

# **ECOSOFÍA: OTRA MANERA DE COMPRENDER Y VIVIR LA RELACIÓN HOMBRE-MUNDO<sup>1</sup>**

## ***Ecosophy: Another Way to Understand and Live the Relationship Between Man and World***

JOSÉ LUIS MEZA RUEDA\*

### **Resumen:**

La ecología o ciencia de los recursos (limitados) de la tierra no dará sus frutos, como se está viendo, mientras se reduzca a una ciencia pragmática que busca una explotación “blanda” de las riquezas naturales y legitima la dominación del hombre hacia el mundo. Además, ya nos estamos dando cuenta que el maltrato de la naturaleza se está volviendo en contra del mismo ser humano y, por tanto, se hace urgente un cambio de conciencia que le permita recordar que su salvación se da con la salvación del mundo, que la liberación es de la creación entera. La intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar es una clave para lograr este cambio de conciencia porque, de una parte, revela la dimensión cósmica del hombre (él es tierra, es cosmos y es naturaleza) y, de otra parte, revela las dimensiones humana y divina del cosmos. Esta noción no fragmentaria de la realidad da lugar a la *ecosofía*, sabiduría de y sobre la tierra, una manera diferente de comprender la relación Hombre-Mundo sin olvidar su relación Dios. Así, se puede reconocer que el ser humano es un *mikrokosmos* (no un “pequeño mundo”, sino un reflejo del mundo) y el mundo es “cuerpo de Dios”, sujeto y lugar de su presencia.

<sup>1</sup> Este artículo es un resultado de la investigación doctoral en teología: “La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica” concluida el 21 de agosto de 2009.

\* Doctor en Teología y Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Docencia de la Universidad De La Salle. Especialista en Educación Sexual de la FUM. Especialista en Desarrollo humano y social del Instituto Pío X de Madrid (España). Licenciado en Ciencias Religiosas de la Universidad De La Salle. Actualmente es profesor e investigador de la Universidad Javeriana y de la Universidad de La Salle.

Artículo recibido el 20 noviembre de 2009 y aprobado por el Comité Editorial el día 19 de mayo de 2010.

Dirección electrónica: joseluismeza@javeriana.edu.co

**Palabras clave:** Ecosofía - Ecología - Ecoteología - Intuición Cosmoteándrica - Raimon Panikkar - Teología interreligiosa.

### **Abstract:**

The ecology or science of the (limited) earth resources will not bare its fruits, as it can be seen today, if it reduces itself to a pragmatic science looking for a “soft” exploitation of natural resources and legitimates the domination of the world by mankind. Moreover, we are now discovering how the ill-treatment towards nature is backfiring against the human being and, therefore, it is urgent to change his consciousness to make him remember that his salvation goes through the liberation of the creation as a whole. The cosmoteandric intuition of Raimon Panikkar is a key to achieve this change of consciousness because, on one hand, he reveals us the human cosmic dimension (as man is earth, cosmos and nature) and, on the other hand, he reveals us the human and divine dimension of the cosmos. This notion that takes reality as a whole is seen as ecosophy, meaning wisdom on earth and from the earth, a new way to understand the relationship Man-Cosmos without forgetting its relation to God. That is the way which enables us to acknowledge that the human being is a *mikrokosmos* (not a “little world”, but a “reflex” of the world) and that the world is “body of God”, the subject and the place of his presence.

**Key words:** Ecosophy - Ecology - Ecotheology - Cosmotheandric Intuition - Raimon Panikkar - Interreligious theology.

### **INTRODUCCIÓN**

La intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar establece que lo divino, lo humano y lo material son las tres dimensiones irreductibles y constitutivas de lo real<sup>2</sup>. Tal intuición subraya que las tres dimensiones de la realidad no son tres modos de una realidad monolítica indiferenciada, ni tres elementos de un sistema pluralista. Hay una relación, aunque *intrínsecamente triple*, que manifiesta la *constitución última de la realidad*<sup>3</sup>. La visión cosmoteándrica supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo:

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

<sup>2</sup> PANIKKAR, RAIMON. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999, 82.

<sup>3</sup> PANIKKAR, RAIMON. “Der Mensch ein trinitarisches Mysterium”, en *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus* escrito por Panikkar y W. Strolz, 147-190. Herder, Freiburg 1985, 177.

aspecto y a veces bajo otro. 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 recompensarle o castigarle y que el Mundo permanezca impasible a las elucubraciones de la mente humana. Hay un dinamismo y un crecimiento en lo que los cristianos llaman el Cuerpo místico de Cristo y los budistas *dharmakāya*, por citar sólo un par de ejemplos. Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad<sup>4</sup>.

*Theos* es la dimensión divina de la Realidad: es la "impenetrable libertad"<sup>5</sup> y "lo inefable"<sup>6</sup>. Panikkar afirma que "todo ser tiene una dimensión abisal"<sup>7</sup>. "Esta dimensión divina no es como una cobertura, un todo sobrepuesto a los seres, o como un fundamento que les fuera extrínseco; es el principio constitutivo de todos los seres"<sup>8</sup>. *Anthrôpos* es la dimensión humana de la Realidad: es la conciencia presente. Nuestro autor anota: "Las aguas de la conciencia humana bañan todas las riberas de lo real y por este mismo hecho el ser del hombre entra en relación con la totalidad de la realidad [humanizándola]"<sup>9</sup>. Se llama dimensión de la conciencia o humana, porque, sea cual fuere la conciencia, se manifiesta en el hombre y a través de él. *Kosmos* es la dimensión material de la Realidad: es la participación en la dinámica del mundo y de su singularidad. "Nada hay que, al entrar en la conciencia humana, no entre al mismo tiempo en relación con el Mundo. Y esta relación no es meramente externa y accidental: cualquier cosa existente tiene una relación constitutiva con el Mundo de la materia/energía y del espacio/tiempo"<sup>10</sup>.

Ahora bien, si el ser humano forma parte de la realidad, entonces, *el hombre es una realidad cosmoteándrica*<sup>11</sup>. Así las cosas, el hombre en cuanto ser de la realidad: a) posee una dimensión abisal, divina, por la cual participa de una infinita inagotabilidad; es misterio, es libertad; b) posee una dimensión consciente, propiamente "humana", aquella que le permite conocer y a través de la cual transita el *logos*; y c) posee una dimensión cósmica, material, que le permite estar en el Mundo, compartir su secularidad, moverse en las coordenadas de espacio y tiempo, no de forma accidental, sino de

<sup>4</sup> PANIKKAR, RAIMON. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998, 93.

<sup>5</sup> R. Hauser también afirma, aludiendo a Lutero, que "el Dios oculto y misterioso es enteramente impenetrable en sus designios". HAUSER, R. "Poder", en *Conceptos fundamentales de teología II*, dirigido por Heinrich Fries, 482-500, Cristiandad, Madrid 1979, 493.

<sup>6</sup> "Dios es inefable" es una expresión tan antigua como la misma experiencia de fe. San Pablo, Pseudo Dionisio (monje del siglo V), Maestro Eckhart (1269-1327), san Juan de la Cruz (1542-1591), entre otros, defienden que de Dios nada podemos decir.

<sup>7</sup> PANIKKAR, RAIMON. *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Pamplona 1999, 82.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>11</sup> Al respecto, véase mi artículo publicado en *Cuestiones Teológicas* 85 (Ene-Jun 2009) 59-80.

forma constitutiva. Más aún, si el Hombre es una realidad cosmoteándrica, entonces, es Tierra, Cosmos, Naturaleza; si es *Tierra*, no puede tener una relación de oposición con ella; si es *Cosmos* es necesario un cambio radical de actitud; y, si es *Naturaleza*, su salvación (la de ambos) depende de esta nueva forma de ser juntos.

Para comprender este planteamiento, como ya habrá sido percibido por el lector, basaremos nuestra exposición en el pensamiento de Raimon Panikkar. En un primer momento haremos una breve mención a su idea de ser humano como *mikrokosmos*, idea inspirada en la filosofía griega<sup>12</sup>. Acto seguido suscitaremos un diálogo entre su concepción divina del mundo y lo propio de la teología cristiana sin dejar de lado la relación constitutiva Dios-Hombre-Mundo como condición soteriológica de todo lo creado. Finalmente, como el hombre y el mundo sólo serán salvos bajo una relación diferente, nos detendremos en la *ecosofía* como el desafío que nos propone nuestro autor para llevar a cabo un giro copernicano: otra manera de entender el mundo, de habitarlo y de ser con él. Ahora bien, el diálogo que pretendemos resultará más prolífico si recurrimos a la teología de la creación y la teología ecológica (ecoteología)<sup>13</sup> sin dejar de lado la antropología teológica.

## I. EL HOMBRE ES UN MIKROKOSMOS

Panikkar nos ha recordado que el hombre está entre el cielo y la tierra, es un mediador entre lo divino y lo cósmico, “no somos Dioses ni polvo, pero sin lo divino y lo terrestre no seríamos hombres”<sup>14</sup>. El hombre comparte la naturaleza divina y, en virtud, de esta condición, está llamado a alcanzar la divinización por la gracia del Espíritu que lo habita. Él es un *mikrotheos* y, como correlato, tenemos el del hombre como *mikrokosmos*. En la relación advaítica de esta doble condición radica su singularidad y su dignidad.

Sin embargo, cuando Panikkar considera al hombre como *mikrokosmos* en un intento de recuperar el sentido dado por el pensamiento griego y asumido parcialmente

<sup>12</sup> Empédocles, Demócrito, Heráclito, Sócrates, Platón, entre otros, afirmaron que el hombre es una síntesis del universo (existe una isonomía entre el microcosmos y el macrocosmos) en donde se conjugan los cuatro elementos básicos de forma armónica dando lugar a la vida misma (Ver XIRAU, RAMÓN. *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2005, 69; ORTIZ-OSÉS, ANDRÉS & LANCEROS, PATXI. *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes para la vida humana*, Anthropos, Barcelona 2006, 286).

