuente transformadora en el hombre, en tanto que sólo a través de la trinidad el alma puede unirse en Dios: “Y el alma más parece Dios que el alma, y aún es Dios por participación”²²⁴.

Hasta aquí se han esbozado algunos de los elementos que Panikkar retoma de la mística renana y de la mística cristiana, elemento que por demás han influido su pensamiento y que le han permitido delinear su propia concepción de la mística, concepción que será esbozada a continuación.

Para Panikkar la mística es la experiencia plena de la vida²²⁵, dicha experiencia implica la anulación de la fragmentación y las divisiones, pues tal como el autor señala se trata de un experiencia completa y plena, que no puede ser privilegio de unos cuantos, mucho menos producto de la especialización, se trata de entrar en los albores de la Vida, la cual el autor entiende y justifica su uso de la siguiente manera:

²²² ECKHART, Maestro, *El fruto de la nada*, op. cit., p. 49.

²²³ DE JESUS, Santa Teresa, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1962, p. 183.

²²⁴ Citado por: PEREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, op. cit., p. 300.

²²⁵ PANIKKAR, Raimon, *De la mística*. op. cit., p. 21.

Hemos escrito «Vida» con mayúsculas para no excluir *a priori* que la vida puede tener otras dimensiones, además de las inherentes a sus aspectos fisiológicos y psíquicos. Cabe también una vida espiritual: cabe la Vida del Ser y por tanto, paradójicamente la Vida de la materia.

En armonía con lo dicho, entendemos por mística esta experiencia integral de la Vida.

Usamos la palabra «vida» en lugar de «realidad» por encontrarla más cercana a la experiencia. En el fondo queremos decir lo mismo, pero mientras la «realidad» es un concepto que hay que explicar, la «vida» es algo que experimentamos directamente; somos seres vivos, participamos de la Vida [...] Nuestra experiencia es la de la Vida.²²⁶

De esta forma, la mirada mística penetra en los albores de la Vida, no como una simple especulación que se encuentra al servicio de la razón o de los sentidos, sino que trata de profundizar en la vida como una experiencia capaz de integrar todo a su paso. Dicho de otro modo, la vida no se reduce a meros procesos biológicos, de ahí que el autor diga que la vida tal como la entiende no sólo es *bios*, tampoco se puede reclamar como propietaria mía o tuya, se habla de la Vida como *zoe*, la que conjuga mente, cuerpo y espíritu, en palabras del autor:

La experiencia de la Vida no es sólo la sensación fisiológica de un cuerpo vivo; tampoco es exclusivamente la euforia del conocimiento tocando la realidad, ni el efluvio del amor participativo en el dinamismo que mueve el mundo. La experiencia de la Vida es la conjunción más o menos armónica de las tres consciencias antes de distinguirse por el intelecto. Esta experiencia parece mostrar una complejidad especial—que llamaría trinitaria. No es nunca un puro placer sensible o una inmaculada intuición intelectual, como tampoco un mero éxtasis inconsciente. «La condición humana», que es la condición de la realidad, nos acompaña siempre. La experiencia de la Vida es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo.²²⁷

Dicho de otra forma, la experiencia mística es la puerta para la intuición cosmoteándrica, en tanto que le permite, a Panikkar, acceder al conocimiento de la realidad de una manera no escindida, más bien integral, pues integra las tres puertas del conocimiento, sentidos, mente y espíritu. Sólo en la experiencia de la armonía, proporcionada por la mística, se puede percibir un todo armónico. En palabras del autor:

[...] la cooperación de las tres dimensiones en un orden ontológico—donde nadie «manda» porque la jerarquía reconoce la armonía intrínseca del Todo, pues no hay un elemento superior a otro porque no existe un criterio extrínseco a los distintos

²²⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 26-27.

elementos del «orden sacro» desde el cual evaluar la distinta importancia de cada elemento. Cada elemento cumple su función, que es única y por tanto incomparable.²²⁸

En otras palabras, en la mística es otra manera en la que Panikkar manifiesta la relacionalidad de la realidad, pues para el autor la realidad sólo se da a través de relaciones, no a partir de la noción de sustancia como se ha pensado legítimamente en Occidente. Las relaciones es lo constitutivo dentro de la visión panikkariana y la mística representa el elemento clave para alcanzar dicha visión relacional, pues es la que le permite trascender las concepciones sensitivas y racionales, no para negarlas, sino para acceder a un plano superior en donde el espíritu se integra a estas dos, y así los tres elementos permanecen en armonía. Dicho de otro modo, para el profesor de Santa Barbara la mística no es una visión abstracta, ni producto de un éxtasis más o menos regulado, más bien es la experiencia plena del todo.

Por eso, la mística es la experiencia que le permitirá al autor conjugar los tres ojos del conocimiento—cuerpo, mente y espíritu—dejando en claro que la realidad sólo se puede dar en la interdependencia, sin que esto suponga jerarquía alguna y sin robar su ontonomía²²⁹.

Por otro lado, es importante matizar lo que Panikkar define como experiencia, en tanto que es otro de los elementos claves en la definición que da sobre mística. En este sentido, el autor señala que la “experiencia es el toque consciente con la realidad”²³⁰, es decir, se señala que la experiencia es inmediata, no admite intermedios, en tanto que es un contacto directo.

Esta definición que da el autor resulta problemática, en tenor de la cultura dominante está basada en un conocimiento mediato, instrumental, capaz de controlar y dominar el entorno. Por lo que presentar un conocimiento mediato resulta problemático y grave, en tanto que para Occidente es inconcebible un conocimiento

²²⁸ *Ibid.*, p. 115.

²²⁹ La ontonomía para Panikkar es: “[...] el reconocimiento y el respeto para el orden natural (jerárquico) de cada esfera del ser dentro de un todo armónico.” PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, *op. cit.*, p. 16.

²³⁰ PANIKKAR, Raimon, *De la mística*, *op. cit.*, p. 76.

que sea capaz de penetrar en la experiencia o en la cosa conocida, tal como lo hace la mística.

En este sentido, la crítica que se le puede hacer a la mística es que representaría un conocimiento privado e individual, que sólo puede ser conocido por la persona que está conociendo, negando cualquier posibilidad de que otros puedan ser partícipes de dicho conocimiento. Crítica que Panikkar resuelve de la siguiente manera:

La experiencia mística no es la experiencia privada de un individuo, sin ser por ello una experiencia que pudiera llamarse pública. Se toca la realidad, y la realidad en cuanto tal es indivisible—incluso entre objetiva y subjetiva. Dicho de otro modo, la experiencia mística no es *mi* experiencia (individual)—sin ser por ello *nuestra* experiencia (colectiva). No es una experiencia individual privada, aunque sí es una experiencia personal [...]. Digamos aquí solamente que esta experiencia, por pertenecer al Cuerpo de la realidad, tiene repercusiones cosmológicas según su mayor o menor profundidad [...].²³¹

La mística por ser experiencia de la realidad incluye a todos los seres humanos, puesto que en una realidad en donde todo está lleno de relaciones, las acciones que se realicen de manera personal tienen repercusiones en los otros ser y en el cosmos en general.

De ahí, que a los ojos del teólogo indo-catalán todo hombre es un místico²³², pues la experiencia mística tiene una relación directa con la totalidad de la condición humana²³³. La propuesta mística que da el autor manifiesta claros tintes antropológicos, pues el hombre entendido en sentido amplio, como ser humano y sin hacer distinciones de género, es actor que vive en este mundo. No hay mística sin experiencia humana. Dicho de otra forma, para Panikkar, todo hombre es esencialmente un místico, por lo cual la mística cumple su sentido de ser como una característica que sólo se puede dar en el hombre.

La antropología subyacente en la mística panikkariana sólo se puede comprender como una antropología tripartita²³⁴, es decir, en tanto que el hombre se

²³¹ *Ibid.*, p. 84.

²³² *Ibid.*, p. 21.

²³³ *Ibid.*, p. 183.

²³⁴ *Ibid.*, p. 53.

debe entender como un todo que está formado por alma, cuerpo y mente. Nuevamente la visión trinitaria y relacional del autor, que no puede concebir al hombre como un individuo aislado dotado de razón, con el único afán de conquistar y dominar. Dicho de otro modo, la visión antropológica de la mística permite superar una visión bidimensional del hombre—cuerpo y razón—para acceder a lo que el autor denomina una tercera dimensión, en la que se incluye al espíritu; estos tres elementos en como una experiencia a-dual, pues se trata de una experiencia de la realidad, no de sus partes. Por ello, la dimensión antropológica está intrínsecamente relacionada, Dios, Hombre y Cosmos, están en relación de interdependencia, es el advaita.

En conclusión, la experiencia mística que presenta Panikkar sólo puede ser entendida bajo la mira cosmoteándrica. La mística sólo se puede dar en la experiencia, sin intermediarios, es un toque sensible de la realidad, tal como señala el autor. Por ello, es la que posibilita adentrarse a la tercera dimensión de la realidad, es decir, a la realidad cosmoteándrica, no sin antes develar lo que para Panikkar significa la relación y la Trinidad como se pasará a estudiar a continuación.

2.3 Hacia la comprensión de la Realidad cosmoteándrica

Hasta ahora se han señalado cuatro maneras de mirar la realidad, la mirada racional de occidente, la mirada adual del vedānta, la vacuidad del buddhismo y la perspectiva mística. Todas ellas, visiones desde las cuales Panikkar reflexiona y le permiten gestar su intuición cosmoteándrica, pues cada una corresponde a su estar en el mundo, generado por un lazo de unión que lo vincula a su origen y por tanto a su comprensión de la realidad.

Es importante matizar que el análisis de estas visiones permite realizar un análisis situado de su pensamiento, en tanto que Panikkar es un autor que busca de manera incansable relacionar tantas culturas como religiones, generando de tal manera una propuesta que sólo se puede comprender si se sitúa al autor como un

pensador que no busca dar respuestas acabadas. Más bien se muestra como defensor del pluralismo y de la relatividad, tal como se estudiará en esta parte del capítulo, sin que se caiga en la pluralidad y en lo relativo.

Siendo así, ahora lo que se busca a continuación es presentar el pensamiento de Raimon Panikkar, esto será posible en tanto que ya se han sentado las bases que permiten una comprensión amplia de su pensamiento, es decir, en tanto que se ha partido de un análisis de las tres tradiciones de las cuales bebe el autor, para evitar interpretaciones sesgadas que se presenten susceptibles de inclinarse a una sola visión. Por lo que resta es importante señalar que lo que sigue a continuación exige la apertura para ampliar el horizonte de entendimiento del cual se parte, es decir, ensanchar el campo de comprensión de nuestra cultura occidental, sin demeritarla y sin enzarzar a ningún otra; consiste en dialogar en un ágora, no en una arena como señala el autor.

2.3.1 La realidad es relación

La propuesta panikkariana sólo se puede comprender si se entiende que el autor no parte de una perspectiva eternalista, teleológica e inmóvil, más bien todo su pensamiento se sitúa desde una perspectiva relacional, como superación al pensamiento sustancialista. De esta forma, las reflexiones de Panikkar se ciñen a la noción de interdependencia, eje central dentro de su obra, la cual le permite afirmar que la realidad es relación y así afianzar su visión cosmoteándrica. Dentro de este proyecto el término de relatividad radical permite engarzar su concepción de Ser como relación²³⁵, la cual se opone a la perspectiva sustancialista, en tanto que no permite relaciones. Siendo así, el análisis que se llevará a cabo en esta parte del capítulo busca determinar las nociones de relatividad radical, advaita y trinidad radical respectivamente, todas ellas términos relacionados, interdependientes y centrales en el pensamiento panikkariano.

²³⁵ Para Panikkar “[...] el Ser es relacional”. PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, 1999, p. 90.

Tal como señala Pérez Prieto, una de las afirmaciones más controversiales y que constituye el núcleo central de la obra de Panikkar es la de comprender la realidad como relación²³⁶. De tal manera que el autor afirma lo siguiente: “La realidad es la red, la realidad es relación.”²³⁷ Con esta aseveración el filósofo indocatalán presenta una postura claramente confrontada a la noción de sustancia con la cual ha pensado y conocido occidente²³⁸, por lo cual las reflexiones panikkarianas sólo toman sentido en tanto que se abren a un cambio de visión del modelo dominante.

Dicho cambio implica pensar la realidad desde la interdependencia, una postura radical para la epistemología occidental, en tanto que como se ha señalado con anterioridad²³⁹, esta última está sustentada bajo la identidad entre ser y pensamiento, dando primacía a este último, teniendo como resultado la identidad entre pensar y realidad. De esta forma, el planteamiento de Panikkar implica hacer frente a la razón como forma de pensamiento sustancialista y así abrir paso a la relatividad radical.

El término relatividad radical es gestado por Panikkar en su libro *El silencio de Buddha* como un intento de desontologizar a Dios y dotarlo de una interpretación genitivo-subjetiva con la realidad²⁴⁰. A través de esta noción lo que el filósofo de Tavertet busca subrayar es la “[...] relación constitutiva de todo con todo.”²⁴¹ Lo que equivale en términos budistas a la noción de pratīyasamutpāda que ya ha sido abordada con anterioridad.

De esta forma, la relatividad radical intenta en su radicalidad hacer ver que toda la realidad es relación, las cosas sólo pueden ser relaciones mutuas,

²³⁶ Cfr. PÉREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona, Herder, 2008, *op. cit.*, p. 268.

²³⁷ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, p. 89

²³⁸ Panikkar rastrea dicho problema en la identidad entre Ser y pensamiento que se encuentra en Parménides, y al cual busca hacer frente a través de la apertura a otras formas de conocimiento. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, *op. cit.*

²³⁹ Ver el apartado 2.1.1

²⁴⁰ Cfr. SEPULVEDA, Jéssica, *La Relación Del Ser Humano Y La Naturaleza: Una Experiencia Integral De Vida*, (Tesis), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p. 39.

²⁴¹ PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, *op. cit.*, p.234.

contraponiéndose a la razón sustancialista de occidente. En tenor con Meza²⁴², la propuesta y reto de Panikkar a través de esta noción es la de superar la categoría del en-sí como núcleo de la representación ontológica y dar paso a la de relación como parte constitutiva de todo. En palabras de Panikkar:

La dificultad de nuestra razón racionante estriba en su pensar sustantivamente. Cuando se piensan relaciones, se piensa por lo general sustantivamente, esto es, se piensa en cosas que se relacionan entre sí. Nuestra atención se ve atraída por la sustancia de las cosas que entra en relación. Pero esto no significa pensar la racionalidad. Si por una acrobacia del pensamiento se eliminan las sustancias relacionadas, queda la pura relación, que equivale a una simple referencia constitutiva *entre* dos cosas.²⁴³

La relatividad radical propuesta por Panikkar critica a la razón, en tanto que ésta sólo puede pensar sustantivamente, tal como señala el argumento anterior, el pensar sustancialista ve que las cosas están en relación y no que *son* relación. La razón racionante comprende la realidad como cosas-sustancias que se relacionan entre sí. No obstante, para la relatividad radical las cosas no se deben considerar el fundamento de las relaciones, pues esto supondría seguir en la visión sustancialista. De tal manera el argumento del filósofo continua así:

Sin embargo, las cosas siguen todavía considerándose no ellas mismas como relación, sino como fundamento de la relación. Ahora bien, pensemos en lo que le ocurriría a la relación si sus dos términos no solamente se ponen entre paréntesis, sino que realmente no existieran fuera de la determinada relación, esto es, si no se diesen como entidades independientes. Entonces, las llamadas «cosas» se convierten en un mero concepto formal sin consistencia de ninguna clase, puesto que se han invertido los términos y no se hace ya depender la relación de las «cosas», sino las «cosas» de la relación.²⁴⁴

No se trata de que la relación dependa de las cosas, pues para Panikkar, las cosas no son sustancias relacionadas. La relación no es una cosa que depende de otras cosas, más bien se intenta ver la relación misma, tal como el ejemplo de la maternidad que se citaba en el apartado sobre la vacuidad budhista²⁴⁵. Dicho de

²⁴² Cfr. MEZA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, (Tesis) Bogotá, Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana, 2009, p. 65.

²⁴³ PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, op. cit., pp. 235-236.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 236.

²⁴⁵ Ver: 2.2.2 La mirada de la vacuidad en el Buddhismo.

El ejemplo dice así: "La experiencia de la maternidad no surge cuando la madre ve al hijo delante (al hijo cosa) o cuando se sabe madre, además de otras muchas cosas (sujeto-objeto), sino cuando «olvidándose» de sí y no pensando en el hijo (si será sano, feliz...) se da simplemente cuenta de la maternidad." *Ibid.*, p. 236.

otro modo, la propuesta panikkariana, con marcados tintes budhistas, invita a pensar el mundo desde las relaciones, pero de una relación no como cosas que entran en contacto, sino de una forma radical, es decir, en tanto que se comprenda que no hay sustancias que entran en relación unas con otras, sino que sólo existen las relaciones. En palabras del autor:

Hasta ahora, generalmente, la sustancia se consideraba el fundamento de la relación, de tal manera que la relación era considerada como dependiente de las cosas. En este caso, la perspectiva se invierte. No hay cosas fundamento de la relación, sino que las cosas mismas no son nada más que en virtud de su relación. *En una palabra, no hay «sustancias», que luego entran en relación con otras, sino que lo que llamamos «cosas» no son más que simple relaciones.*²⁴⁶

Según lo anterior, Panikkar insiste en abandonar cualquier vestigio sustancialista, es decir, no se trata de pensar que la relación es un fundamento, pues se estaría cayendo en la misma perspectiva sustancialista. Según el autor, se trata de ver la relación en su sentido polivalente y poliédrica²⁴⁷, en el caso del ejemplo budhista sobre la maternidad, la madre no sólo es madre, es esposa, hija, hermana, ciudadana, en palabras del Panikkar, se trata de la relatividad radical, es decir, no hay cosas en sí, en sí no hay nada, no hay sustancias, las cosas sólo son relaciones.

La relatividad *radical* nos dice que las cosas sólo pueden ser constitutivamente relaciones mutuas si existe una relación siempre más profunda que permita trascender la dualidad. La relatividad es radical y ninguna relación biunívoca basta para agotarla, esto es, para explicar ningún ser. Una simple mirada al mundo nos hace descubrir que la relación entre seres no sólo es poliédrica, sino radical, de tal manera que ningún «ser» es totalmente explicado por un número limitado de relaciones. [...] La relatividad radical es la apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones.²⁴⁸

Para Panikkar la relatividad radical representa la posibilidad de mirar la realidad a partir de la relación. De ahí que el autor señale que: “La relación es, en efecto, la categoría de la Trinidad y del *advaita*.”²⁴⁹ En una palabra, la realidad es relación una vez que se comprende que todo es relativo, es decir, que no hay

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 237. La cursiva es mía.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 236.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 238.

²⁴⁹ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit., p. 142.

sustancias que determinen las cosas de una vez y para siempre, la relatividad radical.

En síntesis, para el profesor de California, la expresión relatividad radical significa interrelacionalidad de todas las cosas²⁵⁰, es decir, que nada hay que no esté en relación con todas las cosas, nuevamente se desecha la visión sustancialista de la realidad. Siendo así, se muestra que la propuesta panikkariana se orienta hacia una ontología y una epistemología relacional, como alternativa a la sustancia occidental. Lo cual exige dejar de lado la lógica tradicional de occidente y optar por un cambio de visión que denominará cosmoteándrica, tal como se verá adelante.

2.3.2 Trinidad radical

No hay nada más allá de la Trinidad. La Trinidad no está subordinada a la Unidad.²⁵¹

Quizá una de las nociones más importantes y célebres dentro del pensamiento panikkariano es la de Trinidad, la cual responde a un ambiente netamente cristiano, pero que Panikkar lleva más allá. Siendo así, la concepción panikkariana de Trinidad trasciende las concepciones clásicas de la misma, es decir, como Trinidad inmanente (*ad-intra*) y Trinidad económica (*ad-extra*)²⁵², proponiendo el neologismo de Trinidad radical, como se estudiará a continuación.

Algunos estudiosos de Panikkar afirman que la Trinidad es el fundamento del pensamiento del teólogo catalán²⁵³, en tanto que es la noción que le permite fundamentar su concepción de la Divinidad y de la Realidad. De tal manera que su noción de Trinidad radical es producto de una vasta tradición cristiana que va desde los primeros Padres de la Iglesia y pensadores más contemporáneos como Tillich y

²⁵⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999.

²⁵¹ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit., p.141.

²⁵² PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad*, Madrid, Siruela, 1998, p. 24.

²⁵³ Cfr. PÉREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, op. cit.

Rahner, hasta una influencia marcada por el pensamiento hinduista; por ello autores como Pérez Prieto hace referencia a una trinidad advaita²⁵⁴.

Lo anterior es en tanto que la obra panikkariana es un esfuerzo por el pluralismo y el diálogo intercultural e interreligioso, en la que se ve reflejada el neologismo Trinidad radical, conjugando claramente la trinidad cristiana propia de la patrística y de la escolástica medieval, con elementos como el *advaita* hindú y el *pratītyasamutpāda* del buddhismo. Todos ellos elementos que en su pensamiento de madurez llamará intuición cosmoteándrica y que representan el esfuerzo del autor para no caer en el monismo ni el dualismo, y así optar por una visión armónica e interdependiente de la realidad.

De esta forma, Panikkar encuentra en la Trinidad un misterio con claros tintes salvíficos, en el sentido en que lo entienden los Padres de la Iglesia²⁵⁵, alejándose de tal manera de una perspectiva netamente lógica. Aspecto que logra conjugar con la visión también salvífica del hinduismo y del buddhismo. Por eso el autor afirma: “En rigor, la Trinidad no es doctrina revelada, sino experiencia vivida.”²⁵⁶

Para Panikkar la cuestión sobre la Trinidad no pertenece únicamente al ámbito cristiano, sino que se encuentra imbuida dentro de otras tradiciones religiosas, por lo que, para el autor, el misterio de la Trinidad corresponde al misterio de la Realidad. Lo cual constituye una de las afirmaciones más relevantes y controversiales de su pensamiento, pues la Trinidad abarca a Dios, al Hombre y al Cosmos uniendo así todos los ámbitos de la Realidad, que en su equivalente cristiano corresponde al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; encontrando sus equivalentes homeomórficos en el hinduismo con Brahman, Isvara y ātman²⁵⁷. En suma, la teología trinitaria de Panikkar no se puede entender únicamente desde el cristianismo, se tiene que mirar la perspectiva oriental para entender su término de Trinidad radical.

²⁵⁴ Cfr. *Ibid.*

²⁵⁵ Cfr. LARCHET, Jean, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Salamanca, Sígueme, 2014.

²⁵⁶ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad*, op. cit., p. 65.

²⁵⁷ PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad*, op. cit., y PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit.

La Trinidad ni es un monopolio del cristianismo ni, para nuestro objetivo, lo es de la Divinidad. Cada trozo de la realidad tiene su huella trinitaria. Y por eso la perfección humana no consiste en llegar a ser uno con el Hijo, o con el Padre, o con el Espíritu, sino entrar totalmente en la Vida de esta Trinidad sin eliminar ninguno de sus constituyentes.²⁵⁸

Según Pérez Prieto, el que la estructura de la realidad sea trinitaria a los ojos de Panikkar es un esfuerzo del autor por no caer en los extremos del monismo y del dualismo, llevando a la Trinidad a una perspectiva más radical, es decir, a señalar que la Realidad es una relación trina. Por lo que trasciende las nociones clásicas de Trinidad inmanente que se encuentra en Padre, Hijo y Espíritu Santo, y la Trinidad económica que rastrea en Dios, Hombre, Cosmos. La Trinidad radical supera las nociones clásicas, sin negarlas, pues para el autor la Trinidad es la Realidad y la Realidad es cosmoteándrica²⁵⁹.

Desde la concepción panikkariana la realidad tiene una estructura trinitaria, la Trinidad es el símbolo que le permite comprender a la realidad, o mejor dicho cada aspecto de la realidad tiene su rastro trino. “[...]la intuición de la triple estructura de la realidad, de la unidad triádica existente en todos los niveles de la conciencia y de la realidad, de la Trinidad.”²⁶⁰

La estructura última de la realidad es la Trinidad²⁶¹. De ahí que el autor afirme constantemente que la Trinidad es un invariante humano²⁶², es decir, que se encuentra presente en toda la humanidad, sin ser exclusividad de un tiempo o de una cultura determinada. Lo que lleva a plantear el problema trinitario dentro del ámbito del diálogo interreligioso, en palabras del autor:

En la intuición trinitaria convergen las visiones más profundas de las religiones trascendiendo el acervo particular de una cultura determinada. En la experiencia trinitaria se encuentran en profundidad y mutua fecundación las diferentes actitudes

²⁵⁸ PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, Navarra, Verbo Divino, 1993, p. 201.

²⁵⁹ “La Trinidad radical significa que la Trinidad es la Realidad: toda la Realidad es una relación trinitaria. De este modo, la Trinidad radical no es, para Panikkar, otra cosa que la visión cosmoteándrica de la Realidad, como explicitaremos más adelante. La Trinidad radical, con sus propias palabras, sería un «complemento» de la intuición cristiana trinitaria clásica, de la que nuestro autor no se quiere desligar ni abandonar.” PÉREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, op. cit., p. 315

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 22.

²⁶¹ “La Realidad misma es trinitaria.” *Ibid.*, p. 14.

²⁶² *Ibid.*, p. 15.

espirituales, sin forzar ni violentar las particularidades fundamentales de las distintas tradiciones.²⁶³

Dicho de otro modo, la Trinidad es la posibilidad del diálogo interreligioso, para dar cabida a un diálogo intercultural, en tanto que para Panikkar la estructura de la realidad es trina y por tanto es la que posibilita la interdependencia entre Dios-Hombre-Cosmos, de las cual todo ser humano participa. De ahí se desprende que el problema de la Trinidad tal como lo entiende Panikkar se aleja del sentido clásico trinitario del cristianismo, en tanto que su noción de trinidad está imbuida por nociones trinitarias de otras religiones, gestando el término Trinidad radical²⁶⁴.

Estos términos Dios-Hombre-Mundo en interrelación es a lo que denomina Trinidad radical. La Trinidad posibilita ver la realidad desde las relaciones, desde la interdependencia. En terminología del autor se podría decir que la Trinidad radical es el reconocimiento de la relatividad radical de la Realidad. “Esta noción de la Trinidad radical es fruto de la que hemos denominado una experiencia teoantropocósmica, que por razones de respeto a la tradición y por ser menos cacofónica hemos denominado *cosmoteándrica*.”²⁶⁵

En este sentido, la Realidad para Panikkar está dotada de una dimensión divina, humana y otra cósmica, todas ellas en mutua interdependencia, rehuendo caer en los dualismo y monismos, pues de lo que se trata es de la unión e interdependencia de toda la realidad.

Ahora bien, es menester enfatizar que, si bien la noción de Trinidad radical es producto de elementos cristianos y orientales, en el sentido que se le ha dado en el texto, también es necesario no perder de vista que esta noción sería incomprendible sin su cristofanía²⁶⁶, en tanto que para el autor español es constitutiva la visión cristiana de la que parte y que se refleja en sus reflexiones

²⁶³ *Ibid.*, p. 66.

²⁶⁴ Cfr. SEPÚLVEDA, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida*, op. cit., p. 23.

²⁶⁵ PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad*, op. cit., p. 90.

²⁶⁶ En el capítulo I se hizo referencia a la cristofanía, en tanto que la figura de Cristo representa una influencia clave en las reflexiones de Panikkar. De ahí que este apartado sólo busque aclarar algunos elementos que permitan clarificar la noción de Trinidad radical.

crisológicas. La cristofanía panikkariana busca en Cristo la plena manifestación de la Trinidad²⁶⁷, es decir entre Padre, Hijo y Espíritu.

Para ello es imprescindible partir de que para Panikkar Cristo es símbolo de la Trinidad radical:

La Trinidad radical, tal como se manifiesta en Cristo, nos presenta la unidad no-dualista entre lo divino y lo humano (el misterio teándrico de la teología oriental). Pero el hombre el hombre es también una unidad no-dualista entre cuerpo y espíritu: en él se da también, por tanto, la corporeidad propia de las cosas materiales. Los tres (divino, humano y material) van juntos sin confusión ni separación.²⁶⁸

Hay una unidad íntima que relaciona lo divino y lo humano, esta unidad para Panikkar es Cristo, en quien ve la revelación del misterio trinitario. No obstante, para dilucidar la relación entre la cristofanía y la Trinidad radical es necesario partir de la interpretación que Panikkar hace del dogma cristiano sobre Padre, el Hijo y el Espíritu, sin perder de vista que el punto de referencia es Jesucristo, pues de él parte la interpretación que se hará de los tres elementos.

En el libro *La Trinidad* cuando Panikkar habla sobre el misterio de la Trinidad y hace referencia al Padre, inicia diciendo que éste en la tradición cristiana es lo Absoluto, matizando que utiliza dicho término como aquello que manifiesta la unidad no-dual, que por su misma naturaleza lo abarca todo y nada hay fuera de ello; de ahí que por ser inabarcable carece de definiciones. No obstante, el autor continúa diciendo que pese a las dificultades que pudiera acarrear la utilización del término Absoluto, las distintas tradiciones han reconocido que paradójicamente aquello innombrable e inabarcable puede ser nombrado, pero siempre teniendo en cuenta que es el Hombre quien designa dichas categorías, que sólo son funcionales para él. Siendo así, este Absoluto ha sido denominado *Brahman* o *Tao*, de manera particular Padre en el cristianismo²⁶⁹.

El Padre es lo Absoluto, es decir, aquella realidad que abarca todo y trasciende las categorías conceptuales. El Padre es aquel a quien Jesucristo designo como *Pater*, es decir, Dios Padre, en donde Panikkar reconoce que un

²⁶⁷ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit., p.201.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.222.

²⁶⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad*, op. cit., p. 67.

elemento de filiación, pues si Jesucristo designa a Dios como Padre, él es el Hijo, y entre estos dos hay una relación teantropocómica, tal como deja ver en su texto *La plenitud del hombre*, en el que desarrolla de manera extensa este vínculo.

Partiendo de la palabra de Juan que dice “Mi Padre está en mí y yo en mi Padre”²⁷⁰ o “Yo y el Padre somos una sola cosa”²⁷¹, se puede deducir la unidad entre Jesús y su Padre, Dios, sin que se caiga en la contradicción de afirmar que el Hijo es igual al Padre, pero tampoco son diferentes, lo cual Panikkar explica así: “Todo cuando el Padre es lo transmite al Hijo. Todo cuanto el Hijo *recibe lo entrega* a su vez al Padre. Esta donación (al Padre, en última instancia) es el Espíritu.”²⁷²

Dicho de otra forma, Padre e Hijo no son uno, pero tampoco son dos, es el Espíritu quien crea el vínculo, pero al mismo tiempo los distingue, es una relación advaita, aquí el misterio de la Trinidad. Dejando ver que la Trinidad es el misterio de la Unidad, una unidad que sólo puede ser explicada a partir de la relación, en tanto que no son elementos que se encuentren separados, no se habla de sustancias, sino de relaciones en tanto relación, lo que el autor llama relatividad radical. De aquí se desprende que San Juan en su *Evangelio* establezca una cristología en la que reconoce la fe en Cristo como aquel que es Hijo de Dios: “El Padre y yo somos una misma cosa.”²⁷³, en este sentido las palabras de Ratzinger son ampliamente aclaradoras:

Para Juan, cuando Jesús se llama a sí mismo hijo, no expresa el poder que le pertenece exclusivamente, sino la total relatividad de su existencia. Al describirse con esa categoría, explica su existencia como cosa esencialmente relativa, como cosa que no es sino «ser de» y «ser para»; pero al mismo tiempo, por ser relatividad total, coincide con lo absoluto.²⁷⁴

Según Panikkar, la identidad entre Padre e Hijo es relacional, no sustancial, tampoco el Espíritu tiene sustancia, de ahí que el autor señale que la Trinidad no puede ser un tri-teísmo²⁷⁵. Por ello, Jesucristo al proclamarse Hijo de Dios señala

²⁷⁰ Juan, X, 38.

²⁷¹ Juan, X, 30.

²⁷² PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad, op. cit.*, p. 69.

²⁷³ Juan, X, 30.

²⁷⁴ RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1983, p.145.

²⁷⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad, op. cit.*, p. 68.

su completa relatividad, se presenta como mediador entre lo creado y lo increado, como el vínculo entre lo temporal y lo eterno, entre el cielo y la tierra. En este sentido es la cristofanía panikkariana: “El Cristo representa tanto la divinización del hombre como la humanización de Dios”²⁷⁶.

No obstante, para dar cuenta de la identidad entre Padre e Hijo es necesaria la presencia del Espíritu, en palabras del autor: “La espiritualidad del Espíritu nos descubre en el misterio el horizonte sobre el que emerge el Yo, un Yo que no es el Espíritu, sino el Padre a través del Hijo. Pero esta es la espiritualidad del Espíritu la que hace posible este descubrimiento.”²⁷⁷

De esta forma, la cristofanía panikkariana apela a la identidad entre el Padre y el Hijo, pero esta identidad sólo se puede dar en el vínculo con el Espíritu, es decir, en la relatividad radical que se da en estos tres, de ahí que su noción de Trinidad radical esté completamente vinculada con su cristofanía como elementos que se incluyen uno al otro.

En síntesis, se puede decir que la cristofanía panikkariana es una manifestación del Dios trino, de ahí que esté completamente vinculada con su noción de Trinidad radical. El esfuerzo de Panikkar en su reflexión cristológica es hacer ver que Cristo es una manifestación visible, directa y para toda la humanidad. De ahí que en reiteradas ocasiones el autor señale que Cristo es símbolo de la Trinidad radical, en tanto que representa la unidad no-dual entre lo divino y lo humano.

De esta manera lo que Panikkar busca tanto en su cristofanía y en su Trinidad radical es acceder a una cosmovisión más amplia, en tanto que busca una metanoia en el ser humano, que integre un cambio de intelecto, materia y espíritu. De tal manera, que estas dos nociones son claves para acceder a dicha cosmovisión, que es la experiencia de la intuición cosmoteándrica, pero no sin antes señalar la perspectiva advaita, que es clave para esta experiencia.

²⁷⁶ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit., p.149.

²⁷⁷ PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad*, op. cit., p. 84.

2.3.3 Advaita

En los apartados anteriores se han establecido las líneas en las que gira el pensamiento de Raimon Panikkar, por un lado su noción de relatividad radical y por el otro el de la Trinidad radical, nociones que se gestan del intercambio cultural y religioso en el cual estuvo inmerso el autor y que son piezas claves para comprender sus reflexiones de madurez sobre la experiencia cosmotéandrica. No obstante, estas líneas maestras no pueden estar completas sin otro elemento que posibilite la plena comprensión de las nociones antes mencionadas, se hace referencia al término *advaita* o adualidad.

De esta forma, sin adentrarse demasiado en la tradición del *Vedānta advaita*, pues los elementos centrales de dicha tradición ya han sido explicados con anterioridad, se busca señalar el sentido en el cual Panikkar utiliza y entiende el *advaita*, para integrarlos en su obra.

Dicho lo anterior, la noción de *advaita* es de vital importancia para la comprensión de la obra panikkariana, en tanto que sin ella sus nociones de relatividad radical, Trinidad radical e incluso su intuición cosmoteáandrica no estarían completas, pues es el elemento que le permite no caer en dualismo ni monismos, elementos que su pensamiento siempre intenta superar.

En este sentido, Panikkar utiliza el término *advaita*, el cual prefiere traducirlo como adualidad, en su sentido fundamental, es decir, como aquel rasgo de la realidad que señala que no hay oposición en la misma, las separaciones pueden existir, pero no puede haber una oposición tajante en sentido intrínseco. Este es el sentido que le han dado otras tradiciones como el taoísmo, el budismo y la mística cristiana²⁷⁸. Por ello es importante matizar que cuando Panikkar utiliza el término *advaita* lo hace en el sentido de la adualidad, con la *a* privativa de cualquier rastro de dualismo, sin caer en el monismo, es decir, en su sentido etimológico,

²⁷⁸ Cfr. SEPÚLVEDA, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida*, op. cit.

distanciándose de muchos de los planteamientos del *Vedānta advaita* sin negar los fundamentos de dicha escuela.

El *advaita* para el teólogo catalán es la ausencia de dualidades, pues lo que busca en su obra es salvar de los extremos del dualismo y del monismo, por lo que la experiencia de la adualidad resulta ser la alternativa:

La intuición *advaita* no consiste en afirmar la Unidad, ni negar la dualidad, sino precisamente, con una visión que trasciende el intelecto, en reconocer la ausencia de la dualidad en el trasfondo de *una* realidad que en sí misma carece de dualidad; a saber, que no es numérica puesto que no tiene un dos. O sea que ni la unidad ni la dualidad corresponden a la estructura de la realidad. Dicho con otras palabras, la intuición *advaita* ve la polaridad de la realidad con prioridad a los polos que la constituye; es la visión primaria de la relacionalidad en cuanto tal.²⁷⁹

En este sentido, Panikkar ve en el *advaita* la vía que permite acceder a la realidad desde una experiencia que trasciende el intelecto y la razón, y por tanto salva de los extremos del dualismo y del panteísmo, propios del pensar. Pues en este sentido la adualidad permite por un lado, acceder a una experiencia y no a una reflexión de la realidad, y por otro posibilita insistir en que ésta no es ni una ni múltiple, más bien es relacionalidad.

De ahí, que el autor encuentre en la noción de armonía el equivalente homeomórfico del *advaita*²⁸⁰. Tal como explica Sepúlveda en su tesis doctoral:

La armonía como visión primaria de relacionalidad- y superación de toda dualidad- lleva implícito la idea de un cierto orden cósmico; entendiendo este “orden” no como una estructura ontológica extrínseca, impuesta y dada. En este sentido, la palabra *dharma* que simboliza en el hinduismo el orden cósmico de la realidad, es para nuestro autor un equivalente homeomórfico de la palabra Armonía.²⁸¹

La armonía permite la superación de los polos, al igual que la imposibilidad de objetivar a la realidad. Dicho de otro modo, el *advaita* significa la armonía intrínseca de la realidad, una armonía que no es numérica ni completamente racional, más bien es una visión que permite la relación sin caer en los extremos.

²⁷⁹ PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, op. cit., p. 205.

²⁸⁰ “La armonía será el equivalente *homeomórfico* del *advaita*.” *Ibid.*, p. 188

²⁸¹ SEPÚLVEDA, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida*, op. cit., p. 33

De ahí que la noción de *advaita* en Panikkar esté relacionada con sus nociones de relatividad radical, Trinidad radical e interdependencia.

En síntesis, Panikkar retoma el sentido etimológico del término *advaita* entendido como adualidad, en tanto que pretende fundamentar la ausencia de la dualidad, sin caer en el extremo del monismo. Por ello, dicha noción la lleva a identificar con el término armonía, la cual el autor la entiende como aquella visión relacional, en tanto posibilita la unidad, pero no una unidad cuantitativa en sentido numérico, sino esa unidad que permite el dinamismo de la Trinidad.

Dicho de otro modo, el término *advaita* con su equivalente homeomórfico armonía, es lo que permite percibir los polos de la realidad, sin que estos sean rechazados, más bien facilita el acceso a la unidad, pero matizando que no es una unidad numérica, sino la que permite mirar el dinamismo de toda la realidad, sin perder su sentido de unicidad, es el Uno sin segundo, de la tradición del *Vedānta advaita*. Por ello, la invitación en la intuición *advaita* es hacia una experiencia que permite trascender los límites de la racionalidad, para acceder a la relacionalidad de todas las cosas.

2.4. La realidad cosmoteándrica

Los vericuetos transitados hasta ahora han permitido contextualizar y fundamentar los cimientos del pensamiento de Raimon Panikkar, el recorrido no ha sido gratuito en tanto que ha posibilitado analizar el panorama religioso, espiritual y conceptual en el que se inmiscuye el autor. De esta forma, ahora lo que se busca es examinar la noción de realidad cosmoteándrica y los alcances de dicha intuición, para más tarde plantear una propuesta ética y educativa a partir de dicha experiencia.

La intuición cosmoteándrica o teo-antropo-cósmica es una visión trinitaria de todo, en la que Dios, Hombre y Cosmos están íntimamente interrelacionados. A través de esta intuición el filósofo busca la integración armónica de toda la realidad, no como una suma de partes, ni como la conjunción de tres sustancias, sino a partir de la radicalidad de su interdependencia.

Como se ha tenido oportunidad de ver en apartados precedentes, para Raimon Panikkar la Realidad es relación²⁸² y trinitaria²⁸³, lo que se traduce en su pensamiento tardío o de madurez como: “La realidad es cosmoteándrica.”²⁸⁴ Dicha sentencia se presenta como el corazón de su obra, pues en ella se engloba el esfuerzo del autor por reunir de forma armónica (*advaita*) a Dios, al Hombre y al Cosmos, aspectos que para el autor constituyen la realidad y que por ende no pueden estar separados.

No se trata de tres realidades, Dios, Hombre, Cosmos, pero tampoco de trata de una. El problema está en la percepción con la cual se mira la realidad, pues dependiendo desde dónde se mire, la realidad puede parecer en uno o en otro aspecto. Pero Panikkar insiste en que no hay escisiones, no hay polos que se opongan, como tampoco hay un aspecto que domine a los otros dos, se trata de mirar y comprender la realidad desde su armonía intrínseca. Todo es una relación constante, hay relatividad más no relativismo, la realidad es *advaita* y por ende es cosmoteándrica.

Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación. No se trata de que el Hombre esté trabajando duramente aquí abajo, mientras Dios le supervisa desde las alturas con vistas a recuperarle o castigarle y que el Mundo permanezca impasible a las elucubraciones de la mente humana. [...] Dios, Hombre y Mundo está comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad.²⁸⁵

Se trata de una visión relacional, en la que los elementos que están inmiscuidos participen de forma armónica y comprometida. Sin que esto signifique que en su estructura interna no exista la disarmonía, es una visión *advaita*, la cual posibilita que los contrarios no se opongan. Por ello, Panikkar no habla de una realidad monista ni múltiple, sino de que la realidad misma es armonía, polaridad y relación constitutiva entre todo²⁸⁶.

²⁸² *Infra*, 2.3.1.

²⁸³ *Infra*, 2.3.2.

²⁸⁴ PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad*, *op. cit.*, p. 92.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 93.

²⁸⁶ *Cfr.* PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica*, Madrid, Trotta, 1999, p. 13.

Por lo cual, la pretensión de Panikkar es presentar una cosmología diferente a la imperante a la cosmología dominante, en tanto que su pensamiento pretende superar las nociones del monismo panteísta y del dualismo, para presentar una visión a partir de la relacionalidad, la interdependencia, la Trinidad y el *advaita*.

Dios, el Hombre y el Mundo no son ni uno, ni dos ni tres. No hay tres cosas, ni tampoco una sola. Hay una radical relatividad, una interconexión irreductible entre la *Fuente* de lo que es, lo que *Es* y su propio *Dinamismo*; Padre, Hijo y Espíritu; *Sat*, *Cit* y *Ananda*; lo Divino, lo Humano y lo Cósmico; la Libertad, la Conciencia y la Materia—o como se vaya describiendo esta tríada que constituye lo real—. La realidad es trinitaria, no dualista, ni una ni dos. Sólo negando la dualidad (*advaita*), sin caer en la unidad, podemos aproximarnos conscientemente a ella.²⁸⁷

Lo que encierra la visión cosmoteándrica es una forma primordial y originaria de la conciencia, es decir, una conciencia indivisa sobre la totalidad²⁸⁸. Para Panikkar, esta intuición busca recuperar las raíces del hombre, a través del invariante humana de la Trinidad, pues tal como el autor señala, la intuición tripartita no es exclusiva del cristianismo, más bien se encuentra en distintas culturas y en distintos tiempos.

La experiencia cosmoteándrica se presenta como una síntesis que busca integrar nuevos elementos y transformarse. De ahí, que ninguna de las tres dimensiones de las que habla el autor sean reducibles entre sí. No se pueden cerrar los polos de la realidad, se deben mantener abiertos. Por eso, Panikkar señala que la intuición cosmoteándrica es una experiencia mística²⁸⁹ en la que el concededor, lo conocido y el conocimiento se encuentran.

Sólo a través de una experiencia mística se pueden integrar los tres polos de la realidad, no de manera sustancialista, ni teísta, si no en una armonía que permita una relación *advaita* entre Dios, Hombre y Mundo²⁹⁰. El hombre místico es el que puede acceder a esta experiencia, y para Panikkar todo hombre es místico²⁹¹.

²⁸⁷ PANIKKAR, Raimon, *Íconos del misterio*, Barcelona, Península, 2001, p. 90.

²⁸⁸ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 76.

²⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

²⁹⁰ PANIKKAR, Raimon, *De la mística*, op. cit., p. 186.

²⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 19.

