

## EL SER HUMANO COMO REALIDAD COSMOTÉANDRICA<sup>1</sup>

### Una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico

#### *The Human Being as a Cosmoteandric Reality*

JOSÉ LUIS MEZA RUEDA\*

*Omnes mundi creatura quasi liber et pintura nobis est et speculum.*  
"Toda creatura del mundo es para nosotros libro, retrato y espejo"  
[Alano de Lille. *De Incarnatione Christi*. Monje del siglo XII].

#### Resumen

Aunque la antropología teológica ha realizado esfuerzos significativos por superar el dualismo cuerpo-alma en la concepción del ser humano, aún no se libra de esta consecuencia del influjo del pensamiento helénico en la teología cristiana. Igualmente, es necesario ir más allá de la unidad que profesa Vaticano II (GS 22). En este sentido, resulta relevante la contribución de Raimon Panikkar al concebir al ser humano como una unidad no-dual enmarcada dentro de la intuición cosmoteándrica de la realidad, condición que le permite afirmar que "el hombre es cuerpo, alma y espíritu". Tal axioma no sólo evidencia su naturaleza relacional (porque el Hombre es persona) vinculándolo constitutivamente con Dios y con el Mundo, sino que también nos remite a lo más original del pensamiento semita recogido tanto en el

<sup>1</sup> Artículo de reflexión, resultado del trabajo realizado por el autor para en su investigación doctoral en Teología acerca del pensamiento de Raimundo Panikkar y que lleva por título: *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica*.

\* Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Docencia de la Universidad De La Salle. Candidato al Doctorado en Teología de la Universidad Javeriana. 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. Autor de *Educadores, ministros de la Iglesia* (2005), *El discernimiento y el proyecto de vida* (2002), *La afectividad y la sexualidad en la vida religiosa* (2000) y *La afectividad y el proyecto de vida* (1996); coautor de *Pedagogía y Teología* (2003). Actualmente es profesor e investigador de la Universidad Javeriana y de la Universidad De La Salle. Dirección del autor: joseluismeza@javeriana.edu.co

Artículo recibido el día 12 de diciembre de 2008 y aprobado por el Comité Editorial el día 29 de abril de 2009.

Antiguo Testamento (*basar, nefesh y ruah*) como en el Nuevo Testamento (*sôma, psyche y pneûma*). En otras palabras, se trata de recuperar la dimensionalidad trinitaria del ser humano presente en nuestra tradición pero también en otras tradiciones religiosas primordiales.

**Palabras clave:** Antropología teológica - Teantropocosmismo - Intuición cosmoteándrica - Dualismo cuerpo-alma - Raimon Panikkar.

### **Abstract:**

Although the anthropological theology has made every effort to overcome the dualism of body and soul in its perception of the human being, it is still bound by the influence of the Hellenistic thinking on Christian theology. It is also necessary to go beyond the unity professed by Vatican II in GS 22. In this sense, it is worthy to take note of the relevant contribution given by Raimon Panikkar when he thinks the human being as a non-dual unity framed within de cosmoteandric intuition of reality as a condition which affords him to say that "man is body, soul and spirit". Such axiom not only shows his relational nature (because Man is a person) linking his essence with God and the World, but because this axiom takes us back to the original essence of the Semitic thinking gathered not only in the Old Testament (*basar, nefesh, ruah*) but also in the New Testament (*soma, psyche y pneuma*). In other words, we are speaking about the Trinitarian dimension of the human being present in our tradition but also in other primordial religious traditions.

Key words: Theological anthropology - Teandropocosmism - Cosmoteandric intuition - Body and soul dualism - Raimon Panikkar.

### **A MANERA DE INTRODUCCIÓN**

Raimon Panikkar acuñó el neologismo *intuición cosmoteándrica*<sup>2</sup> para expresar aquella "visión de la realidad que comprende lo divino, lo humano y lo cósmico, como los tres elementos constitutivos de la realidad sin subordinación alguna entre ellos"<sup>3</sup>. Para este pensador catalán la Realidad es trinitaria y, por tanto, tiene una dimensión divina,

<sup>2</sup> Panikkar, por eufonía, prefiere utilizar el sustantivo "cosmoteandricismo" y el adjetivo "cosmoteándrico" para referirse a tal intuición o visión. Sin embargo, por su sensibilidad al significado de las palabras, en otras ocasiones también utiliza los términos "teantropocósmico" o "teantropocosmismo" para salvar lo que denota el término *ἀνθρωπocosμος* en contraposición con *ἀνδρος*. En referencia a esto : « Le terme que nous prenons maintenant peut être compris aisément. *Theos* (Dieu), *anthropos* (homme) et *kosmos* (monde). Le théanthropocosmisme ou le cosmothéandricisme est une conception unitive de la réalité ». SMET, ROBERT. *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond Panikkar*. Conférences et travaux, 5. Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1983, 8.

