

## *Ecosofía: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ritmo del ser* de Raimon Panikkar

Jéssica Sepúlveda Pizarro<sup>1</sup>

Recibido: 8 de enero de 2017 / Aceptado: 1 de agosto de 2017

**Resumen.** El presente artículo expone algunas ideas relevantes de la noción de *ecosofía* de Raimon Panikkar y con ello profundiza en la *sabiduría del oikos*. Se pretende destacar la originalidad del planteamiento ecosófico de Panikkar, cuyo pensamiento es fruto de un fecundo diálogo intercultural-interreligioso (hinduismo, cristianismo y budismo). Si bien el autor no desarrolló de forma sistemática la noción ecosofía, su ontología de madurez, expresada en la noción del *ritmo del ser*, nos puede aproximar a comprender de manera novedosa esta sabiduría que se manifiesta en un *llegar a ser* donde participan lo divino, lo humano y lo cósmico. Se expondrá que la noción de ecosofía nos asienta en la vida contemplativa y la sabiduría de la inter-in-dependencia.

**Palabras claves:** ecosofía, Raimon Panikkar, ritmo del ser, intuición cosmoteándrica, sabiduría, vida contemplativa, inter-in-dependencia.

### [en] *Ecosophy: towards an understanding of the wisdom of the earth from Raimon Panikkar's notion of the rhythm of being*

**Abstract.** This article presents important ideas in Raimon Panikkar's notion of *ecosophy*, thus entering more deeply into the *wisdom of the oikos*. The aim is to highlight the originality of our author's ecosophical proposal, fruit of a fertile intercultural and inter-religious dialogue (Hinduism, Christianity and Buddhism). Although the author did not develop systematically the notion of *ecosophy*, the ontology of his mature years, expressed in the notion of the *rhythm of being*, can bring us closer to a new understanding of this wisdom, manifested in a *becoming* in which the divine, the human and the cosmic each have a part. The article will show that Panikkar's notion of *ecosophy* sets us in the contemplative life and the wisdom of interdependence.

**Keywords:** *ecosophy*, Raimon Panikkar, rhythm of being, cosmoteandric intuition, wisdom, contemplative life, interdependence.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. La ecosofía es la consciencia de la intuición cosmoteándrica. 3. El *ritmo del ser* es una sabiduría del orden de la realidad que no es antropocéntrica. 4. El tiempo presente es el tiempo de maduración de los seres. 5. La experiencia del *ritmo del ser* es la vida contemplativa. 6. La vida contemplativa es escuchar, actuar y co-crear. 7. La sabiduría de la inter-in-dependencia: *physis* y *nomos*. 8. Conclusión. 9. Bibliografía.

**Cómo citar:** Sepúlveda Pizarro, J. (2018), *Ecosofía: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ritmo del ser* de Raimon Panikkar, en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 23, 263-278.

<sup>1</sup> Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía. Universidad Católica de Temuco (Chile).  
Correo electrónico: [jsepulveda@uct.cl](mailto:jsepulveda@uct.cl)

## 1. Introducción

El término *ecosofía* es un neologismo que se ha instalado en el discurso académico. Pese a las diferencias de acentos de distintos autores<sup>2</sup>, se distingue como idea común el poner en discusión las bases epistemológicas y ontológicas de la relación entre los seres humanos y el medio ambiente. De esta manera, este neologismo viene a constatar la limitación del término *ecología* que, en tanto saber científico, orienta su acción al manejo y control de la naturaleza dentro de una visión antropocéntrica y racionalista de la realidad.

La palabra *ecosofía* nos remite a un término compuesto entre las palabras griegas *oikos*, casa, y *sophia*, sabiduría. Su denominación nos sugiere el reconocimiento de una sabiduría presente en nuestro *oikos*. Esta sabiduría se encuentra vigente en muchas cosmovisiones de pueblos indígenas que hoy toman fuerza como nuevos paradigmas de convivencia con la Tierra, un ejemplo es la propuesta del Buen Vivir o *Sumak Kawsay* en América. Sin embargo, dichas iniciativas se ven eclipsadas por la visión monocultural dominante de origen europeo que, en su ensalzamiento del sujeto histórico, ha desencadenado lo que Raimon Panikkar ha llamado “la pérdida de la experiencia del cosmos en la vida humana”.

El presente artículo expone algunas ideas relevantes de la noción de *ecosofía* de Raimon Panikkar y con ello profundiza en esta *sabiduría del oikos*. Se pretende destacar la particularidad y originalidad del planteamiento ecosófico de este autor, cuyo pensamiento es fruto de un fecundo diálogo intercultural-interreligioso<sup>3</sup>. Es importante explicar previamente que Panikkar no desarrolló de forma sistemática la noción *ecosofía*<sup>4</sup>. Existe un solo libro temático y que obedece al género de entrevistas realizadas a Panikkar en el coloquio «Más allá de la ecología: Hombre-Dios-Cosmos, hacia un nuevo equilibrio»<sup>5</sup>. Considerando esto, propongo articular el planteamiento ecosófico de Panikkar a partir de su ontología de madurez, expresado en la noción del *ritmo del ser*. Estimo que dicha concepción del tiempo es una apertura a una hermenéutica del *sí mismo* que nos plantea una identidad, donde la dimensión cósmica y divina se manifiesta en la experiencia humana. Para ello desarrollaré los temas expuestos en el sumario.

## 2. La *ecosofía* es la consciencia de la intuición cosmoteándrica

Tal como señalé anteriormente, la palabra *ecosofía* expresa la idea de una sabiduría cosmológica. Sin embargo, para Raimon Panikkar, el cosmos no se puede entender sin su relación con la dimensión divina y humana de la realidad. Esta idea no es ajena a la visión de la cosmología antigua dominante de occidente, donde el actuar moral del ser humano era desplegado por su participación en un cosmos que era todo orden

<sup>2</sup> Algunos de los autores que han desarrollado el término *ecosofía* son: Arne Naess 1973, Josef Estermann, 2013 y Félix Guattari, 2015.

<sup>3</sup> En la identidad intercultural-interreligiosa de Raimon Panikkar (Barcelona, 1918 – Tavertet, 2010) confluyen cuatro tradiciones: cristiana, hindú, budista y secular. Se destaca además, su formación académica interdisciplinaria: es Doctor en Filosofía (1946), en Ciencias (1958) y en Teología (1961).

<sup>4</sup> A los interesados en profundizar la propuesta de *ecosofía* de R. Panikkar desde la teología sugiero los siguientes artículos: «Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo» (Meza 2010) y «Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo» (Pérez Prieto 2010).