En síntesis, Panikkar llama intuición cosmoteándrica a su concepción de Trinidad radical, llevada al ámbito de Dios, Hombre, Mundo, como un afán por reunir los fragmentos de la realidad. Esta noción cosmoteándrica la logra a través de una relectura de las nociones clásicas de la Trinidad, en unión con sus estudios sobre hinduismo y buddhismo, para ofrecer un cambio en la cosmología imperante, subsanando de esta forma los extremos del monismo-panteísmo y del dualismo.

De esta forma, la intuición cosmoteándrica se presenta como una experiencia que busca conocer la plenitud de la realidad, no desde la especulación, sino desde el amor, como se verá más adelante. Por ello, su propuesta aspira a una nueva inocencia, que no tiene que ver con un retorno a una inocencia perdida, sino a una metanoia. Siendo así, ahora se analizarán las tres dimensiones que integran la realidad cosmoteándrica.

2.4.1 Dios

Dios no es uno (¿una sustancia?) y tampoco es trino (¿tres Dioses?). Dios es la correlacionalidad última e infinita de la realidad.²⁹²

Se ha dicho que la intuición cosmoteándrica comprende una relación armónica entre Dios, Hombre y Mundo, surgiendo como una cosmovisión que hace frente al modelo dominante. Para ello, es imprescindible partir hacia el análisis de cada una de las dimensiones que integran esta intuición, pues cada uno de estos elementos representa una noción muy determinada dentro del pensamiento panikkariano.

Para Panikkar, Dios es fuente de la realidad²⁹³, por ello cualquier discurso sobre Él remite a una perspectiva simbólica, en tanto que para el autor el símbolo es la verdadera apariencia de la realidad²⁹⁴. El símbolo es lo que permite que lo real

²⁹² PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre, op. cit.*, p. 142.

²⁹³ “La cuestión sobre Dios no es primariamente la cuestión sobre un Ente, sino la cuestión sobre la Realidad.” PANIKKAR, Raimon, *Íconos del misterio, op. cit.*, p. 28.

²⁹⁴ PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad, op. cit.*, p. 21.

aparezca ante nosotros, no como realidad, sino como manifestación, por ello Dios, desde la perspectiva panikkariana, remite a una experiencia.

El primer presupuesto que Panikkar establece para hablar de la Divinidad es la necesidad de desmonopolizar lo que las distintas religiones han llamado como Dios, es decir, que ninguna religión puede interpretar con exclusividad lo que este sea. De ahí que una entrevista el autor señale que incluso la misma palabra Dios no es necesaria: “¿A qué nos referimos cuando hablamos de Dios? Es más, yo añadiría que la palabra *Dios* no es necesaria y que a menudo, sobre todo hoy día, constituye una traba para expresar la experiencia o la fe en ese misterio, eso que, como usted mismo ha dicho, no tiene nombre y que, añadiría yo, también puede tener todos los nombres.”²⁹⁵

La noción de Dios que Panikkar pretende examinar es a través de un novenario en el que establece nueve sūtras, los cuales son necesario para entablar un discurso sobre la divinidad. El novenario es el siguiente:

1. No se puede hablar de Dios sin un previo silencio interior.
2. Es un discurso «sui generis»
3. Es un discurso de todo nuestro ser
4. No es un discurso sobre ninguna Iglesia, religión o creencia
5. Es un discurso siempre mediatizado por una creencia
6. Es un discurso sobre un símbolo y no sobre un concepto
7. Es un discurso polisémico que no puede ser ni siquiera análogo
8. Dios no es el único símbolo de lo divino
9. Es un discurso que revierte necesariamente en un nuevo silencio²⁹⁶

Con este novenario Panikkar establece varias cosas, establece que Dios no puede ser objeto de una creencia o de algún conocimiento, pues esto supondría hacerlo sustancia. De ahí que es más conveniente hacer referencia a la divinidad desde una perspectiva simbólica, en tanto que abre la posibilidad de un pluralismo. No hay que perder de vista que Panikkar es un autor pluralista, cuya obra es un

²⁹⁵ PANIKKAR, Raimon y Lapide, Pichas, *¿Hablamos del mismo Dios?*, Barcelona, Fragmenta, 2018, pp. 23-24.

²⁹⁶Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Íconos del misterio*, op. cit.

esfuerzo por señalar la pluralidad inherente a la condición humana. Por ello, Dios no se puede reducir a una sola palabra o un solo principio de inteligibilidad. Dios es un símbolo, pero no es el único. “Cualquier pretensión de reducir el símbolo «Dios» a lo que nosotros entendemos por tal no sólo destruiría, sino que también cortarían los lazos con todos aquellos hombres y culturas que no sienten la necesidad de este símbolo.”²⁹⁷

Es la pretensión del autor de liberar a Dios del monopolio de una sola tradición humana, por lo cual el discurso sobre la divinidad no puede ser exclusivo de una iglesia o de una religión, esto supondría quebrar con la multiplicidad de expresiones y convertir a Dios en una abstracción. Siendo así, Panikkar prefiere vivir la experiencia de Dios, la cual remite al silencio del primer sūtra.

Para Panikkar la noción de experiencia es una de las más importantes en su obra, a tal valía que el autor ejemplifica dicha noción a través de una fórmula: E=e.m.i.r²⁹⁸, esta se encuentra explicada en textos como *De la mística, íconos del misterio* y *La plenitud del hombre*. Por lo cual, es un recurso que le permite ejemplificar y delimitar lo que entiende por experiencia. Sobre el sentido de ésta el autor señala:

Lo que llamamos experiencia (E) es una combinación de la experiencia personal, inefable, cada vez única y por tanto irreplicable (e), vehiculada por nuestra memoria (m), modelada por nuestra interpretación (i) y condicionada por su recepción (r) en el conjunto cultural de nuestro tiempo.

He utilizado la palabra «combinación» en sentido químico, esto es: E no es igual a e+m+i+r, puesto que la identidad de los constituyentes sep-arados es distinta de su entidad en la combinación.²⁹⁹

En este sentido, la experiencia tal como Panikkar la entiende remite a una vivencia situada a partir del momento cultural, pues tal como Pérez Prieto señala esta noción de experiencia que está condicionada por el contexto cultural es uno de los aportes más importantes del autor³⁰⁰, pues esta noción permite el diálogo

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 39.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 48.

²⁹⁹ *Ídem.*, p. 48.

³⁰⁰ Cfr. PÉREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, op. cit., p. 105.

intercultural. Por ello, la experiencia de Dios tal como la entiende el autor está influenciada por el cristianismo y el *advaita*.

Al decir que la experiencia de Dios representa un toque con la realidad³⁰¹, dicha noción señala varios aspectos que son centrales para el pensamiento panikkariano. En primer lugar, al señalar que Dios sólo se puede dar en la experiencia manifiesta que no sitúa a la Divinidad dentro del campo epistemológico-racional, sino que los trasciende, algo que es importante no perder de vista, pues no se trata de negar o menoscabar la racionalidad, sino de trascenderla. “La experiencia de Dios no es una posesión, es un caminar con Dios siendo Dios”.³⁰²

Esta afirmación un tanto controversial se puede prestar a equívocas interpretaciones si se arranca de su contexto, en este sentido el autor señala que al hablar de experiencia se debe entender en el sentido de genitivo subjetivo, el cual lleva inevitablemente a una participación propia—mía—en la experiencia de Dios. “Aceptar la experiencia de Dios como genitivo subjetivo conlleva entender que el camino para llegar a ella no consiste en buscar, sino en hacerse el encontradizo.”³⁰³

La vivencia de Dios como genitivo subjetivo deja en claro que no se trata de una experiencia subjetiva en el sentido de exclusividad de un individuo, ni la experiencia de un objeto. Lo que Panikkar señala es “[...] *la experiencia de Dios*”³⁰⁴, en la que el ser humano participa, es decir, se trata de la autoconsciencia de la experiencia divina en la que todo hombre participa. Nuevamente al autor remite a la experiencia *advaita*, no es una relación dualista, sino adual, armónica, pues se trata de una participación mía en la experiencia de Dios, no hay dualismo, no hay un yo y un tú separados, es una relación armónica.

Siendo así, la experiencia de Dios no debe ser entendida como una experiencia entre otras, más bien en el sentido budhista como una experiencia de nada, de la vacuidad, pues no se trata de un Dios objeto que se pueda experimentar,

³⁰¹ PANIKKAR, Raimon, *Íconos del misterio*, op. cit., p. 17.

³⁰² *Ibid.*, p. 109.

³⁰³ *Ibid.*, pp.78-79.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 167.

más bien es una experiencia fundante raíz de cualquier otra. Es la que permite la profundidad de todas las experiencias humanas, es pura experiencia. “La experiencia de Dios no siendo experiencia de nada es pura experiencia; es precisamente la contingencia de estar-con, de vivir-con, porque no es experiencia de un soy, sino de un somos. En cristiano se llama Trinidad.”³⁰⁵

Así es que, el autor sitúa la experiencia de Dios como una mística, pues ambas remiten a la experiencia de la Vida. “Dios es Vida. La experiencia de la Vida equivale a la experiencia de Dios.”³⁰⁶ En este sentido Panikkar resalta que no es reflexión, conceptualización o discurso lógico,³⁰⁷ se trata de una inmediatez que se da a través de la experiencia de la vida, en el sentido de *zoe*, como vida eterna y no como un proceso biológico.

De esta manera, el toque al que se refiere no hace mención de un cierto tipo de objetivación, sino a una inmediatez que permite hacer consciencia de los tres órganos del conocimiento: el sensible, el intelectual y el místico. “La experiencia de Dios se hace en y con la totalidad de la realidad, tocando directamente los tres mundos—experiencia que muchos sabios llamarían el toque místico.”³⁰⁸

Por tanto, Dios como experiencia permite al autor abrir campo a una perspectiva de la divinidad que está en sintonía con la experiencia del Hombre y del Mundo, y sólo en esta relación se puede hablar desde un acercamiento a la realidad desde su profundidad. Dentro de la intuición cosmoteándrica: “Dios no es sólo el Dios del Hombre, sino también el Dios del Mundo. Pues un Dios sin una función cosmológica y cosmogónica no sería Dios en absoluto, sino un mero fantasma. Dios es esta dimensión de más y mejor para el Mundo tanto como para el Hombre.”³⁰⁹

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 60.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 164.

³⁰⁷ En este sentido las palabras de Rahner son ampliamente aclaratorias: “El hacia dónde de nuestra experiencia de la trascendencia, para el que en cierto modo todavía buscamos un nombre, está siempre presente como lo indenumerado, indelimitable e indisponible. Pues todo nombre delimita, distingue, caracteriza algo, por cuanto—eligiendo entre muchos nombres—se da uno determinado a lo significado.” RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 2007, p. 84.

³⁰⁸ PANIKKAR, Raimon, *Íconos del misterio*, *op. cit.*, p. 74.

³⁰⁹ PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Navarra, Verbo Divino, 1999, p. 57.

En síntesis, para Panikkar la noción de Dios es un ícono cosmoteándrico, que remite a una experiencia simbólica y por tanto a una experiencia mística, que se encuentra imbricada en las tres dimensiones de la realidad, lo que permite que haya una relación con el Hombre y con el Mundo. El Dios al que hace referencia la obra panikkariana es siempre un dios en relación, de ahí que este estrechamente vinculado con la Trinidad y por tanto constituye un elemento central en la intuición cosmoteándrica. Dicho de otro modo, Dios no es un concepto, es una experiencia de la realidad en sus tres dimensiones.

2.4.2 Hombre

La segunda dimensión de la realidad, desde la concepción panikkariana, es la de Hombre. El autor en constantes ocasiones hace énfasis en que utiliza la palabra Hombre en sentido de *anthropos* que no señala una diferenciación entre sexo femenino y masculino, más bien remite a la parte humana de la realidad. En este sentido, la dimensión humana debe ser entendida en su relación con las otras dos dimensiones que conforman la realidad cosmoteándrica. De ahí, que la noción de Hombre debe ser entendida bajo la distinción entre individuo y persona, tal como se verá a continuación.

Dentro de la perspectiva teantropocósmica o como Panikkar prefiere llamarla, cosmoteándrica, la realidad está conformada por Dios, Hombre y Cosmos, hecho que ya se ha remarcado con anterioridad, pero que resulta aclarador en tanto que del sentido de esta palabra se desprende la noción que Panikkar tendrá del Hombre.

Bajo este aspecto, la expresión teantropocósmica refiere al hombre como *anthropos*³¹⁰. Panikkar es muy tajante al explicar que dicho término en sentido primario no tiene la connotación únicamente masculina, sino que referenciaba al ser humano sin distinción de género. Por ello, el autor entiende al Hombre en su sentido

³¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

original como ser humano, sin que esto suponga controversia alguna de género, pues de lo que se trata es de trascender la noción desvirtuada de su sentido original.

Es por ello, que el filósofo de Tavertet a lo largo de su obra siempre utiliza el término Hombre y no ser humano, denotando su sentido originario como *anthropos* referenciando a la plenitud humana. Siendo así, Panikkar señala que el Hombre es algo más que un individuo, es una persona y en este sentido es relación, no puede ser un ente separado, más bien es: “un nudo en una red de relaciones.”³¹¹

En este sentido es aclaradora la noción que da Mounier acerca del término persona, el cual implica características de semejanza con Panikkar, ambos autores referencian a la persona como un constitutivo de relaciones entre la Naturaleza y el otro, pero que no pierde de vista su ámbito espiritual. De tal manera Mounier define así: “Persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser [...]”³¹² Para Mounier la persona representa una forma de ser, que se define lo específico del hombre, es decir que es capaz de abarcar lo espiritual, lo corporal, el lenguaje y su afectividad³¹³.

Al igual que Mounier, Panikkar reconoce en la noción de persona a un ser contrapuesto al individuo, pues la persona está en relación constante con el otro, con la naturaleza y con el espíritu, no es un ser solitario, es un ser en relación. Esta representación ambos autores la retoman principalmente de la teología patristica.

El concepto de persona como *prosopon* es uno de los grandes aportes del cristianismo al mundo. El ambiente en el que se gesta permite mantener una relación personal con Dios, lo cual para el cristianismo es imprescindible, pues posibilita el diálogo entre el hombre y Dios, dando paso a la salvación³¹⁴. De igual forma dicha discusión se sitúa en el ambiente Trinitario, aspecto que sustenta Panikkar, pues sólo la noción de persona es la que permite salvar a la Trinidad de

³¹¹ PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 97.

³¹² MOUNIER, Emmanuel, *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1972, p. 37.

³¹³ LEÓN, Guevara, Judith, “La persona vista desde Emmanuel Mounier y su repercusión en la misión educativa”, [En línea] N° 21, Año 2015, DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/aula201521177192>,

³¹⁴ RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe*, op. cit., pp. 53 y ss.

un triteísmo³¹⁵. Jesucristo como persona permite el vínculo entre lo humano y lo divino, hay una interdependencia entre el yo y el tú que se manifiesta en la Trinidad³¹⁶.

Por ello para Panikkar, la noción de hombre como persona³¹⁷ le permite responder al sistema de interrelacionalidad que busca proponer a través de su intuición cosmoteándrica. “La persona es relación.”³¹⁸ El término persona panikkariano hace referencia a la interrelacionalidad con la realidad, para ello Panikkar utiliza la metáfora del nudo. La persona es un nudo; este está compuesto de hilos que por sí solos o desde una perspectiva individual no son nada, imposibilitan el tejido, sólo en la interrelación se puede hablar de nudo, es decir, se necesitan de nudos en su interrelación para que el tejido sea posible.

Es así que, esta metáfora le permite sustentar al autor una afirmación controversial, pero que se puede sustentar desde los supuestos del cristianismo³¹⁹. Para Panikkar: “El *Ser es persona*”³²⁰ y por tanto “el *Ser es relacional*”³²¹. Postura que nuevamente lleva a desafiar la cosmovisión sustancialista de Occidente, para quien el Ser es una sustancia y por tanto individual.

El hombre no es un ser solitario en el universo, ni un individuo separado de sus raíces y despojado de sus mejores frutos. El hombre podría quizá definirse como el nexo, como la intersección visible en la cual se cruzan distintos ámbitos de la realidad. Es la encrucijada de una realidad que atraviesa a todo ser, y que abraza tanto a los Dioses como a las cosas materiales.³²²

De esta forma, la persona como relación permite al autor vincular al Hombre con la dimensión divina y cósmica. Además de que permite un reflejo de la condición

³¹⁵ RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1983.

³¹⁶ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit., pp. 91 y ss.

³¹⁷ Esta noción de hombre como persona también se encuentra en San Víctor, quien opone a la noción de persona la visión sustancialista, optando por una visión relacional. La cual, seguramente tuvo una influencia directa en Panikkar. Oponiéndose a la visión de Boecio de persona como individuo y sustancia. Cfr. ACOSTA, Sanabria, Rafael, (coordinador), *Visiones del ser humano como persona*, Caracas, Universidad Metropolitana, 2018, pp. 147 y ss.

³¹⁸ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit., p. 92.

³¹⁹ Tal como menciona Ratzinger el término persona surge en el cristianismo para resolver el problema de la Trinidad. RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, op. cit.

³²⁰ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit., p. 90.

³²¹ *Ídem*.

³²² PANIKKAR, Raimon, *Obras completas IX*, Barcelona, Herder, 2018, p. 273.

divina en el ser humano y así la interrelación de éste con la naturaleza y el cosmos. En este sentido la persona “comprende toda la compleja madeja de relaciones constitutivas del hombre sin más límites que los que espontáneamente aparecen en cada caso.”³²³

Por ello, el Hombre para Panikkar es el reflejo de toda la realidad, pues en él se conjuga lo divino, lo humano y lo cósmico, sin que esto signifique sustentar que el hombre es el centro, pues en la interdependencia no hay centros en los cuales graviten los demás elementos. No hay Hombre sin Dios o sin Mundo, ni ninguno de ellos, en relación interdependiente.

En síntesis, la noción de Hombre para Panikkar no hace alusión a una distinción de género, más bien en el sentido de *anthropos*, como ser humano. En este sentido y retomando su formación cristiana, el Hombre es persona, noción que le permite sustentar al ser como relación y así vincular las tres dimensiones de la realidad.

2.4.3 Cosmos

La tercera dimensión que integra la realidad para Panikkar es el Cosmos, la materia, la naturaleza. Sin esta dimensión la realidad no se podría presentar de forma completa, en tanto que sin el Cosmos no habría nada, entendiendo que éste es el que permite que el discurso y el pensamiento sean posibles, sin un espacio en el que se remitan las relaciones intelectuales, materiales o espirituales el hombre y la divinidad no podrían tener cabida. Bajo este supuesto Panikkar examina la noción de Cosmos, la cual se esgrimirá a continuación.

El primer matiz para abordar la tercera dimensión de la realidad que conforma la intuición cosmoteándrica de Panikkar es la utilización del término Cosmos, el cual el autor prefiere utilizar como *Kosmos* para resaltar su sentido original, haciendo

³²³ PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, op. cit., p. 111.

referencia al sentido de orden y belleza que manifiesta su sentido primero, elemento que es imprescindible en su pensamiento cosmoteátrico³²⁴.

El Kosmos como el autor lo entiende tiene que ver con el sentido de armonía y orden que está presente en la intuición cosmoteátrica. Por ello, el Kosmos tiende a la superación de los dualismos entre materia y espíritu, y de esta forma a la reconciliación del Hombre con la Tierra. El Kosmos entendido en su sentido primigenio no señala una ruptura con el orden de la realidad, sino una forma de integración con Dios y el Hombre.

La mirada cosmoteátrica invita a una nueva inocencia, en donde la Tierra ya no es vista como un objeto al servicio de las demandas de consumo del hombre, más bien se convierte en un elemento armónico con la realidad. En este sentido el término Kosmos viene a ser expresión de su neologismo ecosofía,

La palabra ecosofía está compuesta de dos vocablos, los cuales ayudan a develar el sentido que le da el autor, por un lado está *eco-* (*oko-*, *éco-*) el cual deriva de *Oikos* palabra que designa a una comunidad tanto de personas como de seres vivos que conviven en un mismo lugar³²⁵. En este sentido el *Oikos* tal como lo utiliza Panikkar hace referencia a un hogar—común—no a un lugar privado, en donde todos somos parte *de*, pero no en sentido de apropiación.

De esta forma, el *Oikos* está en estrecha relación con la *sophia* en la cual se quiere participar. Cuando Panikkar habla de sabiduría no se remite a un tipo de conocimiento ni racionalista, ni romántico, más bien a uno que integra a ambos³²⁶. La sabiduría permite que el hombre se dé cuenta de que no es el centro del universo, sino que es una parte más de la realidad. La sabiduría no es de nadie. La ecosofía es una parte integral de la Realidad cosmoteátrica.

En este sentido, Panikkar llega a la noción de ecosofía a través de una reflexión intercultural, a partir del término sánscrito *bhūmijñāna*, tal como explica el

³²⁴ Cfr. SEPÚLVEDA, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida*, op. cit., p. 23

³²⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía*, Barcelona, Fragmenta, 2021, p.10.

³²⁶ Cfr. *Ibid.*, p.65.

autor: “La raíz *bhū* significa crecer, transformarse, ser. A causa de su rica etimología, *bhūman* tiene un doble sentido: la Tierra, el mundo, y también la plenitud, abundancia. Sin embargo, *bhūmi-jñāna* [Tierra-sabiduría] alude al conocimiento que ha quedado cristalizado en la Tierra, es decir, la sabiduría de la Tierra misma.”³²⁷

Esta noción de *bhūmi* plantea comprender la Tierra como un orden, un suelo y un sostén con el cual el ser humano está vinculado. La Tierra ya no es vista como una materia inerte, sino como un organismo vivo, que provee y sacraliza. En este sentido el término ecosofía se plantea como una alternativa a la noción clásica de ecología. Panikkar dice sobre esta última:

La ecología es una tímida reacción a esta situación, pero todavía opera dentro de los parámetros de la cosmovisión dominante. Es más de lo mismo, pero con guantes y sonrisa. En el mundo moderno la cultura tecnocrática no solo ha cambiado la forma de pensar y la experiencia misma de la realidad. La explotación que llevamos a cabo es un pecado de *lesa Tierra*, por ejemplo con el petróleo. Pero si hablamos de derechos de la Tierra ya estamos antropomorfizando.³²⁸

Para Panikkar el problema con la ecología es que se presenta como una ciencia que objetivista a la Tierra, el cosmos es visto como un instrumento que puede ser utilizado, pero que al mismo tiempo debe ser respetado, aquí la paradoja, pues no se escapa de una visión dualista e instrumentalista. En cambio, su propuesta con la ecosofía brinda la sabiduría que emerge de la misma Tierra, no se trata de una relación de apropiación, sino de respetar el orden mismo de la realidad, del Kosmos.

La ecosofía quiere honrar la conciencia ecológica, que se está extendiendo por todo el mundo, y a la vez ampliarla desde una perspectiva intercultural. La ecosofía se distingue de una ecología que, mediante el llamado *desarrollo sostenible*, busca prolongar el actual *status quo*. La ecosofía planea un cambio radical de percepción tanto del hombre como de la Tierra. Trata a la Tierra misma como un ser vivo.³²⁹

³²⁷ *Ibid.*, p.57.

³²⁸ *Ibid.*, p.28

³²⁹ *Ibid.*, pp. 28-29

La propuesta sobre la ecosofía panikkariana plantea la sacralidad de la Tierra y con ello una relación dinámica con el Kosmos, entendido como una parte integral de la realidad. Para ello se necesita sabiduría, que nos invite a escuchar a la Tierra, para poder subsanar el egocentrismo y la arrogancia de la modernidad. Se necesita un vínculo con el Kosmos y la ecosofía es la vía.

En este sentido el término ecosofía tal como lo usa Panikkar hace referencia a una sabiduría que reivindica la Tierra como un ser vivo, por lo que tal expresión “significa *sabiduría de la Tierra*”³³⁰. Ciertamente la concepción de Tierra o de Naturaleza tal como la utiliza el autor hace referencia no a un objeto que puede suministrar recursos materiales para la subsistencia o comodidad del ser humano, sino, más bien a un organismo vivo con el cual el hombre está en estrecha relación.

De esta forma, al igual que el hombre arcaico, Panikkar invita a escuchar a la Tierra para tener un vínculo con nuestra Madre primigenia, quien al igual que nos provee, implica respeto y cuidados. No se trata de una relación instrumentalista, sino de reivindicar el amor por la madre Tierra. Para ello, es imprescindible un cambio radical en la percepción sobre el cosmos.

En conclusión, el término ecosofía permite a Panikkar subrayar la dimensión del kosmos en el orden de lo que denomina Realidad cosmoteándrica, en tanto que permite un vínculo más estrecho con la Tierra como parte constitutiva junto con el Hombre y con Dios.

³³⁰ *Ibid.*, p. 34.

Capítulo III Hacia una ética armónica

3.1 Las aristas éticas en Occidente

Los vericuetos de la experiencia cosmoteándrica panikkariana posibilitan la reflexión ética, en tanto que compromete el actuar humano en relación consigo mismo, con el otro, con la naturaleza y con la divinidad. De ahí que el presente capítulo busca presentar una propuesta ética desde la intuición cosmoteándrica de Panikkar, lo cual supone un distanciamiento de los presupuestos éticos occidentales. Para ello es imprescindible esbozar las dos aristas éticas principales en Occidente, es decir, la ética aristotélica y la ética kantiana, para posteriormente contraponerla con la propuesta ética en la obra de Raimon Panikkar.

Estas dos posturas éticas han marcado de manera sustancial el pensamiento occidental³³¹. Por un lado, la ética eudémica o ética de la felicidad aristotélica, la cual sustenta que la felicidad es el fin último del hombre³³². Según Aristóteles, la felicidad es una actividad que se encuentra conforme a la virtud³³³. Sin embargo, siguiendo la argumentación del estagirita en sus dos magnas obras —Ética Nicomáquea y Ética Eudemia—su ética está planteada a través de una base meramente dualista, pues si bien la felicidad se alcanza por medio de la virtud, a su vez la virtud se logra por medio del término medio³³⁴, que define de la siguiente manera: “Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos.”³³⁵

A partir de la definición que da Aristóteles se puede observar que su ética está sustentada en una base dualista como lo son: vicio-virtud, placer-dolor, bien-mal, para Aristóteles estas son características contrarias y opuestas, de las cuales se tiene que encontrar el término medio que es un punto intermedio entre los

³³¹ La siguiente argumentación se encuentra sustentada en: GARCÍA, Brito, Abril, *Ética como ejercicio de liberación. Un acercamiento al pensamiento de Nisargadatta*, (Tesis), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2020.

³³² Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 1097b, 1-21.

³³³ Cfr. *Ibid.*, X, 1177a, 12.

³³⁴ Cfr. *Ibid.*, II, 1106b, 29-30.

³³⁵ *Ibid.*, II, 1106a, 29-32.

extremos. Aunado a dicha visión dualista, la propuesta aristotélica está basada en la noción de buena vida y la eudaimonía; según el Estagirita todo hombre tiende al fin que es el bien³³⁶, como la visión aristotélica es teleológica, este fin estará identificado con la felicidad y la vida buena.

Cabe resaltar que la *Ética a Nicómaco* está inscrita en una mirada política, tal como lo presenta el libro I, así que el fin del hombre está ligado con el fin de la política. Dicho de otra forma, la ética viene a formar parte de una estructura más amplia que es la política; en este sentido es importante matizar que el contexto aristotélico tiene tintes sociales muy marcados, que a su vez se reflejan en la construcción de su obra, es decir, la obra aristotélica está escrita y pensada para los hombres, los ciudadanos que pueden participar dentro de la *polis*.

La ética aristotélica parte de una noción específica de hombre, en donde éste sólo puede ser el ciudadano, hombre blanco, de personalidad masculina y mayor de edad. En una palabra, el ideal aristotélico parte de una noción antropocéntrica en la que sólo tiene cabida el ciudadano de la *polis* griega, dejando excluidos a las mujeres, esclavos, niños e incluso a la naturaleza.

De esta forma, el constructo ético aristotélico busca el mejor modo de vida posible para vivir en sociedad, es decir, alcanzar la eudemonía y así la buena vida. Todo ello a partir de una escala de bienes y virtudes, ésta última señalando cómo se debería comportar el hombre, en tanto que señala comportamientos moralmente deseables³³⁷.

No obstante, el proyecto aristotélico tiene aristas muy determinantes que las lleva a distanciar de la propuesta ética en Panikkar. Pues Aristóteles piensa siempre en términos de universalidad y de finalidad, sólo lo hace bajo una concepción muy restringida de la noción de hombre; mientras, Panikkar piensa en relaciones y en pluralismo, lo cual lleva generar planteamientos ampliamente distintos, que se ciñen en una percepción distinta del hombre, de la sociedad y de la naturaleza. Dicho de otra manera, la propuesta ética en Panikkar trata de responder a partir de las

³³⁶ Cfr. *Ibid.*, I, 1094a, 3.

³³⁷ Cfr. RAMÓN, Lucia, "Sabiduría y profecía.", en: *Mística y sociedad en diálogo*, Madrid, Trotta, 2006.

posibilidades de la relación y no de un fin último, además de que parte de otra concepción del hombre o ser humano.

Por otro lado, se observa la otra gran ética occidental, la ética del deber que se gesta con el filósofo alemán Immanuel Kant. La ética kantiana encuentra su razón de ser en el imperativo categórico establecido en la *Crítica de la razón práctica*³³⁸. Kant, quien es considerado uno de los más grandes pensadores dentro de la historia de la filosofía occidental, construye su pensamiento a partir de la elaboración de una gran crítica dividida en tres momentos, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*. Aunque el magno proyecto kantiano sólo se puede entender en conjunto, es menester de este trabajo esbozar los rasgos más representativos de su ética, sin que esto implique llevar a discusión a lugares inhóspitos, pues la finalidad es distinguir los puntos fundamentales de las dos paradigmáticas éticas occidentales como puntos de referencia para distanciarlos de la propuesta ética a plantear con Panikkar.

Siendo así, la ética kantiana se basa en el cumplimiento de la ley moral³³⁹ a partir del deber³⁴⁰. Según el filósofo alemán la ley moral tiene su sustento en la razón, la cual permitirá guiar al hombre a cumplir ciertas normas que deben ser necesarias y universales. Esta ley tiene su fundamento en las acciones por las cuales se lleva a cabo una razón práctica.

Sin embargo, en esta práctica se vuelve a topar con las mismas dificultades que con la ética aristotélica, pues nuevamente se sitúa una ética dualista, en tanto que para Kant el objeto de la razón práctica es la dicotomía entre el bien y el mal³⁴¹. Por deber se tiene que buscar el bien y aborrecer el mal. Dicho de otra manera, para Kant la ley moral se cimienta en el cumplimiento del deber que tiene como base alcanzar el bien a partir de premisas universales y necesarias propias de la

³³⁸ El imperativo categórico reza así: "Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal." KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México, F.C.E., 2008, p. 35.

³³⁹ Para Kant la ley moral es un imperativo que ordena categóricamente la acción denominada deber. *cfr. Ibid.*, p. 37.

³⁴⁰ *Ibid.*, pp. 97-98.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 68.

razón, es decir, de una ley *a priori*³⁴² que no se deja influenciar por sentimientos de placer y displacer, más bien se busca que lo bueno y lo malo se determine por la razón una vez establecida la ley moral.

De esta forma, la pregunta que guiará el proyecto kantiano es la de ¿qué debo hacer?, y con ella se restringe la ética a las reflexiones de la moralidad en la acción, es decir, lo que se debe hacer y lo que está prohibido. Siendo así, la ética kantiana se limita a plantear una búsqueda por alcanzar una normatividad que rija el comportamiento humano. Mientras que la propuesta ética a rastrear en Panikkar no se puede dar bajo una normatividad rígida guiada únicamente por la razón, para el filósofo de Tavertet, la realidad y el hombre no pueden ser únicamente llevadas por la razón.

Por ello, se puede decir que las dos aristas éticas que mayormente han influenciado a occidente se sientan en constructos teóricos, que han olvidado el sentido del *ethos* como morada. Este morar, tal como señala Boff, no debe manifestarse a partir de sistemas éticos con normas y leyes, con aspiración a la universalidad, tal como han hecho los grandes filósofos occidentales, tales como Aristóteles, Kant, Schopenhauer, entre otros³⁴³. Más bien se trata de una recuperación del *ethos* como una forma de morar que impida los distanciamientos que ha propiciado la especulación teórica y así dar paso a la comprensión de la interdependencia de todas las cosas.

3.2 Propuesta ética desde la relacionalidad en Raimon Panikkar

La propuesta ética que busca plantear la siguiente reflexión en torno al pensamiento de Raimon Panikkar se funda en el presupuesto de relacionalidad, en el que se basa el autor. Pues, como se ha tenido oportunidad de ver en el capítulo precedente, el autor cimenta su intuición cosmoteándrica en la interrelacionalidad advaita de todas las cosas, esto es en tanto que Panikkar realiza su propuesta como una

³⁴² *Ibid.*, p. 69.

³⁴³ Cfr. BOFF, Leonardo, *Ética y moral: la búsqueda de los fundamentos*, Santander, Sal Terrae, 2004.

contraposición a la noción sustancialista de Occidente. De tal manera que para el filósofo de Taverdet la realidad sólo se puede concebir en términos de relación y nunca como sustancia.

A tenor de lo anterior, es preciso matizar que Panikkar no presentó una ética como tal, pero su obra lleva a generar planteamientos éticos, en tanto que su pensamiento manifiesta un claro compromiso con el ser humano, la vida cotidiana, con la sociedad, la espiritualidad e incluso con la política; estos elementos resultan clave para hablar de ética, pues comprometen el actuar del hombre consigo mismo y con el otro. De ahí que, la búsqueda ética no se plantea como un elemento secundario dentro de su obra, sino como una implicación dentro de la realidad cosmoteándrica.

Pues, si el actuar del hombre no señala una impronta en sus interrelaciones, no se puede decir que haya un compromiso con la realidad. Dicho de otra forma, mientras el ser humano no se haga consciente de que no es un ser arrojado al mundo o al vacío, completamente solo y ajeno a la naturaleza, al otro y a Dios, no podrá acceder a un nuevo estado de conciencia que le permita la comprensión de su interrelacionalidad, a esto es a lo que Panikkar denomina nueva inocencia³⁴⁴.

El hombre de la experiencia cosmoteándrica no sólo es un ser de razón, presa de las leyes del pensamiento que se han superpuesto en el ser, más bien, diría Panikkar, es un ser armónico que debe estar en comunión con Dios, con el Mundo y consigo mismo. Por ello, la propuesta ética no puede estar basada en teorías que se desprenden de las leyes de la razón o del pensamiento, sino como una expresión a un nuevo estado de conciencia de la humanidad, la nueva inocencia, pues tal como al filósofo señala: “[...] un cambio en la conciencia implica un cambio en la realidad.”³⁴⁵

³⁴⁴ Según Panikkar, la nueva inocencia tiene que ver con la apertura a un nuevo estado de conciencia, el cual implica un acto de crecimiento en comunión con uno mismo, con el otro, con Dios y con el Cosmos. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Navarra, Verbo Divino, 1999.

³⁴⁵ PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica*, Madrid, Trotta, p. 1999, p. 35.

De esta forma, la propuesta ética busca dar cabida, por medio del diálogo, a nuevas maneras de convivencia entre culturas y entre religiones, pues la tarea de nuestro tiempo ha de consistir en optar por un nuevo estado de conciencia que permita la interrelación del ser humano con Dios y con el Mundo, con él mismo y con el resto de la humanidad. No basta con cambios superficiales que comprometan medianamente alguna alianza entre pueblos o alguna reforma económica o política. El pensamiento de Panikkar está comprometido con un cambio profundo, con una metanoia radical que comprometa todas las dimensiones de la realidad; sin una reforma así, ningún cambio sería verdadero, lo que denomina intuición cosmoteándrica:

El principio cosmoteándrico podría formularse diciendo que lo divino, lo humano y lo terreno —o como quiere que prefiramos llamarlo— son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real, es decir, cualquier realidad en la medida en que es real. No niega que la capacidad de abstracción de nuestra mente, para objetos particulares y limitados, pueda considerar partes de la realidad de manera independiente; no niega la complejidad de lo real y sus múltiples grados. Pero este principio nos recuerda que las partes son partes, que no están accidentalmente yuxtapuestas, sino esencialmente relacionadas con el todo. En otras palabras, las partes son *participaciones* reales y deben ser comprendidas no según un modelo meramente espacial, como los libros son parte de una biblioteca o el carburador y el engranaje del diferencial son partes de un automóvil, sino más bien una unidad orgánica, como cuerpo y alma, o mente y voluntad, pertenecen al ser humano: son partes porque no son el todo, pero no son partes que puedan ser apartadas del todo sin dejar de existir.³⁴⁶

El mundo occidental con su predominio de la razón y de lo técnico-material sobre lo espiritual, ha provocado una devastadora relación consigo mismo y con el otro. La pérdida de sentido, el consumo excesivo, las crisis ecológicas, de salud, las alimenticias, todas ellas como hechos que se afronta todos los días y que es necesario subsanar. El teólogo Leonardo Boff alumbró unas palabras que permiten rastrear el núcleo de estos problemas: “Hay una causa última: la quiebra de la religación del ser humano consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con el sentido trascendente de la vida. ¿Acaso no es el ser humano, esencialmente, un

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 81.

nudo de relaciones en todas las direcciones? ¿Por qué se rompió la red de relaciones?”³⁴⁷

En este tenor, la propuesta relacional de Panikkar busca plantear una ética que permitirá recobrar el tejido de interdependencias, de la comunión, de la unidad adual con todo. Siendo así, la tesis imperante en este trabajo es que la ruptura de la red de relaciones trae consigo una crisis ética y de educación. Para Panikkar la realidad no es monista ni dualista, es pura relación y la comprensión de esto permitirá acceder a la nueva inocencia. Una ética desde la relación podrá ser expresión de un nuevo estado de conciencia, de un nuevo *Kairós*.

En síntesis, el hilo conductor de la propuesta ética es la relacionalidad de todas las cosas, pues éste es el corazón de su intuición cosmoteándrica, la cual implica una armonía dentro de sus elementos. Esto lleva implicaciones en el campo del diálogo interreligioso e intercultural, así como en la esfera del campo místico, pues la mística tal como la entiende el autor es un elemento clave no sólo para el hombre contemporáneo, sino para el hombre de todos los tiempos y culturas.

3.3 Diálogo intrarreligioso e intercultural

3.3.1 Diálogo intrarreligioso

Se ha señalado con anterioridad que la propuesta panikkariana se sustenta en la relacionalidad e interdependencia de todas las cosas. De ahí que, siguiendo el tenor de la obra del profesor de California, la relacionalidad e interdependencia no se puede dar sin armonía, noción clave para comprender las reflexiones del autor. De esta forma, se entiende la armonía como la adualidad en la relación³⁴⁸; de ello se

³⁴⁷ BOFF, Leonardo, *Ética y moral: la búsqueda de los fundamentos*, Santander, Sal Terrae, 2004, p. 15.

³⁴⁸ En palabras de Panikkar: “La armonía es esta relación no dualística entre diferentes factores, elementos, componentes de un conjunto[...]” PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999, p.32, y también: “La consciencia de la armonía es [...] interpenetración en relación de interdependencia, es decir, *advaita*.” PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, Barcelona, Herder, 2009, pp.12-13.

desprende que la ética a presentar tiene sus bases en el equilibrio armónico entre religiones y entre culturas.

Para Panikkar la solución de muchos de los problemas actuales puede encontrar cabida en el diálogo que, en el contexto del autor, implica un diálogo entre religiones y culturas. Pues sólo a través del diálogo se puede contribuir a la paz y la comprensión recíproca de los participantes, en tanto que posibilita un encuentro en el que se busca conocer al otro y ese mismo ejercicio el autoconocimiento³⁴⁹. En otras palabras, el diálogo permite la interconexión de culturas, de personas y de espíritus.

Es imperativo matizar que para el profesor de Santa Bárbara la religiosidad es una parte elemental de la condición humana, la cual devine de su propio tejido familiar, cristiano, hindú, budista, secular. Todas estas formas de religiosidad emanan de una experiencia personal que lo llevará a buscar que las distintas religiones se encuentren y puedan reconocerse³⁵⁰.

En lo concerniente al diálogo entre religiones Panikkar distingue entre el interreligioso y el intrarreligioso. Mientras el primero es un diálogo externo que no compromete en lo íntimo a los participantes, el segundo sí, pues permite cuestionar las propias creencias. El filósofo de Tavertet define así el diálogo intrarreligioso: “[...] un diálogo interior conmigo mismo, un encuentro en el lugar más profundo de mi religiosidad personal, después de encontrarme con otra experiencia religiosa en esas mismas condiciones.”³⁵¹

Dicho de otra forma, lo que Panikkar pretende con el diálogo intrarreligioso es hacer verdaderamente posible el diálogo interreligioso, pues si no se empieza por un cuestionamiento interno que permita, incluso, una conversión y la aceptación de la relatividad de las creencias propias no será posible un cambio externo³⁵². Para el profesor de California, es imposible encontrar y comprender al otro, sin antes

³⁴⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006.

³⁵⁰ Cfr. BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Roma, Campo dei Fiori, 2013.

³⁵¹ PANIKKAR, Raimon, “La epoché en el encuentro religioso” en *Obras completas VI. 2*, Barcelona, Herder, 2018, p. 141.

³⁵² Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El diálogo indispensable. Paz entre religiones*, Barcelona, Península, 2003.

encontrarme y comprenderme a mí mismo; de ahí la importancia y primacía del diálogo intrarreligioso sobre el interreligioso³⁵³, y también los alcances de presentar una ética armónica en la que mi autoconocimiento implica una relación con mi entorno.

El encuentro de las tradiciones religiosas de la humanidad muestra una realidad compleja y variada, las cuales Panikkar identifica en cinco actitudes que enumera de la siguiente manera: a) exclusivismo, b) inclusivismo, c) paralelismo, d) intercompenetración y e) pluralismo³⁵⁴.

Según Panikkar, el exclusivismo se muestra como una actitud en la que el creyente religioso toma por única verdadera a su religión, marginando cualquier otra forma de religiosidad; teniendo como consecuencia grave la intolerancia. El inclusivismo permite reinterpretar las cosas de manera que sea aceptables y asimilables, es decir, se presenta tolerante a diferencia del exclusivismo; pero se toma la religión propia como aquella que comprende a las demás. Por otro lado, el paralelismo es cuando se acepta que la religión que profesa una persona representa un camino correcto y válido, aceptando que hay otras formas de religiosidad, que se presentan paralelas hacia el mismo fin, pero de forma independiente. La intercompenetración es la sensibilidad que se tiene de otras formas de religiosidad, es decir, se percibe que las religiosidades no están aisladas, hay relación entre las religiones, pero su intercompenetración no toma en cuenta las peculiaridades de cada religión. Por último, el autor toma la actitud del pluralismo como la más viable y la que juega un papel vital dentro de sus reflexiones.

Para Panikkar, en el pluralismo se encuentra aquella actitud que permitirá un verdadero diálogo intrarreligioso e interreligioso, pues es el que permitirá comprensión teniendo presente la pluralidad de manifestaciones religiosas, aceptando que la historia de la humanidad ha demostrado que nunca se ha llegado a un acuerdo universal sobre las creencias religiosas. En sus palabras: "Pluralismo

³⁵³ Cfr. PANIKKAR, Raimon y Lapide, Pinchas, *¿Hablamos del mismo Dios?*, Barcelona, Fragmenta, 2018, p. 61.

³⁵⁴ Cfr. PANIKKAR, Raimon, "La retórica del diálogo" en *Obras completas VI. 2, op. cit.*, pp. 47 y ss.

es la actitud humana que adoptamos cuando nos parece claro que es imposible, sin un reduccionismo letal, reconducir la totalidad de la condición humana a una unidad no cualificada.³⁵⁵”

De esta forma, el pluralismo posibilita la apertura hacia un diálogo fructífero, en el que surge un encuentro entre personas y espiritualidades, mostrando así una actitud humana fundamental, en el que se respeta a los otros y se acepta que son fuente de conocimiento³⁵⁶. Para el filósofo de Tavertet, el pluralismo, y no la pluralidad, es la actitud adecuada para entablar el diálogo intrarreligioso, pues permite reconocer que el diálogo entre religiones es una necesidad vital, la cual dota de unas características bien definidas: abierto, interior, lingüístico, político, mítico, religioso, integral e inconcluso³⁵⁷.

Sobre el diálogo abierto, Panikkar señala que debe existir una apertura en el diálogo mismo, es decir, que ninguna religión está excluida a priori, ni mucho menos nadie puede ser descartado por principio. Esto señala que el diálogo entre religiones posibilita la apertura a diferentes visiones del mundo, ideologías, creencias, sin que esto signifique que alguna tenga primacía; más bien, en el diálogo mismo se debe aclarar qué se entiende por religión y por tanto su finalidad no es relegar puntos de vista, sino posibilitar el pluralismo³⁵⁸.