<sup>3</sup> PANIKKAR, RAIMON. *El mundanal silencio*, Martínez Roca, Barcelona 1999, 26.

una dimensión humana y una dimensión material. Si las subjetivamos, resulta la tríada Dios-Hombre-Mundo, formando una *relación interdependiente*, lo que en términos propios de la teología cristiana se llama una *circuminsessio* o una *perichoresis* de los tres y en palabras budistas se denomina la *pratīyasamutpāda*. Panikkar ilustra esta intuición de la siguiente manera:

Quizá una mándala –el círculo– ayudaría a simbolizar esta intuición. No hay círculo sin un centro y sin una circunferencia. Estas tres cosas no son lo mismo y, no obstante, no son en modo alguno separables. La circunferencia no es el centro, pero sin centro no habría circunferencia. El círculo, invisible en sí, no es ni la circunferencia ni el punto central, y sin embargo es circunscrito por una e implica al otro. El centro no depende ni del círculo ni de la circunferencia, ya que es un punto sin dimensiones, y no obstante no sería el centro –no sería absolutamente nada en este contexto– sin los otros. El círculo, visible sólo desde la circunferencia, es materia, energía, es el mundo. Y ello es así porque la circunferencia, el hombre, la conciencia, lo envuelven. Y estas dos son lo que son porque hay un Dios, es, como les gustaba decir a los antiguos, una esfera, cuyo centro está en cualquier parte y cuya circunferencia no está en sitio alguno. ¿Qué podemos decir del mándala completo? Tenemos que distinguir lo divino, lo humano y lo cósmico: el centro no hay que confundirlo con la circunferencia, y ésta no debemos mezclarla con el círculo, pero no podemos permitirnos el separarlos. Al fin y al cabo, la circunferencia es el centro “agrandado”, el círculo es la circunferencia “rellena”, y el centro mismo actúa como verdadera “semilla” de los otros dos. Hay una *circuminsessio*, una *perichoresis* de los tres<sup>4</sup>.

De esta forma, para Panikkar no hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. La realidad es cosmoteádrica. Dependiendo de la perspectiva asumida, se dará prelación a un aspecto o a otro, pero una determinada “opción” no significa negación de lo otro, aunque así haya ocurrido a lo largo de la historia:

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>5</sup>.

<sup>4</sup> PANIKKAR, RAIMON. *La nueva inocencia*, EVD, Pamplona 1999, 50-51; *Ídem.*, *La intuición cosmoteádrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999, 98.

<sup>5</sup> PANIKKAR, RAIMON. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998, 93.

Tal compenetración hace que la relación entre Dios-Hombre-Mundo sea constitutiva y, al mismo tiempo, irreductible. Sus “elementos” se pueden diferenciar pero no separar. No hay ni monismo, ni dualismo, se trata de una relación a-dual (*advaita*)<sup>6</sup>. Esto es lo característico del principio cosmoteándrico:

El principio cosmoteándrico podría formularse diciendo que lo divino, lo humano y lo terreno son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real, es decir, cualquier realidad en la medida que es real (...). Lo que esta intuición subraya es que las tres dimensiones de la realidad no son ni 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 (...). La visión cosmoteándrica supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo, y esa tercera dimensión, lo divino, no es una “tercera” oposición, sino precisamente el *mysterium coniunctionis*<sup>7</sup>.

Entonces, tenemos la plataforma para formular nuestra tesis: si *la realidad es cosmoteándrica* y si *el hombre forma parte de ésta*, por consiguiente, *el hombre (y todo hombre) es una realidad cosmoteándrica*. Para dar cuenta de este axioma, nos detendremos en un primer momento en sus premisas y, en un segundo momento, en su conclusión.

## I. LA REALIDAD ES COSMOTEÁNDRICA

Hemos dicho que lo divino, lo humano y lo cósmico, son las tres dimensiones de (toda) la realidad; *Dios, Hombre y Mundo*<sup>8</sup> son sus “partes” constitutivas, por eso, *la realidad es cosmoteándrica*. Veamos lo que encierra cada una de estas dimensiones.

*Theos* es la dimensión divina de la Realidad; es la “impenetrable libertad”<sup>9</sup>, la “indeterminación absoluta” y “lo inefable”<sup>10</sup>. Panikkar afirma que “todo ser tiene una

<sup>6</sup> Advaita (del sánscrito) significa no-dualidad. Expresión metafísica de la irreductibilidad de la realidad a pura unidad (monismo) o a mera dualidad, elaborada filosóficamente por las religiones de Oriente. Panikkar la define de esta manera: «La non-dualité consiste dans l'expérience selon laquelle la réalité ne se laisse pas réduire à l'Un, à l'unité ou au monisme, à une substance ou à un être, mais pas davantage à un dualisme, à deux substances, à deux principes... Le non-dualisme, c'est une négation du dualisme qui se refuse à verser pour autant dans le monisme. Cette négation (non-dualisme) est un dynamisme propre de la réalité même». Panikkar, Raimon. *Entre Dieu et le Cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris 1998, 136.