<sup>13</sup> A. Cáceres considera que la *ecoteología* funge como un modelo hermenéutico, es decir, como una manera de comprender e interpretar la relación con la naturaleza, las causas del deterioro ambiental, las vías de solución, el tipo de antropología subyacente y el tipo de ética que tal percepción suscita (Ver CÁCERES, A. *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una pastoral ecológica pertinente*, 91). Sin embargo, al lado de este modelo, existen otros como la ecología convencional, la ecología mayordómica, la ecología social, el ecofeminismo y la ecología profunda (Ver MAY, ROY. *Ética y medio ambiente: hacia una vida sostenible*, DEI, San José de Costa Rica 2002, 76).

<sup>14</sup> PANIKKAR, RAIMON. “Man: The Medieval Being”, en *Actes del simposi internacional de filosofia de l'edat mitjana* (11-16 d'abril del 1993), 51-62. Vic: Patronat d'Estudis Osonencs 1996, 61.

por la Patrística<sup>15</sup> y el Medioevo<sup>16</sup>, está diciendo que él se comporta como una síntesis terrena que no riñe con la síntesis cósmica. “El hombre es parte integrante de ella [de la síntesis cósmica] y el orden cósmico es a su vez visto a través del hombre. Más aún: el hombre es un microcosmos, y en este sentido el orden de la creación se refleja en su propio ser”<sup>17</sup>. Para nuestro autor, el hombre es un “reflejo” de la realidad misma, es “la unión de todo lo existente”:

La Edad Media consideraba al hombre como microcosmos, un mundo en pequeño. Hoy día se ha individualizado la frase, se le ha interpretado en nominalista, y se suele decir que cada hombre es un mundo. Por no haber unidad en la concepción del microcosmos que es el hombre, cada cual se construye un mundo a su manera. El microcosmos humano es en rigor el mundo más completo que existe –aunque no el más perfecto–. En el cosmos humano están representadas todas las escalas de los seres, en él se da la unión entre todo lo existente; es el punto de cita de todo el universo, es la intersección de todo lo real. En el hombre se da cuerpo, alma, espíritu y divinidad [...] ¿Qué tiene, pues, de extraño que el hombre que participa del reino material, del anímico, del intelectual y de Dios, después de la caída original –al perder la armonía– sea el ser más complejo y paradójico de la creación?<sup>18</sup>.

La intuición del hombre como mikrokosmos es una respuesta a la tentación de tomar una parte por el todo, en otras palabras, es una renuncia al efecto *pars pro toto* y una asunción de la experiencia del *totum in parte*<sup>19</sup>, el descubrimiento del todo en la parte. En cada uno de nosotros se vislumbra “un este y un oeste, un creyente y un increyente, un hombre y una mujer, etc. Todo ser humano es un microcosmos y cada cultura humana representa el total de la humanidad”<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> B. Laurent y F. Refoulé afirman al respecto: “La gran tradición patristica define al hombre como un *microcosmos*, en el sentido de que en su cuerpo humano recapitula toda la creación y de que puede realizar en su cuerpo la respuesta positiva o negativa de toda la creación a la llamada del amor divino en cuanto ‘santuario del Espíritu Santo’, según la expresión misma de san Pablo” (LAURET, BERNARD - REFOULÉ, FRANÇOIS. *Iniciación a la práctica de la teología*, III, Cristiandad, Madrid 1985, 19).

Un influjo de esta idea lo encontramos, por ejemplo, en Gregorio de Nisa quien considera que el cuerpo del hombre está hecho de materia y de forma. En el cuerpo, la materia está constituida por los cuatro elementos (agua, tierra, fuego y aire). Sin embargo, este Padre de la Iglesia aclara que es un error comparar al hombre con este mundo porque aquel es, ante todo, imagen y semejanza de Dios (Cf. LAPORTE, JEAN. *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*, San Pablo, Madrid 2004, 564 y 568).

<sup>16</sup> J.L. Illanes propone las obras *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti y *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola. Éste último considera al hombre como un “mundo abreviado” (Ver ILLANES, JOSÉ LUIS. *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Rialp, Madrid 1997, 123).

<sup>17</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid 1963, 31.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>19</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006, 130.

<sup>20</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990, 96.

Ya hemos dicho que la noción de mikrokosmos va de la mano con la de mikrotheos pero, para evitar malos entendidos, lo primero amerita una corrección y una complementación con respecto a lo segundo:

La corrección consiste en señalar que no se trata de que el ser humano se considere como otro mundo (en pequeño), sino que se vea como el mundo mismo, que en su totalidad se refleja en el ser humano, como acabamos de apuntar. La complementación consiste en completar la idea de microcosmos con la noción de *mikrotheos*. El ser humano no sólo es un mundo en pequeño, es también un Dios en pequeño. Y aquí, igualmente que en el caso anterior, no como un pequeño Dios, al lado del único y gran Dios, sino como un espejo, una imagen del mismo Dios<sup>21</sup>.

Ahora bien, hasta aquí podría quedar la sensación de que se trata de un discurso filosófico con pretensión teologizante pero no habría que olvidar su anclaje a la antropología teológica que lo salva de ser una simple cosmología antropológica o en una ontología cósmica. De hecho, si por la religión el hombre se vincula con la realidad, por este mismo "religare" rompe los límites de un grupo humano particular dentro de la tensión no-dual inmanencia-trascendencia. Más aún, "es la pertenencia consciente a la realidad lo que nos hace cristianos. Esto sucede precisamente a través de un vínculo muy concreto mediante el cual somos no sólo plenamente humanos sino también plenamente reales aunque en modo contingente y limitado. Es dentro de esta concreción y mediante ella como podemos realizar, en la medida de nuestros límites, la plenitud de nuestro ser como microcosmos y mikrotheos"<sup>22</sup>.

En este sentido, vale la pena recordar a G. Colzani<sup>23</sup> quien, tratando el tema de la divinización del ser humano, da la razón a la utilización de la tesis filosófica del hombre como mikrokosmos<sup>24</sup> porque resume en sí mismo al universo para llevarlo, a través de la facultad activa del alma, a las cumbres de la comunión con Dios. El sentido de la dimensión cosmológica y social del hombre se entrecruza así con los dinamismos teologales en los cuales reside toda verdadera grandeza: "Cada uno de nosotros ha sido creado por Dios como otro universo, un universo grande en este pequeño y visible"<sup>25</sup>.

Si queremos ir más allá en nuestra lectura de la realidad cósmica del ser humano no podremos dejar de lado una comprensión del mundo que reconoce su faz divina y la consecuencia para la relación con el hombre.

<sup>21</sup> PANIKKAR, RAIMON. "Diálogo inter e intrarreligioso", en *Nuevo diccionario de teología*, dirigido por Juan-José Tamayo, 243-251. Trotta, Madrid 2005, 248.

<sup>22</sup> PANIKKAR, RAIMON. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid 1999, 206.

<sup>23</sup> COLZANI, GIANNI. *Antropología teológica: El hombre, paradoja y misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 166.

<sup>24</sup> Para ver una historia del concepto consultar: ALLERS, R. "Microcosmos from Anaximadrum to Paracelsus", en *Traditio* 2 (1944) 319-407, 319-407.

<sup>25</sup> Simeón el Nuevo Teólogo, *Discurso ético IV*, citado por COLZANI, *Antropología teológica, o. c.*, 167.

## 2. NATURALEZA DIVINA DEL MUNDO

Resulta claro para Panikkar que el Mundo no es una cosa y, aunque él la enuncie en ocasiones como materia, no se trata de una materia inerte. Con esto, va más allá de aquella teología de la creación que sólo rescata la responsabilidad del hombre en cuanto “imagen y semejanza de Dios” y, por tanto, no debería contribuir a la explotación irracional del mundo como consecuencia de su desdivinización<sup>26</sup>. Para Panikkar la Tierra tiene alma. “El mito del anima mundi sugiere simplemente que la tierra es un organismo viviente”<sup>27</sup>. La Tierra es vida. “Descubrir la vida de la Tierra significa que podemos entrar en una relación personal con ella”<sup>28</sup>. Entrar en relación personal con la Tierra es una posibilidad dada por la visión cosmoteándrica. Pero no se trata de una relación accidental, se trata de una relación constitutiva<sup>29</sup>, hemos dicho. De esta manera, la plenitud de los seres –en este caso del ser humano– se alcanza a través de esta relación –aunque no sólo por ella.

Ahora bien, la Tierra es vida porque en ella habita la Vida. Se trata de ir más allá de “ese Mundo que Dios ha amado tanto”<sup>30</sup>; se trata de reconocer la dimensión material de la realidad como un efecto de la relación pericorética Dios-Hombre-Mundo: “Dios y el mundo no son dos seres independientes y autosuficientes. El mundo puede ser distinto de Dios, pero no es ni independiente ni está separado de Él”<sup>31</sup>. Casi en el mismo sentido, G. Müller dice: “La usual expresión ‘Dios se

<sup>26</sup> MÜLLER, GERHARD. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 111.

<sup>27</sup> “Sostenere che la terra abbia un'anima significa dire che è viva, cioè, che ha in sè la causa immediata dei suoi movimenti. Questo è un buon inizio e un approccio classico –a meno che non separiamo la causa dall'effetto [...] Il mito dell'*anima mundi* suggerisce semplicemente che la Terra è un organismo vivente, che ha una spontaneità che non è un semplice meccanico susseguirsi di una serie di modelli fissati una volta per tutte” (PANIKKAR, RAIMON. *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei. Alcuni aspetti di una spiritualità cosmoteandrica*, L'Altrapagina, Città di Castello 1990, 1).

<sup>28</sup> “Scoprire la vita della Terra significa che noi possiamo entrare in relazione personale con lei. Ovviamente, una relazione con la Terra, come qualsiasi relazione personale, non si può misurare con parametri scientifici” (*Ibid.*, 4).

<sup>29</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 59.