En cuanto que el diálogo debe ser interior, se señala que el diálogo sincero debe comenzar por una pregunta íntima, es decir, cuestionando las propias creencias y así vislumbrar la fragilidad humana. Esta característica posibilita la primacía del diálogo intrarreligioso sobre el interreligioso. Por otro lado, el diálogo que presenta Panikkar no ha de dejarse llevar por la fría razón, ni ha de representar un intercambio de ideas, más bien, ha de emerger del corazón³⁵⁹, como símbolo de la unión entre conocimiento y amor³⁶⁰. Por otro lado, el diálogo también es lingüístico, esta característica permite ver al hombre como un *homo loquens*, un ser

³⁵⁵ PANIKKAR, Raimon, *El diálogo indispensable. Paz entre religiones*, op. cit., p. 92.

³⁵⁶ Cfr. PANIKKAR, Raimon y Lapide, Pinchas, *¿Hablamos del mismo Dios?*, op. cit., p. 58.

³⁵⁷ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El diálogo indispensable. Paz entre religiones*, op. cit., 2003.

³⁵⁸ Cfr. *Ibid.*

³⁵⁹ Cfr. *Ibid.* p.45.

³⁶⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p.153.

que percibe y representa el mundo a partir de un *logos* determinado, de una lengua que posibilita cierta comprensión de la realidad; de ahí que el diálogo al momento de entablarse entre dos *logois* se convierta en un *duálogo*³⁶¹, el cual manifiesta un campo común entre dos dialogantes, por lo cual, el diálogo debe ser necesariamente bilingüe, pues una sólo lengua no puede servir como única vía de comprensión.

En tanto a la característica política, ésta representa un elemento en el cual Panikkar reflexionó mucho durante su madurez, poniendo en claro que cualquier acción lleva a implicaciones públicas³⁶²; de esta forma, el diálogo religioso implica forzosamente un carácter político, en tenor de que todo diálogo implica una praxis que transforma ideas, acciones y actitudes en comunidad. Otra característica que señala Panikkar en el encuentro entre religiones es el carácter mítico del diálogo; es importante resaltar que este elemento juega un papel importante dentro del pensamiento del filósofo de Tavertet, pues a través de la recuperación del mito el autor intenta salvar la brecha entre *mythos* y *logos*³⁶³, señalando que ambos son interdependientes y no tienen una relación dialéctica. De esta forma, el *mytho* es el que posibilitará la comprensión del diálogo, en tanto que sus dialogantes se encuentre inscritos en el mismo mito³⁶⁴.

Por otro lado, el diálogo implica una profunda religiosidad, dicha religiosidad no queda reducida a una cierta noción sobre la divinidad, sino que se encuentra dentro del hombre mismo; por ello el diálogo es acto religioso que compromete una conversión interior y que se encamina hacia la salvación, sin importar una actitud religiosa determinada. En el mismo tenor, Panikkar orienta las dimensiones del diálogo hacia una realidad holística, que permite comprometer al hombre en su totalidad, denominando así al diálogo como un ejercicio integral. Por último, el filósofo de Tavertet, señala que el diálogo por su misma naturaleza es permanente, nunca es estático ni definitivo, más bien es un ejercicio para toda la vida.

³⁶¹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El diálogo indispensable. Paz entre religiones*, op. cit., p.52.

³⁶² Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política*, op. cit.

³⁶³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007.

³⁶⁴ Cfr. *Ibid.*

Con estas características Panikkar presenta elementos claves para el diálogo entre religiones, un encuentro en el cual se mostrarán los alcances y dificultades al interior del diálogo mismo. De esta forma, es importante resaltar que la gran apuesta panikkariana se encuentra en el diálogo mismo, no para confrontar puntos de vista, ideas, cosmovisiones, culturas o religiosidades, sino como la vía que posibilitará la comprensión de una realidad cosmoteándrica; en tenor de que el diálogo no sólo es un ejercicio exterior, sino interior, en el cual confluye el pluralismo, pero que al mismo tiempo engarza una relación adual entre los participantes.

3.3.1.1 Ecumenismo ecuménico

Anteriormente se ha presentado la propuesta intrarreligiosa de Panikkar, como vía para el acercamiento entre religiones. De igual forma, se han establecido las actitudes básicas que se pueden encontrar en dicho diálogo, así como las características que lo han de guiar para que sea fructífero. Para el filósofo de Tavertet, el diálogo tal como él lo entiende, como un ejercicio de conocimiento de otro y al mismo tiempo de autoconocimiento, es el que posibilita la verdadera comprensión del otro y la verdadera comunicación; en el caso del diálogo intrarreligioso esto se ve reflejado en la noción de ecumenismo ecuménico, la cual se pasará a explicar a continuación.

La realidad que Panikkar puede ver y analizar desde su obra refleja un mundo cambiante, plural y en algunos casos con un marcado imperialismo que ya no puede ser sostenido. La pluralidad de religiones y culturas llevan a hacer insostenible la idea de un universalismo, se necesita de una armonía entre culturas y religiones para tratar de dar respuesta a los problemas del mundo contemporáneo.

Por ello, el pensador catalán intenta hacer frente a los reduccionismos a través de la integración del conjunto de la realidad en todas sus dimensiones, lo que llama realidad cosmoteándrica, y que el caso del encuentro entre religiones se puede dar a través de lo que él denomina ecumenismo ecuménico. El ecumenismo ecuménico es el resultado del auténtico encuentro religioso. En palabras del autor:

El ecumenismo ecuménico no comporta uniformidad de opiniones, sino que significa armonía de corazones despiertos... El objetivo es una mejor comprensión, un criticismo correctivo y una mejor fecundación entre las tradiciones religiosas del mundo sin diluir sus respectivas herencias o prejuzgar sus eventuales diferencias irreductibles.³⁶⁵

El ecumenismo ecuménico busca abrirse y mostrarse sin miedo a los otros, en tenor de que los dialogantes se presten dispuestos a reconocer que ninguna religión puede poseer toda la verdad de manera exclusiva. El supuesto del que parte Panikkar establece que los participantes se reconozcan como una parte dentro de la realidad, no como un centro, sino como un conjunto de relaciones en las que todos sus elementos están completamente interrelacionados, no hay porciones separadas, todo es relación. Por ello, el diálogo debe implicar y llevar a la comprensión de una realidad cosmoteándrica, en donde el primer paso es el reconocimiento de la fragilidad humana y por ende de sus propios alcances, es decir, que ningún diálogo se puede llevar a una sola voz.

Para el filósofo catalán, el ecumenismo ecuménico conlleva al reconocimiento de que la verdad es amplia y no puede encerrarse en sentimientos de exclusividad o universalidad. “El ecumenismo ecuménico sería el camino para que las religiones del mundo entrasen en un diálogo a varias voces.”³⁶⁶ Se requiere de una verdadera actitud dialógica, sin ella el encuentro nunca sería fructífero.

Para Panikkar el diálogo intrarreligioso y el ecumenismo ecuménico significan la superación de la estrechez del diálogo interreligioso y del simple ecumenismo, en cariz de posibilitar el sincero encuentro y enriquecimiento religioso. Con ello es importante matizar que el ecumenismo ecuménico no trata de una igualdad, sino de una búsqueda común de la Verdad³⁶⁷. De ahí que el autor establezca diez puntos que llevarán al ecumenismo a ser verdaderamente ecuménico³⁶⁸:

³⁶⁵ PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Navarra, Verbo divino, 1993, p. 325.

³⁶⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 326.

³⁶⁷ *Ídem.*

³⁶⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 332.

1. Los seres humanos no son seres acabados, es decir están en proceso, son infinitos. Lo cual lleva al reconocimiento de su humildad y con él del carácter contemplativo del ecumenismo.
2. Cada religión posibilita un camino para que el ser humano alcance la realización, salvación. Dicho con sencillez, toda religión es un proyecto de salvación.
3. Dar cuenta de la pluralidad religiosa, es decir, que ninguna religión, cultura o ideología puede agotar el campo de experiencia humana.
4. Cualquier religión, ideología, cultura, está comprometida con la lucha por la plenitud humana.
5. El ecumenismo ecuménico comprende la relacionalidad de todas las dimensiones humanas; la geología también es teología, la teofísica pertenece también a la física.
6. La actitud ecuménica examina cuantas veces sea necesarias las reglas del encuentro para evitar totalitarismos.
7. El discurso ecuménico no se da únicamente en el campo político o económico, pero sabe que no se puede prescindir de ellos. El ecumenismo nunca es completamente neutral.
8. El ecumenismo no ahorra la lucha ni los desacuerdos, pero permite una plataforma en la que se va dando el diálogo. No se busca la unidad, sino la comprensión.
9. Ningún diálogo ecuménico se puede dar en una sola lengua, el encuentro necesita de muchas voces.
10. Cualquier impulso hacia el ecumenismo debe reconocer un sustrato incomprensible de la comprensión.

A través de estos aspectos Panikkar entabla al ecumenismo ecuménico como la posibilidad teológica y filosófica de llevar al ser humano hacia su liberación y así alcanzar la plenitud humana. No obstante, de ello no se sigue la uniformidad unívoca, más bien los planteamientos panikkarianos siempre apuntan hacia la relatividad, como punto neurálgico en el que personas, pueblos, religiones y culturas

se relacionan constructivamente unos con otros³⁶⁹; dicho de otro modo, con la relatividad, nuevamente, Panikkar apunta hacia la verdad como relación.

En este sentido, el encuentro dialogal entre religiones que se da por medio del ecumenismo ecuménico, sólo se puede sustentar a través de una actitud crítica que permita una armonía entre espiritualidades o *samaya dharma*³⁷⁰. Para ello, el profesor de California introduce el término de ecumenismo crítico para designar la aceptación y reconocimiento de la crítica de una tradición externa a la propia.

Se trata de un *ecumenismo crítico*. Tenemos que estar dispuestos a escuchar y a aceptar las críticas de los demás. Debemos tomarlas no sólo como malentendidos porque los otros no contemplan nuestras correcciones desde dentro, sino también como parte de nuestros límites. Cada tradición debe reconocer que posee una visión imperfecta, aunque intencionalmente completa de la realidad.³⁷¹

A lo anterior Panikkar lo denomina efecto *pars pro toto*, señalando que la visión que un individuo tenga de toda la realidad la lleva necesariamente a través de su particular ventana cultural y religiosa. Con ello se reconoce la insuficiencia de cada religión y al mismo tiempo la aceptación de la crítica de otro, pues cada religión pretende ver el todo, pero no se da cuenta que sólo se puede ver el todo desde una parte. No hay visiones absolutas, por ello el ecumenismo crítico facilita corregir las faltas y creencias de las distintas tradiciones religiosas.

En resumen, la actitud dialógica a la que Panikkar invita a través de su diálogo intrarreligioso, ecumenismo ecuménico y crítico tiene como objetivo la relación armónica, entre personas, pueblos, religiones y culturas, a partir de la mutua comprensión y del reconocimiento del pluralismo y la relatividad de toda la realidad.

³⁶⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon y Lapide, Pinchas, *¿Hablamos del mismo Dios?*, op. cit., p. 34.

³⁷⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 333.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 335.

3.3.2 Diálogo intercultural

Precedentemente se ha desarrollado la propuesta intrarreligiosa de Raimon Panikkar, la cual parte de una actitud dialógica como prerrequisito para el encuentro fructífero. Para el filósofo de Tavertet, el diálogo entre religiones y culturas es un hecho inaplazable, en tanto que las exigencias actuales ya no pueden sostener el solipsismo entre individuos, comunidades, pueblos y creencias, se necesita entablar el encuentro intercultural, que en el caso de Panikkar tiene características innovadoras y precisas.

Para Panikkar el acercamiento entre culturas es una realidad que experimentó y transformo su vida y su estar en el mundo, como reiteradas veces se ha mencionado en la investigación, el teólogo catalán parte de tres tradiciones religiosas (cristiana, hinduista y budista) y culturales diferentes; las cuales lo llevan anclar sus reflexiones en un horizonte que conoció, vivenció y problematizó. En el caso de su pensamiento intercultural, el autor apuesta por la autotransformación que posibilita el encuentro con el otro, por ello dicho encuentro no parte de una aproximación epistemológica de la cual se extraiga algún conocimiento teórico, sino de una apertura en la que los participantes se permitan conocer uno al otro y así alumbre el propio autoconocimiento. Panikkar diría: “Se requiere comprender para ser comprendido.”³⁷²

No es un turismo cultural como ha repetido reiteradas veces³⁷³; más bien es un intercambio y ampliación de perspectivas³⁷⁴, en el que no se trata de anular las diferencias, sino de trascenderlas. Cuando el filósofo catalán habla de trascenderlas no hace referencia a un tipo de síntesis epistemológica, sino a un pensamiento holista, en el que todo está interrelacionado. Por ello, la interculturalidad permite trascender la visión monolítica de las cosas y así superar las fronteras culturales.

³⁷² PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 55.

³⁷³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política*, op. cit., PANIKKAR, Raimon, “La retórica del diálogo” en *Obras completas VI. 2*, op. cit.

³⁷⁴ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 14.

La interculturalidad se plantea como un desafío que pone en cuestión el mito dominante, lo que Panikkar llama tecnocracia, es decir a la visión que predomina el desarrollo de la ciencia y la apropiación del ambiente³⁷⁵. Con este mito³⁷⁶ la cultura Occidental ha pretendido tomar el mando y establecer los parámetros que dicten lo que se entiende por verdadero conocimiento científicista.

En este sentido, el filósofo de Tavertet propone su planteamiento intercultural como método de autoconocimiento, en el que se pone en entredicho no meros gustos u opiniones, sino las creencias o dogmas que tiene de fondo cada cultura.³⁷⁷ La nobleza de la interculturalidad radica en que el encuentro se da entre extranjeros, — pueblos, culturas, personas que pueden ser un refugiado, un vecino geográfico, un inmigrante, un otro— obligando a la persona o cultura a salir de su mito, para encontrarse con otro mito que tiene razones igual de válidas.

Para Panikkar la cultura es “[...] el mito englobante de una sociedad y es difícil salir del propio mito, porque es precisamente el mito el que ofrece el horizonte de inteligibilidad a los que viven dentro de ese mito.”³⁷⁸ Aunque la noción de mito panikkariana se abordará más adelante, por ahora permite señalar que cada cultura, para el teólogo catalán, es un mito que sólo se puede develar en el encuentro con otra cultura, es decir, de otro mito. Mientras este encuentro no se dé, es imposible descubrir los alcances y deficiencias que tiene cada cultura.

Siendo así, la interculturalidad busca el encuentro entre culturas, no como un folklor en el que una cultura dominante se permite conocer a otras culturas bajo sus propios parámetros³⁷⁹. Aquí radica la distinción que el autor hace entre interculturalidad y multiculturalismo; mientras el multiculturalismo³⁸⁰ se presenta como la apertura de la cultura dominante hacia el conocimiento de otras, es decir: “[...]delata todavía en síndrome colonialista, que consiste en creer que existe una

³⁷⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía*, Barcelona, Fragmenta, 2021, pp.75 y ss.

³⁷⁶ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007.

³⁷⁷ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 30.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 36.

³⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

³⁸⁰ Para un análisis de un estudio multicultural Cfr.: HERMAN, Arthur, *La idea de decadencia en la historia occidental*, Barcelona, Andrés Bello, 1998, pp. 364 y ss.

cultura superior a las otras (una metacultura) en condiciones de ofrecerles una hospitalidad benévola y condescendiente.”³⁸¹ La interculturalidad compromete no sólo a dos pueblos, sino a dos personas que se están conociendo a través del diálogo.

El diálogo intercultural se da en la conversación entre personas y no sólo entre individuos, en tanto que no se trata sólo de un diálogo individual entre dos seres humanos desarraigados de su substrato y de su historia, sino de una ósmosis entre dos visiones de la realidad, más aún entre dos mundos representados, por así decirlo, por dos personas humanas que llevan consigo todo el peso (la historia) de sus culturas.³⁸²

Bajo este aspecto, el filósofo de Tavertet señala que el punto de inicio de la interculturalidad es dar cuenta que ésta sólo se puede dar a través del diálogo. Nuevamente se necesita de una actitud dialógica que permita el encuentro entre dos personas, pues tal como se ha señalado con anterioridad³⁸³ para Panikkar el hombre en sentido antropológico es una persona, no individuo, es decir, un nudo de relaciones³⁸⁴ que en caso de la interculturalidad da cuenta de la relatividad de la que participamos. Dicho de otra forma, es menester señalar la relatividad de los diferentes contextos culturales en los que se puede dar el encuentro. La verdad es relación, pluralismo³⁸⁵ y ella es la que salva de los solipsismos culturales.

La interculturalidad no es meramente relativismo cultural, ni fragmentación de la realidad, es comprender al otro, en tanto que me comprendo a mí mismo, se necesita dar paso a la relatividad radical³⁸⁶ para evitar destruir la diversidad bajo el discurso homogéneo de una sola cultura. Debe haber un dinamismo relativo entre culturas, no se puede optar por la absolutización de un solo punto de vista que someta a los otros, se trata de generar una actitud pluralista en la que tengan cabida todos los pronombres personales. “No hay un yo, sin un tú y sin todos los demás.”³⁸⁷

³⁸¹ PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 35.

³⁸² *Ibid.*, p. 36.

³⁸³ Ver capítulo II, 2.1.5.

³⁸⁴ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 15.

³⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 65.

³⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 71.

³⁸⁷ PANIKKAR, Raimon, *Obras completas VI. I*, Barcelona, Herder, 2016, p. 155.

La actitud pluralista asume que existen invariantes humanas, pero no universales culturales. El ejemplo que Panikkar suele presentar para explicar la noción de invariantes humanos y universales culturales es el de la comida, se podría pensar que la acción de comer es un universal cultural, pero Panikkar señala que no es así, los universales culturales no existen, existen invariantes culturales, actitudes que están presentes en todas las culturas como el acto de comer, pero no son universales en tanto que cada cultura le da su propio sentido y significado a la comida. Todos los seres humanos comen, pero el sentido que le da no es el mismo en cada cultura³⁸⁸.

La distinción de los invariantes y universales culturales permite una vía de interculturalidad que plantea renunciar a una realidad completamente inteligible, desabsolutizando lo que se tiene y entiende por universal. Este desarme³⁸⁹ que realiza la interculturalidad permite el acercamiento al otro, en palabras del autor:

La interculturalidad requiere apertura al otro, dado que solo no podemos decidir cuáles son las preguntas fundamentales –ni siquiera saber si el papel último de la filosofía es hacer preguntas y decidir sobre respuestas correctas. ¿No podría quizá ser el escucha?, ¿o simplemente enseñar a vivir, o llevar a la iluminación? Pero no se puede cumplir esta función sin abandonar nuestros presupuestos intelectuales concretos.³⁹⁰

Un rasgo característico en la propuesta intercultural de Panikkar es que esta apertura al otro posibilita que el encuentro no tenga un *a priori* al cual ceñirse, más bien las culturas participantes van estableciendo el camino y los parámetros que van a recorrer juntas. Para ello, el autor catalán establece que dentro del encuentro intercultural el diálogo no se puede dar únicamente dentro de un solo lenguaje, pues este se ajusta a la cultura en la cual se gesta.

Para el filósofo de Tavertet las palabras son símbolos³⁹¹ que expresan la experiencia de un pueblo, por ejemplo, la palabra filosofía de la cual cada cultura tiene su propia concepción³⁹², sin que ello implique decir que sólo la cultura

³⁸⁸ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 44.

³⁸⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, Cantabria, Sal Terrae, 1993.

³⁹⁰ PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., pp. 43-44.

³⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 59.

³⁹² Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2017.

occidental tiene filosofía por ser la que acuña dicho término, pero sobre este problema se hablará más adelante cuando se haga referencia a los equivalentes homeomórficos. Por ahora sólo cabe señalar que Panikkar exige reiteradamente a lo largo de su obra que el diálogo intercultural necesita conocer la lengua de los participantes, en palabras del autor:

Para establecer un diálogo equilibrado es necesario que cada participante haya aprendido el lenguaje del otro. Es insatisfactorio, por no decir injusto, y, por tanto, inadecuado, llevar a cabo una distinción intercultural valiéndose exclusivamente del lenguaje de una sola cultura, por abierto y rico que pueda ser. Es metodológicamente incorrecto llevar a cabo un diálogo cristiano-budhista, por ejemplo, con lenguaje exclusivamente cristiano.³⁹³

Lo anterior hace una crítica al modelo contemporáneo actual, el cual señala que es satisfactorio entablar el diálogo en una sólo lengua que pueda ser accesible a todos los participantes, olvidando que el inglés como lengua franca no es la lengua materna de la mayoría de la población mundial³⁹⁴. Se necesita conocer la lengua de la persona con la cual se entablando el diálogo, de lo contrario es inaccesible comprender el carácter simbólico de sus palabras. Por ello, la interculturalidad para Panikkar no es mera comunicación a través de la traducción, sino en encuentro y fecundación mutua.

Por otro lado, también es imprescindible distinguir a la interculturalidad de la interdisciplinariedad y de la transdisciplinariedad. La distinción se refiere a la acotación terminológica de dichos términos, pues estos últimos hacen referencia a nociones disciplinarias, no a culturas. Aunque en su seno la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad buscan el acercamiento y con él el encuentro fructífero se quedan en el campo de las disciplinas, no alcanzan a abarcar la complejidad de una cultura. No obstante, es importante señalar que la propuesta que ha hecho Basarab Nicolescu sobre transdisciplinariedad³⁹⁵ se acerca a la noción intercultural de Panikkar, pero como se ha dicho queda en el plano de las disciplinas.

³⁹³ PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 60.

³⁹⁴ Es la crítica que hace Berardi Bifo, la cual señala que el inglés es un idioma franco, pero no el idioma materno y que por tanto no corresponde a los sentimientos ni a las maneras habituales de pensar de una persona que no tiene en su seno a dicha lengua. Cfr. BERARDI, Franco, *Héroes. Asesinato masivo y suicidio*, México, Akal, 2017.

³⁹⁵ Cfr. NICOLESCU, Basarab, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, Sonora, Multiversidad, 1996.

A través de las distinciones que hace Panikkar entre interculturalidad, multiculturalismo, interdisciplinariedad y transdisciplinariedad el autor señala que estas nociones ponen de manifiesto una visión dominante, que está vinculada a una cultura dominante. Por ello, la interculturalidad tiene como desafío desmonopolizar a una sola cultura como patrimonio de la humanidad. En el caso del multiculturalismo, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad se presentan perspectivas que corresponden a una visión determinada de la realidad, dando cuenta exclusivamente a los problemas que envisten a una cultura determinada. Pues mientras el mundo occidental adolece de especialización y separaciones, culturas como en la India no tienen dicho problema³⁹⁶, por cual no se llevan a plantear problemas como la interdisciplinariedad.

En síntesis, la propuesta intercultural panikkariana implica una actitud dialógica, en la que está en juego el conocimiento de uno mismo por medio del otro, es decir, lo que busca el filósofo de Tavertet es que la interculturalidad sea interfecundación entre culturas, se trata de entender al otro, de escucharlo, tratar de comprenderlo en la medida en que me comprendo a mí mismo, ver al otro como persona, no como un folklor, sino como parte constitutiva de sí mismo y de la comprensión de la realidad. Acceder a la realidad cosmoteándrica implica no cerrarse en los límites de la propia cultura, el solipsismo cultural no puede tener cabida, en tanto que los paradigmas de la cultura dominante han impedido ver la realidad desde parámetros que no sean racionales y conceptuales, se necesita un diálogo entre culturas para comprender los distintos mitos de éstas y acceder a una visión más completa de la realidad.

³⁹⁶ Coomaraswamy analiza que la mentalidad clásica hindú cuenta con una perspectiva metafísica de la cual emergen los problemas de todas las ciencias, por ello no se ciñen a la especialización y separación, pues tienen un fondo común. Cfr. COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Madrid, Siruela, 2001, pp. 255 y ss.

3.3.2.1 Las culturas bajo el cristal del *mytho*

La interculturalidad panikkariana se sustenta en el diálogo fructífero que se da en el encuentro no sólo entre culturas, sino entre personas. La actitud dialógica de los participantes permite conocer al otro mientras me estoy conociendo a mí mismo, para Panikkar lo que está en juego es el propio autoconocimiento. De esta forma, para que éste surja es necesario conocer el *mytho* del cual emerge cada cultura, sin él es imposible dar cuenta de la concepción que tiene cada una sobre la realidad. Al hablar de interculturalidad sino se tiene presente el *mytho* de cada cultura, el diálogo y el encuentro no podría ser fructífero. Por ello, el presente apartado busca analizar la concepción de *mytho* panikkariano y cómo éste es vital para el encuentro intercultural.

Para Panikkar el *mytho*³⁹⁷ es la forma en la que se manifiesta la realidad, el punto de referencia que orienta al ser humano en su andar por el mundo, es como la luz que deja ver, sin que ella sea vista, pero que permite ver los objetos iluminados³⁹⁸. El *mytho* es el que fundamenta la pregunta por la realidad, sin que tenga fundamento ulterior³⁹⁹, es lo que se acepta como obvio, verdadero, sin que se tenga que cuestionar o indagar más allá. Por ello, el *mytho* es inalcanzable, por más que alguien quiera acercarse a él, mientras se viva en el *mytho* nadie lo puede ver, su función es vitalmente orientadora:

El mito nos proporciona un punto de referencia que nos orienta en la realidad. El mito que uno vive nunca es vivido ni visto de la misma manera en que uno vive o ve el mito de otra persona; es el horizonte siempre aceptado dentro del cual se sitúa nuestra experiencia de la verdad. Yo estoy sumergido en mi mito de la misma manera que los demás lo están en el suyo. Es siempre el otro quien, para mi oído, habla con determinado acento. Es siempre el otro al que yo descubro hablando a partir de preconceptos infundados.⁴⁰⁰

³⁹⁷ El autor catalán escribe *mytho* en lugar de mito para distinguir de la noción actual que entiende al *mytho* como leyenda o narración extraordinaria, además de que de esta forma Panikkar señala la relación semántica que tiene con el *logos*. De esta forma, en la investigación se escribirá *mytho* para hacer referencia a la noción del autor.

³⁹⁸ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 29.

³⁹⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, "El sentido de mito" en: *Obras completas IX.1*, Barcelona, Herder, 2018, p.98.

⁴⁰⁰ PANIKKAR, Raimon, "Tolerancia, ideología y mito" en: *Ibid.*, p. 36.

De esta forma, la característica principal del *mytho* es que vemos a través de él, pero a él no lo vemos, de ser así se decantaría en mitología⁴⁰¹; es el horizonte de inteligibilidad por el cual el ser humano experimenta, comprende la realidad y le da sentido. En este aspecto, la noción de *mytho* que elabora Panikkar implica una actitud filosófica intercultural, pues el *mytho* por su polisemia apunta al núcleo mismo del ser humano y con él al núcleo entre culturas. Se abre un puente al pluralismo, en tanto que nace de la convicción de que ninguna cultura puede abarcar la experiencia humana en su totalidad.

Para Panikkar, el diálogo entre culturas tiene que nacer del *mytho*. “La comunión en el *mytho*, [...], hace posible la comunión intercultural, desde el momento en que nos permite captar el significado de lo que el otro dice incluso cuando no compartimos su mundo conceptual. Dentro del pensamiento panikkariano, el *mytho* tiene preeminencia sobre el *logos*, e implica una forma de conocimiento. Al igual que el *logos*, el *mytho* es una forma de acceder a la realidad, un conocimiento que no puede ser reducido y que permite plantear el horizonte de inteligibilidad de cada persona y cada cultura. Cuando Panikkar se pregunta sobre el *mytho* expresa lo siguiente:

¿Qué es un mito? Afirmar que la fuente primordial de toda cultura es el mito significa que el mito es este espacio, este horizonte hacia el cual el hombre se orienta para vivir su vida. Mi primera descripción morfológica del mito empieza diciendo que un mito es aquello en lo que se cree sin creer que se cree en él. Es lo que no hace falta decir. Lo que no hace falta decir, porque el decir es el *logos*, lo dicho. Lo que no se dice es el mito. Es lo que no se dice pero que permite que se diga que no hace falta decirlo, incluso sin decir que no se dice; es el mito, es la cultura.⁴⁰²

El *mytho* tiene primacía en el encuentro intercultural, en tanto que no se deja reducir a un común denominador, es una red de relaciones⁴⁰³, que no se puede reducir al *logos*. Al igual que el *mytho*, las culturas tampoco se pueden reducir a denominador común, hay una esfera que impide el reducto a la sólo razón, es

⁴⁰¹ Cfr., PANIKKAR, Raimon, “Sunahsepa: un mito sobre la condición humana” en: *Ibid.*, p.193.

⁴⁰² PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 45.

⁴⁰³ Cfr., PANIKKAR, Raimon, “Mytho y logos. Visión mitológica y visión racional del mundo” en: *Obras completas IX.1*, op. cit., p.141.

necesario una actitud simbólica⁴⁰⁴ que permita abrir espacio a la pluralidad de interpretaciones.

En este sentido, es importante matizar que dentro del pensamiento panikkariano hay una relación de interdependencia entre el *mytho* y el *logos*, ambos son formas de conocimiento irreductibles entre sí, pero al mismo tiempo son inseparables⁴⁰⁵. Dicho de otro modo, la relación entre *mytho* y *logos* es *advaita*, *adual*⁴⁰⁶. Si bien, el *mytho* no se deja apresar por el *logos*, es el fondo de lo expresable, es lo que permite el *logos*. En palabras del autor:

[...] ni el dominio del *logos*, ni la primacía del *mythos*, ni la exclusividad de la razón, ni la monarquía de la fe. No hay *mytho* sin *logos*, ni fe sin razón, y viceversa. El *logos* distingue, y las distinciones son necesarias. El *mytho* une, y la unión es esencial. Lo que no se puede, sin destruirlos, es encontrar una síntesis que los reduzca a unidad, o contentarse con un análisis que los condene a la incomunicabilidad.⁴⁰⁷

Así toda cultura está entretejida de *mytho* y *logos*. El *mytho* como el horizonte invisible en el que se proyecta la concepción particular de lo real, como lo no dicho engarza una experiencia de vida, cada cultura tiene una particular experiencia, que no puede ser marginada o degradada por ser distinta. Más bien, Panikkar señala que el *mytho* no puede ser objetivable y no puede tener pretensión de objetividad, ésta se ciñe a la cultura moderna dominante que cree que es universalmente válida para todos, pero el *mytho* enseña que hay otras visiones del mundo que no comprenden la realidad con los parámetros que la ciencia moderna ha inculcado. De igual forma, el *mytho* tampoco es subjetivo, más bien se presenta real en la intersubjetividad, es decir, tanto que alguien cree en él, sólo es *mytho* para quienes lo tiene por mito⁴⁰⁸.

Por ello, el papel que juega el *mytho* en el conocimiento entre culturas es de vital importancia, pues acercarse a una cultura, si es que el encuentro pretende ser verdadero y fructífero, implica hacerlo no sólo desde sus conceptos, sino

⁴⁰⁴ Para Panikkar, el símbolo es aquello que simboliza, el que manifiesta, por ello no es ni subjetivo ni objetivo, pero sobre este término se hablará más adelante. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Íconos del misterio*, op. cit., p. 36.

⁴⁰⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 104.

⁴⁰⁶ Cfr. PANIKKAR, Raimon, "El sentido de mito" en: *Obras completas IX.1*, op. cit., p.126.

⁴⁰⁷ *Ídem.*, p.126.

⁴⁰⁸ Cfr. *Ibid.* p.101.

participando de sus *mythos*⁴⁰⁹. El *mytho* permite la sintonía intercultural, en palabras del autor:

La cultura es semejante al mito omnicomprensivo aceptado como válido en un tiempo y en un lugar. Cuando digo, por ejemplo, que la historia es el mito de Occidente moderno, se entiende que un hecho histórico es considerado en Occidente como un hecho real –lo que no es en absoluto obvio en otras culturas. Pero quien viva dentro del mito de la historia no puede comprender que se pueda negar realidad auténtica a un hecho histórico. El diálogo llevará posteriormente a discutir si existen distintos grados de realidad, o qué significa ser real.⁴¹⁰

De esta forma, los *mythos* se entrecruzan en la interculturalidad. Ninguna cultura puede por sí mismo reconocer sus mitos, se necesita de otra cultura que los haga visibles. Los prejuicios, las convicciones, los presupuestos de cada cultura tienen un carácter *mythico*⁴¹¹, sin él cada cultura se desvanecería. Para Panikkar ningún ser humano puede vivir sin *mythos*, son el sostén, el fundamento, la realidad simbólica.

En el caso del diálogo intercultural, éste permite que los *mythos* se hagan conscientes, en tenor de que el diálogo permite descubrir los presupuestos del otro, pero al mismo tiempo los propios, se trata de una interrelación que posibilita una crítica y una fecundación recíproca. La necesidad del diálogo se plantea en tanto que sólo el otro está en condiciones de criticar y reconocer los mitos de la propia cultura. De esta forma, se pasará a analizar el diálogo Oriente-Occidente en el cual Panikkar ha ejemplificado su propuesta y reflexiones.

3.3.2.2 Diálogo Oriente-Occidente

El diálogo Oriente-Occidente es central dentro de las reflexiones panikkarianas, pues estos horizontes han formado parte del núcleo familiar del autor, pero sobre todo los ha asumido como parte de su proyecto filosófico-teológico. Muestra de ello son sus constantes elucubraciones sobre el diálogo interreligiosos e intercultural, el cual permite ver simetrías y asimetrías, no sólo conceptuales, sino también de

⁴⁰⁹ Cfr. Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 82.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁴¹¹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 361.

experiencia —en el sentido que le da el autor— dejando ver que no hay universales culturales que establezcan para siempre los parámetros bajo los cuales se debe dar cuenta del mundo o de la realidad. Tal como se ha visto en los apartados precedentes, el filósofo de Tavertet ve en el diálogo la vía más factible para dar solución a los problemas actuales, en este sentido Oriente y Occidente se presentan como categorías aduales, en las que se encuentra el futuro de la humanidad.

En torno a la perspectiva intercultural, planteada por Raimon Panikkar, Oriente y Occidente representan dos horizontes que habían permanecido separados, distintos, sin ningún núcleo en común, pero los albores actuales los han llevado a relacionarse⁴¹², ya no se trata de ver dos áreas geográficas, más o menos ubicadas e identificadas en el globo terráqueo, tampoco vasta con enmarcarlas como condiciones históricas o culturales. Lo que el filósofo indo-catalán ve en el Oriente y Occidente son dos categorías socio-antropológicas con una relación *advaita*⁴¹³.

En todo hombre y en toda sociedad hay un oriente, un origen, una luz matutina y un occidente, un crepúsculo, una luz vespertina. El hombre se orienta en la vida porque es iluminado por una luz matutina que le viene dada; pero camina por esta misma vida porque descubre los senderos que pisa en virtud de la luz vespertina que él mismo ha adquirido.⁴¹⁴

Oriente y Occidente, tal como los entiende el autor, son categorías socio-antropológicas que entran en diálogo, en tanto que no pueden estar disgregadas, pues tal como señala la cita anterior, todo hombre, toda zona geográfica tiene un oriente y un occidente simbólico, que no pueden identificarse ni permanecer separados unos de otros⁴¹⁵.

Bajo esta perspectiva el diálogo entre Oriente-Occidente es un hecho inaplazable, en tanto estas dos no pueden ser analizadas como meros hechos culturales o religiosos⁴¹⁶, pues el espíritu occidental y oriental se ha salido de sus

⁴¹² Cfr. *Ibid.*, p. 325.

⁴¹³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, op. cit., p. 15.

⁴¹⁴ *Ídem*.

⁴¹⁵ El análisis de Salvador Paniker sobre las posturas que asume Oriente y Occidente es aclarador, ver: PANIKER, Salvador, *Filosofía y mística*, Barcelona, Kairós, 2000, pp. 81 y ss.

⁴¹⁶ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 326.

fronteras, de tal manera que ya no se puede hablar de un espíritu de occidente que se encuentre únicamente en Occidente, ni de un espíritu oriental que sólo esté en Oriente⁴¹⁷.

Para Panikkar, Oriente y Occidente entendidos como horizontes socio-antropológicos necesitan del diálogo constante, para redescubrirse a sí mismos, en medida en que conocen al otro y así alcanzar una fecundación mutua. En este sentido, el diálogo intercultural representa el vínculo para que esto sea posible, pues tal como se ha señalado con anterioridad⁴¹⁸, las culturas no son folklor que deba ser descubierto como mera curiosidad intelectual, más bien son *mythos* en los que se engarza un horizonte socio-antropológico⁴¹⁹, el cual no puede estar encerrado en sus límites culturales. De esta manera, el diálogo entre estos dos horizontes es posible, no bajo las mismas categorías conceptuales, sino a través de lo que el autor denomina *equivalentes homeomórficos* y que se pasará a analizar a continuación.

3.3.2.3 Equivalentes homeomórficos

Uno de los aspectos que Panikkar más ha resaltado a lo largo de su obra es que las comparaciones no son legítimas, en tanto que siempre se compara desde un punto de partida —una cultura, una persona, una religión— que no es neutral, pues se parte de un bagaje teórico-conceptual desde el cual se hace la comparación. Aquí muchos de los fracasos de los estudios comparativos y de una errónea interculturalidad, pues tal como se ha visto, el filósofo de Tavertet no busca comparar desde una postura específica, religiosa o filosófica, más bien busca la fecundación mutua a partir del reconocimiento de lo que denomina *equivalentes homeomórficos*, en los cuales se reconozcan puntos en común y diferencias.

⁴¹⁷ En este sentido el autor Boaventura de Sousa Santos ha asumido una postura similar a la plateada por Panikkar, en tanto que desde su bagaje teórico habla del Norte y del Sur, no como categorías geográficas, sino como parte de un espíritu que escapa de la geografía y que está presente en la mentalidad y comportamientos de los seres humanos. Cfr. SANTOS de Sousa, Boaventura, *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI, 2009.

⁴¹⁸ Ver: apartado 3.3.2.

⁴¹⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 79.

Para el profesor de Santa Bárbara, los equivalentes homeomórficos son: “[...] una especie de analogía funcional de tercer orden; Ser y ātman, por ejemplo, ni son análogos ni comparten la misma función. No obstante, estas dos designaciones tienen una cierta relación: una relación espacial debido a la respectiva función correspondiente en el otro sistema.”⁴²⁰

Estas equivalencias funcionales permiten establecer correspondencias, no superficiales, sino profundas distintas de palabras o conceptos pertenecientes a religiones o culturas, más allá que las de una analogía o una comparación. Los equivalentes homeomórficos sirven como analogías en las que ni la significación ni la función de una palabra o concepto son la misma, pero son semejantes⁴²¹. En este sentido, Panikkar los toma como herramientas metodológicas que posibilitan respetar la singularidad de los términos, pero al mismo tiempo generar el puente dialógico.

De esta forma, cuando el filósofo de Tavertet entabla el diálogo entre religiones o culturas, lo que busca es un encuentro en el que la vía sean los equivalentes, no las comparaciones, para alcanzar la fecundación mutua. En el caso del diálogo Oriente-Occidente, tal como reflexiona el autor, no se puede comenzar la actitud dialógica comparando elementos que pudieran parecer similares, más bien se tendría que partir del reconocimiento del pluralismo de cosmovisiones, de terminologías, incluso religiosas, entre otras. Nuevamente Panikkar vuelve a asumir el pluralismo como un factor determinante en diálogo con otro y en la realidad, en palabras del autor:

El pluralismo es una actitud humana que surge del reconocimiento de que hay sistemas de pensamiento, modos de dar sentido al mundo, métodos de analizar lo real y formas de comprenderlo que son mutuamente irreconciliables, de tal modo que nos quedamos sin criterio superior para decidir en favor de una u otra filosofía, excepto desde nuestro criterio defendemos la nuestra. La inevitabilidad del pluralismo se nos aparece después de haber experimentado la propia contingencia

⁴²⁰ PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, op. cit., p. 108.

⁴²¹ Cfr. Glosario panikkariano en: <https://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-equivalentes.html>
[Visitado: 22/03/2022]

que no puede pretender agotar toda la verdad. Por eso el pluralismo es siempre provisional y no puede ser absolutista.⁴²²

Partir del reconocimiento del pluralismo abre la posibilidad de que el diálogo no busque amalgamar conceptos o perspectivas, o que señale *a priori* la finalidad de éste. Al contrario, posibilita una actitud de humildad y de escucha en la que se reconocen los límites y se apertura a otras concepciones sobre el mundo y la realidad.

En este sentido, los equivalentes homeomórficos surgen de la aceptación de que no hay palabras universales que determinen una parte de la realidad, es decir, que terminológicamente las distintas culturas o cosmovisiones del mundo no pueden decir de una vez para siempre lo que entienden de la realidad en un concepto, pues, tal como deja ver el teólogo catalán, las palabras son símbolos que representan, pero que no agotan.

De esta forma, cuando una cultura determinada intenta englobar en una palabra cierta perspectiva o cosmovisión sobre la realidad, ello no significa que alguna otra cultura no lo haya hecho también. El problema surge cuando las cosmovisiones no comparten la misma experiencia del kosmos⁴²³, y se descubre lo que el autor denomina efecto *pars pro toto*, el cual consiste querer conocer el *totum*, pero en el fondo sólo se está conociendo el *totum in parte y per partem*⁴²⁴. Dicho de otro modo, cada individuo, persona, cultura, religión, intenta ver el todo desde su propia ventana particular. No hay universales ni objetivos ni subjetivos, pues la visión que se tiene sobre la realidad parte de un contexto determinado y bien definido.

Este representa el corazón del problema del diálogo intercultural e interreligioso, de ahí que Panikkar intente subsanar dicha brecha a través de equivalentes que permitan notar las diferencias y similitudes en el encuentro. Los equivalentes homeomórficos permiten percibir las correspondencias, sin caer en

⁴²² PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, op. cit., p. 60.

⁴²³ *Ibid.*, pp.83-84.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 109.

reduccionismo, pero al mismo tiempo respetando las diferencias entre culturas y religiones.

Aquí es importante matizar que, desde las reflexiones panikkarianas, los equivalentes homeomórficos sólo son válidos teniendo en cuenta la distinción entre palabras y términos, aludiendo a las palabras la connotación simbólica y a los términos un sentir meramente técnico y científico. Esto se debe al *mytho* englobante del pensar occidental moderno, quien ha asumido la primacía de las ciencias naturales y su terminología como hechos universales, que pueden ser susceptibles de ser traducidos a cualquier idioma.

La terminología científica crea conceptos definidos de manera muy precisa, pretendiendo de esta forma alcanzar la universalidad y univocidad. Sin embargo, tal como deja ver el teólogo catalán, los términos científicos se quedan en “[.] *signos* que designan entidades empíricamente verificables o matemáticamente definibles.”⁴²⁵ En cambio, las palabras son “[...] *símbolos* en los que han cristalizado experiencias complejas de personas y culturas.”⁴²⁶

De esta forma, la distinción entre términos y palabras radica en que los primeros tienen su univocidad en tanto que pueden ser experimentados y/o comprobados empírica o matemáticamente, mientras que las palabras tales como *ser, justicia, belleza, bien*, etcétera, son polisémicas y sólo se pueden comprender en la experiencia del diálogo. Siendo así, los equivalentes homeomórficos sólo se pueden dar entre palabras, tal como las entiende el autor, posibilitando la apertura a nociones que engarzan el comprender del ser humano en el cosmos.

En este sentido, el autor en su texto *La experiencia filosófica de la India* toma primacía por la noción de filosofía, como una palabra que crea vínculos entre Oriente y Occidente a través del equivalente homeomórfico. Aquí es importante enfatizar que la noción de filosofía es un ejemplo de los problemas que comprende el diálogo intercultural, así como de los vericuetos en los que se enmarca un estudio que tenga en su fondo la búsqueda de equivalentes homeomórficos; pero al mismo

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 92.

tiempo es muestra de la fecundación mutua y de la comprensión entre culturas y saberes.

De esta forma, el autor parte de un análisis de los modos índico y occidental de entender la filosofía. En este punto, también es imprescindible matizar que el autor es consciente de que para llevar a cabo el análisis que busca, es menester realizarlo desde las dos perspectivas, es decir, desde la occidental y la índico, en tanto que no se puede partir de un punto neutro del cual surja toda la discusión. Esto es algo que Panikkar ha dejado ver de forma constante en sus reflexiones, pues tal como se ha señalado con anterioridad⁴²⁷, ningún diálogo debe partir de *a priori*, más bien el diálogo mismo debe ir encaminando los senderos por cruzar. Otro aspecto que debe resaltarse en la problemática en el que se enviste el autor es que no se trata de un estudio comparativo en el que se parte de una perspectiva desde la cual se comparen las semejanzas y diferencias con ésta. En palabras del autor: “No hay ningún espacio anterior neutro y común para establecer comparaciones.”⁴²⁸

En este sentido, el filósofo de Tavertet no busca comparara nociones que resulten más o menos semejantes, más bien, busca explorar las sendas que permitan el mutuo reconocimiento y fecundación en palabras que pudieran tener una significación análoga, pero al mismo tiempo en que conservan sus matices bien establecidos por su tiempo y cultura. Los equivalentes homeomórficos no son comparaciones que establezcan similitudes, son analogías de tercer nivel que crean puentes, el ejemplo más claro lo deja ver Panikkar al analizar la noción de filosofía entre Oriente y Occidente, y con ella los modos de conocimiento.