<sup>7</sup> PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, o. c., 82.

<sup>8</sup> «*Theos* (Dieu), *anthropos* (l' homme) et *kosmos* (le monde). Le théanthropocosmisme ou le cosmothéandrisme est une conception unitive de la réalité». Smet, o. c., 8.

<sup>9</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*, T. III dirigido por Heinrich Fries 482-500, Cristiandad, Madrid 493.

<sup>10</sup> “Dios es inefable” es una expresión tan antigua como la misma experiencia de fe. San Pablo, Pseudo Dionisio (monje del siglo V), San Juan de la Cruz, Meister Eckhart (1269-1327), entre otros, defienden que de Dios nada podemos decir.

dimensión abisal, trascendente e inmanente a la vez. Todo ser trasciende toda cosa, incluido, y quizá ante todo, a 'sí mismo', puesto que en verdad no tiene límite alguno (...). De acuerdo con la mayor parte de las tradiciones humanas, llamo divina a esta dimensión, pero ello no implica que otro nombre no sea correcto o apropiado"<sup>11</sup>. La dimensión divina habla de la inagotabilidad infinita de cualquier ser real, de su carácter siempre abierto y de su libertad. "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>12</sup>. Además, "Dios no es sólo el Dios *del* hombre, sino también el Dios *del* mundo", porque "un Dios sin una función cosmológica y cosmogónica no sería Dios en absoluto, sino un mero fantasma"<sup>13</sup>. Dios es esta dimensión que permite que el Mundo y el Hombre sean más, lleguen a la plenitud.

*Anthrôpos* es la dimensión "humana" de la Realidad, es la conciencia presente. En palabras casi poéticas, "las aguas de la conciencia humana bañan todas las riberas de lo real –aunque el hombre no pueda penetrar el *caelum incognitum* del interior- y por este mismo hecho el ser del hombre entra en relación con la totalidad de la realidad"<sup>14</sup>. Todo el campo de la realidad vive humanizado en él. El carácter transparente de la conciencia está referido tanto al sujeto que conoce como al objeto conocido. "Podemos llamar a esto la dimensión de la conciencia, pero también podemos denominarlo la dimensión humana, porque, sea cual fuere la conciencia, se manifiesta en el hombre y a través de él"<sup>15</sup>. Sin embargo, esto no significa que todo lo existente pueda ser reducido a la conciencia porque la visión cosmoteándrica establece que las tres dimensiones constitutivas de lo real no son reducibles la una a la otra; de ahí que el mundo material y el aspecto divino no se pueden reducir a ser sólo hechos de conciencia.

*Kosmos* es la dimensión material de la Realidad. Todo ser se encuentra en el Mundo y participa de su singularidad. "Nada hay que, al entrar en la conciencia humana, no entre al mismo tiempo en relación con el Mundo. 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>16</sup>. La grandeza y la miseria del Hombre también son la grandeza y la miseria del Mundo. Así como Dios y el Hombre guardan una relación de interdependencia, también Dios y el 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 (...). La creación es considerada como un problema divino y no como un problema cósmico"<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 56; Ídem., *La intuición cosmoteándrica*, o. c., 82.

<sup>12</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 56.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 58; PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, o. c., 83.

<sup>16</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 59; PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica... o. c.*, 85.

<sup>17</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Misterio y revelación*, Marova, Madrid 1971, 94.

Así las cosas, “la intuición cosmoteándrica no se contenta con detectar la ‘huella’ trinitaria en la ‘creación’ y la ‘imagen’ en el hombre, sino que considera la Realidad en su totalidad como siendo la Trinidad completa que consta de una dimensión divina, otra humana y otra cósmica”<sup>18</sup>. Pero, si la realidad es trinitaria o cosmoteándrica, nos lleva a reconocer que Dios es divino pero también participa de la conciencia y de la inmanencia de la realidad; que el Hombre es “lo humano” de la Realidad pero también participa de la naturaleza divina y cósmica; y, que el Mundo, es lo material de la Realidad pero no deja de participar en sus dimensiones divina y humana. “El hombre no se hace menos humano cuando descubre su vocación divina, ni los Dioses pierden su divinidad cuando son humanizados, ni el mundo se hace menos mundano cuando estalla en vida y conciencia (. . .). Cada existencia real es un nudo único en esta red ternaria. Aquí la visión cosmoteándrica de la realidad significa una intuición holística e integral de la naturaleza de todo lo que existe”<sup>19</sup>.