<sup>5</sup> Este coloquio realizado en el año 1989 fue publicado en el libro «Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra» (Panikkar 1994).

y belleza. En esta concepción el cosmos era parte de un término mayor: *physis* (naturaleza), cuyo ámbito de indagación incluía no solo la estructura del universo (cosmos) sino también los orígenes de toda la existencia. Este sentido omniabarcador es el que le otorgó a la *physis* un halo de divinidad. Sin embargo, el nacimiento del pensamiento moderno cortó nuestras raíces con el cosmos y lo divino. El ensalzamiento del sujeto histórico llevó consigo la objetivación del mundo y, con ello, la trágica escisión entre sujeto y objeto. A nivel psíquico se perdió mundo y, tal como lo expresa el filósofo Byung-Chul Han «uno solo se tiene a sí mismo, al pequeño yo»<sup>6</sup>. Este cuestionamiento a los límites de la cultura logocéntrica de occidente es justamente lo que lleva a Panikkar a desarrollar su neologismo *ecosofía*, la sabiduría *de* la Tierra. Con dicha terminología quiere destacar el sentido *genitivo subjetivo* que la palabra conlleva:

La sabiduría de la Tierra misma, de nuestro hábitat, de nuestra morada, que se descubre a nosotros una vez estamos abiertos a entenderla, a rendirnos ante el hechizo de lo que nos está revelando. Es la sabiduría de la Tierra, no la pericia humana<sup>7</sup>.

El sentido genitivo subjetivo del término hace referencia a una sabiduría que no es exclusiva del ser humano. Panikkar desarrolla esta idea a partir de su noción de la intuición cosmoteándrica. Con la palabra *intuición*, no hace referencia a un sistema o a una teoría, sino a un símbolo vivo de la presencia total de la realidad. Por eso, la intuición cosmoteándrica es del orden del *mythos* y no del *logos*<sup>8</sup>. La palabra *cosmoteándrica* expresa la estructura trinitaria que aparece en la consciencia humana y que integra las dimensiones de lo divino, lo humano y lo cósmico<sup>9</sup>. Cada una de estas dimensiones es única, irreductible y dependiente de las otras dos. De esta manera, la intuición cosmoteándrica es el nuevo *mythos* unificador de la humanidad que viene «armonizar el mundo de Dios, el mundo de los hombres y todo el cosmos»<sup>10</sup>

Para Panikkar, la «intuición trinitaria es una especie de “invariante” cultural y por ende, humana»<sup>11</sup>, y destaca la asombrosa ubicuidad de la estructura triádica en la realidad, tanto en la antropología tripartita defendida en sus escritos (cuerpo, alma y espíritu), como en las tríadas cosmológicas de muchas culturas y concepciones humanas de la realidad<sup>12</sup>. De esta manera, la visión cosmoteándrica podría ser muy bien considerada «la forma original y primordial de la conciencia»<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Byung-Chul Han 2015, 9.

<sup>7</sup> Panikkar 2008.

<sup>8</sup> Panikkar utiliza la palabra *mythos* con «y» para destacar la relación semántica con *logos*. El *mythos* es el horizonte que le da sentido a nuestras vidas, y por ende, no pertenece al ámbito de la reflexión. El dinamismo *mythos* y *logos* se da en los procesos de desmitificación y remitificación. Es decir, en todo proceso de desmitificación, le sigue uno de remitificación donde el *logos* encuentra un *mythos* al cual ya no cuestionar.

<sup>9</sup> Cabe observar, que para Panikkar, la expresión *teantropocósmica* podría ser la denominación más exacta a esta intuición, ya que *anthrōpos* se refiere al hombre como ser humano diferente a lo divino, mientras que *anēr* tiende a connotar lo masculino, aunque esto no siempre ha sido así. Por lo demás, Panikkar recoge la palabra *teandria* considerando la rica tradición de su significado en occidente en referencia a la unión de lo humano y lo divino sin confusión.

<sup>10</sup> Pérez Prieto 2008, 326.

<sup>11</sup> Panikkar 2004, 15.

<sup>12</sup> Para fundamentar el alcance trinitario como invariante cultural y humana, Panikkar en su libro *el Ritme de l'Ésser* da algunos ejemplos de la historia donde argumenta que la tríada parece ser el símbolo universal de la unidad perfecta, estando ya presente en Egipto, en la revelación védica, en la tradición filosófica griega, entre otros. Con todos estos ejemplos Panikkar evita sacar conclusiones precipitadas.

<sup>13</sup> Panikkar 1999a, 76.

La comprensión de esta tríada exige una *metanoia* tal, que supere un pensar sustancial a uno relacional. Panikkar fundamenta este pensar relacional en su pensamiento trinitario<sup>14</sup>, en donde las tres dimensiones de la realidad cosmoteándrica no son *ni uno ni tres* (ni monismo ni pluralismo); por el contrario, su constitución trina se manifiesta en una triple relación de *inter-in-dependencia* de la realidad. Explicaré cada una de estas dimensiones y su implicancia en la noción de *ecosofía*.

Para Panikkar la percepción fundamental de la dimensión divina es la infinita inagotabilidad de todo ser, su carácter siempre abierto, su misterio, su libertad. Todo ser está suspendido «sobre un insondable fundamento que hace posible el crecimiento, la vida y la libertad»<sup>15</sup>. La dimensión divina no es una superestructura superpuesta a los seres, o un Otro absoluto, sino que es el principio constitutivo de todas las cosas, de ahí la calificación de Dios como relación, aludiendo a su relación genitival que pone a cada cosa en relación con toda la realidad. Un aspecto importante a destacar en relación a la *ecosofía*, es que Dios no es sólo un Dios del ser humano, sino también el Dios del Mundo, es decir, tiene funciones cosmológicas y cosmogónicas; sin estas funciones no sería Dios: «Dios es esa dimensión de más y mejor tanto para el Mundo como para el Hombre»<sup>16</sup>. Tanto el ser humano como el mundo no están acabados y, al contrario de lo que en un momento la ciencia pensó, el mundo no se expande mecánicamente y causalmente, en él también se despliega formas de autorización y libertad. Por lo tanto, en el devenir del ser humano participa el cosmos y lo divino.

La dimensión humana en la intuición cosmoteándrica tiene un carácter relacional, en tanto que Panikkar acentúa el estatus ontológico de la consciencia humana como mediadora y no como intermediaria (como agente). Este rol mediador implica que todo ser real entra en el campo de la consciencia y como tal está relacionado con el conocimiento humano. Es decir, lo que hablamos, pensamos, afirmamos o negamos está en relación con nuestra consciencia. El que la realidad entera viva humanizada por la consciencia humana no debe interpretarse de modo antropocéntrico. De ahí que Panikkar dirá que «las aguas de la consciencia humana bañan las orillas de lo real»<sup>17</sup>, es decir, tanto lo material como lo divino son irreductibles a la sola consciencia. Sin duda, aquí entramos en la abundante discusión contemporánea entre las posturas antropocéntricas y biocéntricas de las éticas ambientales y ecológicas. Un ejemplo de ello son las preguntas que surgen del ensayo emblemático de Aldo Leopold: ¿Puede el ser humano *pensar como una montaña*? ¿No existe un condicionante antropológico en todo conocimiento del mundo? Panikkar no sigue el camino dicotómico para enfrentar este dilema, puesto que la discusión entre antropocentrismo y biocentrismo no tiene lugar en el planteamiento cosmoteándrico. Esto es, porque la intuición cosmoteándrica *no tiene centro*, es decir, no gravita alrededor de un

<sup>14</sup> El pensamiento trinitario de Panikkar tiene sus bases principalmente en el cristianismo y el *advaita* hindú. Para Panikkar ambas tradiciones manifiestan aquella realidad que no es ni monista ni pluralista. En el caso de la Trinidad, las tres personas Padre-Hijo-Espíritu, no es una tríada de tres elementos (pluralismo) ni tres dimensiones de una sola unidad (monismo). Por su parte, en el *advaita* hindú la experiencia suprema de no-separatividad entre *ātman-brahman*, niega tanto que la realidad sea uno como que la realidad sea dos. En ambos casos para Panikkar, la visión de la racionalidad es primaria.