Cuando Panikkar empieza el análisis de la palabra filosofía resbala con un hecho que pudiera determinar el examen, es decir, que la palabra tiene un origen fijo en época y espacio que remonta a la Grecia antigua. No obstante, la significación de esta palabra encierra un cúmulo de intuiciones y experiencias que no se pueden reclamar como exclusivas de una cultura. Por ello, el autor realiza el estudio desde

⁴²⁷ Ver apartado: 3.3.2

⁴²⁸ PANIKKAR, Raimon, *Íconos del misterio*, op. cit., p. 98.

la perspectiva occidental y desde la índico, para llegar a algunas conclusiones sobre la filosofía.

En primer lugar, y por los hechos señalados, Panikkar inicia el estudio del concepto de filosofía desde la perspectiva occidental, señalando que los estudios comparativos suelen caer en el error de realizar la comparación desde las bases occidentales⁴²⁹. De ahí, que el autor muestre las inadecuaciones metodológicas de dicha tarea, las cuales resume en tres aspectos.

El primero de ellos es partir de un presupuesto *a priori* del concepto de filosofía⁴³⁰, es decir, que no se puede presuponer qué es la filosofía, debido a que las elucubraciones elaboradas por el pensamiento de Oriente y Occidente cumple con matices e interpretaciones específicas de cada cultura. Así que pretender realizar equivalentes homeomórficos desde la preconcepción de una cultura es caer en el error. En palabras del autor:

Si una determinada filosofía entiende que la filosofía es esto o aquello (un quehacer estrictamente racionalista supongamos), aplicará el criterio que deriva de su auto-comprensión cuando se acerque a otra filosofía que puede haber optado por otros criterios para decidir lo que sea filosofía (por ejemplo, un quehacer fideísta). Tendríamos un verdadero diálogo de sourds. La palabra filosofía sería equívoca.⁴³¹

La segunda inadecuación metodológica consiste en la comparación del concepto occidental de filosofía moderno⁴³², es decir, que se crea que la noción de filosofía desde Descartes es la única, olvidando los matices que ésta ha tenido a lo largo de la historia occidental. No se puede decidir lo que la filosofía desde la noción moderna. Por último, Panikkar señala que no se puede caer en el solipsismo⁴³³, en

⁴²⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la India, op. cit.*, p. 40.

⁴³⁰ Cfr. *Ídem*.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 41.

⁴³² Cfr. *Ibid.*, p. 44.

⁴³³ Cfr. *Ibid.*, p. 45.

tanto que no se puede decir que las posturas sobre el concepto de filosofía en Oriente y Occidente son tan dispares que no hay ningún tipo de relación entre ellas.

Sin embargo, el rastreo no se puede quedar en los equívocos, el filósofo de Taverdet muestra tres rasgos comunes en la búsqueda del encuentro filosófico entre Oriente y Occidente. El primero de ellos es que la filosofía nace desde un componente fundamentalmente cognoscitivo⁴³⁴, es decir, que cualquier concepción de la palabra filosofía dice algo a cerca de la realidad. El segundo aspecto, señala la filosofía se ocupa de la pregunta por la verdad⁴³⁵, y por último, el autor señala que la filosofía desde la trinchera oriental u occidental surge de una función liberadora, ya sea desde el sufrimiento o la ignorancia⁴³⁶.

Por otro lado, desde la perspectiva índica no hay una palabra específica para designar lo que comúnmente se entiende por filosofía. En la India el término que más se asemeja es el de *dharma*, una noción muy problemática para el pensar occidental, en tanto que ésta abarca y desborda⁴³⁷. Según el filósofo catalán, preguntarse por la existencia de una filosofía en la India es preguntar por el sentido trans-cultural, el cual para el autor no es posible, pues no existen valores trans-culturales, es decir, que sean válidos que estén por encima de toda cultura.

Para Panikkar, los valores siempre están ligados a una cultura, así que remitirse a una perspectiva global es un error metodológico. Se trata de ser conscientes de los alcances de nuestra propia perspectiva, no se puede plantear la existencia de una filosofía de India, pensando en las categorías que ha dado Occidente a dicha palabra, para el filósofo de Taverdet se trata de dialogar para que en él se abra un *ágora* de escucha, conocimiento y comprensión, lo que el autor denomina *dialogo dialogal*.

En resumen, los equivalentes homeomórficos son analogías de tercer nivel que permiten ver las semejanzas, creando puentes en el diálogo entre Oriente y

⁴³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 47.

⁴³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 49.

⁴³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 52.

⁴³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

Occidente. No obstante, para que este diálogo se posibilite es necesario recurrir a lo que el autor denomina *hermenéutica diatópica* y al *diálogo dialogal* tal como se verá a continuación.

3.4 Hermenéutica diatópica

La hermenéutica sea una herramienta indispensable en las reflexiones de Panikkar, pues es la que permitirá transmitir e interpretar conocimientos en el diálogo intercultural e interreligioso. El autor distingue tres tipos de hermenéutica, la morfológica, la diacrónica y la diatópica. La hermenéutica morfológica es de tipo explicativa o aclaratoria, tal como un maestro explica algún tema, la característica de ésta es que desvela elementos implícitos, a través de la comparación y lo razonamientos bien establecidos⁴³⁸.

Por otro lado, está la hermenéutica diacrónica la cual está referida a los contextos, pues parte de la distancia temporal, para comprender los hechos que han ocurrido; permitiendo comprender los problemas históricos. Su fundamento es el análisis histórico⁴³⁹. Por último, la hermenéutica diatópica que el autor entiende así:

Por hermenéutica diatópica entiendo una hermenéutica que va más allá de lo puramente morfológico —que se basa en el depósito ya conocido de una determinada tradición— y que la meramente diacronía, que traza puentes sobre los vacíos temporales para poder llegar a una interpretación legítima. Esta es una hermenéutica que trata de interpretar los contenidos de diversas culturas que no mantienen entre sí vínculos culturales o históricos. Estos contenidos pertenecen a diferentes *loci*, *τόποι* (*topoi*), por lo que es fundamental que creemos los instrumentos de comprensión mutua en el ámbito del diálogo mismo [...] ⁴⁴⁰

La hermenéutica diatópica trasciende, sin negar, a la hermenéutica morfológica y diacrónica, pues parte de dos *topoís*, dos lugares de comprensión y autocomprensión. Esta hermenéutica no se encarga de la distancia temporal, sino del lugar común, en donde culturas, religiones, personas se encuentran y se ven en

⁴³⁸ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 32.

⁴³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

⁴⁴⁰ PANIKKAR, Raimon, “El diálogo dialógico” en *Obras completas VI,2.*, op. cit., p. 79.

la necesidad de superar los límites de su propia cultura o religión. “La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base.”⁴⁴¹ El rasgo no objetivable de dicha hermenéutica permite considerar al otro como fuente de conocimiento,

En síntesis, el gran acierto de la hermenéutica diatópica es que, al partir del reconocimiento de la diferencia de los espacios, permite tomar conciencia de que al no haber relación entre los espacios⁴⁴², la interpretación no puede partir de las propias categorías. Esto es claro en el encuentro intercultural, en el que desde dos espacios diferentes ninguno de los dos puede presuponer sus categorías como parámetro de entendimiento. Nuevamente Panikkar sitúa al ser humano en la línea del pluralismo y de la relatividad radical, colocando a la hermenéutica diatópica como aquella capaz de representar la autocomprensión de las tradiciones, y así interpretar sus experiencias, textos, cosmovisiones. Siendo así, ahora se analizará el diálogo dialógico como método de la hermenéutica diatópica.

3.5 Diálogo dialogal

Hasta aquí se han engarzado las nociones dialógicas en el pensamiento de Raimon Panikkar. El problema intrarreligioso y la interculturalidad se presentan claves dentro de la actitud dialógica que sustenta el filósofo de Tavertet, la cual dentro de la presente investigación refleja una postura ética, en tanto que sólo a través del diálogo se puede aperturar a otros modos de conocer la realidad y de actuar en el mundo. No obstante, dentro de los aspectos señalados en el análisis del diálogo intrarreligioso y del diálogo intercultural es imprescindible abordar lo que el autor denomina *diálogo dialogal* como eje para que estos puedan resultar fructíferos y reales; en este sentido, dicha noción será trabajada a continuación.

⁴⁴¹ PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 33.

⁴⁴² Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 20.

Tal como se ha señalado con anterioridad, para Panikkar el diálogo es *duálogo*⁴⁴³, es decir, un encuentro que sólo se puede dar bajo la confrontación de dos *logois*, dos visiones de la realidad que se dirigen a descubrir un campo común en el cual se puede dialogar. No se trata de dos monólogos, más bien de un encuentro en el que los participantes se sienten a escuchar y traten de comprender lo que el otro intenta decir, no es un diálogo de sordos, es un diálogo fructífero al que Panikkar denomina *diálogo dialogal* o *diálogo dialógico*.

Para el filósofo de Tavertet el diálogo dialogal sirve como herramienta metodológica en el diálogo interreligioso y en el diálogo intercultural, dicho diálogo lo distingue del dialéctico, el cual ha permeado en Occidente como un método que tiene en su seno la identidad parmenídea del Ser y el Pensar⁴⁴⁴, provocando así una lucha dialéctica que sólo ve confrontación. La distinción la dice el autor con las siguientes palabras: “[...] el diálogo *dialógico*, a diferencia del *dialéctico*, intenta dejarse conocer por el otro, aprender del otro y abrirse a una posible fecundación mutua, sin por esto caer en un relativismo que se contradice a sí mismo.”⁴⁴⁵

Para Panikkar, la actitud a tomar, cuando surge un encuentro, entre personas, culturas o religiones, es la dialógica, sin diálogo las posibilidades a un verdadero intercambio se cierran, en tanto que si se parte de unas reglas específicas o de una posición particular es imposible que exista un verdadero encuentro y una verdadera fecundación. En esto radica la gran diferencia entre el diálogo dialéctico y el diálogo dialogal, pues mientras el primero intenta imponer y convencer, el segundo presupone una confianza *recíproca*, si no existe dicha confianza en los dos *logois* es poco probable que el encuentro avance, pues esto impediría el acceso a lugares desconocidos.

El diálogo dialogal es radicalmente diferente del dialéctico: no pretende con-vencer al otro, es decir, vencer dialécticamente al interlocutor o, por lo menos, buscar con él una verdad sometida a la dialéctica. El diálogo dialogal presupone la aceptación

⁴⁴³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *El diálogo indispensable*, op. cit., p. 51.

⁴⁴⁴ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., pp. 49-51.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 44.

de un campo lógico y personal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente objetiva.⁴⁴⁶

En este sentido el diálogo en su vertiente dialogal es un camino de encuentro, sin diálogo no hay intercambio de ideas, cosmovisiones, epistemologías, entre otros, cerrándose a una única visión, sin posibilidad de poder confiar en el otro y aprender de él. De ahí que, Panikkar señale que ninguna cosmovisión, religión o cultura puede agotar por sí misma y de forma exclusiva el conocimiento de la realidad, se necesita del intercambio dialógico para ensanchar la propia visión y abrirse a nuevas posibilidades.

Por ello, el filósofo de Tavertet señala que el diálogo dialogal es un *ágora*: “El campo del diálogo dialogal no es la *arena* lógica de la lucha entre las ideas, sino más bien del *ágora* espiritual del encuentro de dos seres que hablan, escuchan y que, se espera, son conscientes de ser algo más que máquinas pensantes o *res cogitans*.”⁴⁴⁷ El diálogo dialogal no busca que alguno de los participantes tenga la razón o salga vencedor, más bien es un ejercicio de escucha y comprensión que: “[...] nos lleva a conocer en medida en que somos conocidos y viceversa.”⁴⁴⁸

Lo que se intenta es un diálogo fecundo donde los participantes se puedan nutrir, sin buscar intereses particulares. En el caso del encuentro entre Oriente y Occidente se necesita comenzar por un diálogo en el que no se presupongan nociones básicas de las cuales se deba partir, no es un ejercicio dialéctico que tenga como núcleo una racionalidad. Dicho encuentro no se puede llevar en términos dialécticos, los cuales el autor define así:

El *diálogo dialéctico* presupone la racionalidad de una lógica aceptada recíprocamente como juez del diálogo, un juez encima de las partes implicadas. Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera: no como la confrontación de dos *logos*, (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal inapelable de la diosa Razón, sino más bien como un *legein*(encuentro) de dos <<dialogantes>> que se escuchan recíprocamente y se escuchan para intentar comprender lo que la otra persona está diciendo y, más aún, lo que quiere decir.⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁴⁷ *Ídem.*, p. 52.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 31.

De esta manera, el desafío es aprender otras formas de conocer, pero sobre todo de vivir. El diálogo dialogal es el ejercicio más noble en la aspiración de la armonía, pues en un mundo pluralista, como el que percibe el filósofo de Tavertet, es imposible creer que una sola visión es la verdadera. Se trata de superar lo que el autor denomina epistemología del cazador⁴⁵⁰, es decir, de cazar información a través de una razón instrumental, si se sigue con esta vía, la catástrofe será inminente⁴⁵¹. Urge un encuentro a partir del diálogo dialogal en el que: “se requiere comprender para ser comprendido.”⁴⁵²

En síntesis, la propuesta de Panikkar a través del diálogo dialogal es otro de los elementos imprescindibles del autor para afrontar los problemas que aqueja el mundo contemporáneo, es decir, lo que identifica en la uniformidad a la que esta llevando la globalización y la tecnocracia. Si no se rescata el pluralismo propio de la realidad a través del diálogo dialogal se corre el riesgo de caer la uniformidad de una sola visión y comprensión de la realidad.

3.6 Hacia una ética relacional

Dentro del recorrido hecho hasta aquí se puede observar que el proyecto panikkariano se sustenta a partir de la relacionalidad de la realidad, y por ende de todas las cosas. Dicho supuesto se sostiene en su intuición cosmoteándrica como un esfuerzo por percibir la interdependencia entre Dios-Hombre-Cosmos. Es esta misma relacionalidad la que le permite al autor mantener una postura pluralista en la realidad. No hay universales, cosmovisiones, religiones, culturas, que agoten de manera acabada una interpretación de la realidad, cada una observa, vive e interpreta desde la ventana en la que ve; lo que lleva inevitablemente a la necesidad del diálogo.

⁴⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 54.

⁴⁵¹ Tal es la crítica que el autor hace en su texto *Paz y desarme cultural*. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit.

⁴⁵² PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 55.

Si cada pueblo, persona o religión sólo puede observar desde su ventana cultural, es necesario entablar el diálogo con el otro. Para Panikkar, el solipsismo no es una opción, es urgente el encuentro entre culturas y religiones, un encuentro fructífero que permita ensanchar nuestra mirada, en la medida en que se conoce al otro surge el propio autoconocimiento, y dar paso a una metanoia, a un cambio verdadero que implique mente, cuerpo y espíritu.

De esta forma, la propuesta ética planteada a partir del pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar se presenta a partir de la interrelacionalidad de todas las cosas. La visión cosmoteándrica viene a decir que la realidad es un todo relaciona, no es ni dualismo ni monismo, en palabras del autor:

Esta visión nos viene a decir que la realidad no está formada ni por un bloque único indistinto —sea este divino, espiritual o material— ni tampoco está formado por tres bloques o un mundo en tres niveles —el mundo de los dioses (o de la Trascendencia), el mundo de los hombres (o de la Conciencia) y el mundo físico (o de la Materia) —, como si de un edificio de tres pisos se tratase. La realidad está constituida por tres dimensiones enlazadas las unas con las otras, cual la *perhoresis* trinitaria, de manera que no sólo la una no existe sin la otra, sino que están imbricadas inter-in-dependendientemente. No se puede hablar de ninguna de estas tres dimensiones como realidades *a se*, como subsistentes en ellas mismas con independencia de las otras. Tanto Dios, el Mundo o el Hombre tomados independientemente, o *a se*, sin relación con las otras dimensiones de la realidad son simples abstracciones de nuestra mente. Esta intuición cosmoteándrica, creo, resuelve una serie de antinomias de las que la mente contemporánea parece no poder desembarazarse. Ella podría construir la base para una nueva visión de la realidad.⁴⁵³

La nueva visión que Panikkar pretende construir con su intuición cosmoteándrica permite subsanar el quiebre de una realidad dividida, en sujeto-objeto, bien-mal, trascendente-inmanente, teoría-praxis, sin caer en el otro extremo del monismo. Lo que el filósofo catalán pretende es dar cuenta de la relatividad radical de toda la realidad, la cual por sí misma se encuentra en relaciones interdependientes, por ello no es válido ni el dualismo ni el monismo, el autor propone una tercera vía, en la que Dios-Hombre-Cosmos son tres dimensiones entrelazadas, las cuales abren paso a una metanoia y así a una nueva inocencia.

⁴⁵³ PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 16.

Para el filósofo de Tavertet, la intuición cosmoteándrica conduce a un camino de comunión, entre Dios y Hombre, Hombre y Cosmos, y viceversa; además de que apertura la comunión entre hombres. Esto es a lo que el autor denomina una nueva inocencia. No se trata de reconquistar la inocencia primera, sino de una nueva, del momento cosmoteándrico. En palabras del autor:

La nueva inocencia no es el sueño ingenuo de querer recuperar el paraíso perdido que, como ya he dicho, perdido está. La nueva inocencia representa la curación, en la cultura occidental moderna, de la herida provocada por la Ilustración al separar la epistemología de la ontología, al hacer del conocimiento la carencia del objeto por el sujeto, que no sólo tiene que vigilar que sus armas (categorías) estén afiladas.⁴⁵⁴

Dicho de otra forma, la nueva inocencia pretende hacer frente al modelo occidental moderno, no hay sustancias, como tampoco hay dualismo que provoquen la ruptura entre las tres dimensiones de la realidad. La trampa de la epistemología occidental moderna ha traído el dualismo insalvable entre sujeto y objeto, provocando la apropiación del cosmos por el sujeto que conoce, y al mismo tiempo alejando al sujeto de sí mismo y de su parte divina.

Para Panikkar, es necesaria una metanoia, entendida como una transformación de mente, cuerpo y espíritu, que lleve a la unión *advaita* entre conocimiento y amor, lo que al autor explica con las siguientes palabras: “La nueva inocencia [...] sabe que conocer es una aventura común, un crecer conjuntamente con la cosa conocida, es la aventura misma del ser, vivida en aquel ser que es conociendo, es decir, naciendo conjuntamente con lo conocido, participando del ritmo del ser...”⁴⁵⁵

Siendo así, la propuesta ética que parte de las reflexiones de Raimon Panikkar está en la toma de conciencia de la interrelacionalidad de todas las cosas. Las tres dimensiones de la realidad, Dios-Hombre-Cosmos, no están escindidas, más bien deberían estar en comunión intrínseca; posibilitando el diálogo entre personas, culturas y religiones.

⁴⁵⁴ PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Navarra, Verbo Divino, 1993, p. 32.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 33.

En este sentido, Panikkar habla de una armonía invisible, la cual entiende como un equilibrio, en el cual todo está integrado⁴⁵⁶, lo interno y lo externo, el alma y el cuerpo, lo masculino y lo femenino, Oriente y Occidente. La armonía es el camino que, para el filósofo de Tavertet, salvará de la crisis que padece el mundo contemporáneo, pues es la que permitirá un espacio en el que haya lugar para todos⁴⁵⁷.

Dicho de otra forma, lo que Panikkar busca es recuperar una actitud de confianza cósmica⁴⁵⁸, reflejada en las relaciones que el ser humano puede entablar con el otro, con la divinidad y con el mundo. Una vez que el ser humano da cuenta de esta confianza es posible hablar de lo que el autor denomina armonía invisible, es decir, al orden intrínsecamente equilibrado de la realidad. Este orden equilibrado, aunque es propio de la realidad se encuentra elementalmente escindido, producto del exceso de alguna de las tres dimensiones que menciona el autor.

La armonía a la que apela se manifiesta como un tipo de confianza intrínseca en toda la realidad, a la relación constitutiva en todo. No obstante, esta armonía no debe ser entendida como la ausencia del conflicto, más bien admite la disarmonía, pues para Panikkar no se trata de abandonar un polo para perseguir el otro. Se trata de la integración armónica de todo con todo. No se puede aspirar a la plenitud humana si no se acepta el conflicto y se integra.

La realidad es relación y la relación permite unir la naturaleza divina, humana y cósmica. Posibilitando una relación armónica entre los tres, reflejada en el actuar del ser humano. En palabras del autor: "Cada hombre refleja la armonía del universo, cuando se encuentra en su lugar propio y no está enajenado. Así la armonía cósmica vuelve a depender de la armonía interna de casa ser."⁴⁵⁹

En síntesis, el predominio de una dimensión ha llevado a la catástrofe, religiosa, ambiental y humana, los polos en lugar de estar interrelacionados son

⁴⁵⁶ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Invisible harmony*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.

⁴⁵⁷ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit., p. 117.

⁴⁵⁸ Cfr. PIGEM, Jordi, "Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible" en: *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 2001, pp. 117-131

⁴⁵⁹ PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit., p. 107.

divididos. Así que para Panikkar, es tarea del tercer milenio dar cuenta de esta estructura armónica en la relacionalidad y sólo así acercarse a un verdadero encuentro dialógico entre personas, culturas y religiones. Siendo así, la ética propuesta a partir del pensamiento de Raimon Panikkar gira entorno a la integración de toda la realidad, es decir, a la visión armónica de la misma. Si bien, para el filósofo la realidad no es ni una ni múltiple, su invitación es hacia una tercera vía que es la armonía.

Capítulo IV Una educación cosmoteándrica

4.1 Hacia una educación armónica

Los vericuetos recorridos hasta aquí han permitido examinar el cuerpo filosófico en la obra de Raimon Panikkar. Dicho análisis ha buscado resaltar el cúmulo de las tres tradiciones que el autor hereda y asume en la construcción de su pensamiento; de tal forma que dichas tradiciones impulsan al autor a buscar una visión armónica de la realidad. La cual no es posible sin una metanoia, que permita un cambio en la manera de comprender y actuar en la realidad. En otras palabras, sentidos, razón y fe son necesarios si se busca una transformación profunda en el ser humano y el medio que le rodea.

La intuición cosmoteándrica se presenta como directriz en la propuesta por una educación armónica, pues tal como el filósofo de Taverdet señala, la realidad es corporal, anímica y divina. De ahí, que la educación debe estar encaminada a que el ser humano alcance su plenitud desde las tres dimensiones que conforman la Realidad. La experiencia cosmoteándrica señala que la interconexión, la interpenetración, la relacionalidad son partes constitutivas, que si bien no pueden ser confundidas, tampoco pueden estar separadas.

La tarea de una educación actual debe buscar restablecer el equilibrio entre Dios, Hombre y Cosmos, para así realizar la plenitud humana, la cual requiere de una armonía actual de todo lo que el hombre es y no de una unidad a partir de la suma de componentes dispersos. Dicho de otra forma, lo que se sugiere a partir de la experiencia cosmoteándrica es proponer una educación con una visión tridimensional que permita al ser humano conocer la realidad desde sus propias posibilidades, es decir, desde la sensibilidad, la razón y la fe⁴⁶⁰.

El problema surge cuando la educación y la cultura actual han hecho predominante una sola de las dimensiones, atrofiando las otras. Tal es el caso del

⁴⁶⁰ Cabe aclarar que para Panikkar, la fe es una dimensión constitutiva del hombre, permitiendo antreabrir la perfección humana. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y Hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 198 y ss.

panorama actual que presenta Zygmunt Bauman sobre una cultura líquida en la que sólo predomina el consumo y la rapidez.

4.2 La educación en el mundo moderno Occidental

4.2.1 La educación en la época líquida

Zygmunt Bauman fue uno de los pensadores contemporáneos más importantes al momento de denunciar sociopolíticamente el rumbo que ha tomado el mundo moderno occidental. Tal es así que el apelativo que el sociólogo acuña para describir la época es el de: “modernidad líquida”; con este término el autor busca dar cuenta de la rapidez e instantaneidad con la que se vive y consume en la actualidad.

Dentro del corpus del sociólogo se presenta una preocupación constante por la educación, la cual está dictaminada por los albores de la modernidad líquida. Según Bauman, la modernidad líquida es la forma actual de la modernidad o como también es llamada posmodernidad o modernidad tardía, a ésta le adjudica el adjetivo de líquida en función del significado de dicha palabra, es decir, en tanto que ninguna de las etapas de la vida se puede mantener por mucho tiempo, no hay formas duraderas, todo es rápido, fluido e imperdurable⁴⁶¹.

Dicho de otra forma, la modernidad líquida se sustenta en las exigencias del consumo, en la extrema rapidez del cambio. No importa en dónde estes o a dónde vayas, siempre se debe ir a otro lado. La efervescencia que rige a la sociedad de consumo guarda en su seno estándares que son impuestos a cualquier individuo que sea parte de esta sociedad. Estos estándares marcados por el mercado llevan a los sujetos a convertirse en materia de intercambio⁴⁶²; en otras palabras, el ser humano deja de verse como un todo, como un ser que tiende a la plenitud, para

⁴⁶¹ Cfr. BAUMAN, Zygmunt, *La cultura en el mundo moderno*, México, F.C.E., 2013, p. 17.

⁴⁶² Tal es la crítica hecha en CABANAS, Edgar y Illouz Eva, *Happycracia*, Barcelona, Paidós, 2019.

convertirse en un bien de consumo que puede ser sustituido en cualquier momento.

En palabras del autor:

En la sociedad de consumidores nadie puede convertirse en sujeto sin antes convertirse en producto, y nadie puede preservar su carácter de sujeto si no se ocupa de resucitar, revivir y realimentar a perpetuidad en sí mismo las cualidades y habilidades que se exigen en todo producto de consumo. La “subjetividad” del “sujeto”, o sea su carácter de tal y todo aquello que esa subjetividad le permite lograr, está abocada plenamente a la interminable tarea de ser y seguir siendo un artículo vendible. La característica más preminente de la sociedad de consumidores — por cuidadosamente que haya sido escondida o encubierta— es su capacidad de *transformar a los consumidores en productos consumibles*.⁴⁶³

Lo que el sociólogo deja ver con estas líneas es que dentro de la modernidad líquida el ser humano pierde su rasgo esencial, aquello que para Panikkar lo hace tender a la plenitud, es decir, su rasgo divino, humano y cósmico. El individuo que presenta Bauman es un ser escindido que ya no busca la verdad, el bien o la belleza, no busca realizar la plenitud humana, más bien se pierde en la instantaneidad de los objetos intercambiables del consumo.

La sociedad líquida ha prometido placer, exceso, felicidad, pero sin dar cuenta que todos estos estados no son más que apariencias ilusorias, en tanto que, tal como Bauman señala, sólo son justificadas bajo la insignia de la instantaneidad⁴⁶⁴. La sociedad del consumo está sustentada bajo la economía del engaño, pues se apuesta a la irracionalidad del consumo, con tal de siempre comenzar de nuevo. “La principal atracción de la vida de consumo es la oferta de una multitud de nuevos comienzos y resurrecciones (oportunidades de “volver a nacer”).”⁴⁶⁵ La sociedad líquida siempre está dispuesta a nuevos comienzos, nuevas compras, nuevas vidas, nuevos productos.

Así el ser humano se convierte en materia intercambiable, susceptible de ser vendida o renovada. De ahí que, siguiendo a Bauman, el individuo del mundo líquido siempre está en busca de promover, alentar y reforzar un estilo de vida consumista. En otras palabras, el ser humano debe amoldarse a los preceptos dictados por la

⁴⁶³ BAUMAN, Zygmunt, *Vida de consumo*, México, F.C.E., 2007, pp. 25-26.

⁴⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 67.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, pp. 73-74.

sociedad del consumo, los cuales implican el quiebre de una identidad propia, por una que se adopte irreflexivamente dada por la cultura consumista.

De esta forma, uno de los problemas más relevantes de la cultura del consumo radica en la reflexibilidad de los actos, no hay opción de adoptar un propósito único o esencial que corresponda a una intuición propia, más bien la sociedad de consumidores actúa de manera tan veloz que no permite otras formas de estar en el mundo que no sean las del consumo. Para Bauman, la sociedad de consumidores irrumpe en sus miembros de tal grado que son incapaces de dar cuenta de lo que les resulta bello, atractivo, horrendo, relevante o indiferente⁴⁶⁶. Por ello:

[...] la sociedad de consumidores (o de consumo) refiere a un conjunto específico de condiciones de existencia bajo las cuales son muy altas las probabilidades de que la mayoría de los hombre y mujeres adopten el consumismo antes que cualquier otra cultura, así como las de que casi siempre hagan todo lo posible por obedecer sus preceptos.⁴⁶⁷

En este sentido, la sociedad de consumo es una sociedad alienante, debido a la rapidez en la que se mueve, es casi imposible que alguno de sus miembros se sustraiga del ritmo intrínseco de ésta. El estilo consumista que desaprueba cualquier otro, generando así lo que el autor denomina “síndrome de la cultura consumista”, el cual define así: “El síndrome de la cultura consumista consiste sobre todo en una enfática negociación de las virtudes de la procrastinación y de las bondades y los beneficios de la demora de la gratificación, los dos pilares axiológicos de la sociedad de productores gobernada por el síndrome productivista.”⁴⁶⁸

Para Bauman, el síndrome consumista es la manifestación de un espíritu común imperante dentro de los miembros de la cultura líquida. Dicho síndrome consumista refleja uno de los rasgos más importantes de la sociedad líquida: el estar en movimiento. Dentro del mundo líquido el movimiento representa uno de sus núcleos centrales, el exceso, la velocidad y el desperdicio son síntomas del movimiento constante al que están sometidos los individuos de esta sociedad, ya

⁴⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 77.

⁴⁶⁷ *Ídem.*

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 119.

no hay espacio para las cosas durables o para la memoria, no hay una satisfacción duradera que perdure por largo tiempo⁴⁶⁹. Ni el individuo, ni los objetos que pertenecen a la cultura consumista pueden escapar de la norma del cambio⁴⁷⁰.

Lo importante es buscar satisfacción, la cual sólo se obtiene yendo de un lugar a otro, adquiriendo nuevos objetos, convirtiendo al individuo en materia de consumo. Tal es el caso de la educación en el mundo líquido, pues como observa el sociólogo, las repercusiones de la sociedad consumista han recaído en uno de los ámbitos más importantes de la cultura: la educación.

En una entrevista hecha por Ricardo Mazzeo, Bauman analiza cómo es que la cultura del consumo ha impregnado en la educación una visión educativa encaminada al éxito, capaz de adaptarse a la rapidez y espontaneidad del mundo líquido; quebrando así con la perspectiva clásica de una educación para la formación del hombre en sociedad y así a lo largo de la vida.

De esta forma, el mundo líquido ha orientado la educación a la adquisición de información como requisito indispensable para generar las aptitudes y habilidades necesarias para desempeñar un puesto laboral, para contribuir en la economía del Estado. En palabras del autor:

En nuestras sociedades dirigidas por la información y en las que se da por supuesto que el motor de las economías es el conocimiento —en una sociedad como ésta, cuyos éxitos económicos se consiguen gracias a la educación—, parece que el saber está fracasado, pues ya no garantiza el éxito, mientras que la educación también fracasa a la hora de cumplir su función: “impartir ese saber”.⁴⁷¹

Para Bauman, la educación contemporánea sea encaminado a los fines del mercado, se busca que los miembros jóvenes de la cultura líquida adquieran conocimientos que les posibilite competir en el mercado laboral y así obtener un nivel adquisitivo que les permita entrar al ruedo del consumo. Dicho de otra forma, la educación se ha convertido en la promesa de un trabajo que posibilite un buen

⁴⁶⁹ Cfr. BAUDRILLARD, Jean, *Estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 2006.

⁴⁷⁰ Cfr. BAUDRILLARD, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

⁴⁷¹ BAUMAN, Zygmunt, *Sobre la educación en un mundo líquido*, México, F.C.E., 2020, p. 81.

estándar socioeconómico; olvidando el propósito primero de la educación que el sociólogo describe así:

El invariable propósito de la educación era, es y siempre seguirá siendo, la preparación de estos jóvenes para la vida. Una vida de acuerdo con la realidad en la que están destinados a entrar. Para estar preparados, necesitan instrucciones «conocimientos prácticos, concretos y de inmediata aplicación», [...]. Y para ser «práctica», una enseñanza de calidad necesita propiciar y propagar la apertura de la mente, y no su cerrazón.⁴⁷²

La educación ya no se encuentra orientada a que el hombre alcance su plenitud, más bien ha tomado un valor pragmático en el que se sirva al Estado. Para Bauman, este proceso de quiebre se encuentra en la Ilustración, periodo en el que se avecina una misión para las clases instruidas. En primer lugar, la Ilustración buscaba la transformación de sus ciudadanos⁴⁷³, con el objetivo de crear un “hombre nuevo” ilustrado capaz de utilizar su razón, y en segundo lugar, según el sociólogo, la modernidad, en manos de los ilustrados, buscaba generar estructuras sólidas que determinaran un nuevo orden social.

En otras palabras, el análisis realizado permite ver que, a partir de las dos tareas mentadas, el proyecto principal de la Ilustración era crear un Estado-nación para: “[...] remplazar un conjunto relativamente amorfo de comunidades locales, con diversos dialectos, tradiciones y calendarios, por un todo nuevo, integrado y sólidamente fusionado: la sociedad “imaginada” en un Estado nación.”⁴⁷⁴

Así pues, la construcción del proyecto de una nación moderna tiene como principal objetivo la formación de un hombre nuevo que se adaptara a las nuevas leyes del Estado. Siendo así, la educación toma un papel fundamental, pues es la que llevará al nuevo hombre a tomar una visión acorde a las normas y leyes del Estado, siguiendo a Bauman se lleva a cabo la educación en masas.

[...] mediante un proceso de educación organizada de las masas con un programa uniforme para todos los ciudadanos. La construcción y administración del orden moderno requería administradores, supervisores y maestros. La era del Estado y la

⁴⁷² *Ibid.*, p. 30-31.

⁴⁷³ Cfr. BAUMAN, Zygmunt, *La cultura en el mundo moderno*, op. cit., p. 49.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 51.

construcción nacional exigía un compromiso mutuo, diario y directo entre los administradores y los administrados.⁴⁷⁵

Este proceso de educación ilustrada se encaminaba a la eliminación de las diferencias, costumbres, dialectos, lenguas. Las minorías no caben en la formación de los ilustrados. Este objetivo, aunque ha tomado matices diferentes en el mundo líquido, perdura en tanto que orienta al hombre en la eliminación de las diferencias, tal como se estudiará en Chul-Han.

Por otro lado, Bauman observa que la educación en el mundo líquido aunque ya no fomenta la unidad y la construcción de un Estado nación, sí sigue cumpliendo con la categoría de organizar en masas a sus miembros, aunque de forma indirecta, en el camino del éxito y del consumo. De tal forma, que todo aquel que aspira a la obtención de un título universitario, también está aspirando a una vida más cómoda económicamente, con la cual se pueda seguir ostentando una vida de consumo.

No obstante, detrás de las promesas que guarda un grado académico, Bauman observa una realidad desalentadora, en el que la competencia es la que dicta los alcances del éxito o fracaso. De tal forma, el sociólogo describe con las siguientes palabras la realidad a la que se enfrentan los estudiantes egresados:

Para quienes ostentan títulos de enseñanza superior, en la actualidad el mercado laboral se encuentra cayendo en picado. Quizás, incluso, está naufragando con más rapidez que el mercado laboral dirigido a quienes no tienen diplomas universitarios con los que dar realce a su valor mercantil. Aquellas personas que fracasaron, y que no hicieron el esfuerzo adecuado o el sacrificio necesario, se encuentran con las puertas cerradas y ello no es ninguna sorpresa. Pero es que hoy en día éstas personas no son las únicas en toparse con las puertas selladas. Pues las personas que hicieron todo lo que estuvo en sus manos y lo que parecía necesario para alcanzar el éxito también se hallan, aunque en este caso de forma inesperada, en la misma situación. Se dan de brices con unas puertas atrancadas y se ven obligados a dar media vuelta con las manos vacías.⁴⁷⁶

Así dentro de los fracasos de la educación en el mundo líquido se encuentra la ilusión por alcanzar un rango de vida cómodo, producto de los esfuerzos

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁷⁶ BAUMAN, Zygmunt, *Sobre la educación en un mundo líquido*, op. cit., p. 78.

universitarios. Siendo así, el mercado promete comodidad, siempre y cuando se forme parte de los pocos apremiantes.

En síntesis, el autor analiza el mundo moderno desde la categoría de la liquidez, con la cual representa la velocidad y rapidez con que la cultura contemporánea vive y comprende la realidad. Bajo la instantaneidad no hay espacio para la durabilidad y la solidez, lo cual se deja ver en la vida consumista de la cual es parte el mundo líquido.

Lo que interesa en la cultura líquida es ser parte de las estadísticas del consumo, tal es el caso de la educación la cual como manifiesta Bauman, se mueve bajo los estándares del mercado y así se presenta un mundo que poco a poco se va convirtiendo a una sociedad del cansancio, tal como Chul-Han señalará a continuación.

4.2.2 La educación en la sociedad del cansancio

En el apartado anterior se ha podido examinar el mundo contemporáneo a través de la perspectiva de Zygmunt Bauman, en tenor con el análisis realizado por el sociólogo se encuentra el trabajo de Byung-Chul Han, un filósofo sur coreano que analiza el mundo contemporáneo desde la categoría de la sociedad del cansancio como resultado del exceso de positividad de esta. El estudio realizado por el filósofo permitirá examinar el contexto contemporáneo desde la era digital, la cual Han presenta como una sociedad agobiada por el exceso de información, en donde reina un tipo de control psicopolítico, y con él se abre paso a la autoexplotación a la cual se autosomete el ser humano actual.

Así pues, Han rastrea el nacimiento de una sociedad orientada al exceso de trabajo y de consumo de información, en el que el ser humano alienado por la digitalización olvida cerrar los ojos⁴⁷⁷ y permitir el silencio, dar paso al cierre, a la conclusión. En este sentido, la educación se orienta a dichos fines, a servir al

⁴⁷⁷ Cfr. HAN, Byung-Chul, *Por favor cierra los ojos*, Barcelona, Herder Editorial, 2016.

mercado económico y a la aceleración de la era digital, generando lo que el autor denomina sociedad del cansancio.

Esta es representada por la figura mitológica de Prometeo⁴⁷⁸. El autor toma la imagen de Prometeo para representar la imagen del ser humano contemporáneo, un ser que sólo se puede relacionar consigo mismo a través de la autoexplotación. Dicho de otro modo, Prometeo es un sujeto autoexplotado en medida en que está en guerra consigo mismo, se violenta así mismo; está tan encadenado como lo está el sujeto de rendimiento, pero a diferencia de Prometeo éste cree estar en libertad, pero ambos están en igualdad de condiciones.

Así, Han tiene como uno de los elementos esenciales de su obra la contraposición del sujeto de rendimiento al sujeto de obediencia, en tanto que le permite comparar y confrontar a la sociedad actual del rendimiento con la sociedad disciplinaria que analizó Foucault⁴⁷⁹. Este análisis no es gratuito en tanto cimienta los parámetros a través de los cuales las sociedades han cambiado, de ser una sociedad de normas y castigos a una sociedad en la que el sujeto se cree en libertad y es tan libre que se explota así mismo.

Siendo así, la sociedad del rendimiento se abandona al cansancio al cual se autosomete, a diferencia de la sociedad disciplinaria de Foucault, la sociedad del rendimiento tiene sujetos que son emprendedores de sí mismos, ya no bastan las anormalidades, los muros, las instituciones castigadoras, ahora todo se sienta en las propias capacidades de los sujetos. Para Han, el análisis de poder que realiza Foucault es insuficiente para la sociedad contemporánea, pues ahora los sujetos no están regidos por la negación, por el *no* prohibitorio que los limita, más bien están cargados de positividad.

La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *poder* (*können*) sin límites. Su plural afirmativo y colectivo «Yes, we can» expresa precisamente su carácter de positividad. Los proyectos, las iniciativas y la motivación replazan la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad disciplinaria todavía la

⁴⁷⁸ Cfr. HAN, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder Editorial, 2012.

⁴⁷⁹ Cfr. FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2009.

rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados.⁴⁸⁰

Para Han, hay un cambio en el paradigma colectivo de ambas sociedades, mientras la disciplinaria se limita a las prohibiciones para lograr estabilidad y productividad, la sociedad de rendimiento maximiza esta última, pues será partícipe del cambio de modelo económico. El neoliberalismo permitirá sustituir el paradigma disciplinario por el de rendimiento, amalgamando así el esquema de positividad en la que esta envuelta la sociedad del cansancio.

Dicha positividad estará caracterizada por alcanzar el máximo rendimiento en la productividad, es más efectivo el *poder hacer* que la vieja prohibición de la sociedad disciplinaria. Ahora el sujeto deberá elevar el nivel de productividad a través de la autoexplotación en la que se rinde y que se traduce en los proyectos, los viajes, los emprendimientos, el trabajo excesivo, la presión por el rendimiento.

En este punto, el filósofo sur coreano manifiesta uno de los elementos claves en análisis de la sociedad de rendimiento, que consiste en la generación de individuos depresivos, cansados y fracasados que gesta dicha sociedad. Para el autor, la explotación a la que se autosomete el sujeto de rendimiento por alcanzar altos niveles de productividad se traduce en expresiones patológicas como la depresión, TDAH (Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad), el SDO (Orientación a la Dominancia Social, por sus siglas en inglés) o el síndrome de Burnout, que son manifestaciones del exceso de positividad generados por el *Yo puedo*.

Estas patologías son producto de lo que el autor denomina violencia saturativa, que es un tipo de violencia neuronal en donde hay un fuerte estado de saturación del yo⁴⁸¹. Dicho de otra forma, la aparición de estas patologías es producto del exceso de producción y autoexplotación en la cual se ve envuelto el sujeto de rendimiento, por ello el autor enfatiza que el exceso de producción, de rendimiento y autoexplotación genera fracasados y depresivos.

⁴⁸⁰ HAN, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 13.

⁴⁸¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 7 y ss.

Siendo así, Han enfatiza que estas patologías son producto del agotamiento por la presión del rendimiento. La depresión, por ejemplo, es producto de la responsabilidad propia, de las iniciativas inconclusas, de los logros frustrados, ya no es el mandato o la prohibición, ahora el juez y verdugo es cada uno de los sujetos de rendimiento.

En este sentido, la crítica realizada por el autor sur coreano señala el exceso al que se ve envuelto el sujeto de rendimiento, provocando así una sociedad del cansancio, en donde sus miembros no son más que estadísticas tanto de producción como de patologías. Cuanto más se es productivo, mayor es el riesgo de terminar siendo una estadística de depresión, fracaso o suicidio. Todo ello es en tanto que el trabajador tardomoderno sólo se convierte en trabajador a costa de su humanidad en palabras de Chul Han: “Al nuevo tipo de hombre, indefenso y desprotegido frente al exceso de positividad, le falta toda soberanía. El hombre depresivo es aquel *animal laborans* que se explota así mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa.”⁴⁸²

Estas patologías que hace presente el filósofo se muestran como una respuesta inmunológica al exceso de positividad, es decir, al exceso del *yo puedo*. Para Han, la sociedad del rendimiento funciona como una respuesta inmunológica, la cual no acepta un rasgo de negatividad, todo es un desbordamiento de poder, de planes, iniciativas, de metas y objetivos a lograr. Dicho de otra forma, autoexplotación es la positividad del sistema inmunológico, que se defiende de la negatividad producida por los fracasos, depresiones y demás patologías.

El lamento del individuo depresivo, «*Nada es posible*», solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que «*Nada es imposible*». No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada. La depresión es la enfermedad de una sociedad que sufre bajo el exceso de positividad.⁴⁸³

Así, la negatividad tiene cabida una vez que el sujeto de rendimiento, cansado, ya no puede más y todo se torna imposible. Esta negatividad tiene que

⁴⁸² *Ibid.*, p. 15.

⁴⁸³ *Ídem*.

ser suprimida por la positividad, en tanto que muestra como el sujeto de rendimiento se ha vencido en una guerra propia en la que no pudo seguir siendo parte del exceso de estímulos, información e impulsos. Dicho de otra forma, el cansancio y las patologías son el resultado de una sociedad sobreexcitada por la producción y el rendimiento, del exceso de positividad en el que no hay lugar para los fracasados y deprimidos⁴⁸⁴.

Por otro lado, Han manifiesta que otro de los rasgos característicos de la sociedad de rendimientos es la sobreabundancia de información a la que se ven expuestos. La era digital⁴⁸⁵ de la que es parte el sujeto de rendimiento fomenta la ilusión de éxito y libertad en la que este cree vivir, la información digital a la que tiene acceso le posibilita que los proyectos y metas que el sujeto de rendimiento se ha establecido puedan ser realizados, en tanto permite comunicación y relaciones más allá de las que puede establecer en su corto entorno.