Por eso hemos dicho, no se trata de tres realidades, es *una sola con tres dimensiones*<sup>20</sup> en una relación pericorética o de inter-dependencia como lo reconoce el mismo L. Boff: “el universo no significa el conjunto de los objetos, sino la articulación de los sujetos inter-retro-dependientes”<sup>21</sup>, aunque queda por aclarar si esta visión del teólogo brasileño está considerando la participación de Dios, no como un *Deus ex machina*, sino como uno de los “sujetos” que forman parte de la realidad.

## 2. EL HOMBRE PARTICIPA DE LA REALIDAD COSMOTÉANDRICA

El Hombre no es otra cosa que el reflejo de la *perichoresis* existente entre Dios-Hombre-Mundo porque, si hemos entendido a Panikkar, el Mundo, el Hombre y Dios, considerados como tres entidades separadas e independientes, son incompatibles: “no hay

<sup>18</sup> PANIKKAR, *La Trinidad*, o. c., 14.

<sup>19</sup> PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, o. c., 98; otra idea similar en *Ídem, La nueva inocencia... o. c.*, 61. La intuición cosmoteándrica de Panikkar no es un ejercicio intelectual. Él la plantea, incluso, como una espiritualidad: “La elaboración positiva de una visión cosmoteándrica de la realidad es una tarea que nuestra época necesita realizar. No es suficiente admitir una apertura a Dios o una relación extrínseca del Hombre o el Cosmos a la Divinidad. Se trata de descubrir las líneas directrices y los vectores de la totalidad de la realidad dada. Decir que el hombre empírico es ‘contingente’ o insuficiente, y contentarse con la afirmación complementaria y no cualificada de que Dios es ‘necesario’ y suficiente, no basta. Hacerlo así significaría interpretar erróneamente al hombre y postular un *deus ex machina* artificial. No se trata de un hombre imperfecto por un lado y de un Dios perfecto por el otro, sino más bien de una realidad cosmoteándrica existente en todo tiempo y en toda situación. Un Dios ‘puramente trascendente’ es una abstracción del mismo género que un hombre ‘puramente independiente’ o un mundo que se sostiene a sí mismo”. PANIKKAR, *La Trinidad*, o. c., 92.

<sup>20</sup> «La réalité ultime est trinitaire: elle divine, humaine et cosmique. (...) il y a trois dimensions du réel: une dimension d’infini et de liberté que nous appelons divine; une dimension de conscience, que nous appelons humaine; et une dimension corporelle ou matérielle que nous appelons le cosmos. Tous, nous participons à cette aventure de la réalité ». PANIKKAR, *Entre Dieu et le Cosmos*, o. c., 135.

<sup>21</sup> BOFF, LEONARDO. “El Cristo cósmico: La superación del antropocentrismo”, en *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazareth*, compilado por Juan José Tamayo, Verbo Divino, Navarra 1999, 403.

lugar para todos”<sup>22</sup>. Panikkar dice al respecto: “Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir; y sin Dios, no sería verdaderamente Hombre. Dios se sublima pero la sublimación debe condensarse luego en alguna parte y es el interior del Hombre lo que ofrece las paredes para una cristalización de Dios dentro del Hombre; mas no como un ser distinto que ha venido a refugiarse en nuestro interior; sino como algo que en rigor le pertenece y que sólo momentáneamente había sido desplazado”<sup>23</sup>. El hombre no puede sobrevivir alejado del cosmos y separado de Dios como ocurre en las visiones dualistas occidentales Dios-Hombre y Hombre-Mundo que procuran una *diastasis*<sup>24</sup> entre uno y otro. En este sentido la intuición cosmoteándrica es tradicional y contemporánea porque busca recuperar las raíces el hombre, pero va más lejos: “En primer lugar no se queda en el hombre, sino que penetra en las mismas fuentes de la ‘creación’. Querría restablecer la tradición no sólo hasta la ‘era metafísica’, sino todavía de manera más profunda, hasta el momento ‘antes de que el mundo fuera formado’, cuando la sabiduría jugaba con los hijos del hombre y se deleitaba con su compañía”<sup>25</sup>.

Lo anterior nos permite ver que la “relatividad radical”<sup>26</sup> de la realidad cosmoteándrica expuesta por Panikkar no coincide con la idea típica de la teología

<sup>22</sup> A este respecto resulta interesante resaltar el trabajo que están haciendo algunos teólogos por pensar la estrecha relación entre Dios-Hombre-Mundo: L.M. Armendáriz desarrolla una teología de la creación que “consistirá en el intento de pensar rigurosa y sistemáticamente, en la unidad, Dios, el mundo y el hombre” (p. 15). El hecho de la creación no es un hecho puntual del pasado, sino el establecimiento de una relación permanente de fondo entre los tres “actores”. Se trata de una relación y una síntesis equilibrada entre Dios, mundo y hombre. En su obra se encuentran temas como: la creación no acabada, en movimiento, abierta a lo nuevo de sí misma, abierta al otro (la salvación) y abierta a otros mundos; y la dimensión trinitaria del enigma del mundo, que tiene puntos de encuentro con la intuición cosmoteándrica de Panikkar (Ver ARMENDÁRIZ, LUIS MARÍA. *Hombre y mundo a la luz del creador*, Cristiandad, Madrid 2001). Y G. Bof expone en su obra *Antropología culturale e antropologia teologica* una visión de Dios, del hombre y del mundo y la forma como se relacionan.