<sup>15</sup> Panikkar 1999a, 82.

<sup>16</sup> Panikkar 1999a, 97.

<sup>17</sup> Panikkar 1999a, 83.

punto singular, ni en Dios, ni el Hombre, ni el Mundo<sup>18</sup>. Cada uno es un polo de la realidad y por lo tanto, los tres coexisten, están interrelacionados. Por eso la *ecosofía* es la sabiduría de equilibrio entre estas tres dimensiones de la realidad, tal como lo explica Panikkar: «La armonía es justamente este juego natural, espontáneo, libre, entre estas tres dimensiones. ¿Por qué un nuevo equilibrio? Porque cada momento es nuevo»<sup>19</sup>.

Por otra parte, tomada la discusión del antropocentrismo, Panikkar reconoce al ser humano como ser donde transita el logos, aunque tal como ya lo señalamos, para este autor la realidad no se reduce a logos humano, por eso él señala: «Yo no soy homocéntrico. No creo que podamos hablar del hombre separado de Dios y separado del cosmos: vivimos todos la misma aventura»<sup>20</sup>. Es decir, la experiencia humana no necesita ser antropocéntrica, aunque ello no significa huir de lo humano. Este reconocimiento de la participación del ser humano en el despliegue cósmico, o cosmogénesis, es lo que hace afirmar a Leonardo Boff la imposibilidad de todo pensamiento antropocéntrico, o mejor dicho androcéntrico, por eso apela al denominado principio antrópico<sup>21</sup>, que revela singularidad del ser humano como ser consciente, en tanto función cognitiva como relacional.

Lo importante a destacar para el planteamiento ecosófico, es que si la consciencia impregna todo ser, entraña una nueva forma de ver al ser humano no como individuo, sino como persona, es decir, como un nudo de relaciones. Para Panikkar «‘Individualizar’ al ser humano es cortar el cordón umbilical que le da la vida»<sup>22</sup>, puesto que no hay ser humano sin Dios y ser humano sin Mundo.

Por último, la intuición cosmoteándrica viene a considerar la dimensión del Mundo como constitutiva de la realidad; es decir, todo ser está en el Mundo y comparte su secularidad: «todo lo que existe tiene una relación constitutiva con la materia/energía y el espacio/tiempo»<sup>23</sup>. No existe un Dios ni un ser humano desencarnado, así como un mundo sin las dimensiones conscientes y divinas. En el caso de la relación del ser humano con el mundo, la relación no puede ser más íntima. Si el mundo es un *macranthropos*, está humanizado, el ser humano es un *microcosmos*: «Somos símbolos únicos de la realidad total. No somos el Mundo entero, pero, como les gustaba decir a los antiguos, “especulamos”, somos un reflejo, una imagen de la realidad»<sup>24</sup>. En su relación con lo divino, el cosmos no es sólo materia y energía convertible, tiene vida: «El cosmos tiene vida, el cosmos está en movimiento, y, como el hombre, posee también un *plus* de dimensión, un “más”, que está en sí mismo y, sin embargo, no procede de un “sí” restringido y abstracto»<sup>25</sup>.

En síntesis, la intuición cosmoteándrica indica la triple relación entre ser humano, lo divino y el cosmos, por eso para Panikkar el término *ecosofía* significa una nueva sabiduría espiritual que conjuga las tres dimensiones. Ahora es necesario profundi-

<sup>18</sup> Es importante destacar, que si bien Panikkar establece la relacionalidad de las tres personas en términos de posiciones relativas y constitutivas de la realidad, nos recuerda siempre de la existencia de un *orden sacro* donde el misterio de la divinidad se comprende como *mysterium coniunctionis* –mediación– y no como tercera oposición en la perichóresis trinitaria.

<sup>19</sup> Panikkar 1994, 116.

<sup>20</sup> Panikkar 1994, 45.

<sup>21</sup> Boff 1997, 38. Boff menciona a Brandon Carter como creador del principio antrópico en el año 1974.

<sup>22</sup> Panikkar 1999a, 97.

<sup>23</sup> Panikkar 1999a, 85.

<sup>24</sup> Panikkar 1999a, 95.

<sup>25</sup> Panikkar 1999a, 96.

zar en dicho dinamismo que se expresa en un destino común, una temporalidad que para Raimon Panikkar se manifiesta en la consciencia humana como *ritmo del ser*, que es la sabiduría cosmoteándrica. La noción del *ritmo del ser* quedó plasmada en la última gran obra que publicó en vida: *The Rhythm of Being. The Gifford Lectures*<sup>26</sup>. Con las palabras ser, vida y realidad, Panikkar hace referencia a la experiencia cosmoteándrica. Con respecto a la palabra *ritmo* quiere dar cuenta de la experiencia humana del *tiempo* que gravita en el momento *presente* como verdaderamente único y creador. La noción de *ritmo del ser* amerita un tratado propio. Sin embargo, quisiera destacar algunas ideas relevantes que nos aportan a la comprensión del término *ecosofía*.

### 3. El *ritmo del ser* es una sabiduría del orden de la realidad que no es antropocéntrica

En la noción de *ritmo del ser*, Panikkar quiere destacar su posición genitivo subjetivo, es decir, la realidad se realiza en nuestra consciencia de ella. Keiji Nishitani, filósofo de la Escuela de Kioto, expresa esta idea de la siguiente manera: «la realidad se realiza (actualiza) a sí misma en nosotros [...] y que, al hacerlo, tiene lugar la autorrealización de la realidad misma»<sup>27</sup>.

En esta noción de la realidad, podemos destacar la siguiente idea: la antropología es ontología. En palabras de Panikkar: «Son nuestros estados (antropológicos) de conciencia (de la realidad)»<sup>28</sup>. Es decir, somos parte de la realidad, no estamos separados. La realidad no es objeto que se somete a un proceso de fabricación del ser humano. Hay un habitar en el mundo que se caracteriza más en una actitud de pasividad que en una actividad de producir. Es un *dejar-se-afectar*. Este habitar propio de la consciencia temporal del *ritmo del ser* nos lleva a experimentar la relación *sujeto-objeto* de manera diferente a la escisión interno/externo que es como comúnmente percibimos la realidad:

El ritmo está fuera de mí, yo no lo invento. Sólo he de escuchar, obedecer (*ob-audire*, ‘escuchar’) los latidos del real, y para escuchar debo callar, tengo que silenciar mis egocentrismos, mi *ahamkāra*. Más aún, tengo que ser puro. Además, el ritmo también está dentro de mí. La recepción por parte mía es indispensable y mi identificación es un requisito. No me es superpuesto. Lo descubro en mí mediante los tambores de fuera<sup>29</sup>.