No obstante, el filósofo sur coreano, citando a Le Bon⁴⁸⁶, señala una de las paradojas en las que habita el sujeto de rendimiento⁴⁸⁷, pues éste ilusionado y crédulo de su libertad y de los proyectos que lo llevan a encasillarse en la autoexplotación, no hace más que seguir el impulso de una masa, que, si bien ya no es una masa en el sentido tradicional, porque esta se produce con la revolución digital para dar paso al enjambre. En palabras del autor:

La nueva masa es el enjambre digital. Esta muestra propiedades que lo distinguen radicalmente de las formaciones clásicas de los muchos saberes, a saber de la masa.

El enjambre digital no es ninguna masa porque no es inherente a ninguna *alma*, a ningún *espíritu*. El alma es congregadora y unificante. El enjambre digital consta de individuos aislados. La masa está estructurada por completo de manera distinta.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ En este sentido es enriquecedor el estudio de Freud en *El malestar de la cultura*, donde deja ver la infelicidad dentro de la sociedad. Cfr. FREUD, Sigmund, *El malestar de la cultura*, Barcelona, Malpaso, 2020.

⁴⁸⁵ Para ello el análisis de Virilio es de vital importancia. Cfr. VIRILIO, Paul, *Cibermundo, ¿una política suicida?: Conversación con Philippe Petit*, Chile, Dolmén, 2000.

⁴⁸⁶ Es importante recurrir a la obra de Le Bonn, quien desarrolla de manera precisa la postura que retoma Han. Cfr. LE BONN, Gustave, *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 2014.

⁴⁸⁷ Cfr. HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*, Barcelona, Herder Editorial, 2014, pp. 10-11.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 10.

Así, el enjambre viene a representar a una comunidad sin un *nosotros*, es decir, no crean ningún vínculo entre sí, sólo son un montón de individuos asilados que no comparten un fin a común, rasgo distinto al de una masa tradicional que sí es un conjunto de seres que comparten algo en común.

El enjambre digital está formado por el *hombre digital*, un individuo aislado, anónimo, al que le son ajenos los espacios de convivencia⁴⁸⁹. El hombre digital vive inmerso en su mundo de información, alejado del otro, imposibilitando la acción en común, pues los intereses de éste se centran en mantenerse solitario y por ende su identidad privada. “Ciertamente, el *homo digitalis* se presenta con frecuencia de manera anónima, pero no es ningún *nadie*, sino que es un alguien, a saber, un *alguien anónimo*.”⁴⁹⁰

Siendo así, la era digital presenta a una serie de individuos anónimos reunidos a manera de enjambre, los cuales no tienen acceso a espacios de intimidad, pero que se presentan, paradójicamente, como una: “[...] *concentración sin congregación*, una *multitud sin interioridad*, un *conjunto sin interioridad*, sin alma o espíritu.”⁴⁹¹ Dicho de otra forma, la sociedad del rendimiento con su era digital perpetúa a seres aislados, solitarios, muchas veces fracasados y con tendencia a la depresión.

Para Han, este rasgo de la digitalización representa el punto de automatización de la sociedad, pues inmersa en un mar de información se llega a la unificación de lo igual y a la repetición de lo mismo⁴⁹². Pues, aunque el sujeto de rendimiento construye un enjambre, este último no supone la integración con los otros, debido a que el enjambre propaga una nueva técnica de poder denominada *psicopolítica* en la que explota el ideal de libertad que tienen los sujetos de rendimiento. Siendo así, emerge una dinámica que integra al sujeto de rendimiento, la información, la psicopolítica y positividad.

⁴⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 14.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁹¹ *Ídem.*, p. 12.

⁴⁹² Cfr. HAN, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder Editorial, 2018.

Según, el filósofo sur coreano la psicopolítica surge como un mecanismo de poder propio del neoliberalismo, en el cual hay un sujeto de rendimiento que se cree un yo autónomo y libre de toda coacción externa⁴⁹³. Este sujeto o yo ya no se presenta como un ser sometido, más bien como un proyecto emergente que está en la posibilidad de siempre replantearse y reinventarse, de ser libre. No obstante, todo este panorama se muestra una farsa, en tanto que el ideal de libertad y autonomía sólo es ilusorio, pues funcionan como medio de explotación, pero esta vez ejercido por el mismo sujeto de rendimiento. En palabras del autor:

El sujeto de rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Es un *esclavo absoluto*, en la medida en que sin amo alguno se explota así mismo de forma voluntaria. No tiene frente a sí un amo que lo obligue a trabajar. El sujeto de rendimiento absolutiza la *mera vida y trabaja*. La mera vida y el trabajo son las caras de la misma moneda.⁴⁹⁴

Lo que el autor deja ver es que la autoexplotación a la que se somete el sujeto de rendimiento genera mayor productividad, porque cada trabajador es su propio jefe y por tanto se explota en sí mismo, cayendo en una lucha interna consigo mismo⁴⁹⁵. En otras palabras, la sociedad del rendimiento funciona una vez que la psique se toma como fuerza productiva. “Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionada con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmaterial e incorpóreas. No se producen objetos físicos, sino objetos no-físicos como informaciones y programas.”⁴⁹⁶

Así, el eje de la sociedad de rendimiento gravita en torno al forma de producción del actual modelo imperantes, es decir, del capitalismo bajo su vertiente neoliberal. Ello es así porque la sociedad actual funciona en tanto que busca maximizar los niveles de consumo y de producción, para que esto sea así es necesario que los miembros de dicha sociedad se sujeten a dicho modelo, lo que Han denomina rendimiento.

⁴⁹³ Para un análisis detallado de la psicopolítica Cfr. HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2021.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁹⁵ Cfr. *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

Para que el ser humano contemporáneo pueda adoptar el patrón establecido por el modelo imperante es necesario que adopte comportamiento e ideologías acordes con este. De ahí que, la psicopolítica se inserte en el corazón del proyecto contemporáneo, pues sin la psicopolítica sería imposible que los miembros de la sociedad adoptaran el énfasis en alcanzar altos niveles de productividad, lo que se convierte en lo que el filósofo sur coreano llama autoexplotación.

De esta forma, la autoexplotación se convierte en una carrera por el rendimiento, por proyectos a lograr y metas a alcanzar. El sujeto contemporáneo “[...] se explota de forma voluntaria y apasionada.”⁴⁹⁷ Nuevamente, como mostró Bauman en el apartado anterior, toda esta trama se representa por ejercicios de poder que se encaminan a lograr progreso y desarrollo, principalmente, económico.

Siendo así, lo que permite este desarrollo y la aceleración de la sociedad del rendimiento es la información. La era digital actual es imperante en tanto que: “La información es una positividad que puede circular sin contexto por carecer de interioridad. De esta forma es posible acelerar la circulación de la información.”⁴⁹⁸

Según Han, el imperativo de la positividad es la optimización del personal, es decir, lograr que los sujetos alcancen el máximo de rendimiento, lo cual se obtiene a través de la información, pues esta repele la negatividad⁴⁹⁹. Para el autor, esta positividad es manifestación de la negación del otro⁵⁰⁰, la sociedad del rendimiento por su misma naturaleza repele las diferencias, sólo existe la positividad de lo igual. En este sentido, el exceso de positividad es lo que constituye el surgimiento de las patologías antes abordadas, en tanto que la positividad sólo se afirma en la afirmación, la comunicación y el consumo.

Surge la expulsión de lo distinto, es decir, el rechazo de la negatividad, provocando así elementos autodestructivos, en tanto que los sujetos de rendimiento son parte de un conjunto de igualdad que se cierra ante las mismas posibilidades

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁹⁹ Cfr. HAN, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 5.

⁵⁰⁰ Cfr. HAN, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, op. cit., 2018.

de ser libres y alcanzar el éxito. No hay espacio para lo distinto, para lo negativo, para el depresivo o fracasado. En otras palabras, a través de lo que Han denomina expulsión de lo distinto se cierra la dinámica entre rendimiento, positividad, información, cansancio y psicopolítica, pues todos estos elementos se conjugan en un ejercicio que los entrelaza sin huida posible.

Hasta aquí, el panorama presentado por el filósofo Han aunque no aborda directamente el problema de la educación, sí retreta de manera grandilocuente a la sociedad contemporánea y por tanto lo concerniente a la problemática educativa, pues tal como se abordó en el apartado anterior la educación evoca los intereses de las sociedad en la que se está desarrollando. Así, para el filósofo sur coreano la sociedad se mueve bajo los estándares del rendimiento, la información, la psicopolítica y la positividad, posibilitando un panorama que Franco Berardi, Bifo, estudiará bajo la categoría del semiocapitalismo.

4.2.3 La educación en el semiocapitalismo

Dentro de la obra de Chul Han se inserta una crítica al sistema capitalista, bajo su vertiente neoliberal, de la cual parten muchos de sus textos. De ahí que sus nociones claves giren entorno a la sociedad del rendimiento, la psicopolítica, la era digital, la depresión, entre otros. No obstante, el autor surcoreano no examina en detenimiento el surgimiento de dichos problemas, el filósofo se mantiene en el análisis y elabora su filosofía a partir de la posibilidad de la vía negativa y del respiro.⁵⁰¹

Aunque lo abordado en el apartado precedente no abarca de manera específica la problemática educativa, sí permite contextualizar el ambiente cultural y social del occidente contemporáneo. Siendo así, en tenor de la línea entablada por Han se encuentra Franco Berardi, mejor conocido como Bifo, un pensador que se muestra crítico del modelo dominante, realizando un análisis más detallado de las problemáticas mentadas por el filósofo surcoreano. Así el autor, elabora su obra

⁵⁰¹ Cfr. HAN, Byung-Chul, *Por favor cierra los ojos*, op. cit.

desde los movimientos sociales, principalmente el italiano, del cual desprende una de sus tesis más importantes: el rechazo del trabajo y el surgimiento del cognitariado⁵⁰².

El sabio, el mercader y el guerrero es una obra arqueológica que analiza la tesis antes mentada, permitiendo comprender el núcleo de algunos de los problemas social más imperantes en la actualidad, que en la terminología de Han se traduciría en la era digital y la psicopolítica, además del problema del consumismo que ya había abordado Bauman. De esta forma, con Bifo la investigación cierra el panorama de la sociedad actual, el cual, aunque no aborda de manera detallada los problemas educativos, dicho análisis contextualiza el impacto de la cosmovisión contemporánea en la educación.

Siendo así, el examen realizado por Bifo atenúa las reflexiones de Han, en tanto que enfatiza y determina los contextos sociales y culturales, que han ido dando forma a lo que el autor surcoreano llama sociedad del cansancio y sus respectivas patologías. Así, la relación que manifiesta entre el trabajo y la era digital es uno de los temas que más han imperado en las reflexiones de Bifo, llevándolo a gestar el término *cognitariado*, el cual define así:

¿Qué significa la palabra *cognitariado*? Es evidente que esta palabra-maleta contiene dentro de sí dos conceptos: el concepto de trabajo cognitivo y el concepto de proletariado. *Cognitariado* es la corporeidad social del trabajo cognitivo. Y cuando utilizo el término corporeidad social no me estoy tomando las palabras a la ligera. Lo que es cuestionado en la definición social del trabajo cognitivo es justamente el cuerpo, la sexualidad, el carácter físico deteriorable, el inconsciente.⁵⁰³

Para el autor, los movimientos sociales de los años setenta han devenido en un cambio de paradigma laboral, que va desde el rechazo del trabajo físico hasta el surgimiento del cognitariado⁵⁰⁴. Poniendo énfasis en este último, el cognitariado es la fuerza del momento actual, en tanto que puede transformar a través del intelecto los procesos de la vida.

⁵⁰² Cfr. BERARDI, Bifo, *El sabio, el mercader y el guerrero*, Madrid, Acuarela, 2007.

⁵⁰³ BERARDI, Bifo, *El alma y el trabajo*, México, Elefanta y Conaculta, 2012, p. 127.

⁵⁰⁴ Cfr. BERARDI, Bifo, *El sabio, el mercader y el guerrero*, op. cit.

Según Bifo, el capitalismo como sistema cultural y epistémico semiotiza las potencialidades del sistema industrial⁵⁰⁵. Este proceso de semiotización, propio de la era actual, juega un papel clave dentro de las reflexiones del autor, pues ahora lo que se intercambia y comercializa son los signos, ya no la fuerza física de trabajo. “De pronto, el trabajo dejó de ser el medio físico y muscular de la producción industrial. Ya no existen cosas materiales, sino signos; ya no hay producción de cosas como materiales visibles y tangibles, sino producción de algo que es esencialmente semiótico.”⁵⁰⁶

Este proceso semiótico por el que ha pasado la sociedad y la cultura, en manos del capitalismo, ha gestado al cognitariado, seres que venden el intelecto y que son parte de un enjambre que se ha establecido por medio de automatismo lingüísticos⁵⁰⁷. Dicho de otra forma, el cognitariado se encuentra conectado por interfaces automáticas que van desde lo económico, lo tecnológico e incluso psíquico; que en terminología del autor es lo que denomina semiocapitalismo.

Para Bifo, el semiocapitalismo es: “una manera de producir que involucra mente, relación y lenguaje, y que, por ende, tiene que ver con una *producción inmaterial*.”⁵⁰⁸ Dicho de otro modo, el semiocapitalismo es el fundamento de la estructura inmaterial o semiótica en la que se desenvuelve la época actual. Según el filósofo, el paso del rechazo del trabajo a la era del cognitariado, es la religación del cuerpo por la mente, permitiendo así dotar de signos el medio que se presenta, ya no importa la materialidad, sino la semiotización.

Bajo este sentido, para el semiocapitalismo lo que importa es la representación o semiotización de la realidad, por ello la era digital viene a ser clave dentro de la estructura de esta, pues a través de la información es posible conectar una red de signos que posibilite el funcionamiento del cognitariado como enjambre.

⁵⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 62.

⁵⁰⁶ BERARDI, Bifo, *Sublevación*, México, Surplus, 2014, p. 113.

⁵⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰⁸ BERARDI, Bifo, *El alma y el trabajo*, op. cit., p. XII.

El filósofo señala que los seres humanos actúan como enjambre en condiciones de hipercomplejidad social⁵⁰⁹, no importa cuán distintas puedan ser sus voluntades o intereses, en el fondo la multitud actúa y se mueve bajo la misma dirección. En el caso del semicapital, el enjambre es posible en tanto que existen patrones cognitivos comunes, que hacen que los comportamientos y acciones se dirijan al mismo rumbo.

La era digital con su flujo de información permite que el enjambre funcione, pues a través de esta se producen signos que gestan más signos, sin que estos se tengan de materializar o se tengan que hacer carne. Así, el cognitariado es un enjambre que semiotiza la realidad y es, al mismo tiempo, semiotizado.

El proceso de producción se semiotiza y la formación del sistema nervioso digital afecta e inerva la mente, el psiquismo social, los deseos y las esperanzas, los miedos y la imaginación. Por ello, para entender las transformaciones productivas debemos ocuparnos de la producción semiotica y de la mutación lingüística y cognitiva.⁵¹⁰

Dicho de otra forma, el capitalismo ha dejado de operar bajo estructuras materiales dadas por la fuerza de trabajo, para dar paso a estructuras mentales que son capaces de llevar los flujos de información a estados patológicos. En este sentido, Bifo, al igual que Han, analiza las patologías como resultado del colapso psíquico provocado por la economía.

Las patologías como la depresión y el uso de drogas estimulantes son el resultado de que la cultura neoliberal hay penetrado en la mente social, el sentimiento de competencia, generando la aceleración de estímulos patogénicos. En palabras del autor:

Esta aceleración de los estímulos es un factor patógeno que actúa a gran escala en la sociedad. La competencia económica y la intensificación digital de los estímulos informativos son dos factores que, combinados, provocan un estado de electrocución permanente que desemboca en una patología difusa y se manifiesta en el síndrome de pánico o en los desórdenes de atención.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Cfr. BERARDI, Bifo, *Sublevación, op. cit.*, p. 28.

⁵¹⁰ BERARDI, Bifo, *El sabio, el mercader y el guerrero*, Madrid, Acquarela, 2007, p. 174.

⁵¹¹ *Ídem*.

Así, la mente del ser humano actual se encuentra constantemente saturada de los flujos digitales o neuroestimulantes provocando la aparición de las patologías. Estos síndromes patológicos son insertados por el semiocapitalismo, el cual hace que los flujos semióticos se aceleren y llevan a la mente al colapso. Cabe señalar, que para el filósofo, la psiquesocial se encuentra colapsada, en tanto que fenómenos patológicos como la depresión y los trastornos de atención son el resultado de la sobreexcitación de la mente occidental.

Las patologías son el culmen de un trabajador desequilibrado, que ya no puede hacer frente a la competencia y a los psicofármacos. La mente está agotada de los acelerados procesos informativos, pues las redes de información son cada vez más veloces y las mentes humanas no pueden responder a dicha aceleración. Se gesta así una asimetría, que no encuentra treguan, entre la mente humana, con su fragilidad, y las redes semióticas de información, con sus acelerados ritmos.

Hasta aquí, se puede decir que Bifo presenta el transitar de la sociedad disciplinaria, movida por la fuerza de trabajo, a la sociedad del cognitariado, con sus procesos semióticos, como una mutación del rechazo del trabajo a la era semiotica-digital. Para el filósofo, este transitar se da a través de los movimientos sociales de los años setenta, del cual se gesta una nueva sociedad movida por la información; haciendo surgir el cognitariado, es decir, seres desencarnados que venden su intelectos y, que a manera de enjambre, son movidos por los mismos anhelos, deseos y/u objetivos — lo que Han denominó sociedad del rendimiento—.

La obra de Bifo permite analizar de manera más detallada los procesos psicopolíticos en los que Han no ahonda. Pues el primero, recae sus reflexiones en los procesos semióticos bajo los que actúa en capitalismo, generando así una sociedad consumista y digital, movida por los acelerados flujos de información, pero que al mismo tiempo, estos últimos son los que llevan a generar el colapso de los seres humanos, provocando así los procesos patológicos y depresivos.

De esta forma, los tres autores trabajados en esta parte de la investigación permiten visualizar el panorama de la sociedad occidental contemporánea, pues estos tres confluyen en una sociedad consumista, patológica, sobreexcitada por la

información y movida por los mismos flujos. Lo cual repercute en los modelos educativos, de tal manera que se valora más a un ingeniero que a un filósofo, en tanto que el ingeniero permite seguir perpetuando el modelo psicopolítico actual. Esto ha llevado a una serie de crisis que van desde los problemas de salud hasta las crisis de sentido; de ahí que Panikkar consciente de estas problemáticas plantee una vía de salida a través del pluralismo, del diálogo intercultural y sobre todo de su intuición cosmoteándrica. Así en lo que resta del capítulo se busca plantear una alternativa a los procesos educativos desde el pensamiento cosmoteándrico de Panikkar.

4.3 El enfoque educativo para el 2030

4.3.1 La perspectiva del ODS 4

En apartados precedentes se ha ostentado un análisis filosófico de los rumbos que ha tomado la educación en el occidente moderno, dicho examen se sustenta en las posturas de autores contemporáneos que reflexionan sobre las condiciones sociales, intelectuales e incluso laborales de las que son parte. Las reflexiones antes abordadas se evocan a contextos actuales, debido a que los autores despliegan su análisis en el horizonte del siglo XXI, esto posibilita un examen situado de las condiciones político-sociales, así como educativas, en las cuales se ve envuelto el mundo contemporáneo. De igual forma, dicho encuadre adecua las consecuencias de los cimientos bajo los cuales se ha orientado el occidente moderno.

Desde el predominio del pensar sobre el ser, pasando por la racionalización del mundo, hasta la positivización y apropiación de la naturaleza, la cultura occidental se ha decantado desde sus inicios por la racionalización y materialización del cosmos. Lo anterior se ha dejado entre ver en las reflexiones hechas por Raimon Panikkar y se plasma en la crisis educativa de los primeros apartados de este capítulo, mostrando que la cultura que tiene sus pilares en Grecia y Roma, ha generado un desequilibrio en el todo armónico, al invadir otras esferas culturales, creando una serie de crisis que abarcan ámbitos ecológicos, económicos,

alimentarios, políticos, civiles, morales; todos estos problemas alarmantes y urgentes si es que no se quiere caer en la catástrofe.

Es por ello, que bajo el panorama poco alentador se han tomado acciones internacionales que buscan dar salida a todas estas dificultades, tal es el caso de los Objetivos de Desarrollo Sostenible. La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible es un compromiso intergubernamental y “un plan de acción a favor de las personas, el planeta y la prosperidad”⁵¹². Dicho acuerdo se suscribe en septiembre de 2015 y busca tener una visión a largo plazo, en tanto que se plantea poner en marcha en los próximos 15 años⁵¹³. Esta agenda presenta 17 objetivos y 169 metas que buscan subsanar problemas que van desde la pobreza, la hambruna, la vida sana, la educación, la equidad de género, el cuidado del medio ambiente, entre otros. Siendo así, los 193 países que se suscriben miembros de las Naciones Unidas firman el compromiso y se ven obligados a cumplir e involucrarse en estos objetivos para el 2030.

Una de las metas, quizá la más ambiciosa dentro de esta Agenda es generar una nueva visión de la realidad, denominada sostenibilidad, el cual inhiere la satisfacción de las necesidades presentes, sin comprometer las del futuro. Por ello, dentro de sus prioridades se encuentra la inclusividad y la armonía con el medio ambiente. Sin embargo, aunque este proyecto busca transformar el antiguo desarrollo por uno más sostenible, ¿será posible una transformación cuando no hace más que seguir sirviendo a una visión progresista y de desarrollo? ¿hay transformación cuando el paradigma sigue siendo el mismo? ¿se pueden satisfacer las necesidades consumistas sin comprometer los recursos del futuro?

En el caso de la educación se ha firmado el Objetivo para el Desarrollo Sostenible número 4, el cual busca brindar una educación inclusiva, equitativa y de

⁵¹² UNESCO, Desglosar el Objetivo de Desarrollo Sostenible 4 Educación 2030, (consulta 12/01/23), disponible en: https://www.buenosaires.iiep.unesco.org/sites/default/files/archivos/ODS4_0.pdf

⁵¹³ NACIONES UNIDAS, La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el caribe, Santiago, 2018. (consulta 17/02/23), disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40155/24/S1801141_es.pdf

calidad para todas y todos⁵¹⁴. Siendo así, la educación se retoma como uno de los pilares de cualquier civilización, sin la cual el destino de ésta se vería evocado al desastre. Por ello, en el presente apartado se busca analizar el ODS4⁵¹⁵, al ser un instrumento desde el cual se hacen reformas internacionales, con impacto en las decisiones nacionales de los países miembros de la ONU⁵¹⁶; para acercar y contrastar su propuesta educativa con la visión cosmoteándrica de Panikkar.

Bajo esta mirada y anteponiendo el análisis educativo hecho desde las posturas filosóficas precedentes, se desprende que la educación es imprescindible en el avance y florecimiento de cualquier civilización. El problema radica en la orientación de ésta, por ejemplo, si la educación se encamina a fines pragmáticos y utilitaristas su avance sólo se medirá en el aprovechamiento material y económico que se desprende de ésta, pero si la educación se evoca al florecimiento humano, a su plenitud, lo que se logre a partir de ésta tendrá que ver con el correcto desenvolvimiento del ser humano en la sociedad y el mundo, es decir, en el grado de armonía entre las partes que componen la realidad, lo que en términos panikkariano se traduce en Dios, Hombre, Cosmos.

Siendo así, la educación tiene que ver con el desarrollo del ser humano y en interrelación con su contexto cultural. En palabras de Jaeger: “La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual.”⁵¹⁷ Dicho de otra forma, la educación representa la construcción material, moral y espiritual de una comunidad, de una civilización, pues en ella están puestos los pilares en los que esta se sustenta.

Para Jaeger, el sentido de la educación en la antigua Grecia se remonta a un ideal que identifica con la palabra *Paideia*, este ideal debía contener los más altos estándares éticos y espirituales, con los cuales tenía que cumplir el hombre en sociedad; esto significa que la educación tenía un fuerte vínculo con la formación

⁵¹⁴ UNESCO, Integración del ODS 4 – Educación 2030 en la formulación de políticas y planeamiento para todo el sector, (consulta 12/01/23), disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000246475_spa

⁵¹⁵ UNESCO, Desglosar el Objetivo de Desarrollo Sostenible 4 Educación 2030, *op. cit.*

⁵¹⁶ NACIONES UNIDAS, La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el caribe, *op. cit.*

⁵¹⁷ JEAGER, Werner, *Paideia: las ideas de la cultura griega*, México, F.C.E, 2019, p. 3.

de un alto tipo de hombre⁵¹⁸. Dentro del estudio realizado por autor, lo que interesa resaltar para fines de la investigación es el estrecho vínculo que hay entre el ideal de hombre y de cultura-comunidad que se tenía en la antigüedad.

Por ello, la educación debe entenderse como aquella formación en la que el hombre es capaz de armonizar los distintos aspectos que se le presentan, lo personal, familiar, social, espiritual y ambiental. Todos estos aspectos en armonía han de permitir al hombre su propia transformación y la transformación de su entorno. Siendo así, la educación es una práctica que orienta al ser humano a alcanzar la plenitud, entendida como la armonía de todas sus dimensiones, sin esta armonía el ser humano corre el peligro de caer en el absurdo⁵¹⁹, la precariedad, en la desesperación.

[...] la educación puede ser considerada un invariante humano si se piensa *formalmente* como una colaboración entre varias generaciones para ayudar a los jóvenes a adquirir la plenitud de su humanidad, más allá del hecho de que plenitud y humanidad, sin entrar en los medios necesarios para alcanzar tal perfección, pueden ser interpretados de maneras muy distintas.⁵²⁰

Por ello, la educación es fundamental, pues orienta y permite la transformación, no sólo personal, sino también colectiva. De ahí que, un correcto desarrollo humano permite un correcto desarrollo social. Si el ser humano está desequilibrado, se corre el peligro de que se desequilibre el resto del entorno. Tal es el caso de las antropologías occidentales desde Bacon, Descartes, Kant hasta el positivismo de Comte⁵²¹, que han situado al hombre como centro, olvidando que este mismo es parte de la dinámica cósmica y que su supuesta primacía sólo ha contribuido al quiebre de la armonía, a una crisis de civilización que ha mostrado la

⁵¹⁸ Aquí es importante matizar que la cultura griega tenía por ideal de hombre al ciudadano de la *polis*, el hombre blanco, del sexo masculino, de edad adulta, excluyendo a esclavos, niños y niñas, además de las mujeres; aunque esta idea resulta bastante problemática por cuestiones de inclusión, es importante situar la idea de educación que se tenía en la antigüedad, es decir, un compromiso que rige la vida de la comunidad y que trata de construir de manera consciente los más altos ideales de la comunidad bajo normas espirituales y éticas. Por ello, la idea de Jaeger se rescata en este sentido y más tarde se contrastará con los objetivos de inclusión y equidad de los que se habla en la actualidad.

⁵¹⁹ Muestra de ello es la obra de CAMUS, Albert, *El extranjero*, Madrid, Alianza, 2012.

⁵²⁰ PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, Barcelona, Herder, 2009, p. 164.

⁵²¹ Cfr. DURANT, Gilbert, *Ciencia del hombre y tradición*, Barcelona, Paídos, 1999.

reducción de todas las esferas al ámbito humano, lo que Durant desarrolla a lo largo de su obra:

El signo algebraico transparente reemplaza al símbolo y su opacidad constitutiva. Los filósofos del siglo XVII, y especialmente los del XVIII, consolidarán los cimientos del pensamiento occidental moderno reduciendo poco a poco lo sagrado a lo profano, la *res cogitans* a la *res extensa* y oficiando así una visión mecanicista y determinista del universo, donde el hombre se encuentra alineado, reducido al simple rango de un epifenómeno del objeto-todopoderoso.⁵²²

Este desequilibrio se ha imbuido en todas las esferas, haciendo que se predomine el ámbito científico de corte europeo, rompiendo la relación armoniosa con el cosmos. El hombre al situarse en el centro, como amo y señor, se desvirtúa así mismo, y así se corrompe el medio que le rodea. Ya no se puede dar cuenta de que todo está interconectado, no puede haber una relación de autonomía, en la que el hombre es un individuo aislado que se rige por sí mismo, tampoco se trata de una perspectiva heterónoma, en la que el hombre es un instrumento, más bien de recuperar la relación ontológica, en la que todos están vinculados⁵²³.

Por ello, los desafíos que presenta la educación moderna no son pequeños, ni fáciles, pues comprometen los confines y fundamentos de la realidad. “Falta, sobre todo al hombre moderno, un sentido cósmico de la existencia humana, la visión *cosmoteándrica* de la realidad.”⁵²⁴ Sin un sentido armónico del todo, especialmente en el ámbito humano es imposible un cambio.

Hasta aquí se puede decir que, la educación ofrece los ideales que busca alcanzar una cultura. Por ello, si la educación es la que orienta los principios bajo los cuales se ha de regir una determinada nación, pueblo o civilización, es de vital importancia examinar dichos principios, pues son los que establecieron el rumbo de ésta. En el caso del ODS 4 se habla de una educación sustentada bajo los principios de inclusividad, equidad y de calidad, estos principios se enmarcan en el horizonte eurocentrista de una cultura determinada, la cual busca alcanzar determinadas metas que beneficien a los miembros que constituyen y conforman estos acuerdos.

⁵²² *Ibid.*, pp. 27-28.

⁵²³ *Cfr.*, PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, 2004, p.148.

⁵²⁴ PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, *op. cit.*, p. 63.

De tal manera que, ante la pregunta ¿por qué es importante la educación?, se responde así:

La educación es la clave para poder alcanzar otros muchos Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Cuando las personas pueden acceder a una educación de calidad, pueden escapar del ciclo de la pobreza.

Por consiguiente, la educación contribuye a reducir las desigualdades y a lograr la igualdad de género. También empodera a las personas de todo el mundo para que lleven una vida más saludable y sostenible. La educación es también fundamental para fomentar la tolerancia entre las personas, y contribuye a crear sociedades más pacíficas.⁵²⁵

Es importante analizar que dentro del pacto de las Naciones Unidas por los ODS se observa la creciente tentativa por una inversión en la educación, la cual a través de su contribución en la vida de las personas, espera garantizar el crecimiento económico y social a nivel mundial, todo en términos sostenibles. Aunque este objetivo busca hacer frente a muchas de las pavorosas situaciones que aquejan a la gran mayoría de la población mundial, como la pobreza, las desigualdades y la tolerancia entre personas y pueblos, es importante resaltar que sus metas se siguen proyectando dentro de un marco progresista que no deja de buscar el desarrollo y bienestar económico de los países que se inscriben en dicho pacto.

De esta forma, los ODS se insertan como estrategias que buscan dar solución al imperante desequilibrio en el que se ve envuelto más del 80% de la población mundial, el cual, según la Declaración Mundial sobre la Educación para todos, ha sido agravado por:

“[...] el aumento del cargo de la deuda de muchos países, la amenaza de estancamiento y decadencia económicos, el rápido incremento de la población, las diferencias económicas crecientes entre las naciones y dentro de ellas, la guerra, la ocupación, las contiendas civiles, la violencia criminal, los millones de niños cuya muerte podría evitarse y la degradación generalizada del medio ambiente.”⁵²⁶

⁵²⁵NACIONES UNIDAS, Educación de calidad: por qué es importante, (consulta 10/01/23), disponible en: https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/wp-content/uploads/sites/3/2016/10/4_Spanish_Why_it_Matters.pdf

⁵²⁶ UNESCO, *Declaración Mundial Sobre Educación para todos*, París, 1994. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127583_spa

La gravedad de estos problemas son un hecho real que afecta a la población mundial y que responden a los estragos de la demanda consumista y progresista en la que se ve envuelto el mundo entero. Por ello, es que se retoma a la educación como un ideal que ha de permitir afrontar y, en la medida de lo posible, frenar la posible catástrofe que se avecina. En este sentido la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la cultura, UNESCO, por sus siglas en inglés, como un organismo que busca trabajar en beneficio de la educación, la ciencia y la cultura, genera en 2019 la iniciativa llamada *Los futuros de la educación* como un proyecto que busca repensar la educación y con ella los alcances que ésta puede tener en el futuro. “La iniciativa está catalizando un debate global sobre cómo hay que replantear el conocimiento, la educación y el aprendizaje en un mundo de creciente complejidad, incertidumbre y precariedad.”⁵²⁷

Esta preocupación por repensar la educación encuentra su lugar de ser en las problemáticas antes señaladas, por lo cual la Comisión Internacional buscó pensar a través de una consulta, con los líderes mundiales en materias especializadas, los caminos que ha de enfrentar el rumbo de la educación.

Al mismo tiempo, este enfoque propuesto por la UNESCO utiliza el concepto *Aprender a convertirse* como:

“[...]una filosofía de la educación y un enfoque pedagógico que ve el aprendizaje como un proceso de desarrollo permanente que se da de manera continua y a lo largo de toda la vida. Pensar en términos de "convertirse" equivale a evocar una línea de pensamiento que hace hincapié en los potenciales, rechaza el determinismo y expresa una apertura flexible a lo nuevo.”⁵²⁸

Dentro de esta propuesta de *Aprender a convertirse*, se destaca la pluralidad de contextos, visiones y realidades que son posibles en el complejo mundo contemporáneo. Este reconocimiento de la pluralidad se muestra como un elemento favorable, que enriquece y reconoce la diversidad, pues permite mirar la educación como un proceso permanente, para toda vida. Este elemento es de vital importancia

⁵²⁷UNESCO, Los futuros de la Educación. Aprender a convertirse, (consulta 25/01/23), disponible en: https://es.unesco.org/futuresofeducation/sites/default/files/2019-12/ESP%20-%20Los%20futuros%20de%20la%20educaci%C3%B3n%20-%20Stakeholder%20Focus%20Group%20Consultation%20Guidelines_1.pdf

⁵²⁸ *Ibid.*

para el ODS4, pues tiene como uno de sus ejes centrales, el que la educación se convierta en un proceso para toda la vida. De aquí se desprende que, el proceso educativo ha de convertirse en componente esencial de formación humana, en tanto que posibilite al hombre el desarrollo y adaptación permanente.

Aunque este punto se relaciona con el ideal griego que analizaba Jaeger, en tanto que el hombre debía desarrollarse y aprender a convertirse en un cierto ejemplar, la diferencia radica en los contextos y circunstancias de ambas propuestas, pues en el caso contemporáneo este aprender a convertirse se sitúa en un marco de incertidumbres monetarias, políticas, ambientales, de seguridad, las cuales muestran un mundo incierto, muchas veces catastrófico, en el cual es indispensable adaptarse a las circunstancias para poder sobrevivir.

A medida que asumimos los cambios causados en el planeta por el ser humano y nos enfrentamos a las posibilidades de transformación fundamental en la organización social, la conciencia humana y la identidad humana, la humanidad necesita dedicar atención a la pregunta: ¿en qué queremos convertirnos? El conocimiento y el aprendizaje constituyen un elemento esencial de la transformación de las sociedades y las mentes humanas. Aprender a convertirse nos invita a convertirnos en algo que aún no hemos llegado a ser.⁵²⁹

Así, la agenda para el 2030 busca enfrentar el panorama desalentador a través de la transformación y adaptación, lo que la UNESCO denomina *aprender a convertirse*. Sin embargo, estas transformaciones son planteadas desde una perspectiva esperanzadora, en la que, aunque el futuro no se muestre muy alentador, es posible mirar con optimismo, buscando una vida digna. El problema radica en el compromiso intrínseco que implica esta transformación fundamental, la cual se ve vulnerada por los múltiples escenarios de pobreza, desempleo, desigualdad de género, deserción escolar, entre otros; aunado a esto la falta de educación espiritual⁵³⁰, que incapacita al ser humano a desarrollar en plenitud todas sus facetas y dimensiones. Dicho de otra manera, si el ser humano no puede solventar sus necesidades mínimas de alimento, vivienda, salud, es imposible que

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ TORRALBA, Francesco, *Inteligencia Espiritual*, Barcelona, Plataforma, 2014.

se abra paso a una transformación profunda⁵³¹; siendo así, el marco de la agenda para el 2030 y con ella los Objetivos de Desarrollo Sostenible buscan comprometerse con estas realidades.

Es cierto, que los ODS se arraigan dentro de un contexto social específico, teniendo un gran impacto en los países latinoamericanos y del Caribe, los cuales adolecen las problemáticas abordadas en esta agenda, pero también es cierto que estas problemáticas se han agudizado por el colonialismo y el eurocentrismo que ha marginado y atrofiado económica y epistemológicamente a estas culturas⁵³².

Por ello, es importante matizar que aunque estos Objetivos se presentan como alternativas esperanzadoras, también es significativo situar que dichas acciones se sustentan dentro del rumbo de una cultura determinada, la cual sólo encuentra su razón de ser dentro de la vía progresista. Si se quiere dar un verdadero vuelco es necesario abrir paso a un forzoso desarme cultural, a una reforma antropológica que haga ver que el hombre es más que un ser individual destinado al dominio, al reconocimiento de otras epistemologías, de otras cosmovisiones y en este sentido el discurso panikkariano puede contribuir en esta tarea.

En síntesis, pese a las complejidades sociales, políticas y ambientales el mundo entero pretende dar salida a las incertidumbres actuales, tras un análisis contextual de la educación y de la sociedad actual, se analizaron las alternativas y acciones internacionales que buscan frenar las problemáticas actuales. Ejemplo de ello La Agenda para 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible, como un compromiso general para transformar a la sociedad. Ahora se pasará a examinar de manera más situada la reforma educativa mexicana, a través de la Nueva Escuela Mexicana.

⁵³¹ Los estudios de Boaventura y Bifo demuestran esta perspectiva, *cfr.* SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI, 2009 y BERARDI, Franco, *Generación post-alfa*, Buenos Aires, Sísifo Ediciones, 2008.

⁵³² Para un estudio decolonial, Boaventura, Fanon, Quijano, Catherin Wash, por mencionar algunos.

4.3.2 La educación en la Nueva Escuela Mexicana

Después de analizar la perspectiva del ODS4 como parte de las acciones internacionales para abordar la educación, ahora se pretende examinar la reforma educativa mexicana, que se enmarca en los objetivos propuestos por la Agenda 2030, pero al mismo tiempo aborda problemáticas específicas dentro del contexto mexicano. Dicho análisis se enfoca en revisar la Nueva Escuela Mexicana como proyecto educativo con alcances humanistas, el cual intenta construirse como una transformación cultural y social para los mexicanos. En este sentido, la investigación se centra dentro de un contexto específico y completamente vinculante con el escenario geográfico, cultural y social en el que se gesta la tesis, el cual permite confrontar la propuesta cosmoteándrica de Raimon Panikkar con las reformas sociales de la actualidad, en específico en el marco mexicano, posibilitando el camino para una propuesta ética que emerja tanto de las reflexiones filosóficas como de las necesidades del contexto mexicano, subsanando así las brechas entre la teoría y la práctica.

Dentro de las leyes jurídicas que encuadran la normatividad mexicana se encuentra la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos o carta magna, la cual contiene las normas fundamentales por las cuales se rige el país. En este sentido, se establece el artículo 3, por el cual se dicta el derecho a la educación, el artículo señala:

Toda persona tiene derecho a la educación. El Estado -Federación, Estados, Ciudad de México y Municipios- impartirá y garantizará la educación inicial, preescolar, primaria, secundaria, media superior y superior. La educación inicial, preescolar, primaria y secundaria, conforman la educación básica; ésta y la media superior serán obligatorias, la educación superior lo será en términos de la fracción X del presente artículo. La educación inicial es un derecho de la niñez y será responsabilidad del Estado concientizar sobre su importancia.⁵³³

Según, el marco normativo de constitución mexicana la educación se establece como un derecho fundamental para todos los mexicanos, el cual debe ser garantizado por el Estado, además, estará basado en el respeto irrestricto de la

⁵³³ CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, en: *Diario Oficial De La Federación*, México, 18 de noviembre 2022. (consulta 26/01/23), Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

dignidad de la persona, bajo un enfoque de Derechos Humanos y de igualdad sustantiva. Lo que quiere decir que el Estado mexicano reconoce la educación como derecho vital para el desarrollo individual y social de las personas, por ello queda plasmado dentro de las leyes del Estado, y debe ser ejercido con independencia de la clase social, género, edad, religión, nacionalidad, entre otros⁵³⁴.

En este sentido se reconoce la prioridad de la educación como un proceso fundamental en el desarrollo del ser humano, la carencia de ésta vendría a significar un quiebre del desarrollo armónico de la persona y por tanto de la sociedad. De igual forma, dentro de la misma ley se establece que la educación:

Tenderá a desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la Patria, el respeto a todos los derechos, las libertades, la cultura de paz y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia; promoverá la honestidad, los valores y la mejora continua del proceso de enseñanza aprendizaje.⁵³⁵

Estos ejes son de vital importancia dentro del proyecto educativo mexicano, pues son los que articularan la Nueva Escuela Mexicana (NEM), la cual se define como una institución del Estado mexicano, responsable de la realización del derecho a la educación, buscando la formación integral de niñas, niños, adolescentes y jóvenes. Así, el objetivo de la Nueva Escuela Mexicana se centrará en promover el aprendizaje de excelencia, inclusivo, pluricultural, colaborativo y equitativo⁵³⁶.

El surgimiento de la NEM se plantea desde una reforma educativa, que se materializa en el Acuerdo Educativo Nacional, impulsada por el Poder Ejecutivo en diciembre de 2018, diseñada para derogar la reforma educativa implementada en 2013. Dentro del marco de la nueva política educativa nacional se busca frenar con las brechas entre los tipos y niveles educativos, pues en la antigua reforma éstos

⁵³⁴ Cfr. CNDH: ¿qué son los Derechos Humanos? (consulta 03/03/23), disponible en:

https://www.cndh.org.mx/Que_Son_Derechos_Humanos

⁵³⁵ CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, "Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos", *op. cit.*

⁵³⁶ Cfr. SEP, *Principios y orientaciones pedagógicas*, México, Secretaría de Educación Pública, 2019. Disponible en: <https://dfa.edomex.gob.mx/sites/dfa.edomex.gob.mx/files/files/NEM%20principios%20y%20orientacio%C3%ADn%20pedago%C3%ADgica.pdf>

se veían como ciclos inconexos, provocando la deserción y abandono escolar, además de que no tomaba en cuenta las diferencias sociales y culturales del contexto mexicano⁵³⁷.

En este sentido la Nueva Escuela Mexicana busca promover la transformación social, generando un trayecto educativo continuo de los 0 a los 23 años, el cual será obligatorio, universal, inclusivo, público, gratuito y laico. Así, la educación será para toda la vida, entendiendo este último concepto desde una noción flexible, que posibilite la adaptación a los cambios, la formación continua y el aprendizaje permanente⁵³⁸, es decir, lo que se denomina como aprender a aprender⁵³⁹.

La preocupación constante, no sólo de la nueva política educativa mexicana, sino también de los organismos internacionales, por una educación para toda la vida se hace latente, en tanto el flujo inestable, incierto y frágil con el que se vive y entiende el presente y por ende el futuro. El mundo actual con su desequilibrio ambiental, político y social no hace más que asumir acciones que permitan a la población adaptarse, de la mejor forma posible, a los cambios tan inciertos a los que se enfrenta. Por ello, es que dentro de las políticas educativas se busca formar a los estudiantes en un proceso constante de aprender a aprender, en el que se pueda sentar las bases de un aprendizaje para toda la vida, que comprenda y se adapte a los cambios constantes.

La educación para toda la vida se presenta como una de las llaves de acceso al siglo XXI. Esta noción va más allá de la distinción tradicional entre educación básica y educación permanente, y responde al reto de un mundo que cambia rápidamente. Pero esta afirmación no es nueva, puesto que en anteriores informes sobre la educación ya se destacaba la necesidad de volver a la escuela para poder afrontar las novedades que surgen en la vida privada y en la vida profesional. Esta necesidad persiste, incluso de ha acentuado, y la única forma de satisfacerla es que todos aprendamos a aprender.⁵⁴⁰

⁵³⁷ *Cfr. Ibid.*

⁵³⁸ *Cfr. Ibid.*

⁵³⁹ *Cfr. DELORS, Jacques, La educación encierra un tesoro, París, UNESCO, 1996.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 16.

En un sentido muy similar, homeomórfico en términos panikkarianos, se encuentra la noción de enfrentar las incertidumbres de Edgar Moran, quien, ante el panorama tan imprevisible del siglo XXI, exhorta al ser humano a enfrentarse a la aventura de lo desconocido con la que se avecina el futuro. Los cambios a los que se enfrenta la humanidad cada vez son más inciertos, ya no hay una norma o una ley bajo la cual se sujeten los hechos y acontecimientos. Ahora, el ser humano del siglo XXI es más consciente de que el universo no está determinado, hay caos, estructuras disipativas⁵⁴¹, incertidumbre⁵⁴², por ello el filósofo francés señala:

[...]el hombre, enfrentado a las incertidumbres por todos los lados, es arrastrado hacia una nueva aventura. Hay que aprender a enfrentar la incertidumbre puesto que vivimos una época cambiante donde los valores son ambivalentes, donde todo está ligado. Es por eso que la educación del futuro debe volver sobre las incertidumbres ligadas al conocimiento.⁵⁴³

Siendo así, el panorama educativo toma consciencia de que el futuro es cada vez más incierto, y ante ello es imprescindible formar a los estudiantes en este panorama. De ahí que, la Nueva Escuela Mexicana enfatice la educación como un aprendizaje para toda la vida, buscando la conexión de todos los tipos educativos —educación básica, media superior y superior—, así como de todos sus niveles — inicial, preescolar, primaria, secundaria, bachillerato y superior—, esto es porque dentro de los objetivos del nuevo plan educativo se busca una trayectoria continua en todos los tipos y niveles.