<sup>30</sup> “El mundo, hemos venido diciendo, además de su connotación negativa como uno de los 'tres enemigos del alma' junto al demonio y a la carne, ha tenido desde siempre también un sentido positivo como aquel mundo que 'Dios ha amado tanto'. Nuestra interpretación va más allá y lo considera como una de las dimensiones constitutivas de la realidad, de toda la realidad” (PANIKKAR, *El mundanal silencio*, o. c., 75).

<sup>31</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Misterio y revelación*, Marova, Madrid 1971, 94.

Ya hemos dicho que Panikkar hay sido señalado de panteísta. La cita en referencia y la siguiente nos permiten ver que no es así: “Los seres no son Dios, pero tampoco son *no-Dios*. Decíamos antes que los seres *son de*, *son con*, *son en* (Dios). Con la esperanza que se nos comprenda bien, podemos añadir aún que los seres son *no-nada* y que no son Dios, porque *no-son-todavía*, es decir, son *no-nada*, porque ya han dejado de ser nada, *son* no Dios porque todavía no se han unido a Dios; han dejado de ser nada, y no *son todavía* Dios porque *serán* Dios. Un ser es en tanto en cuanto *será*, en cuanto *será-ser*, en cuanto *será-Dios*. Al final –cuando todas las cosas estén sometidas a Cristo–, Dios será todo en todos. Pero, ciertamente no hay que confundir la criatura con las Personas divinas: Dios *no será* Dios, Dios es” (*Ibid.*, 87).

ha apartado de la creación' es poco exacta y no pasa de simple metáfora. Dios no se puede apartar de la creación, pues se hundiría inmediatamente en la nada. Es imposible que Dios se aleje de su acto creador porque, fuera de las cosas creadas, este acto se identifica con él"<sup>32</sup>. Moltmann sugiere a este respecto una relación trinitaria: "Si descubrimos en la naturaleza de nuestro mundo las 'huellas de Dios', entonces también podremos descubrir la 'imagen de Dios' en nosotros mismos"<sup>33</sup>.

Lo anterior nos ayuda a comprender por qué la creación es un problema divino y no sólo un problema cósmico. En esta "conclusión" coinciden Panikkar y Rahner pero no en el planteamiento. Para Rahner<sup>34</sup> Dios debe distinguirse como el absoluto e infinito por excelencia porque, de otro modo, sería objeto del conocimiento que comprende y no el fundamento del tal comprender. Dios no puede necesitar de la realidad finita llamada "mundo", pues de otro modo no se diferenciaría verdaderamente de él en manera radical, sino que sería una pieza de un todo superior, tal como es entendido en el panteísmo. Y, a la inversa, el mundo debe depender, sin que por ello éste llegue a depender de aquél, a la manera como el señor depende del siervo. El mundo no puede tener en sí nada que sea completamente independiente de Dios. Sin embargo, desde la misma perspectiva rahneriana, se entiende la creación, en su conjunto, como una autorrevelación de Dios a través de las cosas creadas y mediada por ellas. Al concebir y aceptar las criaturas consciente y libremente su autorrealización como una participación en el autoconocimiento y el amor de Dios, se hace Dios presente en ellas. Así en Rm 1, 19-20 se dice. "pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables". Dios está, pues, permanentemente presente en las cosas creadas en virtud de su acción creadora. En palabras de G. Müller:

Con el concepto de creación se designa la relación originaria, de fundamento ontológico, de Dios y el mundo. Pero si esta relación de Dios al mundo significara lo mismo que significa para el mundo su relación a Dios como a su creador, la consecuencia sería una limitación de Dios. La relación creadora de Dios al mundo no forma parte de la esencia divina, sino que está libremente puesta (*relatio rationis*). En ella sólo se revela la referencia esencial del mundo a Dios. Para la criatura se trata de una referencia real y constitutiva de la esencia (*relatio realis*). Para Dios es el acto libre de su amor que se entrega. La condición de criatura se alcanza, pues, en la creación misma, mientras que esta condición, vista desde Dios, se fundamenta en la

<sup>32</sup> MÜLLER, *Dogmática*, o. c., 219.

<sup>33</sup> MOLTSMANN, JÜRGEN. *Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca 1987, 111.

<sup>34</sup> RAHNER, KARL. *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007, 102-103.

libertad de la producción del mundo y expresa su orientación a Dios como a su origen y meta de su movimiento (S.Th.q.45a.3)<sup>35</sup>.

Por otra parte, Panikkar expresa que el pensamiento cristiano europeo ha subrayado siempre un aspecto particular del acto creador que en la India no parece tan importante o central, aunque tampoco se lo considere del todo extraño. La teología cristiana, reaccionando contra la hipótesis de la filosofía griega de una substancia primordial, ha acentuado fuertemente el hecho de que el acto divino de la creación es una "creatio ex nihilo"<sup>36</sup>, porque de otra forma no sería creación en absoluto, sino producción o formación. Pero también, como lo dice G. Colzani<sup>37</sup>, tal expresión señala una profunda separación entre Dios y el mundo y una dependencia del segundo con respecto al primero.

Nuestro autor lee los textos hindúes desde otro punto de vista para no caer en un esencialismo ni en la tentación de definir la concepción hindú en términos "panteístas", por eso, descubre que esta tradición no habla de una "creatio ex Deo"<sup>38</sup>. El "Yo soy esta creación" ó el "de Él procede todo, en Él descansa, a Él vuelve todo"<sup>39</sup> lo llevan a afirmar

<sup>35</sup> MÜLLER, *Dogmática*, o. c., 199.

El mismo autor afirma más adelante: "Dios no es el mundo. Si fuera el mundo, o una parte de él, no sería el fundamento absoluto e indisponible. Dios sólo puede ser definido a partir de su diferencia respecto del mundo. Tampoco puede ser el mundo la base sobre la que Dios llega a sí mismo. Pero el mundo significa para nosotros la posibilidad y, al mismo tiempo el límite, para hablar de Dios y llegar a esta idea: Dios es. De todas formas, este "es" en el enunciado del juicio no se identifica con el Ser a través del cual Dios se realiza a sí mismo" (*Ibid.*, 214).

<sup>36</sup> Recordemos que *creatio ex nihilo* (creación 'de la nada') en el fondo quiere decir: "creación entera (sin restos) desde Dios, pero de tal manera que en esta creación el mundo depende radicalmente de Dios y, sin embargo, Dios no depende del mundo, sino que permanece libre frente a él y fundado en sí mismo" (RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 102-103).

<sup>37</sup> COLZANI, *Antropología teológica*, o. c., 464.

<sup>38</sup> PANIKKAR, *Misterio y revelación*, o. c., 93. Bástenos a manera de ejemplo algunos de los textos recuperados por Panikkar de las escrituras sagradas del hinduismo (*Vedas y Upaniṣad*) en donde se revela la relación Dios-Mundo, relación que inspira el pensamiento de nuestro autor en este sentido:

"Él conoció: 'Yo soy, en realidad toda esta creación porque yo mismo produje todo esto'. De ahí surgió la creación. Verdaderamente aquel que conoce este (hecho) viene a estar en esa creación de Él (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I,4,5). Todo esto es verdaderamente creación suya y él mismo es todos los dioses (*Idem.*, 6).

De Él procede (ha nacido, *jātam*) todo, en Él descansa (existe, subsiste, *pratiṣṭhitam*) a Él vuelve todo. Yo soy ese Brahman, sin segundo (*Kaivalya Upaniṣad.*, 19) [...].

Y sea lo que sea la semilla de todos los seres, eso soy yo, ioh Arjuna! No hay ser móvil o inmóvil que pueda existir sin mí (*Gītā*, X, 39).

El dios único, que está oculto en todas las criaturas, que lo penetra todo, el íntimo *ātman* de todo los seres (*sarva-bhūtāntar-ātmā*), el que ordena todos los hechos (*karma*), el que habita en todos los seres, el testigo, el omnisciente, él único, carente de atributos (*śvet-āś. Up.*, 2)". (PANIKKAR, *Misterio y revelación*, o. c., 106).

<sup>39</sup> Estas frases de las *Upaniṣad* nos remiten a la idea del Cristo cósmico expresado, también, en el *agraphon* del *logion* 77 del evangelio copto de santo Tomás: "Yo soy la luz que está sobre todas las cosas; yo soy el universo; el universo salió de mí y el universo retornó a mí; hiende la leña y yo estoy dentro de ella; levanta la piedra y yo estoy debajo de ella" (JEREMÍAS, JOACHIM. *Palabras desconocidas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979, 109).

una vez más que Dios es tan trascendente como inmanente y es esta inmanencia la que permite que el mundo vuelva a Él completamente plenificado. Entonces, lo que existe es una inter-dependencia entre Dios y el Mundo. El énfasis no está en “las esencias” sino en la relación Dios-Mundo:

En el lenguaje cristiano podría decirse que Dios “genera [engendra]” a su Hijo, en el que estarán presentes el cielo nuevo y la Tierra nueva, cuando todo sea plenamente cumplido (Ap 21, 1). El acto con el cual el Padre genera a su Hijo es el mismo con el que “crea” también al mundo (Tomás de Aquino, *Sum. Th.* 1,q.34,a.3,c). El acto simple y total de Dios, entonces, no es la creación, sino la generación del Cuerpo entero –o cuerpo místico como dirían los cristianos, es decir Cristo–. Para expresar la misma intuición en otros términos, podríamos decir que al crear Dios simplemente *continúa* siendo Dios. Ahora bien, de la misma manera en que “ser” es el acto con el cual Dios se expresa a sí mismo, también Dios es Dios yendo más allá de sí mismo en puro “crecimiento”, por así decirlo, en una explosión siempre nueva e inédita, sin pasado y sin futuro. El mundo no es nada más que una semi-realidad en vías de llegar a ser Dios, llamada a participar en este acto de “crecimiento” divino. Naturalmente Dios no llega a ser Dios, es el mundo el que llega a ser él, en cuanto que su estructura ontológica es *tempiterna*<sup>40</sup>.