Por lo tanto, la experiencia del *ritmo del ser* en su posición genitivo nos lleva a tomar consciencia de la participación de la vida en un sentido cosmológico. Hay un orden en la realidad que nos guía, una sabiduría de la cual nosotros también somos parte. Por eso Panikkar nos dirá que si bien toda actividad humana empieza en sí misma, no acaba en sí misma, puesto que su acción «abraza a los demás, participa en

<sup>26</sup> Este libro tuvo su origen en las prestigiosas *Gifford Lectures* pronunciadas por R. Panikkar en Edinburgo entre 1989-1990

<sup>27</sup> Nishitani 1999, .41s.

<sup>28</sup> Panikkar 2000, 65.

<sup>29</sup> Panikkar 2012, 104. La traducción es mía.

el ritmo en la danza de la realidad»<sup>30</sup>. Sin duda, esta filosofía tiene conexiones profundas con la rica tradición de *wu wei* taoísta y de la acción desinteresada del *Gita*.

De esta manera, la sabiduría es el ritmo natural de la vida y como tal, no se hace efectivo por la voluntad del ser humano, por el contrario hay que dejar que el fenómeno de la vida se haga sí mismo. Desde esta perspectiva, la sabiduría es una morada que se construye, pero que sin embargo no se puede buscar, cualquier violencia de voluntad significa dañar su independencia y libertad. Por eso *preparar la morada* significa esperar y «la esperanza no está orientada hacia el futuro; se refiere a la dimensión invisible de la realidad y no a algo aún por llegar»<sup>31</sup>. De ahí que la iniciativa sea de la sabiduría, del orden mismo de la realidad. Para Panikkar, la construcción de la morada parece mucho más a un parto que a una obra ingenieril. Claramente nos hemos desentendido de una visión antropocéntrica de la palabra sabiduría.

#### 4. El tiempo presente es el tiempo de maduración de los seres

Panikkar integra nuevamente la conexión intrínseca entre ser y tiempo, tal como lo afirmaban los antiguos griegos: Vida como el tiempo del ser (*Zoe* como *chronos tou einai*). De esta manera, la Vida es el mismo tiempo intrínseco de las cosas, idea que estaba también presente en la tradición de la India, donde el tiempo es el «que “madura a los seres y abraza las cosas”»<sup>32</sup>. El tiempo no es un accidente del ser. Los seres no viven *en* el tiempo como si recorriesen un camino. Los seres *son* el tiempo.

Sin embargo, el tiempo de maduración de los seres, no es un tiempo lineal y circular. Esta temporalidad no deja de ser transgresora para la visión dominante de occidente que ha identificado el tiempo con el tiempo histórico. Este último se apoya en el futuro para dotar de sentido a los acontecimientos, los hechos transcurren linealmente y el *cambio* pasa ser la gravitación temporal relevante. Así, Byung-Chul Han señala que «el tiempo histórico no conoce un presente duradero [...] El presente no tiene ninguna sustancia en sí. Solo es un punto de transición. Nada *es*. Todo *será*»<sup>33</sup>.

Contrario a la temporalidad histórica, Panikkar otorgará peso ontológico al tiempo presente. El *ritmo del ser* es una noción que intenta trascender la dialéctica ser/devenir que tanto ha aquejado a la filosofía occidental. Para Panikkar, la relación entre ser/devenir es *advaita* y simbólicamente expresa una concepción del ser, como *ser/siendo*. Esta concepción difiere tanto de la visión estática y metafísica del ser como de la interpretación del devenir despojado de un status ontológico. Por el contrario, *ser/siendo* es novedad, un latido, es *ritmo*:

El ser ha de ser, siendo. Y este acto implica actividad, dinamismo, vida [...] No tiene por qué ser un desarrollo temporal lineal que se dirija hacia algún lugar donde no ha estado previamente. Ha de ser novedad, un latido, un ritmo [...] Es un llegar-a-ser<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Panikkar 1994, 59s.

<sup>31</sup> Panikkar 1998, 48.

<sup>32</sup> Panikkar 1999b, 170.

<sup>33</sup> Byung-Chul Han 2015, 30.

<sup>34</sup> Panikkar, 1996, 23. La traducción es mía.

Este llegar a ser es un latido, un ritmo, que expresa el crecimiento de todos los seres. Sin embargo, posee la particularidad de ser carente de *telos*, es decir, no va a ninguna parte. Panikkar rompe de esta manera con las metáforas de tiempo circular y lineal. Es decir, la experiencia del ritmo supone una actitud diferente para vivenciar el tiempo y el espacio. Como el ritmo no va a ninguna parte, Panikkar nos dirá que «ya no somos *viatores* (viajeros). Nos hemos convertido en *comprehensores* (completos, perfectos, omnicomprensus)»<sup>35</sup>. Esta densidad temporal del presente es la verdadera textura de la vida y se manifiesta en la experiencia del *ahora*. Esta experiencia hace referencia a un instante radicalmente nuevo que tiene su consistencia propia: «Una con-sis-tencia (no sólo una dis-tensión, o ex-tensión) que da a cada momento su mensaje, su personalidad: su eternidad»<sup>36</sup>; es decir, cada momento es completo en sí mismo, y por ende, es irreductible. De ahí que el *ritmo del ser* también supera la visión del tiempo circular como pura repetición, pues cada momento es una creación. La experiencia de tiempo presente tiene una gran fuerza simbólica para la *ecosofía*, pues significa cultivar la vida contemplativa.

## 5. La experiencia del *ritmo del ser* es la vida contemplativa

Una de las paradojas que presenta la noción de *ritmo del ser* es que al situarnos en la experiencia del presente, Panikkar nos habla de un tiempo que permanece, que tiene su propia con-sis-tencia, “su eternidad”. Es como una detención o trascendencia del tiempo, pero ¿no se nos presenta una aporía, en tanto que todo ser está afectado por el tiempo? ¿Cómo trascender el tiempo, si este es constitutivo de la realidad? Además, la palabra “eternidad” ¿no tiene una carga metafísica que se contradice con una filosofía del tiempo y la finitud?

Desde una visión dualista, entendemos que tiempo y eternidad son realidades separadas. Así, por una parte la noción de eternidad es vista como una noción objetiva, real, que pertenece sólo a la dimensión divina; en contraposición, la noción de temporalidad es vista como irreal, subjetiva, de monopolio exclusivo del ser humano. Por otra parte, a la inversa de esta interpretación, la visión dualista también puede anteponer un tiempo como real y la eternidad como una proyección subjetiva.