Lo anterior se ratifica, en tanto que las cifras de ciclos escolares anteriores al acuerdo nacional 2018 mostraban altos índices de abandono escolar⁵⁴⁴, debido a las complejidades, socioeconómicas, familiares e incluso de violencia en las cuales se ve envuelta la comunidad mexicana. A pesar de dichas complejidades, la Nueva Escuela Mexicana busca la permanencia de los educandos en todo el trayecto

⁵⁴¹ PRIGOGINE, Ilya, *Las leyes del caos*, Madrid, Crítica, 2019.

⁵⁴² NAVARRO, Faus, Jesús, *Heisenberg. El principio de incertidumbre*, Madrid, RBA, 2018.

⁵⁴³ MORIN, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, Dower, 2001, p. 41

⁵⁴⁴ “La trayectoria de preescolar a superior, de la cohorte 2001-2018, revela abandono en cada transición de nivel. De cada 100 niñas y niños que entran a primaria, ocho no terminan y solo 88 se registran en secundaria; 70 ingresan al tipo de media superior, terminan 45 y acceden a licenciatura solo 34, terminan estudios 24. La mayor pérdida se nota en el tránsito de secundaria a media superior y durante la media, porque las y los jóvenes que se encuentran en esa edad deciden salirse de la escuela.” SEP, *Principios y orientaciones pedagógicas*, op. cit.

educativo obligatorio (0 a 23 años), a través de un eje articulador compartido por todos los tipos educativos.

La educación así concebida debe ser para toda la vida, porque una vez concluido el ciclo escolar formal hasta la incorporación a la vida útil, desde la NEM se ofrecerá para todas las edades conclusión de estudios, actualización, profesionalización, aprendizaje de los avances en el conocimiento y la certificación de competencias para las nuevas formas de producción y de servicios⁵⁴⁵.

La Nueva Escuela Mexicana fomenta la educación como la vía idónea para la transformación social, sin educación es imposible el desarrollo social. Por ello, busca priorizar a la población en desventaja, con la finalidad de que toda la comunidad mexicana pueda acceder a la educación y así lograr el bienestar social.

En un país tan plural y desigual, como México, se deben atender estas disparidades que han llevado a la deserción escolar, a la violencia y a la pobreza⁵⁴⁶, el camino que está proponiendo el nuevo Acuerdo Educativo Nacional, implementado a partir del ciclo escolar 2021-2022, es lograr el bien público a partir de la educación. Para ello, se retoma un enfoque en Derechos Humanos y en igualdad sustantiva, a través de los cuales se busca desarrollar armónicamente todas las capacidades y facultades de la persona, y dar un paso hacia el “florecimiento humano”⁵⁴⁷.

Con ello, se pretende superar las prácticas educativas reduccionistas con las que se fomentaba una racionalidad instrumental, que no hacía más que generar criterios técnicos y la maximización de los intereses individuales⁵⁴⁸. Tal como presentaba el análisis de los tres autores abordados al principio del capítulo, quienes a su manera dejaban ver los síntomas de una sociedad regida por el consumo, la técnica y el máximo logro de los intereses individuales. De tal forma, la

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ Para ello se opta por una política contra la discriminación presente en la Ley Federal para prevenir y eliminar la discriminación. Cfr. CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación”, en: *Diario Oficial De La Federación*, México, 19 de enero de 2023. (consulta 28/03/23), Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPED.pdf>

⁵⁴⁷ COSME, Valadez, J. A, *La mejora continua de la educación. Principios, marco de referencia y ejes de actuación*, México, Mejoredu, 2022, p. 12

⁵⁴⁸ Cfr. *Ídem.*

educación en México, a partir de la Nueva Escuela Mexicana, tiene los siguientes fines:

1. Contribuir al desarrollo integral y permanente de los educandos.
2. Promover el respeto irrestricto de la dignidad humana.
3. Inculcar el enfoque en Derechos Humanos e igualdad sustantiva.
4. Fomentar el amor a la patria, el aprecio por las culturas y la historia.
5. Fomentar una educación de paz.
6. Propiciar una actitud solidaria en ámbitos internacionales.
7. Promover la comprensión, el aprecio, el conocimiento y enseñanza de la pluralidad étnica, cultural y lingüística de la nación, el diálogo e intercambio intercultural.
8. Inculcar el respeto a la naturaleza.
9. Fomentar la honestidad, el civismo y valores que permitan la transformación social.
10. Todo aquello que contribuya al bienestar y desarrollo del país.⁵⁴⁹

Siendo así, el imperativo de la Nueva Escuela Mexicana es presentar una visión humanista para combatir los estragos de la concepción productivista, optando por una vía en la que todas las personas puedan alcanzar un desarrollo armónico de sus capacidades y así lograr el bien común, y por ende la transformación social. Dicha transformación ha de recaer en la mejora continua de la educación, la cual se entiende de la siguiente manera:

El horizonte de mejora que proponemos para el SEN representa un escenario donde se garantiza el ejercicio pleno del derecho a la educación: todas y todos participan de una buena educación con justicia social. Por ello, este horizonte se sostiene en dos pilares fundamentales: 1) una buena educación con justicia social; y 2) una educación al alcance de todas y todos.⁵⁵⁰

A través de esta mejora se busca, principalmente, garantizar el derecho a la educación y, posteriormente, proporcionar el tránsito continuo y de excelencia en

⁵⁴⁹ Cfr. CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Ley General de Educación, Artículo 12”, en: *Diario Oficial De La Federación*, México, 30 de septiembre de 2019. (consulta 20/01/23), Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE.pdf>

⁵⁵⁰ COSME, Valadez, J. A, *La mejora continua de la educación. Principios, marco de referencia y ejes de actuación*, op. cit.

todos los niveles educativos. Para ello, es imprescindible que el enfoque adoptado por la Nueva Escuela Mexicana sea capaz de ver las disparidades y desigualdades de los educandos, y a partir de ahí asegurar una educación inclusiva y equitativa⁵⁵¹.

En este sentido, dentro de las estrategias para alcanzar esta inclusividad y equitatividad se deben tener presentes las condiciones de operación, infraestructura, administración y recursos con los que cuentan las escuelas, pues una de las condiciones que han contribuido a este rezago es que, en la reforma anterior, no se tenía presente la heterogeneidad de las escuelas, basando sus análisis en el supuesto de que todas tienen las mismas condiciones. De ahí que, el nuevo Acuerdo Educativo tiene presente las líneas de política pública ⁵⁵², con las cuales se busca dar cuenta de la heterogeneidad en las escuelas, así como de los diversos entornos y condiciones socioeconómicas de los educandos.

Todo ello con el fin de dotar de una visión más amplia, en la que se tengan presentes los distintos contextos, además de la diversidad cultural que tiene el país, y así contribuir en la formación de ciudadanos comprometidos con el desarrollo de la sociedad. De esta forma, se cumple con el enfoque de igualdad sustantiva que presenta la Nueva Escuela Mexicana, el cual tiene como propósito centrarse en los grupos minoritarios, vulnerables y socialmente discriminados⁵⁵³, con el objetivo de conferir al país un sentido de pertenencia, identidad y respeto por las diferencias.

Aunado a lo anterior, dentro del marco normativo que sustenta a la Nueva Escuela Mexicana, se presenta la Ley General de Educación, la cual busca garantizar el derecho a la educación establecida por el artículo 3 constitucional, y así regular la educación impartida por el Estado⁵⁵⁴, todo esto a través de la NEM.

⁵⁵¹ Cfr. SEP, *Aprendizajes clave para la educación Integral. Estrategia de equidad e inclusión en la educación básica: para alumnos con discapacidad, aptitudes sobresalientes y dificultades severas de aprendizaje, conducta o comunicación*, México, Secretaría de Educación Pública, 2018.

⁵⁵² ARROYO, Ortiz, J. P, *Líneas de política pública para la educación media superior. 2-20*, México, SEP, 2018, Disponible en: https://cbgobmx.cbachilleres.edu.mx/blog-notas/lineas_poli_publi.pdf

⁵⁵³ SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, *Programa Sectorial de Educación 2020-2024*, México, SEP, 2020. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/562380/Programa_Sectorial_de_Educacion_2020-2024.pdf

⁵⁵⁴ CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Ley General de Educación, Artículo 12”, *op. cit.*

En dicha ley, se instituye que el Estado debe priorizar el interés superior de niñas, niños, jóvenes y adolescentes, por lo cual se gestaran programas y políticas públicas que permitan alcanzar dicho derecho constitucional.

Uno de los ejes centrales, para efectuar el principio constitucional de la educación, es fomentar la participación tanto de los educandos, padres de familia, autoridades educativas y escolares, así como del resto de la sociedad en el proceso educativo. Esto es porque la nueva perspectiva educativa se cimienta en la construcción de un tejido social⁵⁵⁵, el cual busca asegurar la participación activa de toda la sociedad, en tanto que todas las personas puedan alcanzar su bienestar y así contribuir en el desarrollo social.

Para ello, la educación es entendida como: “[...] un medio para adquirir, actualizar, completar y ampliar sus conocimientos, capacidades, habilidades y aptitudes que permitan alcanzar su desarrollo personal y profesional; como consecuencia de ello, contribuir a su bienestar, a la transformación y el mejoramiento de la sociedad de la que forma parte.”⁵⁵⁶

Así se plantea un aprendizaje permanente con el fin de contribuir en el desarrollo humano integral. Esta prioridad en el desarrollo humano integral se fomenta en tanto que se busca una formación para la vida, la cual permita orientar sus capacidades, conocimientos y habilidades a través de: 1) el pensamiento lógico matemático y la alfabetización numérica, 2) la comprensión lectora, expresión oral y escrita, 3) conocimiento tecnológico, 4) el conocimiento científico, 5) el pensamiento filosófico, histórico y humanístico, 6) las habilidades socioemocionales, 7) el pensamiento crítico, 8) el logro de los educandos de acuerdo con sus capacidades, circunstancias, necesidades, estilos y ritmo de

⁵⁵⁵ GONZÁLEZ, J. y Mendoza, G. (Coords), *Reconstrucción del Tejido Social: Una apuesta por la paz*, Ciudad de México, CIAS por la Paz, 2016.

⁵⁵⁶ CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Ley General de Educación, Artículo 5”, en: *Diario Oficial De La Federación*, México, 30 de septiembre de 2019. (consulta 20/01/23), Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE.pdf>

aprendizaje diversos, 9) la práctica del deporte y la actividad física, 10) apreciación y creación artística y 11) valores para la responsabilidad social y ciudadana⁵⁵⁷.

Todos estos aspectos tienen como objetivo lograr que los educandos cuenten con un pensamiento crítico, que les posibilite fortalecer el tejido social a través de la honestidad e integridad, así como combatir la discriminación y violencia, para dar paso a la construcción de relaciones sociales, económicas y culturales sanas, fomentadas en el respeto de los Derechos Humanos y la dignidad humana.

De esta forma, la educación a través de la Nueva Escuela Mexicana pretende basar su educación en la construcción de una identidad nacional, en la que impere el respeto por la interculturalidad, en tanto que se reconoce una nación pluricultural y plurilingüe. Además, la educación se debe basar en la responsabilidad ciudadana, a través de la honestidad, la justicia, la reciprocidad, entre otros. Así como el respeto y cuidado del medio ambiente y, por último, en la participación activa en la transformación social⁵⁵⁸.

Conforme a todo lo anterior, se presenta el caso de la Educación Media Superior, el cual se enfoca en la formación de estudiantes que puedan convertirse en ciudadanos con un alto compromiso en su transformación personal y social. Para alcanzar dicho objetivo, la Nueva Escuela Mexicana presenta un Marco Curricular Común que permita una conexión intrínseca todo el currículum del sistema educativo, esto para apoyar a la formación integral de jóvenes y adolescentes, y así alcanzar aprendizajes de excelencia. Dotando al estudiante de las herramientas necesarias para conducir su vida hacia un futuro con bienestar y satisfacción⁵⁵⁹.

El Marco Curricular Común de la Educación Media Superior tiene como propósito:

⁵⁵⁷ CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Ley General de Educación, Artículo 18”, en: *Diario Oficial De La Federación*, México, 30 de septiembre de 2019. (consulta 20/01/23), Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE.pdf>

⁵⁵⁸ CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Ley General de Educación, Artículo 12”, *op. cit.*

⁵⁵⁹ Cfr. ACUERDO número 17/08/22 por el que se establece y regula el Marco Curricular Común de la Educación Media Superior, en *Diario Oficial De La Federación*, México, 2 de septiembre de 2022. (consulta 18/03/23), Disponible en: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5663344&fecha=02/09/2022#_gsc.tab=0

[...]desarrollar los conocimientos, la base cultural y de aprendizajes de adolescentes, jóvenes y personas adultas que estudian la EMS, la cual comprende tanto los saberes que ha logrado la civilización en su historia, como aquellos que proceden de los ámbitos familiar, local, nacional y global; de igual forma, que el estudiantado logre acceder a ellos, construya nuevos saberes y los ponga en acción a lo largo de su vida en los diferentes espacios personales, sociales y profesionales.

⁵⁶⁰

Este marco curricular se articula como un proyecto que permite a los estudiantes alcanzar una perspectiva comunitaria, crítica, transversal y socioemocional, en tenor de que puedan afrontar fenómenos, situaciones y/o problemáticas, tanto personales, profesionales como sociales, e incluso ambientales.

Por ello, el Marco Curricular Común de la Educación Media Superior se divide en dos, el currículum fundamental y el ampliado. Mientras el primero se enfatiza en integrar y sistematizar el conocimiento, a través de los recursos sociocognitivos y áreas del conocimiento que tienen como base el lenguaje, las ciencias naturales, sociales y las humanidades, así como la cultura digital. En cambio, el segundo grupo se orienta al desarrollo de conocimientos, habilidades y capacidades para aprender a lo largo de la vida, permitiendo a los educandos el manejo positivo del ámbito socioemocional, esta parte del currículum se enfoca en desarrollar los recursos socioemocionales y los ámbitos de la formación sociemocional.⁵⁶¹

La interconexión que forma los dos currículums tiene como objetivo que, los educandos de media superior logren desarrollar conocimientos en ámbitos como la expresión oral y escrita, la resolución de problemas a partir de procesos matemáticos, así como conocimientos sobre las humanidades y la cultura digital, todo ello con el fin de que logren articular los saberes cognitivos necesarios.

Por otro lado, y de manera complementaria, el Marco Curricular Común de la Educación Media Superior, primacía la transversalidad que pretende lograr el currículo ampliado, a través del fortalecimiento de los recursos y ámbitos socioemocionales. Dicha primacía hacia las habilidades socioemocionales radica

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Cfr. Ibid.*

en el enfoque humanista que pretende la Nueva Escuela Mexicana, es decir, en su orientación por formar ciudadanos integrales, capaces de fortalecer el tejido social y así combatir la discriminación y la violencia.

Para que la NEM pueda lograr la orientación que pretende, es necesario enfocar de manera preeminente las habilidades socioemocionales, a partir del currículum ampliado. Las cuales se entienden como herramientas que permiten a las personas entender y regular sus emociones, para generar empatía y así poder establecer relaciones sanas, además de mejorar la toma de decisiones y así lograr definir y alcanzar metas personales⁵⁶².

Siendo así, en el correcto desarrollo de las habilidades socioemocionales se busca que los educandos generen aprendizajes de manera individual y colectiva que los lleven a desarrollar todas sus facultades y potencialidades, tanto cognitivas, físicas, sociales y afectivas. Todo esto con el fin de que educandos se puedan ingresar de manera activa y responsable en la sociedad y así contribuir a su transformación. La pertinencia de este enfoque posibilita la formación de ciudadanos con un alto valor de honestidad, responsabilidad, compromiso social y pensamiento crítico.

De esta forma, la educación presentada por la Nueva Escuela Mexicana busca responder a los problemas, necesidades y expectativas de la sociedad, por ello, pretende alcanzar, a través del desarrollo integral de niñas, niños, jóvenes y adolescentes, la transformación social. Esto es, en tanto que la reforma educativa visualiza el estrecho vínculo entre educación y cultura, es decir, en tenor de un fomento a la educación se puede lograr un tipo de ciudadano comprometido con los desafíos que presenta su sociedad.

En suma, en el contexto mexicano se reconoce los problemas y necesidades que tiene la sociedad –desigualdad, discriminación, violencia, degradación

⁵⁶² Cfr. SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, *Rediseño del Marco Curricular Común de la Educación Media Superior*, México, SEP, 2019. Disponible en: https://educacionmediasuperior.sep.gob.mx/work/models/sems/Resource/13540/1/images/Rediseno_MCCEMS2022.pdf

ambiental—, por ello se busca una educación capaz de armonizar todas las facultades y capacidades de los educandos. Para así poder lograr una estabilidad socioemocional que les permita resolver sus necesidades psicosociales, todo esto bajo el panorama de un mundo frágil, incierto y cada vez más deteriorado. En este sentido, la educación debe ser capaz de orientar a las personas, tanto en la formación de un pensamiento reflexivo, en la toma de decisiones y, a lo que se está enfocando la Nueva Escuela Mexicana, a las habilidades socioemocionales, en tanto que estas últimas posibilitan que las personas puedan autorregularse con resiliencia frente a las incertidumbres y complejidades que afrontan día con día.

Sin embargo, el camino que tiene que recorrer la educación mexicana aún es largo e incierto, se necesita compromiso por parte de todo el sistema educativo, así como de padres de familia y del resto de la sociedad. Atender la diversidad, las desigualdades, la violencia, la marginación son retos muy grandes, pero que ahora son vistos y tomados en cuenta. Así, bajo la propuesta cosmoteándrica panikkariana se puede contribuir en los vericuetos de la Nueva Escuela Mexicana y así a una propuesta que impacte con la realidad del contexto mexicano.

4.4. Educación para la plenitud humana

¿Cómo se puede dar un sentido a las acciones de cada día se desconoce el fin último de ellas?

¿Cómo puede el hombre embarcarse en ninguna empresa que verdaderamente lo trasciende si ni siquiera sabe de dónde viene, a dónde va y qué es lo que ha venido a hacer sobre la tierra?⁵⁶³

La perspectiva internacional a manos del ODS4, así como del acuerdo mexicano sobre educación en manos de la NEM, han presentado el contexto actual de algunas de las reformas internacionales y nacionales en materia de educación, las cuales se orientan a afrontar y subsanar algunas de las problemáticas que aquejan al mundo de hoy. Dentro de este panorama la investigación se encamina, a saber,

⁵⁶³ PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, Madrid, Siruela, 1996, p. 256.

como un proyecto que impacte directamente en el contexto social, a través de la generación de directrices y líneas que posibiliten acciones en el marco educativo.

Esto es posible, en tanto que de la conceptualización de las reflexiones panikkarianas pueden emerger líneas de acción en el ámbito social. En este caso se retoma el contexto mexicano, el cual a partir de su reforma educativa permite vincular algunos de sus fines educativos con el pensamiento cosmoteátrico panikkariano. Líneas como una educación plural, intercultural y bajo un enfoque de cultura de paz son las que permiten vincular las reflexiones del filósofo de Tavertet con un hecho real y contextualizado, lo cual se presenta como un punto a favor en el trabajo del autor, quien siempre buscó armonizar la teoría y la praxis. Siendo así, el presente apartado busca ejemplificar las intuiciones de Panikkar sobre la plenitud humana a través de una educación que dé cuenta de la pluralidad y el diálogo. Se trata de hacer emerger una educación con sabiduría capaz de armonizar con la realidad actual, con los proyectos educativos de ahora.

Bajo el mismo tenor, la lectura que hace Raimon Panikkar sobre la modernidad lo llevan a reflexionar sobre la noción de hombre, la cual desde su pensamiento cosmoteátrico implica un cuestionamiento sobre Dios y sobre el Mundo. En este sentido, el filósofo de Tavertet cuestiona los planteamientos del occidente moderno en distintos aspectos: en tanto cultura portadora de una pseudo universalidad⁵⁶⁴, del predominio exclusivo de la razón como única vía de conocimiento⁵⁶⁵, de la matematización y mecanización de todos los ámbitos de la realidad⁵⁶⁶, de la superioridad de la tecnocracia⁵⁶⁷, el extravío del ser humano en el mundo y con Dios⁵⁶⁸.

Todos estos aspectos que el autor identifica en el occidente moderno se muestran como preocupaciones y puntos de reflexión dentro de su obra, los cuales lo llevan a entablar un diálogo con otras tradiciones culturales y religiosas, con el

⁵⁶⁴ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, Cantabria, Sal Terrae, 1993.

⁵⁶⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, op. cit.

⁵⁶⁶ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Navarra, Verbo divino, 1993.

⁵⁶⁷ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía*, Barcelona, Fragmenta, 2021.

⁵⁶⁸ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, op. cit.

que propone una vía ante dichas problemáticas. Ante el panorama actual, Panikkar no se muestra optimista, más bien ve un panorama poco alentador, el cual si no es atendido puede llevar a la catástrofe. De ahí que el diálogo intercultural e intrarreligioso se muestren imperativos de nuestro tiempo, pues el diálogo se presenta como la tarea del tercer milenio.

Siendo así, en la obra panikkariana el problema que subyace de fondo ante las problemáticas imperantes de la época actual es el reconocimiento de las diferencias y de la variedad⁵⁶⁹. Lo cual se refleja en las nociones más importantes de su pensamiento, tales como la *relatividad radical*, el *pluralismo*, el *diálogo intercultural e interreligiosos*, así como sus célebres conceptos de *Trinidad radical e intuición cosmoteándrica*.

Todas ellas se fundamentan en la necesidad urgente de dar cuenta del otro, de la polaridad y de la contingencia humana. No obstante, la grandilocuencia del filósofo radica en asumir todas estas diferencias y llevarlas a su estado armónico (*advaita*), el cual según su pensamiento se traduce en la estructura última de la realidad.

El que la realidad última sea armónica es llevada a sus últimas consecuencias en las nociones de Trinidad radical e intuición cosmoteándrica, las cuales manifiestan por un lado la pluralidad propia de la realidad y por otro su interdependencia y armonía mutua. Aquí radica la crítica hecha por Panikkar al occidente moderno, quien ha pretendido instaurar un pensamiento y cultura única, derrocando así la pluralidad y armonía intrínseca de la realidad.

Para Panikkar, este problema se remonta a la identificación parmenídea entre ser y pensamiento, es decir, entre la abstracción y la realidad, rompiendo con la red de relaciones que es la realidad. La realidad es relación y ello implica que todo está es red con todo, pero, para el autor, de ello no se sigue que cada parte

⁵⁶⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Obras completas VI.1*, Barcelona, Herder, 2018, p. 21.

sea igual, más bien, cada parte es distinta, pero no opuesta, de ahí su pluralismo, pero al mismo tiempo su armonía intrínseca⁵⁷⁰.

En este sentido, uno de los puntos de mayor realce en el pensamiento panikkariano es la aceptación del *otro* y en ésta radica su apuesta filosófica, es decir, en dar cuenta del otro, de la pluralidad, pero al mismo tiempo consciente de que en el reconocimiento de esta diversidad hay una totalidad, una unidad advaita. Así en la recuperación de esta unidad se encuentra la nueva inocencia que debe ser tomada, en la que el ser humano se descubre a sí mismo y en ese descubrimiento intrínseco se puede dar cuenta del otro y de la exterioridad.

Todo es un nudo en la red de relaciones que es la realidad, pero el occidente moderno se ha mostrado indiferente ante la interdependencia, por ello la crítica realizada por Panikkar implica una metanoia o transformación radical en el ser humano, transformación que de no ser llevada a cabo destruiría el mundo tal como se conoce.

Así pues, la tesis de este trabajo de investigación radica en este último aspecto, es decir, en la transformación del ser humano, pues según Panikkar, un cambio de conciencia implica un cambio en la realidad. Si la conciencia del ser humano no es transformada no será posible ningún cambio en el exterior, y a esto apunta la intuición cosmoteándrica, de la cual se desprende que todo está integrado y es transfigurado.

Nada se desperdicia, nada se deja de lado. Todo es integrado, asumido, transfigurado. Nada se deja para el futuro: la presencia total está aquí. Nada se margina o se considera irredimible; el cuerpo entero y toda la memoria humana incluidos. La transfiguración no es una alucinación sobre alguna realidad más agradable ni una mera evasión a un plano más elevado. Es la intuición, totalmente integrada, del tejido sin costuras de la realidad entera: *la visión cosmoteándrica*.⁵⁷¹

Siendo así, el ser humano por su misma naturaleza tiende a la plenitud, a la integración del tejido sin costuras de la realidad cosmoteándrica. De ahí que la

⁵⁷⁰ Nisargadatta, uno de los máximos representantes del advaita, señala que en la realidad hay opuestos, pero no oposición. Cfr. NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008.

⁵⁷¹ PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 19.

educación debe ser dirigida a que el ser humano alcance su plenitud y no a los fines del sistema capitalista, tal como se presentó en los apartados precedentes.

Según Panikkar, la identificación entre ser y pensamiento ha llevado a occidente al predominio de la razón, desvirtuándose en la racionalización, lo cual se refleja en la educación contemporánea, impregnada por el uso único y excesivo de esta. En palabras del autor:

En general se nos educa para usar la razón como un arma: para demostrar que tenemos razón, para imponernos, para dominar. Probablemente este *uso de la razón como un arma* subyace a todo lo que nos daña y aflige. Pero la verdadera naturaleza de la razón no consiste en ser victoriosa. Es importante darse cuenta del poder corrosivo del pensamiento abstracto.⁵⁷²

Así el panorama educativo actual predomina la razón, de tal manera que se presenta como un arma capaz de conseguir un empleo, orientado a la competencia y al éxito. No obstante, esta arma ha servido para alcanzar objetivos mediatos y parciales, provocando la desvirtualización de la razón y con ella una era convulsa, consumista, violenta y con un gran sentimiento de pérdida de sentido.

De esta forma, la época moderna de cuño tecnocrático se esfuerza por mantener el mito del progreso, aunque éste no esté llevando a ninguna parte, pues de nada sirve tener siempre más información, más armamento, más tecnología, más poder, si se está extraviando el lugar del ser humano en el cosmos⁵⁷³. La única salida que el filósofo de Tavertet presenta ante tal vista es la de una metanoia, una nueva inocencia. Para ello, es necesario replantear los supuestos de la educación, pues es ella la que puede posibilitar que el ser humano alcance su plenitud. En palabras del autor:

[...] la educación puede ser considerada un invariante humano si se piensa *formalmente* como una colaboración entre varias generaciones para ayudar a los jóvenes a adquirir la plenitud de su humanidad, más allá del hecho de que plenitud y humanidad, sin entrar en los medios necesarios para alcanzar tal perfección, pueden ser interpretados de maneras muy distintas.⁵⁷⁴

⁵⁷² PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra*, op. cit., p. 41.

⁵⁷³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La religión, el mundo y el cuerpo*, Barcelona, Herder, 2014, pp. 98-99.

⁵⁷⁴ PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, op. cit., p. 164.

La educación, tal como Panikkar la presenta, ha de permitir al ser humano alcanzar su plenitud, felicidad, realización o cualquier otro equivalente. De ahí que, la educación no ha de consistir en la acumulación de información, capaz de dotar al alumno de capacidades y/o aptitudes para obtener un empleo y ser parte de las estadísticas del sistema. Más bien, la educación ha de permitir al ser humano recobrar el sentido de unidad que la modernidad ha atrofiado. Por ello: “no basta con la información y el conocimiento: necesitamos sabiduría para aprender a habitar auténticamente en la Tierra.”⁵⁷⁵

Para Panikkar, la educación necesita de sabiduría. No obstante, es importante matizar el sentido que el autor le da a ésta. A lo largo de su obra, Panikkar señala que sabiduría significa saborear la Vida⁵⁷⁶. Esta afirmación lleva inevitablemente a la noción de Vida, la cual el autor entiende en el sentido de *zoe* que remite a San Justino del siglo II, y así a la experiencia del dador de vida⁵⁷⁷. Dicho en otras palabras, el filósofo de Tavertet remite a una experiencia en la que el ser humano participa de la Vida en mayúsculas.

Para Panikkar, entender la Vida como *zoe* y no como *bios* implica el distanciamiento de una noción biológica y materialista, por una experiencia de Vida, es decir, como un fundamento que es desde el Principio y que se impregna en toda la realidad⁵⁷⁸. La Vida para el autor implica una experiencia en la que el ser humano participa y entra en comunión con la Vida. Sin ahondar en cuestiones teológicas, la noción de vida como *zoe* panikkariana conlleva una impronta cristiana en la que la resurrección es el mejor ejemplo para dar cuenta de esta experiencia y participación en la Vida.

Siendo así, cuando Panikkar señala que la sabiduría es un saborear la Vida remite a la participación, experiencia y transformación en la Vida. Aquí el sentido

⁵⁷⁵ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra*, op. cit., p. 10.

⁵⁷⁶ Por ejemplo: “Sabiduría significa saber saborear la Vida.” PANIKKAR, Raimon, *La religión, el mundo y el cuerpo*, op. cit., p. 79.

⁵⁷⁷ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *De la mística*, Barcelona, Herder, 2005, p. 24.

⁵⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 253.

más intuitivo y experiencial de la propuesta panikkariana, los cuales difieren de los planteamiento teórico-conceptuales de occidente.

Así pues, una de las críticas a la educación actual radica en el excesivo predominio por la mecanización y la especialización⁵⁷⁹, además en su orientación a la competencia y el consumo, escindiendo así los tres ámbitos de la realidad: el sensible, el de la razón y el de la fe. Esta escisión se ha reflejado en el modelo educativo que primaría a las dos primeras, en tanto materialidad, desechando el ámbito espiritual.

Dicho de otra manera, a partir del pensamiento cosmoteátrico se busca subsanar los extremos del dualismo, sin caer en el monismo; se trata de recobrar la armonía intrínseca de la realidad y para ello la educación es el camino que permitirá al hombre recobrar el sentido de unidad armónica y así alcanzar su plenitud.

Para ello, es imprescindible dar cuenta de una educación ya no basada en la materialidad y la racionalización, sino de una educación que permita participar del dinamismo de la realidad, es decir, de recobrar la conciencia de unidad, de relación y conquistar la nueva inocencia. La educación para el tercer milenio necesita de sabiduría, en tanto experiencia que integra los tres polos de la realidad.

4.4.1 Antropofanía cultural

Dentro del proyecto educativo planteado bajo la propuesta cosmoteátrica de Panikkar se enraíza el análisis antropológico de éste, en tanto que la antropología panikkariana se vincula con el esfuerzo de una educación encaminada a alcanzar la plenitud humana. Dicho de otra forma, el planteamiento educativo se centra en el hombre, en tanto que este es un ser de relaciones y no un individuo aislado. Así pues, la apertura a una noción de hombre como relación permite entretener a éste con la naturaleza, con el otro y con Dios, posibilitando que el hombre en su interdependencia alcance la plenitud. Por ello, es menester examinar la

⁵⁷⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La religión, el mundo y el cuerpo*, op. cit.

antropología panikkariana, en tenor de que su noción de hombre permitirá encuadrar el enfoque educativo, tal como se verá a continuación.

Para Panikkar es imprescindible tomar el término hombre, en lugar de ser humano como se acostumbra hoy día; esto es en tanto que, el autor entiende hombre como *antropos* y no como una mera reducción al género masculino-femenino⁵⁸⁰. Esta reducción vendría a romper con el lazo cosmoteándrico de la realidad y de su relatividad radical, la cual no puede romper la comunicación con ninguno de sus ámbitos. El hombre como *antropos* viene a significar la ruptura de la reducción individualista, para llevar la noción de hombre a la de persona⁵⁸¹.

El hombre es una persona y una persona es una red de relaciones, lo cual Panikkar enlaza con su experiencia cosmoteándrica, pues se aleja de la noción de individuo y de animal racional, para transformar y encarnar al hombre en el misterio de lo real. Desde esta perspectiva, el hombre se asume como una parte integral de la realidad, ya no como un ser que primacía una cadena o que es capaz de conquistar al otro y a la naturaleza, de olvidar a Dios⁵⁸². El hombre es una parte más de la realidad, sin jerarquías ni primacías, se forma en el entretejido del nudo de relaciones y en este sentido su realización, felicidad y plenitud sólo se puede alcanzar en tanto que su estado de conciencia puede dar cuenta de la interdependencia con él, con el otro, con el cosmos y con Dios.

Todo es una totalidad. Recuperar la conciencia de esta unidad es absolutamente esencial. Esta *recuperación*, *esta reconquista* no puede hacerse por adición, ni por elección facultativa, sino debe salir de una nueva toma de conciencia en la cual yo me descubra como el que soy, con todo lo que soy. Entonces la interioridad dejará de estar en oposición dialéctica con la exterioridad.⁵⁸³

Esto es lo que ha olvidado el hombre contemporáneo, quien como un individuo aislado ha cortado el lazo que lo unía con la realidad, y tal cual conquistador se ha lanzado en búsqueda del dominio y el control, se ha enajenado

⁵⁸⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit.

⁵⁸¹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, "El agua de la gota. Una metáfora intercultural", en: *Obras completas VI.1*, op. cit.

⁵⁸² Tal como señala Boff: "El verdadero poder entre los hombres se basa en el amor, y el poder del amor no consiste en someter al otro, sino en servirlo; no en esclavizarlo, sino en respetar su libertad. Donde no reine la libertad no puede haber amor." BOFF, Leonardo, *El destino del hombre y del mundo*, Cantabria, Sal Terrae, 1980, p. 52

⁵⁸³ PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 317.

y bajo tal circunstancia ha extraviado su lugar en la realidad. Para Panikkar, esto es traducido bajo el término *tecnocracia* la cual encierra el predominio de la racionalidad instrumental y de un *logos* que sólo ha sido encuadrado en ese margen, a partir de este ha creado ciencia, desterrando otras formas de conocimiento que no encuadren con la razón científica moderna.

Si se quiere defender una concepción totalitaria de la evolución de la cultura, en la cual cada nuevo “progreso” incluye todos los estadios precedentes y en la cual el científico representa el grado más elevado de la evolución humana, debe reconocerse que las otras cosmovisiones pueden tener una validez propia, aunque relativa, como la de la cosmovisión científica, y que, por tanto, ésta ha de ser relativizada.⁵⁸⁴

Tal es el caso de la antropología, la cual el filósofo de Tavertet entiende bajo ciertas particularidades. Según el autor⁵⁸⁵, la palabra antropología data del 1501 por Leipzig Magnu Hundt, tiene un significado netamente moderno, del cual se derivan algunos reduccionismos y confusiones. Así antropología viene a significar *ciencia del hombre*, entendiendo estos términos en el sentido moderno de estas palabras, es decir, ciencia en tanto conocimiento científico comparable y hombre como una especie del género animal.

De esta forma, para Panikkar esta definición encierra varios peligros, en primer lugar, la reducción de un estudio racional sobre el ser humano; segundo, la univocidad de lo que se entiende por hombre, convirtiéndolo así en un animal que puede ser estudiado objetivamente. Estas reducciones y confusiones han obligado a la antropología a reducir al hombre a un sujeto de estudio, capaz de objetivarse a sí mismo.

Siendo así, el filósofo de Tavertet da cuenta de una aporía intrínseca a esta ciencia, en tanto que la antropología no puede ser una ciencia en el sentido moderno de la palabra, en tenor de que esta ciencia al preguntarse ¿qué es el hombre? señala a un autoconocimiento. En palabras del autor: “[...] el hombre es un ser cuyo autoconocimiento pertenece a su misma naturaleza, de manera que lo que el

⁵⁸⁴ PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, op. cit., p. 31.

⁵⁸⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimon, “Antropofanía cultural” en *Obras completas VI,1., op. cit.*, p. 285.

hombre piensa de sí mismo no le es ajeno y entra en su misma definición del hombre.”⁵⁸⁶

Dicho de otra forma, cuando el hombre se pregunta ¿qué es el hombre?, se está haciendo la pregunta a sí mismo, según Panikkar, el eje central se encuentra en este sí mismo, el cual no se puede objetivar y por tanto, la antropología como ciencia no puede objetivar lo que no es objetivable. En este sentido, Panikkar identifica que el hombre no sólo es lo conocido, sino que también es conocedor y ahí radica la mayor debilidad de esta ciencia. Un hombre de una determinada cultura y época no puede pensar de sí mismo, lo mismo que otro hombre de otra cultura y época.

Si lo que piensa el hombre de sí mismo pertenece a este sí mismo y este sí mismo es la humanidad entera, sería una afrenta a la dignidad humana considerarlo como un mero objeto desde una perspectiva monocultural. La antropología requiere una participación plena de la intersubjetividad humana. La antropología es constitutivamente intersubjetiva, lo que no significa subjetivista.⁵⁸⁷

Así, la crítica realizada por el teólogo catalán se reitera como una crítica a la noción monocultural de hombre y de ciencia, la cual le da un sentido muy restringido a dichos términos. Para Panikkar, es imprescindible dar voz a las diferentes narrativas que el hombre hace de sí mismo. Hecho que es ampliamente relevante en términos de educación, en tanto que la educación actual debe orientarse a escuchar las diferentes narrativas de cada cultura. Aquí es imperativa la apertura a un diálogo intercultural, ya no se puede sostener una única narrativa monocultural, es tiempo de dar espacio a la relatividad y pluralidad inherente a la realidad.

El hombre se aparece a sí mismo muy diversamente según las distintas culturas. No podemos ya referirnos al ser humano solamente desde una única perspectiva, desde una única cultura, aunque luego se estudie concienzudamente *las otras*. Las culturas no son especies de un género «cultura». La cultura en general es una mera abstracción conceptual. Cada cultura es como una galaxia que crea sus criterios de verdad, bondad y belleza; cada cultura es un mundo con *ontonomía* propia, lo que no significa que estemos condenados a un solipsismo cultural o a que no podamos criticar las demás culturas entrando en un diálogo dialógico, como no me he cansado de abogar en tantas otras ocasiones.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 288.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 289.

Para Panikkar, la antropología no tiene cabida, se debe dar paso a la *antropofanía*, es decir, al estudio de las diferentes manifestaciones que el hombre tiene sobre sí mismo, es necesario escuchar las diferentes narraciones. De esta forma, la antropofanía cultural pretende descentrar la visión unívoca y monocultural de hombre, es decir, como aquel ser dotado de razón, capaz de controlar, comprender y manipular el medio. Un esfuerzo por escuchar las diferentes manifestaciones de lo que el hombre dice de sí mismo pondría de relieve que el hombre no sólo es un ser de razón, sino que también es un ser de sentido y de fe, un ser que no está cerrado a los hechos, sino que tiende a la trascendencia y a la plenitud.

Este cambio radical ha de implicar una fecundación mutua entre culturas, en tanto que cada discurso sobre el hombre depende de su horizonte de inteligibilidad, es decir, de su *mytho*. Según Panikkar, el *mytho* es el horizonte de inteligibilidad en el que se vive, se mueve y piensa, en este sentido la riqueza de éste se entraña en su capacidad simbólica y no lógica⁵⁸⁹. Por ello, para que la fecundación entre culturas se pueda dar es imprescindible dar cuenta de sus símbolos y con ello de su perspectiva mítica, sólo “[...] es la comunión en el *mythos* que permite una sintonía cultural.”⁵⁹⁰

Siguiendo al filósofo de Tavertet, la manifestación de los diversos discursos sobre el hombre, antropofanía, es posible en tanto que el diálogo-dialogal abre el puente de la comunión del *mythos*, aunque cada cultura tenga de manera muy definida ciertas ideas sobre Dios, el cosmos o el hombre, se pueden encontrar equivalentes homeomórficos que permitan conocer y reconocer elementos simbólicos compartidos por distintas culturas. Esto es así por la pluralidad de interpretaciones que admite el *mythos*. La flexibilidad y la comunión del el *mythos* permite la comunión de toda la humanidad⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 84.

Dicho de otra forma, el diálogo entre culturas permite renunciar a ideas acabadas o con pretensiones de universalidad, en tenor que rompe con la violencia epistémica de una sola cultura. Esta ruptura epistémica da paso a nuevas epistemologías abriendo una pluralidad de conocimientos, en la cual se da voz a los distintos discursos sobre Dios, el hombre, la vida, la materia entre otros.

En el caso del discurso sobre el hombre dentro del ámbito educativos, es necesario dar cuenta que éste no es un individuo aislado, más bien es un ser en relación, con el otro, con el ambiente que le rodea. Educar para dar cuenta que el otro es un ser que forma parte de nosotros ha de ser una de las tareas más importantes de nuestro tiempo, en tanto que el ser humano actual ya no puede sostenerse en el solipsismo y por tanto en una única idea de hombre. De ahí que ahora se podrá estudiar la idea de hombre como realidad cosmoteándrica.

4.4.2 El hombre como realidad cosmoteándrica

La obra de Raimon Panikkar tiene una profunda añoranza por reunir los fragmentos, de ahí que dos de sus más célebres nociones: *Trinidad radical* e *intuición cosmoteándrica*, además, de ser sinónimas o equivalentes, vienen a señalar esta añoranza, pero al mismo tiempo la posibilidad de trascender las dualidades y los fragmentos.

Para comprender el pensamiento del autor es necesario partir y no separarse de la visión triádica con la cual comprende la realidad. Para el filósofo de Tavertet, la realidad es trina, Dios, Hombre y Cosmos en una indisoluble relación, no se trata de tres realidades, sino de un solo dinamismo que está en relación constitutiva y esencial.

Por ello, tratar la noción de hombre lleva inevitablemente a tratar, en interdependencia, la noción de Dios y de Cosmos. Tal es así, que los estudiosos de

Panikkar, como Meza o Pérez Prieto⁵⁹², apuntan a una antropología panikkariana en completa relación con las otras partes constitutivas de la realidad. Dicho de otra forma, la dimensión antropológica sólo es la parte humana de la realidad, la cual no puede estar escindida de su parte divina y cósmica. La ruptura de la red de relaciones de la realidad viene a quebrar con la armonía intrínseca de ésta. Según el autor, aquí radica el problema con el mundo occidental moderno, quién ha quebrado con esta armonía, por ello entre sus resquicios es necesario optar por una nueva inocencia que comprenda la visión actual y relacional de la realidad.

Para Panikkar, es tarea urgente del Tercer Milenio superar la visión fragmentada de la realidad. De ahí se desprende que un estudio antropológico en la obra de Panikkar, lleve interminablemente a la afirmación de que el hombre es una realidad cosmoteándrica⁵⁹³. Por ello, subrayar que el hombre es una realidad cosmoteándrica implica el reconocimiento de que éste está constituido por una parte divina y por otra terrena.

Dentro de la propuesta educativa a plantear en el marco de la intuición cosmoteándrica panikkariana, este último aspecto se presenta como eje central del proyecto educativo, en tanto que se busca educar al hombre en su relacionalidad e interdependencia consigo mismo, con el otro, con el mundo y con lo divino.

En otras palabras, el ejercicio de formación, educación, que ha de guiar al ser humano en su plenitud se ha de centrar en el hombre, en una antropología que pueda dar cuenta que el ser humano es un ser en relación, en interdependencia plena con la realidad. Por tanto, la educación debe posibilitar al hombre dar cuenta de su relacionalidad y en este sentido la educación debe orientarse, ya no a la competencia, al éxito o al dominio, sino a recobrar la parte divina y cósmica propia de la naturaleza humana.

⁵⁹² MEZA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, (Tesis) Bogotá, Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana, 2009. PÉREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona, Herder, 2008.

⁵⁹³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, op. cit.

La educación necesita no sólo de la experimentación y aplicación del uso de la razón, sino también de la espiritualidad, la educación actual debe dar cuenta de la parte mística de la realidad⁵⁹⁴. Por ello, lo primero que se debe hacer es educar al hombre en esta conciencia de unidad que es la intuición cosmoteándrica, el hombre debe recuperar su sentido de unidad, debe dar cuenta de que también es una parte de la realidad, y por ende, no la puede controlar. Es necesaria una metanoia, una transformación radical, pero dicha transformación sólo puede comenzar por el hombre mismo.