<sup>23</sup> PANIKKAR, RAIMON. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1996, 181.

<sup>24</sup> Panikkar, hablando de Occidente, reconoce la tensión dualista entre el Hombre-Dios y Hombre-Mundo: «Volontiers nous acceptons un certain dualisme, une diastasis, un distancement entre les pôles. Volontiers, nous voyons Dieu dans sa transcendance, distinct de l’homme et la matière. Volontiers, nous voyons aussi la même diastasis entre l’homme et la matière. En quelque sorte, nous centrifugeons le réel, nous voyons plus la distinction des trois mondes que nous n’avons le souci de souligner leur aventure commune. Arrêtons-nous un moment à cette tendance de pensée: nous distinguons recherches scientifique, philosophique et théologique, nous distinguons l’homme du cosmos qu’il domine, transforme et utilise, dont il est le roi; nous disons que Dieu est un pur esprit sans le percevoir sans cesse sous-jacent ; nous parvenons à étudier le monde sans référence à sa source unique et constante, nous avons perdu l’habitude de rencontrer des gens qui soient simultanément philosophes, physiciens, théologiens et mystiques ». SMET, o. c., 9.

<sup>25</sup> PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, o. c., 81.

<sup>26</sup> Panikkar propone el concepto de *relatividad radical* (a la que también llama reciprocidad total en otras ocasiones) como una alternativa a la concepción substantivista aristotélica. Esta relatividad radical significa que se concibe el ser como una relación pura. Esto exige dejar de lado el pensamiento lógico, en la medida en que éste piensa de forma substantiva. Se trata de comprender, no que las cosas (substantivadas) están en relación, sino que son relación; es decir, “se trata de superar la categoría del en-sí como un núcleo de la representación ontológica. El en-sí de las cosas es una ficción ontológica que ha dado poco a la noción de absoluto con una autosuficiencia. No son las cosas las que se relacionan, sino las relaciones son las que constituyen las cosas. La relatividad es completamente constitutiva”. BOADA, IGNASI. “La alternativa al teísmo y a l’ateísmo. A propòsit de ‘El silencio de Déu’ de R. Panikkar”, en *Revista Catalana de Teologia* XXI/2 (1996) 433.

acerca de la relación Dios-Hombre-Mundo en donde prima más una diferenciabilidad entre las partes y, en ocasiones de tal intensidad, que se produce una “separación radical” entre las mismas. A este respecto, G. Müller<sup>27</sup> dice que *Dios* es, en razón de su ser y de su esencia, infinitamente distinto del mundo. Él se posee a sí mismo en una autoposesión y autodisposición ilimitadas de su realidad personal. El *hombre*, en cuanto criatura, es una esencia de este mundo y, al mismo tiempo, el destinatario de la autorrevelación de Dios como creador y como socio de la historia de la alianza. El *mundo*, en cuanto creación, no es parte de Dios ni el elemento de un proceso dialéctico intradivino; el mundo como creación es el espacio vital del hombre y un medio de la revelación de la gloria y del poder de Dios. A lo que agrega el mismo Müller:

La creación, como acción de Dios, se identifica con el acto de ser mismo de Dios, en el que y a través del que llama libremente a la existencia a la totalidad de los entes no divinos y hace que todos y cada uno de ellos subsistan realmente con las peculiaridades individuales propias de su naturaleza. 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<sup>28</sup>.

Pero, deberíamos insistir de la mano de nuestro autor en que el hombre no es un ser aislado y su vínculo con lo material y lo divino es constitutivo. El intento de concebir al Hombre separado de todo (como idea o concepto) es sólo un acto especulativo. Panikkar dice: “No hay Hombre sin Mundo y sin Dios, ni Dios sin Mundo, ni Mundo sin Dios y sin Hombre. Podemos ‘pensarlos’ separadamente, esto es, como abstracción de la realidad, pero no son reales”<sup>29</sup>. Esta idea va de la mano con la de F. Ruíz Pérez cuando afirma: “Para la teología, la realidad humana sólo es abarcable desde su doble y simultánea referencialidad a Dios y al mundo. Al ser humano le son constitutivas una verticalidad trascendente y una horizontalidad inmanente. La antropología teológica, en una palabra, cuando trabaja la cuestión antropológica, tiene ante sí el triángulo *Dios-Ser humano-Mundo*”<sup>30</sup>.