Panikkar asume el desafío de superar este dualismo ontológico y para ello, desarrolla el neologismo *tempiternidad*. Para su comprensión es medular su pensamiento cosmoteándrico, donde la dimensión cósmica es un polo relativo de lo divino. Es decir, la *tempiternidad* simboliza el equilibrio entre la alternancia rítmica de la polaridad entre el ser y el no ser<sup>37</sup>, o siguiendo a Karlfried Graf Dürckheim, entre el *yin* y *yang*, entre la *individuación* (yang) y la *disolución* de esta forma en la gran unidad del ser (yin)<sup>38</sup>. Esta gran unidad al ser es experiencia de la vida contemplativa. El

<sup>35</sup> Panikkar, 2012, 88. La traducción es mía.

<sup>36</sup> Panikkar 1996, 22. La traducción es mía.

<sup>37</sup> Es importante destacar que no es por el pensamiento dialéctico de la negación formal por la que Panikkar se aproxima a la noción de *no-ser*, sino que su comprensión se sustenta en la experiencia budista de la *vacuidad*, cuya expresión sánscrita es *śūnyatā*. La complejidad de término amerita un apartado especial para un entendimiento más profundo.

<sup>38</sup> Dürckheim 2005, 172.



pensamiento mítico del *acto sacrificial* presente en muchas culturas nos ayuda a comprender mejor esta idea. Este acto presenta un doble movimiento: el primero, el *sacrificio divino*, donde lo uno se hace múltiple, y el segundo, el *sacrificio humano*, donde lo múltiple se hace uno. El primero es el nacimiento del tiempo y el universo, y el segundo es el acto de trascender el tiempo, de regreso al uno. En esta última instancia, «todo tiene el mismo Origen, todo está relacionado, el universo entero es una familia, un macro-organismo»<sup>39</sup>. Es una consciencia sacramental del universo que se logra por la vida contemplativa. Así, para el indólogo Óscar Pujol, el segundo sacrificio es *reabsorción* o *concentración*, que en términos fenomenológicos es la experiencia de la *contemplación*, en donde «la convergencia (*samādhi*) que, por ser único, deja de ser punto. Es decir, deja de ser espacio localizable para ser no-espacio, *utopía*»<sup>40</sup>.

Este espacio no-localizable es para Panikkar, la experiencia de la *tempiternidad* donde cada momento es habitado por la otra cara “eterna” de la vida. La vida contemplativa permite experimentar un tiempo de duración que nos sitúa en una habitar temporal en el mundo muy diferente a la vida agitada que llevamos hoy en día donde nos falta tiempo, por ende nos falta *ser*. Por eso, pensar en las raíces profunda de la crisis ambiental es pensar en la crisis temporal que vive nuestra civilización. La opción de occidente por la vida activa por sobre la vida contemplativa es una de sus causas. Así para Óscar Pujol, el delito ecológico de nuestra sociedad ha sido en el ser humano el abuso del primer principio de individuación (asociado con la vida activa), tanto en el deseo compulsivo como en su abstención. En el caso del deseo, el «estruendo de los sentidos» se expresa en una subjetividad humana caracterizada por el deseo irracional de posesión y tenencia de cosas, así como también en la intransigencia fundamentalista obsesionada por detener la fluidez de la vida. Pero agrega que al estruendo de los sentidos le corresponde también el delito de la «sordera del espíritu», que es «esta incapacidad para disfrutar del silencio, de la ausencia, o incluso de la monotonía»<sup>41</sup>, como por ejemplo la incapacidad de experimentar aquellos momentos contemplativos que surgen en nuestra relación con la naturaleza. Como dice Aldo Leopold sobre el hombre moderno: «Llévale a pasar un día en plena naturaleza y, de no ser en un campo de golf o en una zona ‘pintoresca’, se aburre soberanamente»<sup>42</sup>. La época de las prisas no nos permite profundizar en aquella percepción de la vida contemplativa en donde «Solo en las profundidades del Ser se abre un espacio en el que todas las cosas se aproximan y se comunican las unas con las otras»<sup>43</sup>.

¿Cómo se construye una subjetividad de la contemplación? Para Panikkar, el ser humano en estado de contemplación y serenidad siente el deseo de convertirse en cada cosa, en implicarse en cada proceso, de estar presente en todas partes. Esto no debe entenderse como un impulso de posesión, sino como «el deseo de estar activo en el corazón de la realidad»<sup>44</sup>. A este deseo de convertirse en cada cosa, Panikkar lo llama *conocimiento identificante*: llegar ser la cosa conocida. Este conocimiento tie-

<sup>39</sup> Panikkar 1999a, 37.

<sup>40</sup> Pujol 2001, 54.

<sup>41</sup> Pujol 2001, 52.

<sup>42</sup> Leopold 2005, 154.

<sup>43</sup> Byung-Chul Han 2015, 73.

<sup>44</sup> Panikkar 2011a, 29.

ne un tiempo, o mejor dicho un ritmo, *llegar a ser*, y es el que permite *conocer creciendo*:

Conocer de verdad es *llegar a ser* la cosa conocida sin dejar de ser lo que uno es. “Llegar a ser” no es solamente cambio, no es un movimiento de lo que somos a lo que deberíamos ser. *Llegar a ser* es el verdadero crecimiento del ser-siendo. Es el verdadero ritmo de la realidad. Contemplar cómo los lirios crecen es dejarlos crecer tanto dentro como hacia fuera, en los campos de la tierra y de igual forma en el campo de nuestra conciencia y en el reino divino<sup>45</sup>.

El conocimiento identificante nos sitúa en nuevos *modos de ser*, por eso para Panikkar, la antropología es ontología. El mismo conocimiento aquí cobra un nuevo sentido, el conocimiento es crecimiento y por lo tanto no se reduce a epistemología. Encontramos resonancias con esta idea en autores naturalistas. Un ejemplo de ello es el filósofo trascendentalista R.W. Emerson, para quien la experiencia de estar en los bosques desencadena una transformación en el ser humano:

En los bosques, el hombre se desprende de los años, como la serpiente de la piel mudada y, en cualquier período de su vida, es siempre un niño [...] se desvanece todo egoísmo mezquino. Me convierto en una pupila transparente; no soy nada, lo veo todo; las corrientes del ser universal circulan a través de mí; soy una parte o partícula de Dios<sup>46</sup>.

El conocimiento identificante nos lleva a una ampliación del sí mismo, que es uno de los principios fundamentales de diversas propuestas ecologistas. Por ejemplo, el principio de autorrealización de la *ecosofía T* de Arne Naess también apunta a un nuevo sí mismo que se identifique con los otros seres, no solo humanos, sino también del mundo biótico. Idea que plasma en su noción de *Self ecológico*, donde la identificación con los otros seres supone una empatía que no se reduce a una simple proyección subjetiva. Por su parte el teólogo Thomas Berry recurre a diversas tradiciones religiosas donde la concepción del universo como *persona* permite entender la relación microfase y macrofase en todo ser, en donde «todo tiene su fase individual y su fase cósmica»<sup>47</sup>. Es decir, la conciencia de la persona cósmica permite ver la relación íntima entre el universo y cada átomo individual.