Dentro del canon panikkariano, el hombre necesita ser consciente de que participa de la trinidad radical, la cual Meza presente bajo estos términos:

[...] el hombre en cuanto ser de la realidad: a) posee una dimensión abismal, a la vez trascendente e inmanente. Al tener una dimensión divina, participa de una infinita inagotabilidad, de carácter abierto, es un misterio, es libertad. Cada fibra de su ser está impregnada de una naturaleza divina; b) posee una dimensión consciente, propiamente “humana”, aquella que le permite conocer, que le hace inteligente, a través de la cual transita el *logos*; y c) posee una dimensión cósmica, material, que le permite estar en el mundo, compartir su secularidad. Moverse en las coordenadas espacio y tiempo, no de forma accidental, sino de forma constitutiva. Por eso, el hombre es espíritu, alma y cuerpo [...].⁵⁹⁵

Estas tres dimensiones reflejan la triada cosmoteándrica, Dios-hombre-mundo, y con ello se abre la posibilidad de una espiritualidad y no sólo de un ejercicio intelectual. La intuición cosmoteándrica comprende una experiencia que se aleja de la mera especulación intelectual y racional.

La elaboración positiva de una visión cosmoteándrica de la realidad es una tarea que nuestra época necesita realizar. No es suficiente admitir una apertura a Dios o una relación extrínseca del Hombre o el Cosmos o a la Divinidad. Se trata de descubrir las líneas directrices y los vectores de la totalidad de la realidad dada. Decir que el hombre empírico es contingente o insuficiente, y contentarse con la afirmación complementaria y no cualificada de que Dios es necesario y suficiente, no basta. [...] No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una: o Dios, u Hombre o Mundo. La realidad es cosmoteándrica. Es nuestra forma, de mirar lo que hace que la realidad nos parezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Se recuerda que para Panikkar, la mística es la experiencia plena de la Vida. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *De la mística*, op . cit.

⁵⁹⁵ MEZA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 109.

⁵⁹⁶ PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad*, Madrid, Siruela, 1998, p. 92.

En este sentido, el hombre no puede vivir separado de Dios ni del Cosmos, las visiones occidentales dualistas no tienen cabida en esta experiencia. La idea de hombre como un ser aislado sin ningún vínculo con lo material y con lo divino es inaceptable. Para Panikkar: “No hay Hombre sin Mundo y sin Dios, ni Dios sin Mundo, ni Mundo sin Dios y sin Hombre. Podemos pensarlos separadamente, esto es, como abstracción de la realidad, pero no son reales.”⁵⁹⁷

4.5 Desarme cultural

Dentro del panorama educativo actual, es necesario replantear los estándares de competencia, matematización y experimentación con los cuales se enseña⁵⁹⁸. En este sentido, esta educación orientada al dominio, la competencia y el éxito se encuentra enmarcada a una sola civilización, que para Panikkar se traduce en el occidente tecnocrático, es decir, en una cultura que se ha evocado a imponer una forma de pensar y un estilo de vida que ha vulnerabilizado la relación con otras culturas y sobre todo con la naturaleza.

Para Panikkar, la modernidad refleja la artificialidad, celeridad y deshumanización del concepto tecnocrático, el cual: “[...] dirige el destino del mundo contemporáneo y que dicta el ritmo de nuestra vida cotidiana y de sus formas de pensamiento.”⁵⁹⁹ De esta forma, con la modernidad se enraíza la uniformidad de pensamiento, generando una sociedad competitiva, consumista y progresista que ha roto con la vitalidad cíclica del tiempo, con el ritmo del ser y con la sacralidad del cosmos; desencantándose por el dominio prometido por la tecnología⁶⁰⁰.

Siendo así, esta visión es lo que el autor llama tecnocracia: “La tecnocracia representa el paso, de la *techné* como arte, como artesanía, la técnica como dominio, como *Kratos*, como poder.”⁶⁰¹ Por ello, el mundo occidental moderno se

⁵⁹⁷ PANIKKAR, Raimon, *De la mística*, op. cit., p. 264.

⁵⁹⁸ Cfr. SEP, *Principios y orientaciones pedagógicas*, op. cit.

⁵⁹⁹ PANIKKAR, Raimon, *La religión, el mundo y el cuerpo*, op. cit., p. 145.

⁶⁰⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, op. cit.

⁶⁰¹ PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit., pp. 87-88.

rinde al dominio y la artificialidad que él mismo ha generado, imponiendo este modo de vida, no sólo así mismo, sino a otras civilizaciones.

De ahí, la urgencia de un desarme cultural, en tanto que es menester resignificar la realidad desde la pluralidad de visiones culturales y/o religiosas, sin evocar al predominio de una sola civilización. “Ahora bien, esto no se puede hacer monoculturalmente. Nadie es plenamente consciente de su propio mito.”⁶⁰²

Siendo así, es imprescindible la desmitificación universal de la ciencia moderna, la cual ha arrastrado a la imposición de la tecnocracia. Dentro del mismo tenor, se encuentra el filósofo René Guenon⁶⁰³, quien en uno de sus más célebres libros: *La crisis del mundo moderno*, critica a la modernidad occidental como una época sombría y desorientada, que sólo se rinde al ideal de progreso, alejándose así del principio del que alguna vez procedió⁶⁰⁴.

Según el autor de la *Metafísica oriental*, la tendencia del occidente moderno ha gravitado en torno a la negación de cualquier principio supraracional⁶⁰⁵, basándose exclusivamente en el uso del racionalismo⁶⁰⁶, desembocando en una visión progresista que no encuentra rumbo, ni sitio en dónde reposar. De esta forma, la negación de todo rasgo tradicional ha llevado al occidente moderno a una profunda crisis de sentido, la cual se refleja en el reinante individualismo, el cual para Guenón significa: “La negación de todo principio superior a la individualidad y, en consecuencia, la reducción de la civilización, en todas las áreas a elementos meramente humanos.”⁶⁰⁷

El individualismo ha coronado al hombre, y a su capacidad racionalista, como amo supremo, llevándolo a la búsqueda de todo tipo de dominio, cultural, artístico,

⁶⁰² *Ibid.*, p. 64.

⁶⁰³ René Guenón es un filósofo enmarcado dentro de lo que se conoce como filosofía perenne o tradicionalismo, corriente que sustenta un principio superior, núcleo único y universal en todos los tiempos y culturas, esto no sigue la diversidad contextual de cada época y cultura. Cfr. GUENÓN, René, *Los estados múltiples del ser*, Barcelona, Obelisco, 1987

⁶⁰⁴ Cfr. GUENÓN, René, *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001.

⁶⁰⁵ Cfr. GUENÓN, René, *La metafísica oriental*, Barcelona, J. J. de Olañeta, 1998.

⁶⁰⁶ Cfr. GUENÓN, RENÉ, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, lugar de publicación no identificado, Kali-ma, 198?

⁶⁰⁷ GUENÓN, René, *La crisis del mundo moderno*, op. cit., p. 71.

económico, epistémico y natural. De esta forma, el autor analiza una de las consecuencias más graves de esta tendencia modernista de occidente: la imposición de un único pensamiento y de un orden social, que se manifiesta en la negación de las diferencias o pluralidad de cultura o ser humano. En palabras del autor:

Sería muy fácil mostrar que la igualdad no puede existir en ninguna parte, por la simple razón de que no podrían existir dos seres que fuesen realmente distintos y a la vez enteramente semejantes en todo; y no sería menos fácil poner de manifiesto todas las consecuencias absurdas que se derivan de esta idea quimérica, en nombre de la cual se pretende imponer en todas partes una uniformidad completa, por ejemplo, impartiendo a todos una enseñanza idéntica, como si todos fueran igualmente aptos para comprender las mismas cosas, y como si, para que se comprendieran, convinieran a todos indistintamente los mismo métodos.⁶⁰⁸

Este caos que ha generado la uniformidad no sólo de pensamiento, sino también social, ha decantado en una sola visión de la realidad, la cual Panikkar identifica con la razón y el hombre, y con sus productos la ciencia y la tecnocracia. Por ello, es necesario recuperar las otras dimensiones de la realidad y con ella el pluralismo que le corresponde. El desarme cultural es un imperativo si se quiere dar salida del atolladero de la uniformidad.

Dentro del horizonte cosmoteándrico, la visión científicista y tecnocrática del occidente moderno, significa la atrofia del ojo místico, el cual permite mirar la realidad de una forma más integral, es necesario un desarme cultural que permita arrojar otros mitos que amplíen la supuesta uniformidad y universalidad de la cultura imperante. Dicho de otra forma, el desarme cultural implica una reflexión intercultural, en tanto que una sola cultura no puede dar cuenta por sí misma de los límites, deficiencias y/o alcances de ella misma, necesita confrontarse con el otro, para conocerse, conocer al otro y para ampliar el mito en el que vive.

En este sentido, el desarme cultural, para Panikkar, viene a ser el cambio del mito occidental moderno, el cual se vincula con el predominio de la razón y la técnica como único modo de vida. De esta forma, el desarme cultural sólo se puede dar a

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 88.

partir del reconocimiento del pluralismo inherente a la realidad y a partir de la interculturalidad, como camino para el diálogo entre culturas y saberes.

El desarme cultural sólo es posible en la medida en que el ser humano transforma la realidad, desde su mismo ritmo inherente. “La realidad tenemos que vivirla y, viviéndola, transformarla. La realidad no está simplemente ahí; ella se hace, es cierto, y nosotros colaboramos en esta tarea; pero esta misma actividad pertenece a la realidad.”⁶⁰⁹

En este sentido, la educación juega un papel imprescindible, pero para ello se necesita transformar el sistema educativo contemporáneo, se precisa educar al hombre en aquello que es fundamental para él, es decir, en su plenitud. Para ello, el desarme cultural es la antesala del proyecto, pues sin un cuestionamiento hacia las instituciones que han llevado a amoldar el pensamiento bajo los estándares de competencia y progreso, es imposible avanzar. Este proyecto Paulo Freire lo enmarca en su pedagogía del oprimido, en la cual expone la urgencia de una educación que vaya más allá de la alfabetización, es decir, del leer y escribir, para adquirir competencias que le permitan alcanzar la plenitud.

La educación debe ir más allá de una empresa, para asumirse como un proyecto que le permita al hombre conquistar su plenitud. De ahí que el autor enfatice: “La pedagogía es antropología”⁶¹⁰. En este sentido, el trabajo del filósofo brasileño solo puede apuntar a una educación liberadora que obligue al hombre a transformarse y a transformar la realidad. Por ello, que en *Pedagogía del oprimido* se haga hincapié en la tarea humanizadora de la educación, pues frente a la opresión deshumanizadora de la élite de poder, se ha despojado al hombre de lo más importante, es decir, de su autoconocimiento y su puesto en el cosmos.

De esta forma, el proyecto de Paulo Freire compromete a la educación como la vía idónea para la liberación del ser humano, a través del conocimiento el hombre puede cambiar al ser humano y el medio que le rodea. Todo esto, permite que tanto las reflexiones panikkarianas como las de Freire se vinculen, en tanto que ambas

⁶⁰⁹ PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit., p. 132.

⁶¹⁰ FREIRE, Paulo, *La pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 2012, p. 7

propuestas dejan ver el vacío educativo que ha dejado el modelo occidental moderno, con sus estándares de competencia, racionalización y dominio, olvidando que el ser humano tiende a la plenitud.

En síntesis, el desarme cultural es la antesala para un cambio en el modelo educativo actual, se necesita cambiar el paradigma occidental por otro mito en el que se incluyan otras visiones de la realidad, otras culturas, sin que esto tienda a la reducción de una sola. Sin este cambio de paradigma o metanoia se hace imposible un cambio profundo en el hombre, que lo haga superar la visión tan reduccionista e individualista en la que se le ha encasillado, es el momento de un cambio antropológico y por ende de modelo educativo.

4.6 Una propuesta educativa para NEM, desde el pensamiento cosmoteátrico

Dentro del contexto nacional la Nueva Escuela Mexicana busca generar un cambio en el paradigma sociocultural, para lograr dicho objetivo se tiene que romper con el enfoque en competencias, el cual buscaba ser la expresión instrumental y práctica del sistema capitalista, para optar por una dirección más humanista, en la que el centro de la educación gravite entorno a los estudiantes, así como en la relevancia de los docentes como agentes de transformación. De esta manera, el proyecto de la NEM no estaría completo si no se enfoca en la relevancia de la transformación social, a través del perfil de egreso, el cual busca generar ciudadanos comprometidos y responsables con su entorno⁶¹¹.

En este sentido, el proyecto panikkariano se presenta como una línea que posibilite pensar la realidad social del contexto mexicano, desde una arista que contribuya en el proyecto educativo. En tanto que, favorezca la superación del modelo eurocéntrico, patriarcal, mercantilista e instrumental, para optar por una

⁶¹¹ SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, *Rediseño del Marco Curricular Común de la Educación Media Superior*, op. cit.

educación transformadora, capaz de formar personas integrales, lo que en términos de Panikkar vendría a significar la plenitud humana.

Tal como se ha visto con anterioridad, dentro del pensamiento del filósofo catalán sólo es posible sustentar un cambio en la realidad, si existe una metanoia en el ser humano, ésta sólo es posible en tanto que el hombre puede dar cuenta de su lugar en el cosmos, es decir, que no es un ser aislado, dador del conocimiento, capaz de dominar y someter. Para Panikkar, la tarea del tercer milenio consiste en darse cuenta de que el ser humano forma parte del entretejido de la realidad, sin jerarquías o supremacías, se trata de vivir una relación armónica consigo mismo, con el otro, con el Kosmos y con Dios.

Para ello, es menester abrir horizontes que permitan ensanchar las relaciones, el camino no se puede recorrer en soledad, se necesita del otro, del amigo, compatriota, vecino o extranjero; es necesario el diálogo para poder mirar otras realidades, para poder dar cuenta que nuestra visión del mundo no es la única y no tiene por qué ser la correcta. El camino ha de empezar por una mutación en la noción antropológica clásica, el hombre no es el centro, pero tampoco está en la periferia, es un nudo en el tejido de la realidad, sin arriba ni abajo, pero sin él el tejido estaría roto.

El hombre no es un ser solitario en el universo, ni un individuo separado de sus raíces y despojado de sus mejores frutos. El hombre podría quizá definirse como nexo, como intersección visible en la cual se cruzan distintos ámbitos de la realidad. Es la encrucijada de una realidad que atraviesa a todo ser, y que abraza tanto a los Dioses como a las cosas materiales.⁶¹²

Para Panikkar, el ser humano, el hombre es relación, no es una mónada aislada, de ahí que se necesita educar desde la relacionalidad de la que es parte el ser humano, si éste no da cuenta de su relacionalidad en el cosmos, es imposible que el hombre tienda a la plenitud, a la armonía. Una educación que pretenda alcanzar la plenitud humana debe dar cuenta que el hombre no sólo un ser de razón, sino que también le es inmanente cultivar su espiritualidad, su fe y estrechar su

⁶¹² PANIKKAR, Raimon, *Obras completas IX.1*, Barcelona, Herder, 2018, p. 273.

relación con la naturaleza, ya no como una materia inerte que puede ser explotada, sino que también es parte de él.

La visión cosmoteándrica de Panikkar permite romper con el mito de la era tecnocrática, a través del reconocimiento de los límites del conocimiento humano, para acceder a una nueva inocencia, la cual sólo es posible a partir de una metanoia radical, de un cambio completo en el que el ser humano se reconozca partícipe y actor entre las esferas de lo real. De esta forma, a través de la visión cosmoteándrica se asume una transformación que recupere las raíces del hombre en su relación dialógica.

De tal manera, lo que permite vertebrar la visión cosmoteándrica panikkariana con el modelo educativo de la Nueva Escuela Mexicana, guardando diferencias muy precisas, es el enfoque transformador de la realidad, a partir de la superación de la racionalidad occidental con su orientación mercantil e instrumental, para acceder a una visión más holista e integral de la realidad⁶¹³.

En el caso mexicano, la orientación que toma la Nueva Escuela Mexicana es desde la decolonialidad, bajo el fundamento de las epistemologías del sur, propuesta por el filósofo Boaventura de Sousa Santos⁶¹⁴, quien plantea una reforma epistemológica a partir de la denuncia de las voces que han sido marginadas por el pensamiento hegemónico, aquellas que vienen del sur. El Sur, para De Sousa es el de los pueblos indígenas, las mujeres, grupos obreros, personas con preferencias sexuales diferentes, que de alguna forma han sido marginadas y silenciadas, en sus propias palabras “metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo”⁶¹⁵.

La importancia del enfoque decolonial de la Nueva Escuela Mexicana radica en el énfasis con el que se pretende frenar el predominio de una única racionalidad,

⁶¹³ CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *op. cit.*

⁶¹⁴ SANTOS DE SOUSA, Boaventura, *Epistemologías del sur*, México, Siglo XXI, 2009.

⁶¹⁵ SANTOS DE SOUSA, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010, p. 12.

para dar paso a otros saberes. Aquí el vínculo con la propuesta cosmoteándrica panikkariana, la cual se centra en visualizar la realidad, ya no desde una sola arista, sino desde la triada que conforma la Realidad. En este sentido, se busca superar la unicidad de la racionalidad instrumental, con la cual se han fomentado las desigualdades, la competencia, el consumismo, pero sobre todo la ruptura con otras epistemologías y formas de conocimiento.

Así, el vínculo entre los presupuestos filosófico de la Nueva Escuela Mexicana y la visión cosmoteándrica panikkariana se centran en, lo que el filósofo de Tavertet llama, desarme cultural, es decir, en el reconocimiento de que ya no es posible el mito de una cultura madre, capaz de sentar las bases de lo correcto, verdadero o real, se trata de descentralizar al hombre y al conocimiento racional como únicos dadores de verdad. Dicho de otra manera, la crítica se sienta en la descentralización del pensamiento eurocéntrico, con raíces en la cultura greco-romana, no para menoscabar sus presupuestos, sino para señalar que no son los únicos ni los más válidos.

En ese sentido, la reforma educativa mexicana reconoce la importancia de otros saberes, sin los cuales no se puede formar una identidad nacional, es decir, se necesita el reconocimiento de la pluralidad para formar una unidad. De ahí, la importancia del diálogo y la interculturalidad, líneas que se encuentran enmarcadas en el pensamiento de Raimon Panikkar y que pueden nutrir el proyecto de la Nueva Escuela Mexicana.

De esta forma, tanto el pensamiento cosmoteándrico de Panikkar como las líneas pedagógicas que emergen del proyecto educativo de la Nueva Escuela Mexicana buscan una transformación radical en el ser humano, con ello un cambio en la sociedad. En este sentido, ambas propuestas buscan sustentarse en la interrelacionalidad de los seres humanos y por ende de la sociedad. En el caso de nuestro país la Nueva Escuela Mexicana busca recontextualizar el ambiente de la sociedad, en tanto que visualiza la diversidad para que a partir de ahí se genere una red de comunidad que permita formar una unidad, traducida en el proyecto de nación que pretende la NEM.

En síntesis, el vínculo entre el pensamiento cosmoteándrico de Panikkar y la propuesta educativa de la NEM se sienta en la transformación del ser humano, se trata de formar hombres íntegros que superen el reduccionismo tecnicista, instrumental y practica que se ha asentado con el capitalismo y el neoliberalismo, y que ha traído y fomentado la parte más cruel y destructiva del ser humano. Se trata de cambiar esta visión, por una que reconozca que el hombre es un ser integral, que necesita desarrollar todas sus facultades, no sólo las matemáticas decantadas al servicio técnico, sino de fomentar en él un sentido relación con su comunidad, con su entorno, con la naturaleza y así acercarlo a su espiritualidad.

Para ello, se pretende una reforma antropológica que tenga sus cimientos en el diálogo como camino para la autotransformación y la transformación del entorno, sólo así será posible una educación que reconozca y acepte la pluralidad inherente a la realidad, así como su unidad intrínseca, y por último, plantear una educación encaminada a una cultura de paz. Todo esto se plantea como líneas de encuentro en ambos modelos, sin que ello signifique el encuentro forzoso o líneas acabadas.

4.6.1 Educar para el diálogo

Una de las propuestas más relevantes, tanto para Panikkar como para la Nueva Escuela Mexicana, consiste en su perspectiva dialógica, la cual se inserta como uno de los ejes articuladores en la construcción de una cultura capaz de trascender el solipsismo.

En este sentido, la NEM se reconoce como un proyecto que busca dar primacía a las relaciones dialógicas, en tanto que entre sus principios se sustenta el fomento a la identidad con México; para que ello sea posible es necesario recorrer el camino de la mano con el otro, reconociendo las similitudes y diferencias, la pluralidad que comparte el país, y para ello es imprescindible partir del diálogo. Para Panikkar, el diálogo es uno de los elementos indispensables en cualquier encuentro, el cual tiene como finalidad la comprensión. De esta forma, la perspectiva dialógica

del filósofo puede contribuir en los vericuetos por recorrer en el nuevo enfoque educativo mexicano.

Así, la Nueva Escuela Mexicana se sustenta en ocho principios, los cuales son:

1. Fomento a la identidad con México
2. Responsabilidad ciudadana
3. Honestidad
4. Participación en la transformación de la sociedad
5. Respeto de la dignidad humana
6. Promoción de la interculturalidad
7. Promoción de la cultura de paz
8. Respeto por la naturaleza y el cuidado del medio ambiente⁶¹⁶

Estos principios rigen el camino que ha de seguir la nueva institución encargada de la educación, con ellos se pretende orientar la educación integral de niñas, niños y jóvenes, la cual se basa en un enfoque humanista, al tener en su centro a las y los estudiantes. La relevancia de esta perspectiva se encamina en el tinte antropológico que tiene el nuevo proyecto educativo, el cual coloca en el centro al ser humano, bajo la etapa de niñez a juventud, pero comprendiendo que no es un ser superior, sino que es un eslabón más en la cadena de relaciones que se edifican día con día. Una antropología que reformule el papel del hombre, conlleva un cambio de paradigma, el cual desplaza el papel protagonista de éste, hacia un nuevo sitio que de paso a la escucha y comprensión de nuevas narrativas, las cuales posibilitan repensar el papel del hombre.

El enfoque de la NEM busca repensar y reconstruir el modelo de enseñanza-aprendizaje, ahora se pretende colocar en el centro a las niñas, niños, jóvenes y adolescentes, promoviendo una enseñanza humanista en la que el eje central sea la formación de seres humanos desde una perspectiva integral. “La NEM se caracteriza por una estructura abierta que integra a la comunidad. Prioriza la

⁶¹⁶ SEP, *Principios y orientaciones pedagógicas, op. cit.*

atención de poblaciones en desventaja (por condiciones económicas y sociales), con la finalidad de brindar los mismos estándares, para garantizar las mismas oportunidades de aprendizaje a todas y todos los mexicanos.”⁶¹⁷ Para que ello sea posible es necesario centralizar a los estudiantes como ejes articuladores en el proceso de enseñanza-aprendizaje, para tal efecto se les debe ver como poseedores de conocimiento, habilidades y aptitudes innatas, pero que pueden y deben ser mejoradas y desarrolladas, para alcanzar un desenvolvimiento pleno e integral.

Esto supone otra epistemología y por ende otro modelo educativo, diferente a los presupuestos adoptados hasta ahora, todos ellos con tintes eurocentristas⁶¹⁸. De ahí que, la NEM opta por tomar una postura decolonial, en tanto que pretende trascender el modelo dominante—blanco, masculino, heterosexual— como único dador de conocimiento, para dar voz a las minorías silenciadas.

Por lo anterior, la importancia del nuevo modelo educativo mexicano en el diálogo, la pluralidad y la interculturalidad, pues en ellos se conjugan los elementos claves para la formación de una identidad mexicana, la cual a través del diálogo y la fecundación mutua se reconoce la pluralidad inherente en el país, para orientar dicho pluralismo no en elementos aislados, sino para construir un entretejido capaz de formar una unidad, una nación.

Poseen conciencia social, están a favor del bienestar social, sienten empatía por quienes están en situación de vulnerabilidad y promueven una cultura de la paz. Encuentran en la adquisición de saberes y habilidades la base para su desarrollo individual y también la responsabilidad de utilizarlos en favor de su comunidad. Promueven la participación en la búsqueda del bienestar social, reconociendo los canales y espacios en que sus causas se pueden atender, fomentan la convivencia armónica y resuelven los conflictos priorizando el consenso en una cultura de paz y con un hondo sentido comunitario. Respetan el derecho ajeno y exigen respeto al propio derecho. Favorecen el respeto y ejercicio de los derechos humanos en el marco de la diversidad para el fortalecimiento de una sociedad equitativa y democrática.⁶¹⁹

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ Así, la NEM sienta sus bases en las epistemologías del sur, la pedagogía crítica y de la liberación.

⁶¹⁹ *Ibid.*

Aquí el pensamiento panikkariano toma gran realce en varios sentidos, en primer lugar, el teólogo catalán es un gran denunciador de la cultura occidental y su predominio por la razón instrumental, decantado en su versión tecnocrática; de ahí que el autor promueva lo que denominó *desarme cultural*, es decir, al cambio del mito de occidente como única cultura capaz de ser dadora de conocimiento, sin este desarme ningún cambio será visible ni verdadero. Segundo, lo anterior sólo será posible bajo un encuentro dialógico entre culturas y religiones, sin este encuentro es imposible trascender con el paradigma eurocéntrico, pues ninguna cultura puede ver por su propia cuenta sus mitos y por ende sus limitaciones. Así pues, es imprescindible dar cuenta del pluralismo, que construye la red de relaciones que es la realidad.

De tal manera, que tanto la NEM como el pensamiento cosmoteátrico de Panikkar parten del quiebre del paradigma occidental, para romper con la visión monolítica de la realidad y dar paso al encuentro fructífero con otras visiones de la realidad. En este sentido, ambos proyectos tienen como eje rector la construcción de una red de relaciones—entre seres humanos, comunidades, lenguas, culturas, naciones—que permita crear una unidad a partir de la diversidad. De esta forma, las elucubraciones panikkarianas encuentran tierra fértil en donde poder sembrar reflexiones, conciliando así la teoría con la realidad.

No obstante, es menester matizar que tanto la NEM como el pensamiento cosmoteátrico de Panikkar guardan diferencias y horizontes muy precisos, pero pese a los complejos matices de cada uno, es posible vincular ambos proyectos, y así continuar con la relación intrínseca de la realidad. Por ello, la perspectiva dialógica es imprescindible para la construcción de una visión relacional de la realidad; sin diálogo es imposible crear relaciones, el entretejido, la interdependencia no se puede dar en soledad.

Si bien, la NEM no habla directamente de una propuesta dialógica, sí se pueden extraer implicaciones dialógicas dentro de sus principios y orientaciones. Ahí es donde las reflexiones panikkarianas pueden nutrir el proyecto educativo

mexicano, en tanto que el autor sí desarrolla una guía dialógica, aplicable a cualquier ámbito que implique un encuentro.

Alguno de los principios de la NEM se centra en promover el aprendizaje pluricultural y colaborativo en la formación educativa de las niñas, niños y jóvenes mexicanos. Para que estos objetivos sean alcanzables se puede partir de una educación dialógica con cimientos en la perspectiva dialógica de Panikkar; ello es así, en tanto que el autor establece que para cualquier encuentro que pretenda ser fructífero se debe buscar la comprensión. Un diálogo que no pretenda escuchar al otro y tratar de comprender lo que dice tiene poco valor y trascendencia.

Así, como la NEM pretende, se debe partir de una educación que tenga a la persona como núcleo del modelo educativo. Una persona debe ser vista de manera integral, como una totalidad, la cual está en permanente cambio y transformaciones⁶²⁰. El partir de una educación con visión centrada en la persona de manera integral tiene la nobleza de contar con una perspectiva más holista, en la que se comprende que el ser humano es más que razón, del sexo masculino, perteneciente a una cultura determinada, más bien se comprende que el hombre también es espíritu y que tiene una estrecha relación con la naturaleza. Se tendría que educar teniendo presente que la persona es cuerpo, espíritu y razón, en términos de Panikkar, bajo las tres dimensiones que conforman la realidad. De ahí que, se han de buscar el diálogo para poder ver otros puntos de vista que contribuyan en la resolución de problemas que aquejan a la humanidad en la actualidad.

Así pues, una educación para el diálogo ha de situar un proceso de enseñanza-aprendizaje en el que el estudiante ya no sea solamente receptor de conocimiento, más bien ha de ser participe activo en éste, se trata de generar encuentros, sin jerarquías, sólo entre personas que buscan comunicar y comprender, al tiempo que se comprenden a sí mismas. En palabras de Freire: "Es

⁶²⁰ Cfr. SEP, *Principios y orientaciones pedagógicas*, op. cit.

este lugar de encuentro, no hay ignorantes absolutos ni sabios absolutos: hay hombres que, en común, buscan saber más.”⁶²¹

En este sentido, la NEM pretende una pedagogía humanista, en la que tanto profesores como estudiantes son concebidos como personas libres, capaces de elegir y comunicarse. La educación que busca el nuevo modelo educativo busca centrarse en el estudiantado, haciendo que el docente funja como facilitador y guía, el objetivo es que las niñas, niños, jóvenes y adolescentes puedan desarrollar sus capacidades, aptitudes y valores en armonía consigo mismo y con el resto de la sociedad. Para ello, es imprescindible educar en diálogo como una vía en el camino de la comprensión, primero entre los actores participantes, para que después se retribuya a los otros.

De lo anterior, se desprende que el aprendizaje es diálogo, encuentro, fecundación, aceptación, escucha, tolerancia, una constante relación entre humanos, en la que la persona se va autodescubriendo en la medida en que descubre al otro. El diálogo posibilita un crecimiento personal, en tanto se va descubriendo al otro en uno mismo, respetando las diferencias y contribuyendo a la comunidad.

Las diferencias culturales son, por tanto, diferencias humanas y, en consecuencia, no podemos eliminarlas ni ignorarlas al tratar problemas humanos. Así como debemos respetar la personalidad de cada uno para que la red de relaciones humanas no se rompa, así también hay que mantener la urdimbre tan flexible como sea posible para que no se rompa el cuerpo de la humanidad. Querer instaurar un «pensamiento único» o una civilización única es un pecado de lesa humanidad, que deriva de haber confundido el pensamiento con la abstracción. El *concepto* «hombre» no agota lo que el hombre es. La interculturalidad es indispensable para no caer en una visión monolítica de las cosas que puede desembocar en el fanatismo.⁶²²

De tal manera, una educación para el diálogo tiene que estar fundada en una visión humanista, entendiendo que el centro de éste es el hombre como persona; es necesario un humanismo que respete la parte espiritual de la persona, que comprenda que el ser humano es una red de relaciones, siempre está en relación

⁶²¹ FREIRE, Paulo, “Las bases del diálogo”, en: *Didac*, Núm. 34, México, Universidad iberoamericana, 1999, p.38

⁶²² PANIKKAR, Raimon, *Obras completas VI.1*, op. cit., p. 32.

con el otro y esto es lo que puede posibilitar un crecimiento de perspectiva. Se necesita del diálogo con el otro para descubrir que el conocimiento se construye desde la pluralidad y que por tanto no hay una única verdad. En una palabra, una educación dialógica salva de la fragmentación, en tenor de poder mirar la realidad desde distintas aristas.

4.6.2 Educar desde el pluralismo

En el apartado anterior, se delinearon algunas líneas orientativas que pueden nutrir el proyecto de la NEM, a partir de las reflexiones panikkarianas. Se ha asentado la importancia de una educación dialógica que permita sostener el modelo enseñanza-aprendizaje centrado en el estudiante. Dicha perspectiva dialógica posibilita el encuentro fructífero entre los distintos actores que construyen el proceso educativo. La finalidad de recuperar el diálogo, tal como lo entiende Panikkar, en el modelo educativo de la NEM, se enfatiza en tanto que nutre la visión humanista de ésta, además de que reafirma la noción de que todo está conectado e interrelacionado.

Bajo esto último, este apartado busca mostrar la interdependencia intrínseca de la realidad, a través del pluralismo, tal como lo entiende el teólogo catalán. Para Panikkar, la realidad es pluralista, lo que quiere decir es que ésta por su propia naturaleza no puede cerrarse a una sola perspectiva o discurso, más bien se constituye por una relación de todo con todo, pues las cosas, personas, naciones siempre está en relación unas con otras. El pluralismo es el resultado de una comprensión profunda de que la verdad no es una, ni se dice de una única manera, más bien emerge del reconocimiento de la relacionalidad de todo, para ello es menester mantener una actitud crítica que rechace todos los absolutismos.

De esta manera, una educación desde el pluralismo tiene cabida en el proyecto de la Nueva Escuela Mexicana, en tanto reconoce la diversidad inherente en el país y por ende en el rechazo de un modelo único de conocimiento. De igual forma, toma en cuenta la diversidad de estudiantes en el aula, así como la pluralidad de modos de aprendizajes en la misma.

Todo esto en el contexto mexicano es abordado desde un proyecto intercultural, el cual busca rescatar la diversidad cultural con la que cuenta el país, para así consolidar un proyecto de nación y más tarde entablar relaciones armónicas a nivel internacional. Para ello, es necesaria una educación intercultural, tal como lo presenta la NEM y pueda ser nutrida a través de las reflexiones de Raimon Panikkar, las cuales plantean el reto de la interculturalidad a través del diálogo y el pluralismo.

De esta manera, se establece un desarme cultural, en tenor que cuestiona el modelo único tanto de conocimiento, como de convivencia y por ende del paradigma tecnocrático. Para ello, la educación se debe centrar en hacer surgir una conciencia que haga despertar la plenitud humana y no en una educación que establezca los conocimientos previos y se convierta en una surte de instrucción.

Pensar la educación como un proyecto que se centre en la persona y que busque que ésta alcance su plenitud a través del desarrollo de todas sus capacidades es una tarea que ha de implicar el quiebre del mito eurocéntrico, principalmente aquel que tiene que ver con la individualidad y por ende con el egoísmo que ha desatado el predominio por lo único y el terror a la diferencia. Ahora es tiempo de dar paso al quiebre del individualismo y comprender que todo está conectado, que la realidad es una red de relaciones y que la verdad es plural, pero sobre todo comprender que al ser humano de hoy le falta cultivar y crecer su espiritualidad. Educar la inteligencia espiritual del hombre contemporáneo lo ha de llevar a tener una mejor relación consigo mismo, con el otro, con la comunidad, con la naturaleza e incluso con la divinidad.

Si el ser humano se encierra en su individualismo es imposible crear comunidad, pues éste crea egoísmo y un sentimiento de superioridad, el cual ha generado diferencias entre personas, países, clases sociales, además del constante deterioro a la naturaleza causado por la supuesta superioridad del hombre sobre ésta.

El pluralismo ha de guiar al hombre en la comprensión de que no es un el único ser de razón, ni el único superior. El pluralismo ha de hacer consciencia de

que hay otros en el planeta y que juntos se forma un nosotros, no se puede seguir pensando como mónadas superiores. Es necesario entablar el diálogo y dar cuenta de pluralidad de la realidad. Así pues, la NEM mira la pluralidad del país y a través de ella recupera los diversos saberes que se encuentran en cada cultura dentro del territorio nacional.

Al igual que la propuesta de Panikkar, en la NEM el pluralismo es vista en su relación intrínseca con la unidad, es decir, como dos polos que en lugar de repelerse se muestran contrarios, pero sin oposición. Esto se entiende en el proyecto educativo a través de la recontextualización de los entornos y necesidades escolares, y ya no por medio de los planes y programas de estudio, los cuales solían ser la expresión desencarnada de un ideal educativo completamente alejado de la realidad.

Dicho de otra forma, se parte de abajo, contextos situados, hacia arriba, programas y planes, en tanto que la educación busca centrarse en las particularidades del alumno, para que este desarrolle sus capacidades y logre un conocimiento situado de él mismo y su entorno, haciendo frente así a los fines utilitaristas del sistema económico imperante. Por ello, al centrar la educación en el estudiante se pretende construir puentes de saberes, entre el saber académico de tipo occidental con los saberes de los pueblos originarios, en tenor de la gran diversidad de estudiantes provenientes de culturas mexicanas originarias, en el proceso de enseñanza-aprendizaje, éstos estudiantes suelen tener conflictos epistemológicos, en tanto que los saberes académicos de corte técnico-científico occidental no cuadran con los saberes adquiridos en su seno cultural. Mientras la enseñanza se centre única y exclusivamente en los saberes de una sola cultura y se marginen los otros, nunca podrá arribar un sentimiento de comunidad.

En este sentido, la NEM posibilita la construcción entre puentes de saberes, permitiendo que el estudiante pueda poner en diálogo sus saberes ancestrales con los saberes eurocéntricos; lo que Panikkar llamaría diálogo dialogal, pues el estudiante, como persona, podría poner en diálogo dos visiones de la realidad, sin que se sienta desarraigado de su sustrato y de su historia, de un lado el bagaje

cultural de su familia y ancestros y por el otro de la cultura y sociedad predominante. Cabe resaltar que este encuentro entre saberes no pretende dar prioridad a ninguno, es decir, no se trata de entablar relaciones jerarquizadas en donde alguno de los saberes se nutra de la otra, sin una transformación, más bien, se trata de generar una red de relaciones, una comunidad relacional en la que dichos saberes encuentren equivalencias homeomórficas con las cuales puedan nutrir y afrontar los diferentes contextos en los cuales se desenvuelven.

Así la educación mexicana busca partir de los contextos particulares, con el fin de eliminar las jerarquías y dar paso a una red. Esto trae consecuencias importantes en la formación de los educandos, pues el trasfondo de la NEM es generar un determinado tipo de ciudadano.

De esta forma, este tipo de ciudadano debe estar comprometido consigo mismo, con el otro, con su comunidad y con el país. En otras palabras, a través del reconocimiento de la pluralidad cultural del país, se puede generar el diálogo entre saberes, con el fin de crear una red de comunidad, para modificar el modelo progresista y consumista por una nueva lógica solidaria, armoniosa y dialógica.

Aquí se encuentra una de las apuestas más importantes en el nuevo modelo educativo, el cual consiste en sustituir el modelo individualista, egoísta y progresista por una transformación a partir de una red de relaciones, que en lugar de fomentar las capacidades destructivas del hombre se dé paso a una nueva inocencia en la que todo está conectado, no hay persona sin los demás, sin la naturaleza y sin la divinidad.

De esta forma, se gesta una nueva manera de educar, ya no con una enseñanza que apremia la adquisición de información, utilizada con fines meramente pragmáticos y utilitaristas; más bien busca trascender el conocimiento como memorización, para educar desde la reflexión y el pensamiento crítico, desde el desarrollo de todas las capacidades de los educandos, todo ello para transformar la realidad social. En una palabra, la educación ha de cambiar la individualidad y el egoísmo por la relacionalidad, pues los problemas sociales sólo se pueden responder a través de redes comunitarias, nunca desde la soledad.

Por ello, la NEM se centra en recuperar la pluralidad cultural del país y de ahí hacer emerger la comprensión hacia el otro, pues una vez que se da cuenta del otro puede surgir un estado de relación con éste y por ende surge la responsabilidad ciudadana, además del ejercicio de transformación social.

En síntesis, el enfoque intercultural de la NEM puede ser nutrido desde el pluralismo panikkariano, en tanto que ambas posturas se fundamentan en el reconocimiento de las diferencias. México es un país con múltiples diferencias, tanto económicas, sociales como culturales; ello quiere decir que la realidad mexicana es interpretada bajo la pluralidad de contextos y visiones existentes en el país, no es lo mismo mirar la realidad desde la Sierra Oaxaqueña que desde el Centro Histórico de la Ciudad de México. Todas las personas ven y viven desde una perspectiva distinta, porque parten de un contexto distinto y debe ser respetado.

En el caso concreto de la educación, ésta desde una perspectiva plural viene a decir que es inaceptable un sistema universal o la reducción a una unidad completamente alejada de la multiplicidad de realidades. El sistema educativo nacional ya no puede sostener un modelo preestablecido y aplicable de enseñanza-aprendizaje a todos los alumnos, se ha de partir del reconocimiento del pluralismo inherente en todo el país, lo que implica partir de los diferentes contextos. Dicho de otra forma, el pluralismo permite el reconocimiento de la contingencia humana y por tanto de la fragilidad de la razón, elementos que nutren los fundamentos filosóficos de la Nueva Escuela Mexicana.

4.6.3 Educar para la paz

El camino recorrido hasta aquí ha buscado generar una propuesta educativa desde el pensamiento cosmoteándrico de Panikkar, con el fin de impactar en el proyecto educativo de la NEM. Dicha propuesta ha girado en torno a la relacionalidad del ser humano y de la realidad; con ello se ha pretendido mostrar la urgencia de un cambio de antropología, de una individualista a una centrada en la interdependencia de la persona. Esta posibilita, en primer lugar, el encuentro dialógico, en tanto que se

reconoce que en soledad nadie puede salir de sí, es necesario el encuentro entre personas, culturas y religiones, pues sólo así se puede tratar de dar salida a los problemas actuales; dicho de otra forma, las desavenencias que enfrenta la humanidad sólo pueden resolverse desde la interculturalidad y para ello es imprescindible el diálogo.

Segundo, y aunado a lo anterior, para que pueda emerger un nuevo mito, que no esté sustentado en la universalidad cultural, es menester el reconocimiento del pluralismo. Pues, para Panikkar, el hombre es plural, relación, así que al generar cualquier conocimiento o acercamiento a la realidad sólo lo puede hacer desde su propia condición, haciendo que la verdad sea pluralista, pues emerge de éste⁶²³. Así, en la aceptación del pluralismo se puede ver que cada persona o cultura entiende, comprender y se relaciona con la realidad de una manera distinta, pero no por ello menos válida ni menos importante, se trata de intentar abarcar la totalidad sin reducir a la unidad, más bien reconoce que existen otros paradigmas que puede contribuir a generar nuevas epistemologías, éticas, cosmovisiones, entre otros.

Ahora bien, esto no se puede hacer monoculturalmente. Nadie es plenamente consciente de su propio mito. Para reconocerlo nos hace falta la contribución de las otras culturas. Y para ello debemos ver al otro, no sólo como *aliud*, sino como un *alius*; no sólo como objeto de observación o conocimiento, sino como otra fuente de inteligibilidad y sujeto independiente de nuestras categorías. Esta es la base del pluralismo. Para ello hace falta el diálogo; pero éste no es posible, como hemos dicho, si no es en condiciones de igualdad. Y éstas no se pueden realizar sin el desarme cultural.⁶²⁴

Todo ello, se entrevé en el modelo educativo de la Nueva Escuela Mexicana, la cual pretende la formación de un cierto tipo de ciudadano, comprometido consigo mismo y con el otro, bajo el reconocimiento y aceptación de la diversidad. En este sentido y bajo tales premisas se puede hablar de una educación para la paz, la cual tenga sus cimientos tanto en el diálogo como en el pluralismo, sin perder de vista que la paz sólo se puede alcanzar desde la plenitud humana. De esta forma, los

⁶²³ PANIKKAR, Raimon, *Obras completas VI.1*, op. cit., p. 29

⁶²⁴ PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit., p. 64.

vericuetos panikkarianos pueden cimentar la construcción de una cultura de paz, tal como se presenta a continuación.

Para Panikkar, la paz es uno de los problemas que plantean mayor desafío, pues la noción que se tiene de ésta, desde la cultura greco-romana, se ha presentado bajo el estandarte del conflicto dialéctico entre paz y guerra, es decir, que ésta es entendida como la ausencia de guerra o conflicto. Se suele entender la paz como la supremacía de un punto de vista, a través de los cuales los otros se subyugan o homogenizan. En cambio, la noción panikkariana va más allá de dicha visión dualista, pues en lugar de entender la paz en relación con el conflicto, el autor la entiende como la expresión del ritmo del ser o de la realidad⁶²⁵.

El Ser es rítmico, es ritmo. Y el ritmo es la integración no-dualista del movimiento y del sosiego, del esfuerzo por alcanzar la meta y de la posibilidad de gozar ya de ella, siendo aún peregrinos en camino. El ritmo es la naturaleza más profunda de la realidad, el devenir mismo del ser, que es un estar siendo, precisamente porque llega a ser.⁶²⁶

Esto implica la aceptación de los polos de la realidad —bien y mal, paz y guerra—, hay opuestos, pero no oposición⁶²⁷; en este sentido se participa en el ritmo cosmoteándrico de la realidad, pues se asume que para que haya paz el ser humano debe estar situado en el lugar que le corresponde, en el orden cósmico. “La paz no es un simple estado de ánimo, sino que es más bien un estado de ser, un estado del Ser: aquel estado del Ser que corresponde al ente en cuestión. Es decir, la paz es un bienestar en el Ser. Cuando un ser está en su lugar, está en paz.”⁶²⁸

Lo anterior asume la responsabilidad del ser humano en el ritmo cosmoteándrico de la realidad, su participación ha de cooperar en el orden cósmico de la realidad, lo cual lo lleva a aceptar su interdependencia con el otro, con el cosmos, con la naturaleza y con la divinidad. Dicho de otro modo, una educación para la paz plantea situar el puesto del hombre en el mundo, es necesaria una nueva

⁶²⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *The Rhythm Of Being*, New York, Orbis, 2010.

⁶²⁶ PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit., p. 25.

⁶²⁷ “Dividir y particularizar es algo que está en la mente. No hay nada malo en dividir. Pero la separación va contra el hecho. Las cosas y las gentes son diferentes, pero no están separadas. La naturaleza es una, la realidad es una. Hay opuestos, pero no oposición.” NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, op. cit.