Entonces, lo que nos indica la teología cristiana es que, como Dios crea el Mundo y engendra a su Hijo en un mismo acto, con la creación ocurre la generación del Cuerpo místico o, si se quiere, el Cristo cósmico<sup>41</sup>. Por tal motivo, existe una relación directa entre Cristo (Kyrios-Señor) y la creación (Jn 1,3; Hb 1,2; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; Ap 1,8; 21,6). El himno a los Colosenses es el más explícito al decir: “en él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra...; todo fue creado por él y para él; él es antes de todo y todo subsiste en él” (Col 1,16-17). Por consiguiente, nos atreveríamos a afirmar que Panikkar también encuentra su inspiración en san Pablo ya que, como afirma L. Boff<sup>42</sup>, el apóstol utilizaba estas preposiciones para expresar la inter-retro-penetración de Dios con el mundo y del mundo con Dios. Pablo escribe simplemente: “Cristo es todo en todas las cosas” (Col 3,11). Se trata de la inter-penetración (perichôrêsis) de Cristo con la creación, del Espíritu que la

<sup>40</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007, 108.

Panikkar, a la luz de la narrativa hindú, dirá que “Dios constantemente se desmiembra a sí mismo y constantemente es rehecho”. Más aún, “el proceso cósmico no es simplemente histórico, no está dirigido solamente a la formación del hombre, es también un proceso teopoiético, mediante el cual se reconstruye a Dios. No es exclusivamente temporal, sino tempiterno” (*Ibid.*, 111).

<sup>41</sup> Aquí habría una divergencia con J.L. Ruíz de la Peña quien afirma: “*la realidad mundana es profana, no sagrada; pero, en virtud de la encarnación, ostenta una estructura sacramental, es signo eficaz de la presencia real del creador en ella*” (RUÍZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS. *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, Santander 1993, 40).

<sup>42</sup> BOFF, LEONARDO. “El Cristo cósmico: La superación del antropocentrismo”, en *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazareth*, compilado por Juan José Tamayo, 401-414. Verbo Divino, Navarra 1999, 410.

empapa con su vitalidad: pléroma<sup>43</sup>. Ahora bien, si el Hijo existe desde el principio, el mundo también es sagrado desde el principio aunque alcance una plenitud sacramental a partir de la encarnación.

En este sentido, V. Pérez Prieto<sup>44</sup> menciona que una de las posibles metáforas sobre Dios, que puede ser muy apropiada para la nueva mentalidad ecologista, es hablar del mundo como cuerpo de Dios, como autoexpresión material y sacramental de Dios; no algo extraño a él, sino expresión de su mismo ser. Igualmente, S. McFague, utilizando una imagen maternal, no teme decir que “el universo es la encarnación de Dios, expresión de su verdadero ser. No es algo extraño o ajeno a Dios, sino que procede de su misma matriz, formado mediante una gestación”<sup>45</sup>. El mismo V. Pérez Prieto se pregunta: “¿Cómo sería nuestra forma de sentir y actuar si percibiéramos el mundo como cuerpo de Dios?” A lo que responde con acierto: “En la concepción del mundo como cuerpo de Dios cambian los términos de modo fundamental, pues el mismo Dios entra en la debilidad de la materia. La acción de Dios en el mundo procede ahora desde su interior, superando dualismos difícilmente sostenibles. Además, superando el autoritarismo del viejo modelo [el de la soberanía de Dios y el hombre], esta metáfora hace a Dios más ‘vulnerable’, lo que nos ayuda a comprender mejor al ‘Dios crucificado’ e ‘impotente’ de la cruz”<sup>46</sup>.

Por consiguiente, lo que llamamos creación –dice Panikkar<sup>47</sup>– es solamente el primer acto del gran drama cosmoteándrico de la realidad: al sacrificio de Dios corresponde el sacrificio del hombre; a su creación, su divinización. La teología cristiana dirá que “la creación es el primer paso de la historia de salvación”<sup>48</sup>. Así, la redención no es una especie de accidente histórico en la aventura cosmoteándrica, no está condicionada únicamente por los asuntos humanos, sino que pertenece a la misma economía de la realidad. Cuando se dice “primer acto” podríamos imaginar que se trata de un “acto temporal” que ocurrió alguna vez y ya no ocurre más, pero no es así. Se trata de un acto siempre nuevo, continuo, permanente en

<sup>43</sup> *Pléroma* (“plenitud”: Col 1,19; 2,9; Ef 1,22; 3,19; 4,10) es el universo en cuanto empapado por el Espíritu y por eso lleno de vitalidad (Ver BOFF, “El Cristo cósmico: La superación del antropocentrismo”, o. c., 411; ERNST, JOSEF. *Pleroma und Pleroma Christi*, Pustet, Regensburg 1970, 105-119).

<sup>44</sup> PÉREZ PRIETO, VICTORINO. *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, Espiral Maior, A Coruña 1997, 43.

<sup>45</sup> MCFAGUE, SALLIE. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994, 197.

<sup>46</sup> PÉREZ PRIETO, VICTORINO. *Ecoloxismo y cristianismo*, Colección fe y secularidad, Sal Terrae, Santander 1999, 43-44. Lo expuesto en este pequeño libro tiene un mayor despliegue en otro del mismo autor titulado *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo* (1997).

<sup>47</sup> PANIKKAR, Mito, *fe y hermenéutica*, o. c., 113.

<sup>48</sup> Cf. El primer capítulo de GOZZELINO, GIORGIO. *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (Protologia)*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1985.

su novedad: *creatio continua*<sup>49</sup>. En palabras de Moltmann<sup>50</sup>, se trata de la reiteración del primer “sí” del Creador a través de la cual se preserva el mundo y se prepara para su plenitud y perfección. G. Colzani lo reafirma diciendo: “El esfuerzo por mantener el acto creador en el centro de la existencia creatural y no sólo en su comienzo nos permite dejar a las espaldas aquella visión ingenua de los que consideran que el mundo, una vez creado, puede prescindir de su autor: el creador y la criatura guardan entre sí una relación imposible de suprimir, continua y activa”<sup>51</sup>.

Ahora bien, sin el temor de contradecirnos, al lado de la *creatio continua* está la *encarnatio continua*. Con esto se sobrepasa cualquier historicismo y se realiza la valía de la misma encarnación porque sabe que es en ésta donde se devela la esencia verdadera del ser creatural: “la criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser. Dios no es sólo el creador de un mundo distinto de él; Dios es, él mismo, criatura; la forma de existencia definitiva del Dios revelado en Cristo es la encarnación”<sup>52</sup>. Para J.L. Ruíz de la Peña, aquí late la novedad inaudita del cristianismo, su carácter decididamente escandaloso. Por la encarnación, el Dios Hijo (el misterio por antonomasia) ha devenido un fragmento de la creación (“primogénito de la creación”, lo llama Pablo en Col 1, 15), de su historia, de su materialidad.

Como consecuencia de lo anterior, la teología cristiana debería superar el miedo al panteísmo<sup>53</sup>. Tal miedo le ha llevado a afirmar vehemente e insistentemente que “Dios y el mundo son diferentes”. Rahner y Panikkar coinciden en decir que esta frase es radicalmente errónea si se entiende de manera dualista:

<sup>49</sup> “Una idea que estoy tratando de recuperar de la tradición cristiana, aunque en la tradición budista es más corriente, es la *creatio continua*; es decir, de la nada surge constantemente algo en este mismo instante que es lo que hay que vivir. Vivir que somos una creación continua que sale de la nada en cada instante y que todo momento es una novedad sorprendente” (ABUMALHAM, “Conversación con Raimon Panikkar”, 13).

<sup>50</sup> “The doctrine about the *creation continua* means the continuous sustaining of the creation which was once brought into being. We might say that every moment the Creator reiterates his primal Yes, and repeats both his creative and his ordering activity [...] A detailed doctrine of the *creation continua* must see God’s historical activity under both aspects: the *preservation* of the world he has created and the *preparation* of its completion and perfecting” (ABUMALHAM, MONTSERRAT. “Conversación con Raimon Panikkar”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 208-209).

Guardando las diferencias, podemos encontrar una lectura más metafísica de la cuestión en J.L. Ruíz de la Peña: “Dios actúa en el mundo; no como parte de él, ni como eslabón intercalado en la cadena de las causas creadas, sino como *fundamento real y trascendental del proceso evolutivo mundano*. Con otras palabras: Dios actúa siempre mediante las causas segundas sin sustituirlas, sin interrumpirlas, sin romper la cadena, desde la raíz del ser creado” (RUÍZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 257).

<sup>51</sup> COLZANI, *Antropología teológica*, o. c., 469.

<sup>52</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*, o. c., 31.

<sup>53</sup> Nuestro autor habla de este miedo al panteísmo por parte de la teología cristiana en varias de sus obras: PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 174; Ídem., *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1996, 101; Ídem., *La plenitud del hombre*, o. c., 125.

La distinción entre Dios y el mundo es tal que el uno pone una vez más y es la diferencia del otro respecto de él mismo, y precisamente por ello, en la diferencia produce la mayor unidad. Pues si la diferencia misma procede una vez más de Dios, si –por así decir– se identifica con Dios, entonces la distinción entre Dios y el mundo ha de entenderse de forma muy distinta que la dada entre realidades categoriales, a las cuales precede una diferencia, pues ellas en cierto modo presuponen ya un espacio que las guarece y distingue; y ninguna de estas realidades categorialmente distintas entre sí pone o es ella misma la diferencia respecto de la otra. Por eso podría decirse que el panteísmo es el sentimiento (mejor: la experiencia trascendental) de que Dios es la realidad absoluta, el fundamento originario, el último hacia dónde de la trascendencia. Aquí está su momento de verdad<sup>54</sup>.