La experiencia del conocimiento identificante implica en el planteamiento ecosófico de Panikkar el tomar conciencia que la Tierra es parte de nosotros mismos, de nuestro sí, aunque esto no signifique igualdad<sup>48</sup>. Por eso para Panikkar no puede haber experiencia de sabiduría sin tomar conciencia que la Tierra es nuestra morada. Así lo explica: «Mientras no contemple cada pedazo de tierra como mi cuerpo, no sólo menosprecio a la tierra, sino que también menosprecio a mi cuerpo. ¡Aquí comienza el conocimiento!»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Panikkar, 2001, 47.

<sup>46</sup> Emerson 2008, 44s.

<sup>47</sup> Berry 1997, 90.

<sup>48</sup> La noción de Panikkar de *conocimiento como crecimiento* es lo que lo lleva a concebir la experiencia de la unidad sin caer en monismo: en el *llegar a ser* la cosa conocida, hay identidad y diferencia a la vez.

<sup>49</sup> Panikkar 1998, 68.

## 6. La vida contemplativa es escuchar, actuar y co-crear

El conocimiento identificante supone además recoger una rica tradición intercultural que nos recuerda que todo conocimiento va acompañado del amor. Si bien la palabra *amor* está vetada en la epistemología de la ciencia dominante, muchos autores de corrientes ecologistas apelarán a la idea de que *conocer la naturaleza es amarla y amarla es conocerla*. Este es el imperativo moral de Aldo Leopold en su *Ética a la Tierra*, cuando señala: «me resulta inconcebible que pueda haber una relación ética con la tierra sin amor»<sup>50</sup>. Un conocimiento sin amor tiende a hilvanar relaciones teóricas con escasa relevancia en la vida humana. De ahí deviene la escisión mortal entre teoría y praxis. Para Panikkar, un intelecto que se deja fecundar por el amor da saltos hacia la actualización; es decir, no sigue ratiocinios inductivos ni deductivos, sino que hace de la acción el criterio de autenticidad de la experiencia, puesto que «repercute vitalmente en nuestra existencia, transforma nuestra vida, pasa al torrente circulatorio de la vida de la persona y, según su profundidad y calidad (en la que también entra la pureza del sujeto), penetra en el Cuerpo místico de la realidad»<sup>51</sup>.

Un conocimiento con amor supera la escisión fatal entre teoría y práctica y es la vida contemplativa la que integra las dimensiones humanas de escuchar, actuar y co-crear. La noción del *ritmo del ser* nos permite ver su movimiento dinámico, tanto en el aspecto subjetivo como objetivo: al *escuchar* los latidos de la realidad, todo escuchar se traduce en un *actuar* y por ende, dicho actuar no obedece a los caprichos de una subjetividad autónoma. Pero todo actuar es también un *co-crear*, puesto que en la hermenéutica del *ritmo del ser*, la experiencia de la libertad es la que configura cada momento creativo y único, siendo por esto, un destino sin *telos*, sin un modelo preestablecido a seguir. Es un *llegar a ser* donde lo divino junto al ser humano y cosmos participan en esta danza cósmica de creación. De ahí la dignidad de la humanidad como responsable en esta participación:

El Ritmo del Ser no es un proceso automático o meramente cósmico [...] El Cosmos y Divinidad están implicados, pero el Hombre también representa un papel crucial: es nuestra responsabilidad humana [...] No somos dueños del Ser, pero tampoco somos los esclavos. Tenemos este misterioso poder de participar efectivamente en el libre destino del Ser. El Ser no es una realidad neutral-y neutra-, sino la Vida misma que también compartimos<sup>52</sup>.

Desde esta perspectiva, la responsabilidad en la co-creación dignifica al ser humano, al no ser sólo *espectador* en la aventura de lo real, sino que es *actor* y *autor* de la misma realidad. En las cosmovisiones arcaicas se encuentra presente la envergadura de esta responsabilidad, en tanto que el ser humano es el custodio de mantener el equilibrio de los ritmos naturales, puesto que estos también se pueden interrumpir. Es el problema del mal, de la *desarmonía*. De ahí la dignidad del ser humano en asumir la responsabilidad de mantener los equilibrios del universo. Esta experiencia de responsabilidad de la humanidad es un aspecto importante para com-

<sup>50</sup> Leopold 2005, 154.

<sup>51</sup> Panikkar 2007, 166.

<sup>52</sup> Panikkar 2012, 184. La traducción es mía.

prender la noción de *ecosofía*. Como vemos, la idea de responsabilidad en Panikkar no hace referencia a un simple activismo, que aunque en algunos casos siga intereses sociales, está todavía marcado por el impulso egocéntrico. La responsabilidad en Panikkar es mucho más radical, pues condensa la actitud contemplativa de escuchar, actuar y co-crear la realidad.

## 7. La sabiduría de la inter-in-dependencia: *physis* y *nomos*

Si la noción de *ritmo* es *llegar a ser*, su sentido viene a simbolizar el surgimiento de un nuevo *mythos* que está aconteciendo en la actualidad: *la intraconexión de todo el universo*. Si el tiempo es despliegue óntico de cada ser, este movimiento no puede ser idealizado en términos atomizables, sino por el contrario existe una *sincronocidad*<sup>53</sup> entre los distintos seres. Panikkar lo explica de la siguiente manera: «Cada ser tiene su tiempo» [...] En efecto, el tiempo no es una temporicidad atomizable e inconexa; es, fundamentalmente, ritmo [...] un ritmo entre los tiempos de los distintos seres, una sincronía rítmica universal»<sup>54</sup>. Esta visión es vital para comprender lo que podríamos llamar una *sabiduría de la relacionalidad* o de la *inter-independencia*.

La sincronocidad nos lleva a un replanteamiento radical de la concepción tradicional del ser. Se necesita desarrollar un pensamiento relacional para comprender que el *on*, el ser, no es una sustancia sino una *relación*, y que son específicamente, estas relaciones las que lo constituyen. Para explicar esta noción, Panikkar desarrolla el neologismo *ontonomía* en contraposición al *ser individual*. Este último acoge la noción de relación, pero siempre dándole prioridad ontológica al individuo, por lo que las relaciones se configuran externamente. En cambio, el término *ontonomía*, tiene como inspiración la intuición *pratīyasamutpāda* budista, que hace referencia a la experiencia de la pura contingencia que descubre que nada tiene consistencia ontológica (incluido el sujeto que la descubre) y que todo afán de substancializar el ser es inútil porque no hay tal ser. De esta manera, las cosas *son* en tanto que son producidas y condicionadas por otra. En esta visión *ontonómica* lleva implícito la idea de orden. Pero aquí se adolece de un criterio externo que pueda definir el ideal del orden, el *deber ser*. Es justamente la intuición de la armonía la que permite el juego de la justa medida en cada momento. El símil con una danza rítmica es la imagen con la que Panikkar se apoya para explicar la *ontonomía*:

La manera de relacionarse unas con otras es similar a una danza rítmica en la que yo creo espontáneamente mi papel en la danza escuchando la música global-que también puedo contribuir a hacer. El orden es un orden *ontonómico* en el que cada ser (on) descubre su *nomos* propio dentro del Todo: *ontonomía*. Cada ser es mutuamente inter-in-dependiente y, obviamente, según toque mi partitura tendré más o menos influencia sobre los demás, a los que les estimulará o les molestará mi melodía y también actuarán o reaccionarán en correspondencia<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Es importante destacar que Panikkar opta por utilizar la palabra *simultaneidad* en vez de *sincronicidad* puesto que la primera da cuenta del fenómeno de la *contigüidad* de la realidad a partir de la aparente a-causalidad de muchos de los fenómenos infra-atómicos.