Si pensamos el hombre desde la intuición cosmoteándrica, no nos queda difícil reconocer la insuficiencia, o mejor aún, la pobreza que conlleva concebirlo como individuo. Aunque no lo podemos negar, el Hombre es un individuo pero es más que esto; el hombre es una persona, es decir, un ser que se relaciona con todo y con todos. “Un individuo aislado sería un cadáver. El hombre es sólo hombre con el firmamento encima, la tierra debajo y sus compañeros alrededor. Así como ‘individualizar’ al ser

<sup>27</sup> MÜLLER, GERHARD. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 158.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>29</sup> PANIKKAR, RAIMON. *De la mística. Experiencia plena de vida*, Herder, Barcelona 2005, 264.

<sup>30</sup> RUÍZ PÉREZ, FRANCISCO JOSÉ. “Antropología teológica”, en *Nuevo diccionario de teología*, dirigido por Juan José Tamayo, Trotta, Madrid 2005, 56.



humano equivale a cortar el cordón umbilical que le da la vida, aislar al Hombre de Dios y del Mundo lo estrangula igualmente. No hay hombre sin Dios y sin Mundo”<sup>31</sup>.

En este sentido, podemos recordar el énfasis que hace el mismo Panikkar con respecto a la relatividad radical y la interdependencia que existe entre el Hombre y Dios, y entre el Hombre y el Mundo:

No creo que podamos hablar del hombre separado de Dios y separado del cosmos: vivimos todos la misma aventura. Dios mismo puede desaparecer si todo desaparece, si la vida desaparece, aunque la hipótesis misma es impensable porque entonces desaparece incluso la misma “desaparición”. Quiero decir que el destino de la realidad está también en nuestras manos. De lo contrario tenemos una noción del hombre muy pobre, una idea de Dios grotesca y una concepción infantil de la materia. No hay hombre que no pueda vivir la profundidad de la experiencia humana –que se vive en el amor, en la vida de cada día, en el detalle–, pero que vive, que se da cuenta de lo infinito, que advierte los límites, que percibe la materialidad..., cualquier hombre puede hacer la experiencia de que está en nuestras manos, en cierto modo, el destino de toda la humanidad, de que la dignidad humana es la dignidad divina, de que el destino de la tierra depende del hombre, de que el destino del hombre depende de Dios; es decir, que los tres estamos implicados en una misma aventura, que es la aventura de la existencia, la aventura de la vida (...)”<sup>32</sup>.

Panikkar insiste de tiempo atrás que “el hombre está colocado entre Dios y el mundo”<sup>33</sup>. Ahí radica la grandeza del hombre. Tal posición le permite ser mediador entre el cielo y la tierra: “Con los pies toca la tierra, pero al darse cuenta de este toque se percata que tiene una cabeza que puede tocar también el cielo con su vista. Al darse cuenta de que toca la tierra se percata también de que toca el cielo con un toque distinto del sensible. Lo que sean el cielo y la tierra no lo sabe, pero es consciente de su posición de mediador. Ésta es su experiencia”<sup>34</sup>. A este propósito es inevitable pensar esta condición desde la perspectiva cristiana y, de manera particular, teniendo presente a Jesucristo, referencia fontal de una antropología teológica. González de Cardenal lo dirá con estas palabras: “El hombre sólo se mantiene personal y espiritual cuando, a la vez que va hacia la tierra y hacia el adelante del futuro, se abre hacia el fondo de sí mismo y hacia el arriba del misterio”<sup>35</sup>.

Atrás habíamos afirmado que la relación Dios-Hombre-Mundo es a-dual y, como no resulta fácil comprenderla, existe la tendencia a reducir la realidad a lo divino, lo humano o lo material generando ya un monismo o ya un dualismo entre las partes.

<sup>31</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 58.

<sup>32</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, 45.

<sup>33</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid 1963, 42.

<sup>34</sup> PANIKKAR, *De la mística*, o. c., 87.

<sup>35</sup> GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO. *Historia, hombres, Dios, Cristiandad*, Madrid 2005, 577.

O, más todavía, degenerando en “extremismos” que deforman la realidad y rompen con la armonía de la trinidad radical:

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

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

Un *kosmos*, única realidad absoluta de la que el hombre no es sino una criatura suya, un producto de su evolución, sin ningún principio superior, se convierte en un mundo endiosado que rige todo en virtud de leyes que él mismo se ha dado: el *materialismo angélico*<sup>36</sup>.

La ruptura de la armonía entre Dios-Hombre-Mundo, no es sólo de tipo epistemológica, es existencial: “Cuando el hombre rompe su relación con la tierra, queriendo bastarse a sí mismo, se vuelve un monstruo; queriendo dominarla, se destruye a sí mismo. La conciencia ecológica contemporánea nos dice algo de esto. Cuando el hombre rompe su relación con los cielos, queriendo conducirse a sí mismo, se convierte en un autómatas que destruye a los demás: la situación histórica de nuestros días nos lo muestra palpablemente”<sup>37</sup>. Algo similar lo encontramos en la *Gaudium et Spes* 36 cuando afirma que “la autonomía de lo temporal no puede confundirse con una independencia de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador” porque “no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma”<sup>38</sup>.