⁶²⁸ PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit., p. 136.

antropología que haga ver que el ser humano es más que un individuo aislado, más bien es un ser en relación, que tiende a la comunidad y por ende a la plenitud humana. “La plenitud es comunitaria y en definitiva teantropocósmica.”⁶²⁹

En este sentido, si se pretende educar para la paz se tiene que trabajar en una antropología que trascienda el modelo egoísta, destructivo y tecnócrata actual, en tanto que todos estos aspectos se cierran a una única visión, la cual sólo fomenta el lado negativo de la humanidad. De continuar con el modelo progresista, decantado por la lógica de la competencia y la soledad, la sociedad sólo se volcaría a la catástrofe. En cambio, si se fomenta y fortalece una educación que pretenda ver al hombre desde su integridad, en lugar de un progreso técnico, se optará por un progreso espiritual que haga madurar a la humanidad, en tanto que puede emerger una autocomprensión y por ende la comprensión del otro.

Dicho de otra forma, sin un sentido de paz en el hombre, éste no puede dar paz a los otros, pues una conciencia intoxicada de violencia y dominio no puede reproducir más que destrucción y extravío. No obstante, si en el ser humano se desarrollan todas sus capacidades, a través de una educación centrada en su desarrollo integral y por ende en su correcto desenvolvimiento, no sólo racional, sino también espiritual, es posible superar la dicotomía interior y exterior, en tenor que un correcto desenvolvimiento interno es reflejado hacia el exterior.

Así, el problema con la sociedad actual es que el hombre moderno nunca pudo acompañar el desarrollo técnico de un correcto desarrollo humano espiritual, custodiado de responsabilidad y solidaridad. Por ello, la Nueva Escuela Mexicana busca centrar la educación en el pleno desenvolvimiento, primero de la persona y después en la sociedad. Esto se pretende trabajar a partir de los principios en los que se funda este modelo educativo⁶³⁰, los cuales buscan formar a ciudadanos comprometidos consigo mismo y con la nación, para ello es imprescindible partir desde la educación, en tanto actividad formativa, con posibilidades de alcanzar la plenitud humana.

⁶²⁹ PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, Navarra, Verbo Divino, 2018, 133.

⁶³⁰ Ver: 4.3.2

Así pues, desde la Educación Básica se busca contextualizar los programas de estudio a las diferentes necesidades de cada alumno, aula y escuela, es decir, se abandonan los supuestos generalizados para partir de los contextos específicos⁶³¹. De esa forma, en la Educación Media Superior se plantea la reformulación del Marco Curricular, el cual busca que todos los estudiantes adquieran aprendizajes mínimos, que les permita el reconocimiento de sus derechos y fomentar la eliminación de barreras de aprendizaje.

El artículo 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece que el sistema educativo deberá desarrollar “armónicamente todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la patria, el respeto a los derechos humanos y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia”. Para hacer realidad estos principios es fundamental plantear qué mexicanos queremos formar y tener claridad sobre los resultados que esperamos de nuestro sistema educativo. Se requiere, además, que el sistema educativo cuente con la flexibilidad suficiente para alcanzar estos resultados en la amplia diversidad de contextos sociales, culturales y lingüísticos de México.⁶³²

Dentro del Marco Curricular se trabaja desde progresiones, lo cual centra el aprendizaje desde una perspectiva experiencial, vivencia, comunitaria, crítica, transversal y socioemocional⁶³³, dotando a los estudiantes con un sentido de respeto y responsabilidad propia y hacia el otro. Así el Rediseño del MCM de la Educación Media Superior dice así:

Es una apuesta curricular centrada en el desarrollo integral de las y los adolescentes y jóvenes, la cual se construye a partir de la necesidad de formar estudiantes capaces de conducir su vida hacia su futuro con bienestar y satisfacción, con sentido de pertenencia social, conscientes de los problemas sociales, económicos y políticos que aquejan al país, pero también de su entorno inmediato, dispuestos a participar de manera responsable y decidida en los procesos de democracia participativa y a comprometerse en las soluciones de las problemáticas que los aquejan y que tengan la capacidad de aprender a aprender en el trayecto de su vida. En suma, que sean adolescentes y jóvenes capaces de erigirse como agentes de transformación social y que fomenten una cultura de paz y de respeto hacia la diversidad social, sexual, política y étnica; solidarios y empáticos. El MCCEMS encuentra riqueza en la diversidad y en la divergencia, genera consenso para vislumbrar mayores

⁶³¹ SEP, *Aprendizajes clave para la educación Integral. Estrategia de equidad e inclusión en la educación básica: para alumnos con discapacidad, aptitudes sobresalientes y dificultades severas de aprendizaje, conducta o comunicación*, México, Secretaría de Educación Pública, 2018.

⁶³² *Ibid.*, p. 19

⁶³³ Cfr. ACUERDO número 17/08/22 por el que se establece y regula el Marco Curricular Común de la Educación Media Superior, *op. cit.*

alternativas y horizontes, abre nuevos canales que facilitan el intercambio de información y experiencias entre actores escolares, familia, comunidad y sistema.⁶³⁴

En este sentido, el que la NEM se enfoque en el desarrollo socioemocional de los educandos, así como en el fomento de lo comunitario, se puede decir que la educación se orienta al ejercicio de la formación humana en su totalidad, lo que Panikkar denominaría como plenitud humana.

Una educación planteada bajo los estándares de la NEM rompe con el estereotipo de repetición, individualismo e instrumental utilizados hasta ahora, sustituidos por un sentido de comunidad, el cual sólo puede surgir a partir del desarrollo de una adecuada espiritualidad, en la que esté conectada la razón, el cuerpo y de la naturaleza. Sólo en el reconocimiento de una conciencia relacional puede surgir un cambio verdadero. Dar cuenta que la persona no está desconectada de los demás posibilita dar salida a los problemas sociales, pues se comprende que todo es una red de relaciones, la cual sólo puede funcionar si cada quien está en el lugar indicado y sólo así puede emerger una cultura de paz. “Cada hombre refleja la armonía del universo, cuando se encuentra en su lugar propio y no está enajenado. Así, la armonía cósmica vuelve a depender de la armonía interna de cada ser. [...] La paz no es sólo espiritual, sino también corporal y social.”⁶³⁵

En este sentido, una educación que busque fomentar un sentido de paz debe llevar a los educandos a conocer desde la unión intrínseca entre conocimiento y amor. Pues sólo esta unión apertura a una sapiencia que obliga al conocedor a asumir una actitud de amor y cuidado hacia sí mismo y al resto que le rodea. En palabras de Panikkar:

Y conocer es algo así como establecer una comunión vital con lo real, ser juntamente con aquello que se conoce: con-nacer (*connaître*). El conocimiento es unión, compenetración...; en suma, es un fin en sí mismo: la misma vida del cognoscente. El conocer comporta alegría, porque es salvación, salva al hombre de su limitación y se abre hasta los mismos confines del universo. El conocer, en este sentido pleno, que es inseparable del amar, hace vivir al hombre la plenitud de lo que es.⁶³⁶

⁶³⁴ Rediseño del Marco Curricular Común de la educación Media Superior 2019-2022. (consulta 21/07/23), Disponible en: <http://revisionmarcocurricular.cosfac.sems.gob.mx/>

⁶³⁵ PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit., p. 107.

⁶³⁶ *Ibid.*, pp. 152-153.

Así, la educación permite orientar al ser humano hacia la plenitud y sólo a partir de ésta puede emerger un sentido de paz. Derrocar una educación basada en las competencias, en el conocimiento desencarnado, privilegio de unos pocos es tarea del Tercer Milenio y de una educación para la paz. No puede haber paz si el hombre no conoce su lugar, y para ello se necesita de un conocimiento que permita lograr la plenitud, y que no se ate a los mecanismos de dominio, de análisis y a los juicios frío. Dicho en una palabra, el conocimiento es para ser y no para tener⁶³⁷.

Cabe matizar, que dicha postura sobre la paz no tiene que ver con la imposición de la fuerza o de un punto de vista, más bien tiene que ver con ocupar el correcto sitio en el ritmo del ser. Así, el hombre toma consciencia de su sitio en el cosmos, el cual en vez de ser un lugar privilegiado o de supremacía, viene a ser un sitio de suprema armonía, en donde cada dimensión de la realidad es respetada. “La paz no es un simple estado de ánimo, sino que es más bien un estado de ser, un estado del Ser: aquel estado del Ser que corresponde al ente en cuestión. Es decir, la paz es un bienestar en el Ser. Cuando un ser está en su lugar, está en paz.”⁶³⁸

De esta manera, una educación para la paz ha de tomar en cuenta el lugar tan marginado que se le ha dado a la Naturaleza, en tanto que ésta ha sido vista como una materia inerte, la cual puede ser explotada y manipulada. Se necesita una *ecosofía*, es decir, una educación que haga comprender que el ser humano está en interrelación con la naturaleza. Tal como Panikkar señala: “No basta con la información y el conocimiento: necesitamos sabiduría para aprender a habitar auténticamente en la Tierra.”⁶³⁹

Dicho de otra forma, una educación que pretenda formar una cultura de paz debe tener en cuenta al medio ambiente que le rodea. El descuido y la manipulación que se ha ejercido contra la Naturaleza ha desencadenado la vulnerabilidad del ser humano, en tanto que se muestra su estrechez de miras y su fragilidad. Esta

⁶³⁷ Cfr. MARTÍN, Consuelo, *Sé una luz. Investigaciones sobre el ser y el conocer*, Madrid, Dilema, 2004.

⁶³⁸ PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, op. cit., p. 136.

⁶³⁹ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 10.

interacción con la Naturaleza sólo ha mostrado que el ser humano no puede dominar frente a nada ni nadie, las tres dimensiones de la realidad se encuentran en mutua interrelación y ninguna de ellas puede colocarse encima de la otra.

Así pues, es necesario redescubrir el sentido de la persona humana, un ser en relación que en profunda fraternidad consigo mismo y con el otro, puede entrar en comunión con Dios y con el Cosmos. Es necesaria una renovación cultural, un desarme cultural que dé cuenta de la fragilidad humana, de superación del solipsismo cultural, para entrar en diálogo y en armonía con las otras culturas, y ello sólo será posible en medida que el hombre encuentre paz en sí mismo. En palabras de Panikkar: “El deseo de paz equivale al deseo de diálogo, y el deseo de diálogo surge cuando pensamos poder aprender del otro [...]”⁶⁴⁰

Sin paz, es imposible que el hombre encuentre su lugar en el cosmos. En este sentido, la paz para Panikkar es señal de que la sociedad está integrada en el orden cósmico⁶⁴¹, pues es la que nos permite entrar en relación con el todo armónico. De esta manera, no puede haber supremacía alguna, todo se desenvuelve y armoniza en el orden correcto, en el ritmo del ser.

En este sentido, la educación debe hacer consciente al ser humano de su plenitud, de su sentido de comunión y corresponsabilidad con el medio que le rodea. Para ello, es necesario promover un cambio en el modo de pensar, en la conciencia y establecer nuevos modelos de vida. Así, el ser humano debe ser educado en una nueva inocencia que lo haga redescubrir el mundo, en armonía para dar vida a una era de interrelaciones y de paz.

En síntesis, el camino para llegar a una cultura de paz es largo, no obstante, las reflexiones panikkarianas se muestran como una luz en medio de la penumbra, pues posibilitan construir puentes dialógicos, en tanto que se ha comprendido que el solipsismo cultural ya no tiene cabida. Hace falta reconocer que el ser humano no es el amo y señor del universo, sino que forma parte de una de las dimensiones de la realidad, de lo cual se desprende su fragilidad y su capacidad creadora y

⁶⁴⁰ PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural, op. cit.*, p. 176.

⁶⁴¹ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural, op. cit.*, p. 137.

redentora. La educación es la encargada de guiar al hombre en estos vericuetos, una educación que posibilite la comprensión del otro, la comprensión de la plenitud humana, del desarrollo de sus capacidades y su inserción armónica en el todo, una educación para la paz, que haga consciente al hombre de su interrelación y por ende del lugar que debe tener.

Conclusión

Los presupuestos panikkarianos ha permitido pensar y comprender la realidad más allá de los estándares que supone la razón, sus reflexiones han llevado a presentar un mundo que necesita urgentemente una metanoia, para ello es menester dar paso a la espiritualidad como camino hacia el culmen de la vida del hombre, lo que el filósofo catalán llama mística.

La mística, para Panikkar, es la única vía que puede subsanar las problemáticas actuales, sólo el místico se salvará, repite el filósofo en varias ocasiones; lo cual supone uno de los grandes desafíos en un mundo que sólo apela a la excesiva racionalización, especialización e instrumentalización y, por tanto, a quien escandaliza el eco de la palabra. En este sentido, parece imposible dar cuenta de la realidad fuera de la matematización y experimentación, decantada en lo que el autor llama tecnocracia, por lo que la palabra mística suele resultar provocadora.

Para el filósofo de Tavertet, la mística es la experiencia plena de la Vida, es decir, de una experiencia no fragmentaria que compromete todos los ámbitos de lo Real, y por ende compromete al hombre, pues éste es en sí mismo un ser místico, es decir, un ser capaz de tocar la realidad, de ser la realidad. Aquí es cuando se afirma que el conocimiento sólo puede ser tal si implica una transformación, liberación o salvación.

Dentro del pensamiento del filósofo catalán, la mística juega uno de los papeles imprescindibles dentro de sus reflexiones, de tal manera que sin mística nociones celebres como la intuición cosmoteándrica o la Trinidad radical pierden sentido, pues todas ellas apelan a una metanoia del ser humano, la cual forzosamente implica la aceptación de una experiencia holista de la realidad.

Según Panikkar, sólo el místico puede ver dicha experiencia de la Vida, en tanto es el único capaz de ver la tercera dimensión de la realidad, esa que pertenece al campo de la fe como forma de conocimiento, y que permite un toque inmediato con la realidad, pues ésta carece de las mediaciones características de la razón y de la sensibilidad.

Aunque la mirada de Panikkar se muestra alentadora ante las problemáticas contemporáneas ¿será posible que en el mundo actual puedan existir místicos? ¿será que sólo el camino de la mística lleva a la salvación?, esto es en tanto que la univocidad de pensamiento a la que está acostumbrada la cultura, hace poco probable una transformación. No obstante, su letargo exige la urgencia de dicha metanoia; de ahí que, pese a las dificultades, las reflexiones panikkarianas se muestran tan seductoras, pues evocar al desconsuelo y a la pérdida de sentido es caer en los brazos de una racionalidad muerta.

Es peor seguirse conduciendo hacia la catástrofe de un progreso sin fin, que tomar consciencia de nuestra interdependencia y relación con la realidad. Por ello, aunque el proyecto panikkariano, a primera vista, pareciera quimérico y poco vinculado con la realidad, más bien es una postura que permite pensar que hay otros caminos, otras vías a través de las cuales se puede vislumbrar otro paradigma, otra cosmovisión, otro modo de estar en el mundo.

Quizá acercarse a la obra de Panikkar pareciera un ejercicio complicado y pesado, alejado de las necesidades sociales que impera el momento. Sin embargo, una aproximación a su obra invita a un cambio radical, a una transformación, en la que conforme el lector se va apropiando de la jerga del filósofo, también va surgiendo un afán por buscar la transformación del medio que le rodea.

Para ello, hace falta recobrar la espiritualidad que el hombre ha extraviado, pues es la única que le permitirá abrir los ojos ante esta nueva experiencia de vida y le posibilitará integrarse en el ritmo intrínseco de la realidad. El ser humano debe subsanar las rupturas de las divisiones, debe abrir paso a una nueva experiencia. De esta manera, una de las tareas fundamentales de nuestro tiempo es recobrar esa parte místico y espiritual del ser humano y del mundo, la cual ha sido olvidada y por ello, ahora el hombre se encuentra abandonado a la facticidad de lo que se le presenta como materia, a los procesos materiales que se producen sin relación intrínseca. La nueva inocencia es un deber de nuestro tiempo, en tanto que abre paso a una nueva relación del hombre consigo mismo, con el otro, con la naturaleza y con Dios, ya no se puede sostener la idea de un mundo inerte que espera a ser

conquistado o de una sociedad que se rinde a los fines prácticos e instrumentales de la materia.

Así, el proyecto panikkariano ostenta una transformación radical en el ser del hombre y sólo a partir de ello gestar nuevas relaciones entre los hombres y sus comunidades. Esta nueva realidad está más allá de la experiencia cotidiana, más allá de los modos y criterios de conocimiento establecidos por la racionalidad occidental, es la intuición cosmoteándrica que compromete al hombre y con él a su actuar. De ahí que, las implicaciones de dicha intuición recaen en una propuesta ética que sólo se puede alumbrar a través de una nueva concepción de hombre, una nueva inocencia que renueve nuestras concepciones y nuestro modo de actuar en el mundo. Un cambio verdadero solamente puede tener cabida desde una transformación profunda en el hombre, no hay cambios exteriores verdaderos sin una metanoia interna.

Una ética planteada desde las relaciones permite descubrir un mundo más amplio, pues el ser humano puede dar cuenta que todo está conectado con todo, que no es un ser aislado, evocado a la destrucción o un progreso que no lleva a ningún lado. El hombre está en estrecha relación con el cosmos y con la divinidad, consigo mismo y con otro. Esta ética permite que vuelva a emerger un nuevo tipo de confianza intrínseca en la realidad, ya no se trata de superar al otro o de ver con inferioridad a todo aquello que no concuerda con mis estereotipos, se trata de ingresar a una nueva inocencia de la que emerja el ritmo natural del ser.

Así, el actuar del ser humano en lugar de decantar en el egoísmo, se transforma en una actitud de confianza en donde todas las cosas están en su lugar, no hay fragmentos, no hay oposiciones, todo es una unidad adual, en la que el yo deja de ser una partícula individual para cobrar consciencia de su relación con toda la realidad, lo que el autor denomina una relación genitiva subjetiva con la Realidad.

De esta manera, la intuición cosmoteándrica, a través de la relatividad radical, lleva a dar cuenta que ningún ser tiene fundamento en sí mismo, más bien, todos son en relación, a través de la interdependencia con los otros. Por ello, la intuición

cosmoteándrica implica una relación radical, la cual es aplicada a todos los seres humano, de los que ha de emerger una responsabilidad ética y educativa.

De ahí, que la educación está completamente relacionada con la responsabilidad ética que emerge de la comprensión de intuición cosmoteándrica, en tanto que por medio de la educación se contribuye para que los educandos puedan realizar su plenitud humana. Dicho en otras palabras, la ética debe influir directamente en la formación de los educandos, en tanto que la educación ha de ser la encargada de guiar al hombre en esta búsqueda por la plenitud.

En este sentido, la investigación se orientó en la vinculación de directrices entre el pensamiento cosmoteándrico de Panikkar con el modelo educativo de la Nueva Escuela Mexicana, siempre guardando los matices entre cada uno, pero al mismo tiempo posibilitando reflexiones que puedan contribuir a pensar nuestro tiempo, con sus problemáticas y necesidades. Por ello, en la NEM se encontró tierra fértil en donde las reflexiones panikkarianas pudieran encanarse y posibilitar reflexiones sociales en el ámbito ético y educativo.

Entre ambas líneas discursivas se encontraron algunos ejes comunes, los cuales permitieron vincular sus propuestas, entre ellos: una educación dialógica, para la paz y desde el pluralismo. Estos tres momentos buscaron dar cuenta de la necesidad de, lo que Panikkar llama, un desarme cultural, es decir, del forzoso cambio de mito cultural, en donde Occidente ha tomado primacía imponiendo a través de la fuerza y el dominio su cosmovisión.

Para que este cambio resulte verdadero es menester que se avecine una transformación antropológica, que se simiente en un nuevo paradigma de hombre, de una noción individualista a una relacional. Si el hombre no da cuenta de esta transformación antropológica, que sólo puede emerger del diálogo intercultural, no será posible ningún cambio.

Ello es así, porque para que el ser humano dé cuenta de esta transformación es menester recorrer el camino de la mano de alguien más, pues una soledad que se encierra en los límites del solipsismo sólo puede llevar a la catástrofe y a la

muerte. Nuestro tiempo necesita con urgencia salir del lastre de la soledad, para extender sus relaciones con el otro, el camino en compañía tiende a ser más liviano que uno en aislamiento. Ante la catástrofe es preferible mirar al otro y aprender de él que ahogarse en la absurdidad.

Así, la mirada relacional de Panikkar clama ante la urgencia de romper con aquellos discursos monoculturales y monolingüísticos que sólo han perpetuado una racionalidad; es necesaria la interculturalidad, no como un lujo académico, sino como el umbral de una nueva cosmovisión, en la que otras voces y miradas son tomadas en cuenta. En este sentido, las relaciones transforman al ser humano en la medida en que se expande el horizonte de comprensión y sólo así puede emerger un nuevo actuar humano.

De ahí que, plantear un cambio en el modelo educativo actual es necesario, en tanto que la educación es el pilar con el cual el ser humano se forma en el camino de su plenitud. Sin embargo, pese a que la educación nació como un ideal de formación, encargada de llevar al ser humano hacia los más altos estándares éticos y espirituales, en los que se era capaz de transmitir los ideales de la cultura —con sus compromisos materiales y espirituales—, ahora la educación ya no busca formar a los hombres bajo altos estándares éticos y espirituales, sino bajo el predominio del individualismo, la competencia y el éxito, olvidando que la educación debería guiar al hombre en su plenitud.

La educación contemporánea no busca que el ser humano desarrolle todas sus capacidades —en armonía con el otro, con la naturaleza y con la divinidad—, más bien busca generar trabajadores dislocados de la sociedad y de sí mismos. Falta una educación que haga al hombre recobrar su humanidad y alcanzar su plenitud; si el proyecto panikkariano, a lo lejos, parece utópico por sus tintes místicos, ahora más que nunca es necesario recobrar ese sentido de relación y espiritualidad, en donde no está dissociada la mística.

De esta forma, la introducción de la intuición cosmoteándrica en el ámbito educativo puede contribuir a la recuperación de la espiritualidad humana, bajo el sentido de interdependencia de todas las cosas, pues a medida que el hombre da

cuenta de su relacionalidad es posible avistar nuevos cambios. El primero de ellos, que es necesario salir del mito monocultural que corona a Occidente como madre de todas las culturas, y en segundo, aunado al primero, el quiebre de la visión tecnocrática que proclama dicha cultura.

Este intento se ve en la propuesta educativa de México, quien a través de la Nueva Escuela Mexicana se intenta formar a los educandos con un alto sentido de compromiso, primero consigo mismo y luego con la sociedad. Para ello, el modelo educativo intenta romper con la educación evocada a la instrumentalidad y a la práctica, y dar paso a una formación en la que los educandos desarrollen todas sus capacidades, a través del fomento de las habilidades socioemocionales, de una educación de paz, intercultural, una ética del cuidado y del humanismo. Así todas éstas posibilitan dotar al educando de un panorama integral, en donde se trata de integrar las diferentes realidades del pueblo mexicano, esto, aunque de manera indirecta, permite fomentar la espiritualidad de las niñas, niños, jóvenes y adolescentes mexicanos, pues ya no se les educa únicamente bajo estándares de competencia y éxito.

Pese a las complejidades del contexto mexicano, la NEM se presenta como una vía para superar el modelo monocultural que había imperado, para dar lugar a los saberes comunitarios y en este sentido generar redes de apoyo. Aquí las reflexiones panikkarianas encuentran cabida, en tanto que pueden guiar a la NEM en su proyecto. El fomento en la integridad de los educandos es base fundamental para que el modelo educativo funcione, aunado de muchos otros aspectos estructurales; no obstante, la intuición cosmoteándrica puede contribuir en puentes de sensibilización en este camino.

De igual manera, el nuevo modelo educativo busca crear redes comunitarias, vinculando a los actores con sus saberes y contextos, posibilitando que los aprendizajes en lugar de estar desencarnados encuentren tierra firme en donde sembrar sus experiencias, creando lo que Panikkar llama vínculo entre amor y conocimiento. Así pues, el que la NEM base los aprendizajes en situaciones significativas es un ejemplo de lo que el filósofo llama unión entre conocimiento y

amor, pues los conocimientos en lugar de ser abstractos y completamente alejados de la vida, se tornan significativos, experienciales. A la educación le falta amor, porque sin amor no puede haber relaciones humanas duraderas, sin amor no puede haber diálogo fructífero, no puede haber sabiduría.

Según la obra de Panikkar, uno de los hitos más significativos es recobrar la sabiduría, no sólo en la práctica filosófica, sino en la experiencia plena de la Vida, pues sabiduría, para el autor, tiene que ver con *saborear la vida*, con gozar el sentido de ésta. La sabiduría no viene dada de alguna autoridad exterior, tiene que ver con la comprensión y armonía del ritmo intrínseco de la realidad. Todos los hombres pueden acceder a ella, no es un lujo ni privilegio de unos pocos, emerge de la comprensión de nuestro lugar en el cosmos. La educación ha de ser partícipe de la sabiduría, más bien se necesita educar en sabiduría, para que de los educandos puedan construir esa vivienda agradable en el corazón.

Quizá este punto trastoque los cimientos de la educación actual, pues ha llevado a la fragmentación del conocimiento, a la especialización e incluso a la desintegración del mismo conocedor; es necesario que el conocimiento penetre en el amor y viceversa, ambas en relación intrínseca, sólo así se podrá superar el paradigma de la instrumentalidad y el domino. Así, una educación que fomente el cuidado de sí mismo, el del otro y del medio ambiente es muestra de un conocimiento experiencial, en donde se compromete al educando y al medio que le rodea, y por ende implica una relación de amor, tal como la entiende el filósofo de Tavertet, quien hace ver que el conocimiento no está dissociado de la práctica, para ello se necesita sabiduría.

Por último, la investigación contribuye en la generación de líneas que pueden subsanar algunas de las problemáticas actuales. Por ello, es imprescindible mostrar que hay alternativas que pueden ser aplicadas, sobre todo cuando comprometen una transformación radical en el ser humano, esta transformación persigue la recuperación de la humanidad de éste, a través de su espiritualidad con la cual podrá dar cuenta de la interdependencia de la realidad.

En este sentido, es tarea de los humanistas contribuir socialmente en el cambio de mito, es decir, en una nueva cosmovisión en donde ya no imperen los fines instrumentales y prácticos, sino que se dé paso a nuevas relaciones entre los hombres, la naturaleza y la divinidad. Para ello, es imprescindible que la educación se oriente al desarrollo de todas las capacidades de los educandos, no sólo aquellas que se orientan al perfeccionamiento del pensamiento lógico-matemático con aplicación práctica, sino, y sobre todo, al correcto desenvolvimiento de su espiritualidad.

La época actual cada vez tiene que sortear más problemas, económicos, políticos, sociales, que reclaman una transformación profunda de las bases con las que está asentada la cultura. Por ello, la filosofía, que nació como un ejercicio relacionado directamente con la vida, no puede quedarse al margen, como una mera espectadora, ante los cambios que aclama el tiempo presente, pues si la filosofía simboliza algo que pertenece al ámbito último de la vida y la realidad, ésta no puede dejarse de lado ni echarse de menos.

Aquí la propuesta filosófica de Panikkar, y la relevancia de su intuición cosmoteándrica aplicada al ámbito ético y educativo. Pero, sobre todo en el énfasis de un conocimiento transformador capaz de llevar al ser humano a una metanoia radical, que lo haga dar cuenta de su lugar en el cosmos y de su interdependencia.

Las complejidades son muchas, sobre todo cuando se trata de impactar socialmente y dejar los albores de la especulación para abrirse a una realidad compleja. Pero todo tiene un inicio, y el trabajo conjunto y el compromiso de los actores educativos y del resto de la comunidad pueden hacer un cambio. Las transformaciones verdaderas son lentas, difíciles, pero no imposibles, el cambio empieza desde el interior de cada ser humano y para ello es imprescindible partir de la educación, pues de ella se han de forjar los pilares de cualquier transformación.

Bibliografía

- AA.VV. *Biblia*, Barcelona, Herder, 2005.
- AA.VV. *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 2015.
- ACOSTA, Sanabria, Rafael, (coordinador), *Visiones del ser humano como persona*, Caracas, Universidad Metropolitana, 2018.
- ACUERDO número 17/08/22 por el que se establece y regula el Marco Curricular Común de la Educación Media Superior, en *Diario Oficial De La Federación*, México, 2 de septiembre de 2022. (consulta 18/03/23), Disponible en: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5663344&fecha=02/09/2022#gsc.tab=0
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Mesetas, 2006.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2010.
- ARNAU, Juan, *Antropología budista*, Barcelona, Kairós, 2006.
- ARNAU, Juan, *Cosmologías de la India*, México, F.C.E., 2008.
- ARNAU, Juan, *Fundamentos de la vía media*, Madrid, Siruela, 2011.
- ARNAU, Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, F.C.E., 2005.
- ARROYO, Ortiz, J. P, *Líneas de política pública para la educación media superior. 2-20*, México, SEP, 2018, Disponible en: https://cbgobmx.cbachilleres.edu.mx/blog-notas/lineas_poli_publi.pdf
- BALTAHSAR, Von H.U., *El cristianismo es un don*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1973.
- BALTHASAR Von, H. U. y Guissani Luigi, *El compromiso del cristiano en el mundo*, Barcelona, Ediciones Encuentro, 1992.
- BAUDRILLARD, Jean, *Estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt, *La cultura en el mundo moderno*, México, F.C.E., 2013.
- BAUMAN, Zygmunt, *Sobre la educación en un mundo líquido*, México, F.C.E., 2020.
- BAUMAN, Zygmunt, *Vida de consumo*, México, F.C.E., 2007.
- BERARDI, Bifo, *El alma y el trabajo*, México, Elefanta y Conaculta, 2012.
- BERARDI, Bifo, *El sabio, el mercader y el guerrero*, Madrid, Acuarela, 2007.

- BERARDI, Bifo, *Subelevación*, México, Surplus, 2014.
- BERARDI, Franco, *Generación post-alfa*, Buenos Aires, Sísifo Ediciones, 2008.
- BERARDI, Franco, *Héroes. Asesinato masivo y suicidio*, México, Akal, 2017.
- BERNABÉ, Alberto, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Evohe, 2013.
- BERNABÉ, Alberto, *Parménides. Fragmentos y tradición textual*, Madrid, Itsmo, 2007.
- BERNABÉ, Alberto, *Platón y el orfismo*, Madrid, Abada, 2011.
- BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Roma, Campo dei Fiori, 2013.
- BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Una biografía*, trad. Piegem Jordi, Barcelona, Fragmenta, 2014.
- BOFF, Leonardo, *El destino del hombre y del mundo*, Cantabria, Sal Terrae, 1980.
- BOFF, Leonardo, *Ética y moral: la búsqueda de los fundamentos*, Santander, Sal Terrae, 2004.
- BOHM, David, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairós, 1992.
- CABANAS, Edgar y Illouz Eva, *Happycracia*, Barcelona, Paidós, 2019.
- CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, en: *Diario Oficial De La Federación*, México, 18 de noviembre 2022. (consulta 26/01/23), Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>
- CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H CONGRESO DE LA UNIÓN, “Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación”, en: *Diario Oficial De La Federación*, México, 19 de enero de 2023. (consulta 28/03/23), Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPED.pdf>
- CAMUS, Albert, *El extranjero*, Madrid, Alianza, 2012.
- CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós, 2008.
- CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011.
- CHUANG TZU, *Chuang-Tzu*, Caracas, Monte Ávila, 1993.
- CNDH: ¿qué son los Derechos Humanos? (consulta 03/03/23), disponible en: https://www.cndh.org.mx/Que_Son_Derechos_Humanos
- CONFORD, Francis, *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1980.

- CONZE, Edward, *Buddhist thought in India*, Gran Bretaña, Unwind, 1962.
- CONZE, Edward, *El Budismo*, México, F.C.E.
- COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Madrid, Siruela, 2001.
- COSME, Valadez, J. A., *La mejora continua de la educación. Principios, marco de referencia y ejes de actuación*, México, Mejoredu, 2022.
- DANDEKAR, R.N., "Hinduismo" en *Historia Religionum Vol. II, Religiones del presente*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973.
- DANIELOU, J., *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad, 2004.
- DASGUPTA, S. N., *La mística hindú*, Barcelona, Herder, 2009.
- DE JESUS, Santa Teresa, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1962.
- DE LA CRUZ, San Juan, *Vida y Obras completas*, Madrid, BAC, 1960.
- DE SOUSA, Santos, Boaventura, *Justicia entre saberes: Epistemologías del sur contra el epistemicidio*, Madrid, Morata, 2017.
- DELORS, Jacques, *La educación encierra un tesoro*, París, UNESCO, 1996.
- DESCARTES, René, *El Discurso del método*, Barcelona, Gredos, 2011.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, Barcelona, Gredos, 2011.
- DURANT, Gilbert, *Ciencia del hombre y tradición*, Barcelona, Paídos, 1999.
- ECKHART, Maestro, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2011.
- ECKHART, Meister, *Tratatos y sermones*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2013
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, Barcelona, Paídos, 2011.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2009.
- FREIRE, Paulo, *La pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 2012.
- FREUD, Sigmund, *El malestar de la cultura*, Barcelona, Malpaso, 2020.
- GARCÍA, Brito, Abril, *Ética como ejercicio de liberación. Un acercamiento al pensamiento de Nisargadatta*, (Tesis), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2020.
- Glosario panikkariano en: <https://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-equivalentes.html> [Visitado: 22/03/2022]

- GONZÁLEZ, J. y Mendoza, G. (Coords), *Reconstrucción del Tejido Social: Una apuesta por la paz*, Ciudad de México, CIAS por la Paz, 2016
- GUENÓN, RENÉ, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, lugar de publicación no identificado, Kali-ma, 1987?
- GUENÓN, Rene, *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001.
- GUENÓN, René, *La metafísica oriental*, Barcelona, J. J. de Olañeta, 1998.
- GUENÓN, René, *Los estados múltiples del ser*, Barcelona, Obelisco, 1987.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1984.
- HALBFASS, Wilhelm, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, México, F.C.E, 2013.
- HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*, Barcelona, Herder Editorial, 2014.
- HAN, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder Editorial, 2018.
- HAN, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder Editorial, 2012.
- HAN, Byung-Chul, *Por favor cierra los ojos*, Barcelona, Herder Editorial, 2016
- HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2021.
- HEGEL, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México, F.C.E, 1998.
- HEIDEGGER, Martín, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.
- HERMAN, Arthur, *La idea de decadencia en la historia occidental*, Barcelona, Andrés Bello, 1998.
- HESÍODO, *Teogonía*, Madrid, Gredos, 1978.
- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- INDICH, William, *Consciousness in Advaita Vedanta*, Delhi, South Asia Books, 1980.
- JEAGER, Werner, *Paideia: los ideas de la cultura griega*, México, F.C.E, 2019.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México, F.C.E., 2008.
- KÓSTER, Helmut, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- KUNG, H., *Ser cristiano*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1975.
- LARCHET, Jean, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Salamanca, Sígueme, 2014.

LAVAPEUR, Oscar, *Occidente, Oriente y el sentido de la vida*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

LE BONN, Gustave, *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 2014.

LEIBNIZ, G.W., *Monadología: principios de filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

LEÓN, Guevara, Judith, "La persona vista desde Emmanuel Mounier y su repercusión en la misión educativa", [En línea] N° 21, Año 2015, DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/aula201521177192>.

LOY, David, *No dualidad*, Barcelona, Kairós, 2000.

LUBAC, H., *Ateísmo y sentido del hombre*, Madrid, Euroamerica, 1969.

MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, México, F.C.E, 1991.

MARTÍN, Consuelo, (editora), *Bhagavad Gītā*, Madrid, Trotta, 2009.

MARTÍN, Consuelo, (editora), *Brahma- sūtras. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Madrid, Trotta, 2000.

MARTÍN, Consuelo, (editora), *Upaniṣad*, Madrid, Trotta, 1997.

MARTÍN, Consuelo, *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la Madukya Upaniṣad, las karika de Gaudapada y comentarios de Śaṅkara*, Madrid, Trotta, 1998.

MARTÍN, Consuelo, *Contemplar lo eterno. Abriendo la mente al infinito*, Madrid, Gaia, 2012.

MARTÍN, Consuelo, *Sabiduría en la acción. Investigaciones sobre la Bhagavad Gita y la conducta auténtica*, Barcelona, J. J. Olañeta, 2010.

MARTÍN, Consuelo, *Sé una luz. Investigaciones sobre el ser y conocer*, Madrid, Dilema 2004.

MEZA R., José Luis, "Panikkar: un pionero de la teología del pluralismo religioso." Un estado del arte de los estudios teológicos acerca de su obra. *Theologica Xaveriana* [en línea]. 2008, 58(165), 183-200 [fecha de Consulta 15 de Noviembre de 2020]. ISSN: 0120-3649. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191015362007>

MEZA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, (Tesis) Bogotá, Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

MEZA, Rueda José Luis, "De la cristología a la cristofanía. Dupuis y Panikkar en diálogo", en *Theologica xaveriana*, 2012, vol. 62 No.

MORIN, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, Dower, 2001.

MOUNIER, Emmanuel, *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.

NACIONES UNIDAS, Educación de calidad: por qué es importante, (consulta 10/01/23), disponible en: https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/wp-content/uploads/sites/3/2016/10/4_Spanish_Why_it_Matters.pdf

NACIONES UNIDAS, La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el caribe, Santiago, 2018. (consulta 17/02/23), disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40155/24/S1801141_es.pdf

NĀGĀRJUNA, Mūlamadhyamakakārikā. *Versos sobre los fundamentos del camino medio*, Barcelona, Kairós, 2003.

NAVARRO, Faus, Jesús, *Heisenberg. El principio de incertidumbre*, Madrid, RBA, 2018.

NICOLESCU, Basarab, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, Sonora, Multiversidad, 1996.

NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008.

OTTO, Rudolf, *Mística de oriente y occidente*, Madrid, Trotta, 2014.

PALMA, Daniel, *Upaniṣads*, Madrid, Siruela, 2006.

PÁNIKER, Salvador, *Filosofía y mística*, Barcelona, Anagrama, 1992.

PANIKKAR, Raimon y Lapide, Pichas, *¿Hablamos del mismo Dios?*, Barcelona, Fragmenta, 2018.

PANIKKAR, Raimon, “ La filosofía como estilo de vida” en *Anthropos* N° 53-54, Barcelona, 1985.

PANIKKAR, Raimon, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder, 2005.

PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía*, Barcelona, Fragmenta, 2021..

PANIKKAR, Raimon, *El agua de la gota. Fragmento de los diarios*, Barcelona, Herder, 2019.

PANIKKAR, Raimon, *El diálogo indispensable. Paz entre religiones*, Barcelona, Península, 2003.

PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999.

PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buddha*, Madrid, Siruela, 1996.

- PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, Navarra, Verbo Divino, 1993.
- PANIKKAR, Raimon, *Espiritualidad hindú*, Barcelona, Kairós, 2005.
- PANIKKAR, Raimon, *Íconos del misterio*, Barcelona, Península, 2001.
- Panikkar, Raimon, *Itinerario vital e intelectual*, (consulta 20 de Noviembre de 2018) disponible en: <https://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/biografia.html>
- PANIKKAR, Raimon, *Invisible harmony*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2017.
- PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmotéandrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999.
- PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Navarra, Verbo divino, 1993.
- PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, 2004.
- PANIKKAR, Raimon, *La religión, el mundo y el cuerpo*, Barcelona, Herder, 2014.
- PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad*, Madrid, Siruela, 1998.
- PANIKKAR, Raimon, *Las puertas estrechas del conocimiento*, Barcelona, Herder, 2009.
- PANIKKAR, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007.
- PANIKKAR, Raimon, *Obras completas IX.1*, Barcelona, Herder, 2018.
- PANIKKAR, Raimon, *Obras completas VI,2.*, Barcelona, Herder, 2018.
- PANIKKAR, Raimon, *Obras completas VI.1*, Barcelona, Herder, 2018.
- Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006.
- PANIKKAR, Raimon, *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, p. 1993.
- PANIKKAR, Raimon, *The Rhythm Of Being*, New York, Orbis, 2010.
- PARAKRANABAHU, Ado, (traductor), *El sutra de Benarés*, Barcelona, Kairós, 2014.
- PEREZ, Prieto, Victorino, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona, Herder, 2008.
- PLÁ, Roberto (traductor), *Viveka-Suda-Mani*, Málaga, Sirio, 2013.
- PRIGOGINE, Ilya, *Las leyes del caos*, Madrid, Crítica, 2019.
- RAHNER, K. *Inspiración de la sagrada escritura*, Barcelona, Herder, 1970.
- RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 2007.

RAMÓN, Lucía, "Sabiduría y profecía.", en: *Mística y sociedad en diálogo*, Madrid, Trotta, 2006.

RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1983.

RATZINGER, Joseph, *La infancia de Jesús*, Barcelona, Planeta, 2012.

REALE, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988.

REALE, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001.

RUIZ, CALDERÓN, Javier, *Breve historia del hinduismo. De los Vedas al siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

ŚĀṄKARA, *La esencia del Vedānta*, Barcelona, Kairós, 2013.

SANTOS DE SOUSA, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010.

SANTOS de Sousa, Boaventura, *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI, 2009.

SCHRODINGER, "Se escapa a la ciencia" en *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, Kairós, 2011.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, *Programa Sectorial de Educación 2020-2024*, México, SEP, 2020. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/562380/Programa_Sectorial_de_Educacion_2020-2024.pdf

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, *Rediseño del Marco Curricular Común de la Educación Media Superior*, México, SEP, 2019. Disponible en: https://educacionmediasuperior.sep.gob.mx/work/models/sems/Resource/13540/1/images/Rediseno_MCCEMS2022.pdf

SEP, *Aprendizajes clave para la educación Integral. Estrategia de equidad e inclusión en la educación básica: para alumnos con discapacidad, aptitudes sobresalientes y dificultades severas de aprendizaje, conducta o comunicación*, México, Secretaría de Educación Pública, 2018.

SEP, *Principios y orientaciones pedagógicas*, México, Secretaría de Educación Pública, 2019. Disponible en: <https://dfa.edomex.gob.mx/sites/dfa.edomex.gob.mx/files/files/NEM%20principios%20y%20orientaciones%20pedagogicas.pdf>

SEPULVEDA, Jéssica, *La Relación Del Ser Humano Y La Naturaleza: Una Experiencia Integral De Vida. Aproximación Desde El Pensamiento Cosmoteátrico De Raimon Panikkar*, (Tesis), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015.

- SHARMA, Arvind, *Vedānta Advaita*. Una introducción, Barcelona, Kairós, 2013.
- SMET, Robert, "Raimundo Panikkar. Un profeta para nuestro tiempo", en *Anthropos*, 1985, N°53-54.
- TOLA, Fernando "Filosofía de la India I: Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo" en *Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta, 1999.
- TOLA, Fernando, *Filosofía de la India: del veda al Vedānta : el sistema sāmṅhya : el mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*, Barcelona, Paídos, 2008.
- TORRALBA, Francesco, *Inteligencia Espiritual*, Barcelona, Plataforma, 2014.
- UNESCO, *Declaración Mundial Sobre Educación para todos*, París, 1994. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127583_spa
- UNESCO, Desglosar el Objetivo de Desarrollo Sostenible 4 Educación 2030, (consulta 12/01/23), disponible en: https://www.buenosaires.iiep.unesco.org/sites/default/files/archivos/ODS4_0.pdf
- UNESCO, Integración del ODS 4 – Educación 2030 en la formulación de políticas y planeamiento para todo el sector, (consulta 12/01/23), disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000246475_spa
- UNESCO, Los futuros de la Educación. Aprender a convertirse, (consulta 25/01/23), disponible en: https://es.unesco.org/futuresofeducation/sites/default/files/2019-12/ESP%20-%20Los%20futuros%20de%20la%20educaci%C3%B3n%20-%20Stakeholder%20Focus%20Group%20Consultation%20Guidelines_1.pdf
- VÉLEZ, Abraham, *Versos sobre los fundamentos del camino medio*, Barcelona, Kairós, 2003.
- VÉLEZ, Abrahm, "El camino medio budhista" en: AA.VV., *Hinduismo y budismo. Introducción filosófica*, Madrid, Etnos, 1999.
- VIRILIO, Paul, *Cibermundo, ¿una política suicida?: Conversación con Philippe Petit*, Chile, Dolmén, 2000.
- VOLTARIRE, *Historial del establecimiento del cristianismo*, Medellín, Instituto Tecnológico Metropolitano, 2019.
- WARRIER, Krishna, *The concept of mukti in advaita vedanta*, Madras, University of Madras, 1961.
- WILBERT, Kent, *Los tres ojos del conocimiento*, Barcelona, Kairós, 1994.
- WILLIAM, Paul, et al., *Pensamiento budista. Una introducción completa a la tradición India*, Barcelona, Herder, 2013.
- ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Madrid, Sexto piso, 2010.

ZIMMER, Heinrich, *Yoga y Buddhismo*, Barcelona, Kairós, 1998.