<sup>54</sup> Panikkar 1966, 166.

<sup>55</sup> Panikkar 2012, 109. La traducción es mía.

La experiencia ontológica nos lleva a la relación rítmica entre *physis* y *nomos*, entre la conducta apropiada del ser humano y los ritmos de la naturaleza. Al respecto, Panikkar distingue dos nociones al concepto general de ritmo: el ritmo como orden natural del tiempo, *physis*; y el ritmo como movimiento temporal de la acción humana de acuerdo con la conducta correcta, *nomos*. Este último está relacionado con el tiempo oportuno en cada momento particular. Saber situarse desde la *ecosofía*, como sabiduría de la Tierra, es experimentar una sincronización que nos interpela a la actitud de *escucha* de la naturaleza (*physis*) para participar con la conducta adecuada (*nomos*). Dicho conocimiento, lo encontramos en sabidurías milenarias que hacen referencia a una *pauta rítmica* de maduración que la naturaleza posee y de la que el ser humano es parte. Los aforismos *ir con la naturaleza* o *vivir en armonía con la naturaleza* de muchas filosofías sapienciales, como el taoísmo y estoicismo, parecerían apuntar a dicha idea.

La relación *physis* y *nomos* nos sitúa en una relación personal con la naturaleza. Es una relación yo-tú, es el descubrimiento de un tú y no un otro. Esta relación personal es ostensible entre los seres humanos, pero ¿podemos tener una relación yo-tú con la tierra, la naturaleza, las cosas, los animales? Martin Buber<sup>56</sup>, señala que sí podemos establecer una relación personal con la naturaleza, pero a diferencia de los seres humanos, esta relación no está mediatizada por el lenguaje.

De esta manera, si la relación con la naturaleza no está mediada por el lenguaje ¿cómo se entiende que el ser humano debe escucharla? ¿La naturaleza habla? Panikkar da respuestas a estas disquisiciones por la vía de su pensamiento trinitario y *advaita*. Efectivamente, que la naturaleza *hable*, no quiere indicar que ella tenga lenguaje propiamente como el ser humano, ni que se produzca un diálogo entre ambos. La relación es de otro nivel: la *naturaleza habla*, donde el ser humano participa de su habla, *escuchándola*, y siendo su intérprete, si sabe escucharla. La naturaleza no se expresa en lenguaje, «el que habla es el hombre y la naturaleza a través del hombre cuando el hombre no se desentiende de ella y sabe ser su voz en vez de querer ser el dominador»<sup>57</sup>. Se trata de una relación personal *sui generis*. Aquí es importante entender que la relación entre hablar y escuchar no puede comprenderse en forma causal, es decir, que primero se escucha y luego se habla. Al contrario, la relación entre el escuchar y hablar es de tipo *advaita*: «No hablaríamos si primero no hubiéramos escuchado y no escucharíamos si nuestro ser no participara del Ser que habla»<sup>58</sup>. Más que un logos humano, Panikkar nos lleva a la noción de un logos cosmoteándrico.

Enriquece a nuestro tema, la perspectiva intercultural. En el caso de la lengua del pueblo mapuche, el *mapudungun*, traducido literalmente es el *hablar de la tierra*. El *mapudungun* es un sistema de comunicación desarrollado por los antepasados para comprender el idioma de la tierra. Ella tiene sus propios mensajes y sonidos que hay que saber descifrar, pues orientan el actuar humano. El poeta mapuche Elicura Chihuailaf relata como su abuela le entregaba este conocimiento:

Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales y con la gente. Nada más, me decía, hay

<sup>56</sup> Buber 2006, 14.

<sup>57</sup> Panikkar 2011b, 338. La traducción es mía.

<sup>58</sup> Panikkar 2011b, 335. La traducción es mía.

que aprender a interpretar sus signos y a percibir sus sonidos que suelen esconderse en el viento<sup>59</sup>.

Sin duda alguna, a la visión de atribuir un habla a la tierra, se le puede objetar que encubre una concepción antropomórfica de la naturaleza. Sin embargo, siguiendo el argumento de Panikkar, no podemos reducir el mundo a la subjetividad humana. De hecho la experiencia personal con la naturaleza denota una relación de mutua influencia. Hay un cierto magnetismo que ella ejerce sobre el ser humano. Es decir, la relación no solo descansa en la iniciativa humana. Un ejemplo de ello es el carácter vestigial de las cosas que la sabiduría popular reconoce y que nos revela nuestra constitución relacional yo-tú. Panikkar utiliza las palabras *huellas* para explicar este fenómeno: «Dejamos nuestras huellas en las cosas, y las cosas en nosotros»<sup>60</sup>.

La sabiduría de la inter-in-dependencia, paradigma de la *ecosofía*, configura una relación ética con la naturaleza, en tanto que *physis* y *nomos* se constituyen en una relación personal. Es una relación personal y profunda que no se explica por criterios utilitaristas, racionalistas, e incluso estéticos. Devolver la veneración que merece a cada ser es la primera condición que Thomas Berry señala en su propuesta de la era ecozoica al mencionar que «el universo es una comunión de sujetos, no una colección de objetos»<sup>61</sup>. Esta condición es parte también de la propuesta de Panikkar:

La *ecosofía* es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto* y, más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad. Entonces no se la usa como un medio, sino que se juega con ella como una compañera<sup>62</sup>

Aquí es importante hacer un comentario. Al hacer referencia a la Tierra como un sujeto no significa que Panikkar se mueva en la filosofía del sujeto<sup>63</sup>. De hecho en sus escritos pocas veces menciona dicha palabra, al igual que el de intersubjetividad. Por el estatus ontológico relacional, la antropología y cosmología de Panikkar se sitúan desde la noción de *persona* más que de individuo y sujeto. Sin entrar en la profundidad de la discusión antropológica de persona y sujeto, lo importante en el planteamiento ecosófico de Panikkar es la invitación a profundizar en una nueva alteridad con la naturaleza que no pasa por la relación sujeto-objeto. Tal como lo afirma el naturalista Aldo Leopold, una relación ética con la tierra presupone una nueva imagen: «Sólo alcanzamos a ser éticos en relación con algo que podemos ver, sentir, entender, amar, algo en lo que tengamos fe de alguna forma»<sup>64</sup>.

Por último, si bien este apartado está dedicado a la sabiduría de la inter-in-dependencia, específicamente a la relación *physis* y *nomos*, no hay que olvidar la dimen-

<sup>59</sup> Chihuailaf 2014, 17.

<sup>60</sup> Panikkar 1999a, 176.

<sup>61</sup> Berry 1997, 108.