Además, a las anteriores rupturas también se le suma la del Hombre con el Hombre olvidando lo que significa ser persona, es decir, *un nudo único en la red de relaciones*<sup>39</sup>

<sup>36</sup> PANIKKAR, *La Trinidad*, 94. En otro texto Panikkar habla de las fases vividas a lo largo de la historia: ecuménica y económica. En la primera, el cosmos actuaba como centro y la actitud era extática. En la fase económica, el hombre deviene más y más el centro bajo una actitud estática. Ahora, es el momento de pasar a la fase cosmoteándrica que no posee centro alguno. Lo humano, lo divino y lo cósmico coexisten, permanecen interrelacionados y pueden estar constituidos o coordinados jerárquicamente. Ver Panikkar, *La nueva inocencia*, 51-52.

<sup>37</sup> PANIKKAR, RAIMON. *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander 1993, 49.

<sup>38</sup> VATICANO II. *Gaudium et Spes*, 36.

<sup>39</sup> “No sólo la naturaleza humana forma una única red, también toda la realidad constituye un todo relacional de elementos relativamente inter-independientes que encontramos descritos con una variedad de expresiones, desde el *sarvam sarvâtmakam* (todo relacionado con todo) del trika del *âvaismo* del Kashmir a la *perichôresis* (interpretación dinámica de la realidad) patrística, al budhista *pratâtyasamutpâda* (interdependencia de todo) o al *quodlibet in quolibet* (todo en todo) del Cusano, etc.”. PANIKKAR, RAIMON. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder Barcelona 2006, 72.

que constituye la realidad: "Cuando este nudo rompe los hilos que lo unen a los otros nudos, cuando las tensiones se han vuelto tan tensas que no permiten ya la libertad constitutiva de la inter-independencia entre nudo y nudo y, en última instancia, con la realidad, en ese momento nace el individualismo que perturba la armonía y lleva a la muerte de la persona haciéndole perder su identidad que es sólo relacional"<sup>40</sup>. Tal mensaje profético también se encuentra en la *Gaudium et Spes* cuando reconoce la *interdependencia de los hombres*<sup>41</sup> y la necesidad de *unificar* el mundo, cuestión a la cual se opondría Panikkar enfatizando que no se trata de unificar, sino de llegar a la unidad en la pluralidad.

### 3. EL HOMBRE ES UNA REALIDAD COSMOTEÁNDRICA

Si en los apartados anteriores nos detuvimos en las premisas de la tesis, ahora desarrollaremos lo propio de la conclusión: *el hombre es una realidad cosmoteándrica*. Antes que nada, al decir "una" estamos diciendo que, al formar parte de dicha realidad, participa de su naturaleza. Así las cosas, el hombre en cuanto ser de la realidad: a) posee una dimensión abisal, a la vez trascendente e inmanente. Al tener una dimensión divina, participa de una infinita inagotabilidad, de carácter abierto, es un misterio, es libertad. Cada fibra de su ser está impregnada de una naturaleza divina; b) posee una dimensión consciente, propiamente "humana", aquella que le permite conocer, que le hace inteligente, a través de la cual transita el *logos*; y c) posee una dimensión cósmica, material, que le permite estar en el Mundo, compartir su secularidad, moverse en las coordenadas de espacio y tiempo, no de forma accidental, sino de forma constitutiva. Por eso, si el hombre es un reflejo de la realidad cosmoteándrica, deberíamos animarnos a recuperar la intuición semita acerca del ser humano y afirmar que, siendo *uno*, el hombre es espíritu, alma y cuerpo. ¿Puedo esto darnos una luz para salir del dualismo antropológico en el cual aún nos encontramos?

El hombre como realidad teantropocósmica es cuerpo, es alma y es espíritu, en una unidad irreductible, diferenciada e inseparable; por lo tanto, no *tiene* un cuerpo, un alma y un espíritu como si se tratase de tres partes yuxtapuestas y organizadas jerárquicamente: "El *anthrôpos* del que hablamos no es sólo el punto de encuentro entre lo divino y lo cósmico, es al mismo tiempo esa unidad compleja que consiste en cuerpo, alma y espíritu, que abarcan el universo entero. Sin estos tres elementos no existe el hombre"<sup>42</sup>. Por esto, R. Panikkar se resiste a la fragmentación del ser humano: "Al decir *hombre*, uno piensa en el *individuo*; y, si se quiere ser más preciso, se habla del *cuerpo* y del *alma*. O bien, si se quiere matizar un poco, se habla de *psicosomatismo* diciendo que el hombre es el conjunto de cuerpo, alma y/o espíritu. Entonces es cuando se cita a san Pablo y a los demás (...). Por regla general, la gente se detiene ante las

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 16.