Por su parte, Panikkar señala que el panteísmo, al cual se le ha tenido miedo por ser una forma de monismo<sup>55</sup>, “es un error por defecto y no por exceso”<sup>56</sup> porque “todo es divino pero lo divino no se agota en ese todo”<sup>57</sup>. Sin embargo, la resistencia ante el término panteísmo sigue vigente y es necesario buscar otros planteamientos que recuperen la conciencia de la presencia real de Dios en la creación. V. Pérez Prieto<sup>58</sup> nos recuerda que un concepto que comienza a abrirse camino en la teología es el del panenteísmo, aunque no sea nuevo<sup>59</sup>. Panenteísmo se entiende como “todo-en-Dios”, Dios en todo y todo en Dios: “Dios se halla presente en toda realidad, que toda realidad está en Dios y que Dios trasciende el mundo”<sup>60</sup>. De esta manera entendemos a Dios íntimamente implicado en el proceso de cosmogénesis sin perderse en él. El concepto tiene raíces paulinas: “En Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28), dice el Apóstol de los gentiles en el discurso del Areópago. Recordemos que el panteísmo afirma que todo es Dios y que Dios no es más que ese todo material: hay una identificación entre Dios y el mundo, sin diferencia entre ambos, eliminando la trascendencia divina (monismo). En cambio, el panenteísmo –según V. Pérez Prieto– afirma que, aunque Dios está en todo, Dios es más que esa realidad material; Dios no se identifica completamente con el mundo, no se reduce a la realidad material, pues Dios es más que el mundo, lo

<sup>54</sup> RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 43.

<sup>55</sup> “Combattendo il panteismo, il che equivale a combattere il monismo, la cultura cristiana è ricaduta in pieno nel dualismo [...] Rientrano sostanzialmente in questo contesto le coppie naturale-soprannaturale, Dio-creatura, bene-male, ragione-esperienza, filosofia-teologia e religione-filosofia” –PANIKKAR, RAIMON. “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione II”, en *Nuova Secondaria* IX, 5, Brescia (1992), 44-.

<sup>56</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 174.

<sup>57</sup> MEZA, MEZA, JOSÉ LUIZ. “El hombre es una cristofanía. Conversaciones con Raimon Panikkar”, en *Tavertet*, 2008. Publicado en Internet (12-03-2009): <http://es.geocities.com/joseluismezarueda>, p. 30.

<sup>58</sup> PÉREZ PRIETO, *Ecologismo y cristianismo*, o. c., 99.

<sup>59</sup> El idealista Karl Krause creó el término *panenteísmo* para desarrollar su descripción de divinidad en su sistema de pensamiento: La idea de un Dios personal e infinito, inmanente y trascendente a su creación, el mundo (Cf. ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL. *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*. UPCo, Madrid 1998).

<sup>60</sup> McDONAGH, SEAN. *Pasión por la tierra. La vocación cristiana de promover la justicia, la paz y la integridad de la Creación*, Mensajero, Bilbao 2000, 196.

supera; pero ambos están abiertos el uno al otro en una íntima relación. Dios y mundo están unidos sin confundirse, son distinguibles pero inseparables. Así, esta visión salva la relación Dios-Mundo de un tajante dualismo.

Sin embargo, existe una propuesta mucho más audaz para superar el panteísmo: la intuición cosmoteándrica<sup>61</sup>, con lo cual volvemos al principio de nuestra exposición y nos lleva a aclarar que el mismo Panikkar es consciente del problema semántico que conlleva decir que toda realidad es divina, humana y cósmica, y, por tanto, algunos creen que tales características deberían dejarse exclusivamente a las dimensiones de los seres que les corresponden: Dios, Hombre y Mundo. Pero, no sólo no cede a tal exclusivismo, sino que las integra sin confundirlas:

El Hombre no es menos hombre cuando descubre su vocación divina, ni pierden los Dioses su divinidad cuando son humanizados, ni el mundo se convierte en menos mundano cuando estalla en vida y en conciencia. Quizá lo que decimos es que el hombre se halla en la encrucijada, porque lo real es precisamente el cruce de estas tres dimensiones. Cada existencia real es un nudo único en esta triple red. Aquí la visión cosmoteándrica de la realidad equivale a una visión totalizante e integral en la naturaleza de todo lo que existe<sup>62</sup>.

Finalmente, y no menos importante, debemos recordar que, así como la intuición cosmoteándrica nos refiere a la Trinidad radical, ésta no se entiende si no va de la mano con la Trinidad divina. Es por ello que la presencia e inmanencia de Dios en el mundo<sup>63</sup> viene dada por la persona del Padre “creador del cielo y la tierra”, la persona del Hijo, “por quien todo ha sido hecho” y por la persona del Espíritu Santo, “Señor y dador de vida”. De esta forma, tiene sentido afirmar que la creación es un acto trinitario<sup>64</sup>. La autorrevelación de Dios trino alcanza su estadio final cuando el Hijo entrega su reino al Padre en el Espíritu Santo, “para que Dios sea todo en todos” (1Co 15,28). Así las cosas, creación (*protología*), salvación (*soteriología*) y

<sup>61</sup> PANIKKAR, *La Trinidad*, o. c., 93; *Ídem.*, *La intuición cosmoteándrica*, o. c., 82; *Ídem.*, “Autobiografía intelectual”, 15.

<sup>62</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 61.

<sup>63</sup> A propósito de la inmanencia de Dios: “Existe una diferencia esencial entre lo creado y el Dios creador, pero en virtud del acto divino que pone la realidad, Dios está presente de la manera más íntima en todas las criaturas, en cada una de ellas de acuerdo con su propia naturaleza” (MÜLLER, *Dogmática*, o. c., 158).

<sup>64</sup> Colzani nos recuerda que san Ireneo decía que el Hijo y el Espíritu eran como las dos manos de Dios (Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 20, 1). Además, san Atanasio dio forma a la convicción de que el acto creador depende estrechamente de la vida trinitaria. Este Padre de la Iglesia dice: “Hay por tanto una Trinidad santa y perfecta [...], toda ella fuerza creadora y productora [...], el Padre lo hace todo por medio del Verbo en el Espíritu y así es como queda a salvo la unidad de la santa Trinidad” (ATANASIO, *Primera carta a Serapión*, c. 28: PG 26,596). Ver COLZANI, *Antropología teológica*, o. c., 467.

Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo

santificación (*escatología*) van de la mano en un *tiempo tempiterno*<sup>65</sup> porque, como ha dicho nuestro autor, Dios-Hombre-Mundo se encuentran comprometidos en la (misma) aventura cosmoteándrica<sup>66</sup>.

### 3. EL HOMBRE SE SALVA CON EL MUNDO

“Tenemos una relación personal con las cosas y con el Cosmos [...] Dejamos nuestra impronta sobre las cosas y las cosas sobre nosotros”<sup>67</sup>, dice nuestro autor, reconociendo la relación adváitica entre el Hombre y el Mundo. Por eso, para Panikkar, el cometido del hombre no es el de dominar la naturaleza, sino precisamente el de cultivar: cultivarse a sí mismo y la naturaleza, precisamente porque no se pueden separar. “Yo diría más: una cultivación de mí mismo que no sea al mismo tiempo cultura de la naturaleza no es cultura del hombre [...] Yo no establezco separación entre cultivo del cuerpo, cultivo del alma y cultivo de la naturaleza”<sup>68</sup>.

Esto será posible en la medida en que el Hombre lleve a cabo el acto fundamental de reconocerse como realidad viviente. Según él, este reconocimiento nos lleva a una especie de confianza cósmica en que la realidad es real. “No tenemos el deber ni el poder de crear ni de justificar la realidad. 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”<sup>69</sup> porque somos parte de ella.

En este sentido, Panikkar expone una de sus preocupaciones frente a lo que estamos viviendo. Existe una ruptura radical entre el Hombre y el Mundo, posiblemente

<sup>65</sup> Sobre este aspecto Panikkar nos dice: “La experiencia del *tiempo tempiterno* significa la vivencia de la liberación del tiempo, pero no para escapar de él, sino para lanzarse a él con una mayor libertad: la liberación del tiempo para el tiempo. Significa afanarse en la construcción de la ciudad terrestre, porque no hay otra que construir, pero sabiendo que no está en la ciudad sino en la misma construcción sincera y afanosa en la que los hombres encuentran su gozo” (“Presente eterno”, en *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, editado por ANDRÉS ORTÍZ-OSÉS y PATXI LANCEROS, 650-655, Universidad de Deusto, Bilbao 1998, 655).

Por eso, “‘El Reino de Dios se acerca’ (Mc 1, 15) no sólo temporalmente, sino también se acerca a cada uno de nosotros sin ‘discriminación de personas’ [...] El Reino de Dios está cerca porque no es un arcaico ideal del pasado ni un utópico sueño del futuro, sino apertura del presente. Cuando el presente se abre, florece, por así decir, en flor de tempiternidad. El Reino de Dios está en la misma relación constitutiva entre los hombres; está entre los hombres; en sus entrañas y en sus relaciones; en la solidaridad interna de toda la creación, en la relación tempiterna” (PANIKKAR, “Presente eterno”, o. c., 653-654; ver también: *La nueva inocencia*, o. c., 403).

<sup>66</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Entre Dieu et le Cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris 199, 135.

<sup>67</sup> “Hanno una relazione personale con le cose e con il Cosmo [...] Lasciamo le nostre impronte sulle cose e le cose su di noi. Le cose hanno un carattere vestigiale; sono capaci di conservare le impronte del nostre rapporto con loro perché possiamo fare tesoro di queste nella nostra memoria” (PANIKKAR, *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei*, o. c., 9).

<sup>68</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994. 119.

<sup>69</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander 1993, 132.

como cumplimiento de las palabras proféticas de H. Arendt: “La emancipación y la secularización de la edad moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un dios que era el Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar en un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?”<sup>70</sup> Incluso, más que ruptura, estamos viviendo un enfrentamiento entre el uno y el otro, aunque no seamos conscientes que “en la lucha con la tierra el hombre perderá” porque “el cordón umbilical que nos liga a la Tierra es mucho más profundo que los vínculos biológicos, y si maltratamos a la Tierra, en realidad nos estamos maltratando a nosotros mismos”<sup>71</sup>.