<sup>62</sup> Panikkar 2007, 207.

<sup>63</sup> La crítica del sujeto que ha acontecido en la segunda mitad del siglo XX iniciada por Heidegger con influencias nietzscheana ha sido profunda en sus raíces, principalmente en su cuestionamiento al peso metafísico del sujeto que «hace del ser humano el “sujeto”, el *hypokeimenon*, el modo fundamental del ser, al que remiten todos los demás» (Rodríguez, 2004, 33). De esta manera, la autoposición de un sujeto lleva consigo la objetivación de toda la realidad y, con ello, la cosificación del mundo, la naturaleza.

<sup>64</sup> Leopold 2005, 145.

sión divina que acompaña al devenir cosmoteándrico. Recordemos que para Panikkar, Dios cumple funciones cosmológicas y cosmogónicas. Participar de una nueva imagen de nuestra relación con la divinidad es un gran desafío para la *ecosofía* y la buena reflexión teológica se hace vital. Un aporte a esta reflexión la entrega el teólogo V. Pérez Prieto, para quien avanzar en una espiritualidad ecológica significa pasar de la visión de un Dios dominador a un Dios relación-comunidad trinitaria, compañero, padre y madre, amante y amigo<sup>65</sup>. Otra propuesta es la de Thomas Berry, quien en diálogo entre la teología y la ciencia, argumenta que la comprensión científica del universo es una nueva experiencia reveladora de lo divino<sup>66</sup>. Esto significa repensar lo divino en la dimensión immanente de la vida.

## 8. Conclusión

Lo novedoso de la propuesta de *ecosofía* de Panikkar es que ha sometido a un examen intercultural dos términos que ameritan una revisión radical: sabiduría y tiempo. La palabra *sabiduría* de Panikkar recoge la estructura trina de la realidad y por eso no es antropocéntrica. Agregó, además, que dicha noción es rica en imagen y diversidad, pues nos empapa de cosmovisiones antiguas perdidas de occidente. Así también, nos impulsa al ejercicio permanente de aprender y profundizar en el conocimiento de diversas tradiciones religiosas milenarias como hinduismo, taoísmo, budismo, cristianismo y la sabiduría espiritual de nuestros pueblos indígenas. Es decir, nuestra actual crisis ambiental requiere la reflexión situada en un horizonte temporal y espacial más amplio. Por eso, necesitamos aprender de otras formas de vida con la naturaleza y, con ello, una nueva hermenéutica que recupere nuestra experiencia en el cosmos. Se hace necesario el diálogo disciplinar, pero, sobre todo, el diálogo intercultural e interreligioso.

Por otra parte, la noción de *ritmo del ser* nos arroja al abismo filosófico de la noción de *tiempo*. Sabemos que el paradigma de la sustentabilidad incorpora la dimensión tiempo en la realidad. Son parte del discurso de muchos ambientalistas sinceros, las certeras críticas al tiempo lineal, evolutivo y acelerado de nuestra sociedad capitalista. Sin embargo, la noción de *ritmo del ser* de Panikkar es profunda en tanto que nos exige una verdadera conversión humana, puesto que nos asienta en la vida contemplativa y en el cultivo de una consciencia de la relacionalidad. Aquí la praxis posee un peso óntico mayor, pues toda acción tiene un alcance cósmico y divino.

Soy consciente de las limitaciones de sintetizar en un artículo el planteamiento de *ecosofía* de Panikkar, más aún su noción del *ritmo del ser*. Sin duda, la pretensión es iniciar un diálogo, pero que tenga implicaciones prácticas. Creo que el término *ecosofía* tiene una fuerza heurística, así como en su tiempo lo tuvo el de sustentabilidad, que nos interpela a la interculturalidad y a revisar nuestros cimientos conceptuales, a fin de abrirnos en la construcción de un nuevo *mythos* cultural donde se hermanen nuevamente las dimensiones de lo divino, lo humano y lo cósmico en la realidad.

---

<sup>65</sup> Pérez Prieto 2010, 208ss.

<sup>66</sup> Berry 1997, 37.

## 9. Bibliografía

- Berry, T., 1997<sup>2</sup>, *Reconciliación con la Tierra. La Nueva Teología Ecológica*, (trad. esp), Santiago, Chile.
- Boff, L., 1997, *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Valladolid.
- Buber, M., 2006, *Yo y Tú y otros ensayos*, Buenos Aires.
- Byung-Chul, H., 2015, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona.
- Chihuailaf, E., 1999, *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, Chile.
- Dürckheim, K., 2005, *El Hara. Centro vital del hombre*, España.
- Emerson, R. W., 2008, *Naturaleza y otros escritos de juventud*, Madrid.
- Estermann, J., 2013, "Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien", *FAIA* 2, 1-21.
- Guattari, F., 2015, *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud* (trad. esp.), Buenos Aires.
- Leopold, A., 2005, *Una Ética de la Tierra*, Madrid.
- Meza, J., 2010 "Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo", *Cuestiones Teológicas* 37, 119-144.
- Naess, A. 1973. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary" *Inquiry* 16, 95-100.
- Nishitani, K., 1999, *La religión y la nada*, España.
- Panikkar, R., 2012, *El Ritme de L'Ésser. Les Gifford Lectures. Col·lecció: Opera Omnia Raimon Panikkar. Vol. X/TOM I*, Barcelona.
- Panikkar, R., 2011a, *Iniciación a los Veda*, Barcelona.
- Panikkar, R., 2011b *Visió Trinitària i cosmoteàndrica: Déu, Home, Cosmos. Col·lecció: Opera Omnia Raimon Panikkar. Vol. VIII*, Barcelona.
- Panikkar, R., 2008, "Ecosofía", <http://cort.as/heA0> [acceso: 18.11.2016].
- Panikkar, R., 2007, *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona.
- Panikkar, R., 2004<sup>3</sup>, *La Trinidad. Una experiència humana primordial*, Madrid
- Panikkar, R., 2001, "El toque contemplativo", Maillard, C., (ed.), *El árbol de la vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones de la India*, Barcelona.
- Panikkar, R., 2000, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid.
- Panikkar, R., 1999a, *La intuición cosmoteàndrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid.
- Panikkar, R., 1999b, *El mundanal Silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Barcelona.
- Panikkar, R., 1998, *Invitación a la sabiduría*, Madrid.
- Panikkar, R., 1996, "Kālasakti: el poder del temps" (trad. catal), Kapila Vatsyayan (ed.), *Concept of Time: Ancient and Modern*, Nueva Delhi.
- Panikkar, R., 1994, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid.
- Panikkar, R., 1966, "Técnica y tiempo: la Tecnocronía", *Arbor* 242, 136-169.
- Pérez Prieto, V., 2010, "Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo", *Theologica Xaveriana* 169, 191-214.
- Pérez Prieto, V., 2008, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona.
- Pujol, O., 2001, "Naturaleza y culto", Maillard, C., (ed.), *El árbol de la vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones de la India*, Barcelona.
- Rodríguez, R., 2004, *Del sujeto y la verdad*, Madrid.