En este sentido, Panikkar<sup>72</sup> hace referencia a los tres momentos kairóticos de la conciencia. Él considera que habiendo superado del momento ecuménico nos encontramos en un intervalo entre los momentos *económico* y *católico*, intervalo que denomina *ecológico*. Esta “inter-fase” está caracterizada por tres experiencias que han llevado al hombre moderno a cuestionar los fundamentos mismos de su humanidad, tal como han sido habitualmente entendidos en la fase humanista de autoconocimiento del hombre:

La primera es la experiencia de que lo *humanum* parece excluir a la tierra. Hoy en día el universo material parece estar vengándose mediante el agotamiento del combustible y mostrando sus limitadas capacidades [...].

La segunda experiencia es la sensación de fracaso que aflige a los sueños del hombre de construir una civilización verdaderamente humana. A pesar de su inmensa megamáquina tecnológica, el hombre ha fallado de manera evidente en la creación de una era verdadera humanista [...] Sin embargo, el hombre moderno se siente más que nunca en las garras de un destino que no puede de ninguna manera controlar [...].

La tercera se muestra en un dilema teológico. Esta tercera experiencia remite a la incompatibilidad entre la idea tradicional de lo divino y la comprensión moderna del cosmos y del hombre [...] El Dios de la historia permanece ocioso, el Dios de los filósofos es indiferente, y el Dios de la religión no parece ya muy preocupado por la condición humana<sup>73</sup>.

El intervalo ecológico es un tiempo de esperanza pero también de desesperanza. Todo está en la manera como el hombre tome las experiencias por las que está pasando.

<sup>70</sup> ARENDT, HANNAH. *La condición humana*. Seix Barral, Barcelona 1974, 12.

<sup>71</sup> PANIKKAR, RAIMON. “En la lucha con la tierra el hombre perderá”, en *Namaste* 52 (2008), 7.

<sup>72</sup> Los nombres dados por Panikkar a los momentos kairóticos (“ecuménico”, “económico” y “católico”) son equívocos para nuestro pensamiento, por eso, vale la pena remitirse al sentido que él da a cada uno de ellos. Una explicación breve se encuentra en PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 42-45. 49; una explicación extensa se puede ver en *Idem.*, *La intuición cosmoteándrica*, o. c., 39-74.

<sup>73</sup> PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, o. c., 58-59.

Si ocurre en él una metanoia<sup>74</sup>, habrá un paso firme hacia la nueva inocencia que no es otra cosa que una expresión de la misma intuición cosmoteándrica: “[...] Actuaré éticamente sólo cuando las razones para mis acciones hayan alcanzado una motivación no-egoica, que tiene sus raíces en la conservación del universo entero: *lokasamgraha*”<sup>75</sup>.

Panikkar reitera: “La vida tiene ahora proporciones cósmicas y una importancia divina. El futuro, y no sólo ‘nuestro’ futuro, depende de nosotros. El destino del mundo está por lo menos parcialmente en nuestras manos”<sup>76</sup>. Para nuestro autor nosotros somos también responsables de la armonía del universo. Cooperando con él, lo acrecentamos y transformamos. “Esta cooperación, esta sinergia, es activa y pasiva, todo a la vez, es decir, participamos tanto activa como pasivamente en la aventura del ser, como en la danza se crea el movimiento siguiendo la música”<sup>77</sup>.

Sin embargo, aunque puede haber una cooperación pasiva, nuestro autor insiste en una cooperación activa y positiva en virtud de la interdependencia de los seres que forman parte de la realidad (*pratītyasamutpāda*) y de la inmanencia de Dios en lo creado: “[...] Al mismo tiempo soy consciente de un sentido de responsabilidad cósmica porque el universo entero depende de la administración positiva del *karman* a mi disposición. Yo soy la ligazón que conecta pasado y futuro, entre yo y los demás, y esto en un plano cósmico y universal del que no está excluido ningún ser concreto”<sup>78</sup>. Nosotros “no somos meros espectadores, somos co-actores y co-autores”<sup>79</sup> en la aventura cosmoteándrica. En esto radica la dignidad humana.

<sup>74</sup> En el discurso panikkariano son homologables los términos *metanoia* (*conversión*), *nueva inocencia* y *conciencia cosmoteándrica*. Una *metanoia radical*, como la llama nuestro autor, está referida a un cambio de mentalidad, cuerpo y espíritu (Cf. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 39 y 49).

En otro texto, recordará que la metanoia no es otra cosa que, habida la experiencia de Cristo, ser una nueva creación: “Nessun Cristiano dovrebbe sentirsi irritato da questa affermazione. È scritto (2 Cor 5, 17): ‘in Christo nova creatura’, ‘siamo sempre una nuova creazione in Cristo’” (PANIKKAR, “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione I”, o. c., 43).

<sup>75</sup> PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, o. c., 396.

<sup>76</sup> PANIKKAR, *El mundanal silencio*, o. c., 38.

Panikkar no niega en ningún momento la participación de Dios en la armonía del Mundo pero quiere realzar la responsabilidad del Hombre: “*El objeto de la religión* no es Dios; *es el destino del hombre*, del hombre no sólo como individuo, sino también como sociedad, como especie, como microcosmos, como elemento constitutivo de la realidad que, al mismo tiempo, refleja y contiene la realidad [...] Si el planeta está amenazado o es aniquilado ésta puede no ser una gran tragedia final, pero es, sin duda, una preocupación religiosa universal” (PANIKKAR, *El mundanal silencio*, o. c., 71).

En otra de sus obras dice: “El mundo ya no está en manos de la *moira* griega, o del *karma* indio, ni tampoco en manos de la *providencia* abrahámica. El mundo de hoy está, más bien, en *nuestras* manos, y parece encontrarse en peor forma que en aquellos días en que podíamos maldecir su suerte, culpar el destino, o incluso pelear como lo hizo Job contra su Dios para ver si había actuado justamente. Ya no tenemos a quien culpar por nuestro desconsuelo, más que a nosotros mismos” (PANIKKAR, *Sobre el diálogo intercultural*, o. c., 21).

<sup>77</sup> PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, o. c., 151.

<sup>78</sup> PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, o. c., 396.

<sup>79</sup> “[...] reality it-self is pluralistic, not being an objectifiable entity. We subjects are also part of it. We are not only spectators of the Real; we are also co-actors and even co-authors of it. *This is our human dignity*”. (PANIKKAR, RAIMON. *Invisible Harmony*, Fortress, Minneapolis 1995, 101).

En consecuencia, si hemos comprendido que el Mundo participa de la dimensión humana de la realidad, no podríamos pensar exclusivamente en la salvación del Hombre. “La salvación humana es vista no sólo como la liberación del hombre, sino del cosmos entero, como la liberación de las fuerzas de la naturaleza, como libertad también para el mundo. El mundo ya no es un enemigo que derrotar, explotar o aplastar, y no es tampoco ‘otro’ que hay que amar; es parte del todo, que tiene que ser liberado de la necesidad física por el acto sacerdotal de su liberador humano”<sup>80</sup>.

Esta intuición es compartida por algunos teólogos cristianos que, a su vez, han sabido leer la sensibilidad de otras personas preocupadas por lo que está pasando con la Tierra. Ejemplo de esto es la Teoría Gaia de James Lovelock<sup>81</sup> acuñada desde 1970, a través de la cual se considera la Tierra como un organismo vivo capaz de autorregularse. O, si se quiere una contribución más local, todo el movimiento de recuperación de la espiritualidad indígena primitiva latinoamericana para encontrar el sentido de la “Pachamama”<sup>82</sup> de los Incas, la diosa que engendra y cuida pero que también merece ser cuidada; o la “Nana”<sup>83</sup> de los Mayas, la que provee y da la vida. En este sentido, el teólogo G. Pattaro<sup>84</sup> se pregunta si es posible recuperar el mundo desde una perspectiva soteriológica relacional: “¿Se puede salvar el hombre, que es hombre gracias a su mundanidad, sin el mundo? ¿Sería una verdadera salvación?”. De esta manera enfrenta la antropología teológica a una escisión que ha llevado al olvido del Mundo o, en el mejor de los casos, a una vinculación unidireccional del Mundo hacia el Hombre dejando de lado la responsabilidad que conlleva una relación que se mueve en la dirección Hombre-Mundo.

Consideramos que en este sentido se enmarca el aporte que hace J.L. Ruíz de la Peña cuando señala que la palabra mundo mienta el espacio vital y existencial de la comunidad humana, y no sólo su estrato cosmológico. Por eso, “cuando afirmamos que la nueva creación será este mismo mundo (pero transformado), lo que queremos decir a la postre es que en la nueva creación el hombre seguirá sintiéndose como en su propio hogar, y que el mundo continuará siendo ‘el cuerpo ensanchado del hombre’”<sup>85</sup>. La teología no debe pasar por alto que el diálogo en torno al futuro del hombre se trata no sólo del futuro sino también del hombre, de este hombre de carne y hueso, en este mundo y en esta historia; y que, por tanto, no puede haber salvación para este hombre si no se salva también su mundo y su historia, y si no se hace visible ahora que tal salvación es real. Insistimos, la salvación del Hombre no puede ocurrir sin la salvación del Cosmos. Para los cristianos esto se convierte en un compromiso claro, como lo

<sup>80</sup> PANIKKAR, Mito, fe y hermenéutica, o. c., 459.

<sup>81</sup> LOVELOCK, JAMES. *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis & The Fate of Humanity*, Penguin Group, New York 2006.

<sup>82</sup> CÁCERES, ALIRIO. *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una pastoral ecológica pertinente*. Pontificia Universidad Javeriana (Tesis de Maestría), Bogotá 2008, 73.

<sup>83</sup> HEDSTROM, *¿Volverán las golondrinas?*, 46.

<sup>84</sup> PATTARO, GERMANO. *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*. (Nuovi saggi teologici 29), Dehoniane, Bologna 1990.

<sup>85</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS. *El último sentido: Una introducción a la escatología*, Marova, Madrid 1980, 107.

Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo

dice I. Bradley: "La fe cristiana es intrínsecamente verde; la buena nueva del Evangelio es promesa de liberación y plenitud para toda la creación"<sup>86</sup>. Humanidad y Mundo son parte de la Creación y toda ella merece ser salvada, reconciliada, glorificada para que, a su vez, "todo lo que respira alabe al Señor" (Sal 150, 6) y que todas las cosas sean recapituladas en Cristo (Ef 1,10). "La gloria del hombre imagen de Dios consiste en participar de la gloria del Creador mismo: por consiguiente, su tarea mesiánica es la de llevar la creación a una reconciliación con Dios y a una armonía consigo misma"<sup>87</sup>. Con todo, hoy por hoy, resulta sospechosa cualquier teología que legitime una explotación del cosmos, aunque sea "racional", por parte del hombre, sobre la base de una relación asimétrica en donde éste se considera superior a aquél, como insistiremos en el siguiente apartado.

#### 4. ECOSOFÍA: SABIDURÍA DE LA TIERRA

Los pasos dados por la teología ecológica en cuanto a la relación Hombre-Mundo y su realidad material se verían seriamente enriquecidos con el planteamiento panikkariano de la ecosofía. Reconocemos que el tema ecológico forma parte de la recuperación teológica con respecto a la relación del Mundo y el Hombre, bien desde la perspectiva de una búsqueda de sí mismo, bien bajo la de su responsabilidad. Después de Barth y de Bultmann la teología<sup>88</sup> está procediendo en la actualidad a un redescubrimiento del Mundo, como ya lo hemos evidenciado. Su punto de partida es la conciencia de la profunda conexión de los vivientes, que constituyen un único sistema vital. Esto se constituye en una plataforma para avanzar sólidamente.

En este sentido resulta sugerente la propuesta de Moltmann<sup>89</sup> quien, a partir del reconocimiento del colapso ecológico como "una crisis del hombre mismo", elabora una doctrina ecológica de la creación que opera con el siguiente programa: a) superación del pensamiento analítico y objetivista a favor de un conocimiento integrador, que acorte la distancia entre el ser humano y la naturaleza; b) comprensión del mundo como "creación" abierta, impregnada del futuro de Dios; c) recuperación de la teología

<sup>86</sup> BRADLEY, IAN. *Dios es "verde"*. *Cristianismo y medioambiente*, Sal Terrae, Santander 1993, 15.

En la misma cita, este teólogo ecologista añade: "[...] Aunque para encontrar el evangelio verde en el seno del cristianismo, necesitamos borrar siglos de pensamiento antropocéntrico que colocaron al hombre y no a Dios en el centro del universo y que hicieron de la Iglesia occidental uno de los más importantes cómplices de la explotación indiscriminada de la tierra".

<sup>87</sup> COLZANI, *Antropología teológica*, o. c., 358.

<sup>88</sup> Entre otros autores, podemos referir a: RUÍZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS. *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986; CAPRIOLI, ADRIANO - VACCARO, LUCIANO (eds). *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988; PANNENBERG, WOLFHART. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Sígueme, Salamanca 1993; LA TORRE, MARIA A. *Ecologia e morale*, Citadella, Assisi 1990; GALINDO GARCÍA, A. (ed). *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta*, Pontificia Universidad Salamanca, Salamanca 1991; Bradley, *Dios es "verde"*, o. c., RADFORD, ROSEMARY. *Gaia y Dios: Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, Demarc, México 1993; HALLMANN, DAVID. *Ecotheology: Voices from South and North*, Orbis, Maryknoll 1994; BOFF, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, o. c., PIKAZA, XABIER. *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; PÉREZ PRIETO, *Do teu verdor cinguido: Ecoloxismo e cristianismo*, o. c.

<sup>89</sup> MOLTSMANN, *Dios en la creación*, o. c.

bíblica del sábado; d) superación del aparente dualismo creación-redención a través de la valoración del reino como el único horizonte mesiánico; e) desarrollo de la dimensión trinitaria de la creación; y f) desarrollo de un nuevo concepto de inmanencia de Dios en el mundo. A tal programa subyace una invitación a revisar la visión ecológica para ver si, subrepticamente, no se está validando la ideología económica hegemónica.

Panikkar “pone el dedo en la llaga” cuando denuncia que “la llamada ecología o ciencia de los recursos (limitados) de la Tierra no dará sus frutos, como se está viendo, mientras se reduzca a una ciencia pragmática de una mejor explotación de las riquezas naturales. El mismo lenguaje corriente nos indica que no hemos cambiado de mentalidad: la Tierra como un simple objeto de ‘explotación de recursos’ —que hay que procurar que duren lo más posible”<sup>90</sup>. Lo que significaría que el “uso racional de los recursos” o “una explotación blanda”<sup>91</sup> no es más que una prolongación de la agonía a la cual el Hombre ha sometido la Tierra buscando el beneficio de unos pocos:

Todo esto representa grandes pasos en la buena dirección; pero el vocabulario mismo que habla de explotación, recursos, necesidades, desarrollo, etc., sugiere que la cosmología subyacente permanece inalterada. De la misma forma que se comprende hoy que el hombre es (también) cuerpo y no sólo *tiene* un cuerpo, hay que volver a la antigua sabiduría, la que nos dice que el hombre es tierra y no sólo que habita sobre la tierra. Esto está en armonía con nuestra intuición anterior, el hombre no habita sólo en una ciudad sino que es *polis*. Es hombre es tierra, pero la tierra somos también nosotros<sup>92</sup>.

Por eso, si bien es cierto que la ecología nos ha despertado a esta problemática, ésta debe ser afrontada de un modo mucho más contundente. “Es nuestra actitud hacia la tierra la que debe cambiar radicalmente”<sup>93</sup>.

Nuestro autor acuña el vocablo *ecosofía*<sup>94</sup> para indicar “la experiencia mística de la materia en general y de la Tierra en particular. La *ecosofía* es aquella sabiduría que nos

<sup>90</sup> PANIKKAR, *De la mística*, o. c., 202.

<sup>91</sup> PANIKKAR, *Ecosofía*, o. c., 114.

<sup>92</sup> PANIKKAR, *El espíritu de la política*, o. c., 107

<sup>93</sup> PANIKKAR, *Ecosofía*, o. c., 114. En otro de sus libros encontramos: “He forjado la palabra *ecosofía* para designar un nuevo nivel de la creciente conciencia ecológica. La ecología, en tanto que *logos* del *oikos*, nos hace todavía pensar en una ‘explotación’, más racional sin duda de los ‘recursos’ de la tierra, pero no nos sugiere la mutación necesaria, el cambio de mentalidad indispensable para la supervivencia de la humanidad”. PANIKKAR, RAIMON. *El espíritu de la política. Homo politicus*, Península, Barcelona 1999, 107.

<sup>94</sup> Vale la pena aclarar que el término *ecosofía* fue acuñado casi simultáneamente, sin conocerse entre sí, por R. Panikkar y Arne Naess (filósofo noruego nacido en 1912 en Oslo) en la década de los 70’s. Éste último ha sido llamado “el padre de la ecología profunda” (“Deep ecology”) (Cf. NAESS, ARNE. *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989).

Posteriormente, F. Guattari, utiliza el término *ecosofía* articulado a sus tres comprensiones de la ecología: natural, social y mental (Cf. GUATTARI, FÉLIX. *Las tres ecologías*, Pre-textos, Valencia 2000; PAULSEN, ABRAHAM. “Félix Guattari. Las tres ecologías”, en *Revista de Geografía Norte Grande* 33 (2005) 149-156.

Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo

hace sentir que la Tierra es también un sujeto, y más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad"<sup>95</sup>. La ecosofía va más allá de la Teoría Gaia (visión de la Tierra como un ser vivo) porque nos revela la materia (lo cósmico) como un factor de la realidad tan esencial como la conciencia (lo humano) o lo divino e, igualmente, la presencia de lo humano y lo cósmico en lo material, ya que la Tierra también participa de la realidad cosmoteándrica.

De otra parte, la ecosofía cumple una función reveladora. Dice Panikkar:

[La ecosofía] nos revela que la tierra –como nosotros mismos– es limitada, finita; y que tenemos con ella relaciones estrechas, relaciones constitutivas y por lo tanto recíprocas. Es una nueva –y antigua– sabiduría. Por lo que se refiere a nuestra cuestión, la ecosofía nos revela que las fronteras de los estados son artificiales y no naturales; que la contaminación no reconoce pasaportes, que el ozono de la atmósfera no se somete a la soberanía del un solo estado; que las nubes son mensajeras de amor pero también de lluvia ácida [...] Nos manifiesta la interdependencia del mundo<sup>96</sup>.

Por consiguiente, la ecosofía no se queda en lo meramente material, o natural, o físico. La ecosofía "nos revela que la región, la *χώρα*, el espacio, la biorregión como hoy se la redescubre, y que el suelo donde los hombres habitan forman un todo cosmoteándrico"<sup>97</sup>. La *chôra* es el lugar donde el hombre forja su destino, forma parte de sí porque es kosmos, es realidad material y no solamente está inscrito en ella. El hombre es Tierra. Ahora bien, si la ecosofía es un genitivo subjetivo que nos revela que la Tierra misma es sabia<sup>98</sup>, entonces, el ser humano también es portador de dicha sabiduría, siempre y cuando no socave sus propias raíces terrestres sino que, antes bien, se constituya en un "mediador entre el Cielo y la Tierra"<sup>99</sup>.

Panikkar acude a Gn 9 para afirmar que Yahveh hizo un pacto con el pueblo hebreo como también hizo otros. "El pacto con Noé no es el pacto con la humanidad, es el pacto con toda la tierra y con los animales". No se trata de un pacto ecológico, porque

<sup>95</sup> PANIKKAR, RAIMON. *De la mística. Experiencia plena de vida*, Herder, Barcelona 2005, 202.

<sup>96</sup> PANIKKAR, *El espíritu de la política*, o. c., 107-108.

<sup>97</sup> Panikkar nos ilustra al respecto: "La *chôra* (*χώρα*) en efecto, es la cosmo-región, el campo, en tanto que país y distinto de la ciudad. La *chôra* no es un espacio vacío (inocupado) que estaría *κενόν*, ni tampoco un lugar cualquiera que estaría *τόπος*, sino el emplazamiento vital de una cosa y más especialmente de una persona (uno está en su lugar, ocupa su posición). *Politikê chôra* es el *ager publicus*, allí donde el hombre forja su destino en polaridad armónica con su vida privada (en el *oikos*)" (PANIKKAR, *El espíritu de la política*, o. c., 108).

<sup>98</sup> Podríamos suponer que la sabiduría de la tierra es "resultado" de la acción del Creador, como lo sugiere A. Gesché, o mejor de su dimensión divina: "En el principio creó Dios...". De entrada esto equivale a afirmar, si no que la realidad estará –ella misma– dotada, en todo o en parte, de libertad creadora, al menos que la realidad es el resultado –o, quizás más precisamente, la creación– de una libertad" (GESCHÉ, ADOLPHE. *Dios para pensar: El hombre*, t. II. Sígueme, Salamanca 2002, 60).

<sup>99</sup> "Man as the priest of the universe, priest being the mediator between Heaven and Earth –notwithstanding the subsequent return to the jewish conception by later Christianity shows". (PANIKKAR, "Man: The Medieval Being", o. c., 55).

ya hemos dicho que la concepción ecológica moderna no quiere renunciar a domesticar la tierra, a seguirla explotando, porque parte del principio de superioridad del hombre y, por tanto, “somos amos y señores”. La eco-logía carga con un logos que domina. “El pacto de Yahveh con Noé es con toda la tierra, con todos los animales, con todas las cosas y no sólo con los hombres, con Noé y su familia. El arcoíris es su símbolo. Es todo el cosmos lo que se diviniza, lo que participa en esta aventura de la cual nosotros somos una parte, pero no, ciertamente, sus protagonistas”<sup>100</sup>. La ecosofía conlleva un descentramiento del hombre; en otras palabras, le baja el tono al antropocentrismo<sup>101</sup> que tanto daño le ha hecho a la Tierra y –más temprano que tarde nos daremos cuenta– también al Hombre. “Todos los esfuerzos hacia la salvación piden ahora una genuina integración con el universo entero”<sup>102</sup>.

Finalmente, la ecosofía es una invitación a la mística pero no podría ser otra sino la mística cosmoteándrica porque incluye al Mundo en la comunión Dios-Hombre ya que, como hemos dicho tantas veces animados por R. Panikkar, Dios, Hombre y Mundo forman una relación advaítica. De la misma manera que no hay un triteísmo en la Trinidad divina, tampoco hay un trisubstancialismo en la Trinidad radical. Añade nuestro autor:

El conocimiento de todas las cosas en sí mismo y de sí mismo en todas las cosas implica la unión a-dual entre el microcosmos y el macrocosmos. Ésta es la experiencia de la realidad del Cuerpo Místico. La sensibilidad que estamos describiendo está abierta al mundo exterior como al interior; al cultivo de la política como al cultivo del espíritu, a la preocupación por los demás como por sí mismo [...] La visión mística incluye tanto al Otro (*alter*) como a mí Mismo, tanto a la Humanidad y a la Tierra como a lo Divino. Es la experiencia cosmoteándrica. El resto son reduccionismos<sup>103</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

ABUMALHAM, MONTSERRAT. “Conversación con Raimon Panikkar”, en *llu. Revista de Ciencias de las Religiones*.

*Samâdhânam*. ANEJO VI (2001) 7-26.

ALLERS, R. “Microcosmos from Anaximadrum to Paracelsus”, en *Traditio* 2 (1944) 319-407.

ARENDT, HANNAH. *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona 1974.

<sup>100</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 174.

<sup>101</sup> “El descubrimiento doloroso del hombre moderno de que ya no es el dueño del universo, sino un colaborador o administrador responsable, es una experiencia religiosa básica. La religiosidad humana no puede disociarse de esta tierra –el *oikos* propio de cualquier ecumenismo, el hábitat de la familia humana [...]” (*Ibid.*, 329).

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> PANIKKAR, *De la mística*, o. c., 186.

Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo

BOFF, LEONARDO. "El Cristo cósmico: La superación del antropocentrismo", en *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazareth*, compilado por Juan José Tamayo, 401-414. Verbo Divino, Navarra 1999.

-----, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996.

BRADLEY, IAN. *Dios es "verde". Cristianismo y medioambiente*, Sal Terrae, Santander 1993.

CÁCERES, ALIRIO. *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una pastoral ecológica pertinente*, Pontificia Universidad Javeriana (Tesis de Maestría), Bogotá 2008.

CAPRIOLI, ADRIANO. y VACCARO, LUCIANO (eds). *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988.

COLZANI, GIANNI. *Antropología teológica: El hombre, paradoja y misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.

ERNST, JOSEF. *Pleroma und Pleroma Christi*, Pustet, Regensburg 1970.

GALINDO GARCÍA, A. (ed). *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta*, Pontificia Universidad Salamanca, Salamanca 1991.

GESCHÉ, ADOLPHE. *Dios para pensar: El hombre*, t. II. Sígueme, Salamanca 2002.

GOZZELINO, GIORGIO. *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (Protologia)*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1985.

GUATTARI, FÉLIX. *Las tres ecologías*, Pre-textos, Valencia 2000.

HALLMANN, DAVID. *Ecotheology: Voices from South and North*, Orbis, Maryknoll 1994.

HAUSER, R. "Poder", en *Conceptos fundamentales de teología II*, dirigido por Heinrich Fries, 482-500, Cristiandad, Madrid 1979.

HEDSTROM, INGEMAR. *¿Volverán las golondrinas? La reintegración de la Creación desde una perspectiva latinoamericana*, DEI, San José de Costa Rica 1990.

ILLANES, JOSÉ LUIS. *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Rialp, Madrid 1997.

JEREMÍAS, JOACHIM. *Palabras desconocidas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979.

LA TORRE, MARIA A. *Ecologia e morale*, Citadella, Assisi 1990.

LAPORTE, JEAN. *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*, San Pablo, Madrid 2004.

LAURET, BERNARD - REFOULÉ, FRANÇOIS. *Iniciación a la práctica de la teología III*, Cristiandad, Madrid 1985.

- LOVELOCK, JAMES. *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis & The Fate of Humanity*, Penguin Group, New York 2006.
- MAY, ROY. *Ética y medio ambiente: hacia una vida sostenible*, DEI, San José de Costa Rica 2002.
- MCDONAGH, SEAN. *Pasión por la tierra. La vocación cristiana de promover la justicia, la paz y la integridad de la Creación*, Mensajero, Bilbao 2000.
- McFAGUE, SALLIE. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.
- MEZA, JOSÉ LUIS. "El hombre es una cristofanía. Conversaciones con Raimon Panikkar", en *Tavertet*, 2008. Publicado en Internet (12-03-2009): <http://es.geocities.com/joseluismezarueda>
- . "El ser humano como realidad cosmoteándrica", en *Cuestiones Teológicas* 85 (Ene-Jun 2009) 59-80.
- MOLTMANN, JÜRGEN. *Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca 1987.
- . *God in Creation*, SCM Press, London 1985.
- . *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la Creación en un mundo amenazado*, Sal Terrae, Santander 1992.
- MÜLLER, GERHARD. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998.
- NAESS, ARNE. *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL. *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*. UPCo, Madrid 1998.
- ORTIZ-OSÉS, ANDRÉS & LANCEROS, PATXI. *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes para la vida humana*, Anthropos, Barcelona 2006.
- PANIKKAR, RAIMON. "Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione II", en *Nuova Secondaria* IX, 5, Brescia, (1992) 47-51.
- . "Der Mensch ein trinitarisches Mysterium", en *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus* escrito por Panikkar y W. Strolz, 147-190. Herder, Freiburg 1985.
- . "Diálogo inter e intrarreligioso", en *Nuevo diccionario de teología*, dirigido por Juan-José Tamayo, 243-251, Trotta, Madrid 2005.

Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo

- "En la lucha con la tierra el hombre perderá", en *Namaste* 52 (2008) 6-10.
  - "Man: The Medieval Being", en *Actes del simposi internacional de filosofia de l'edat mitjana* (11-16 d'abril del 1993), 51-62. Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996.
  - "Presente eterno", en *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, editado por Andrés Ortíz-Osés y Patxi Lanceros, 650-655, Universidad de Deusto, Bilbao 1998.
  - "Reflexiones autobiográficas", en *Anthropos* 53-54 (1985) 22-25.
  - *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei. Alcuni aspetti di una spiritualità cosmoteandrica*. L'Altrapagina, Città di Castello 1990.
  - *De la mística. Experiencia plena de vida*, Herder, Barcelona 2005.
  - *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994.
  - *El espíritu de la política. Homo politicus*, Península, Barcelona 1999.
  - *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1996.
  - *Entre Dieu et le Cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris 1998.
  - *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid 1963.
  - *Invisible Harmony*, Fortress, Minneapolis 1995.
  - *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999.
  - *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Pamplona 1999.
  - *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid 1999.
  - *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998.
  - *Misterio y revelación*, Marova, Madrid 1971.
  - *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007.
  - *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006.
  - *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander 1993.
  - *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990.
- PANNENBERG, WOLFHART. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Sígueme, Salamanca 1993.

- PATTARO, GERMANO. *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea.* (Nuovi saggi teologici 29), Dehoniane, Bologna 1990.
- PAULSEN, ABRAHAM. "Félix Guattari. Las tres ecologías", en *Revista de Geografía Norte Grande* 33 (2005) 149-156.
- PÉREZ PRIETO, VICTORINO. *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, Espiral Maior, A Coruña 1997.
- . *Ecologismo y cristianismo.* Colección fe y secularidad, Sal Terrae, Santander 1999.
- PIKAZA, XABIER. *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004.
- RADFORD, ROSEMARY. *Gaia y Dios: Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, Demarc, México 1993.
- RAHNER, KARL. *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007.
- RUÍZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS. *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, Santander 1993.
- . *El último sentido: Una introducción a la escatología*, Marova, Madrid 1980.
- . *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- . *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986.
- XIRAU, RAMÓN. *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2005.