<sup>41</sup> VATICANO II. *Gaudium et Spes*, 24.

<sup>42</sup> PANIKKAR, *El mundanal silencio*, o. c., 71.

dos primeras palabras. Pero resulta que ya desde el comienzo hemos fragmentado y alienado al hombre<sup>43</sup>. Por eso, él lanza su invitación para encontrar una nueva conciencia capaz de devolver la unidad al ser humano: "(...) *Todo es una totalidad*. Recuperar la conciencia de esta unidad es absolutamente esencial. Esta *recuperación, esta reconquista* no puede hacerse por adición, ni por elección facultativa, sino que debe salir de una nueva toma de conciencia en la cual yo me descubra como el que soy, con todo lo que soy. Entonces la interioridad dejará de estar en oposición dialéctica con la exterioridad"<sup>44</sup>. De esta manera, estos "elementos" no se ven como "partes" sino como *dimensiones constitutivas de la naturaleza humana, de su realidad*.

Sin el ánimo de confundir las cosas y reconociendo el aporte que pueden hacer las religiones orientales, R. Panikkar señala que el hombre es *âdhyâtmico*, palabra hasta ahora ajena a la tradición judeocristiana pero que puede recordarnos que el Hombre no se deja cautivar por el dualismo alma-cuerpo:

La palabra *âdhyâtmica* se emplea en el sentido del *vedânta*, "en relación al *âtman*", como corresponde a una antropología integral en la cual el hombre real viene considerado en todas sus dimensiones como *sat-purusa* (...). Con la introducción del término *âdhyâtmico*, pretendemos devolver la palabra a la antropología tripartita del primer judeocristianismo y también del helenocristianismo antiguo. De hecho los primeros siglos cristianos veían al hombre en íntima conexión con la materia por su *cuerpo*, en constitutiva relación con todos los seres vivientes (especialmente los otros hombres) por su *alma* y con un vínculo especial con el mundo divino por su *espíritu*. Introducimos esta palabra también por un segundo motivo: contribuir a revalorizar esta antropología tripartita que ha sido tan olvidada en el interior de la tradición cristiana hasta hacer prevalecer la división platónica entre alma y cuerpo<sup>45</sup>.

El hombre es una imagen de la realidad, tanto como la realidad es una imagen del hombre. Por eso las tres "partes" de la realidad están presentes en el hombre como tres dimensiones. Panikkar señala que podríamos llamar a estas tres dimensiones del hombre, de acuerdo con la tradición griega, *ta aisthêta*, *ta noêta*, *ta mystika* (lo sensible, lo mental y lo místico). Pero, si lo hacemos desde la vedántica, diríamos *âdhibautica*, *âdhyâtmica*, *âdhidaivika* (lo referente a las cosas, al *âtman* y a lo divino). Estas tres dimensiones las podríamos relacionar con los tres sentidos del hombre, la *empeiria* (experiencia) trádica, los tres sentidos que corresponden a las tres sendas de tantas escuelas de espiritualidad:

<sup>43</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 309-310.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 317.

Panikkar llama a este cambio de conciencia "nueva inocencia" que va ligada a la mística: "(...) cuando no se la desencarna en virtud de un a priori intelectual, no místico, [la mística] es aquella experiencia que integra el cuerpo y el amor sensible en la vida plena del hombre, sin perder por eso el equilibrio jerárquico entre las tres dimensiones antropológicas: cuerpo, alma y espíritu. Entendemos por jerarquía ('•••••', *hiera archê*) el "orden sacro" que mantiene la armonía de la realidad y no el dominio de una parte sobre otra". PANIKKAR, *De la mística*, o. c., 114.

<sup>45</sup> PANIKKAR, RAIMON. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Siruela, Madrid 1999, 96.

la purgativa, la iluminativa y la unitiva. Esta comprensión habla de tres *sentidos*: el corporal (o material), el mental (o intelectual) y el espiritual (o divino). Sin embargo, aunque puede resultar claro, también parece comprensible que “con la antropología bipartita corriente en Occidente después de la ‘modernidad’, la tercera vía, que es la mística por excelencia, haya perdido su soporte antropológico y se haya reducido, en el mejor de los casos, a un ápice de la vida iluminativa. Pero la mística no puede reducirse a mero conocimiento, por ‘iluminado’ que sea – es también amor y acción (*jñāna, bhakti y karma*)”<sup>46</sup>. Los tres sentidos nos abren al mundo tanto interior como exterior. Son canales de comunicación que, si no se cierran, permiten ver la riqueza y la integralidad del ser humano: “Esta triple distinción corresponde a la antropología tripartita tradicional del hombre como constituido por cuerpo, alma y espíritu, participando de los tres mundos: el material o sensible, el mental o intelectual y el espiritual o divino”<sup>47</sup>. Y, si se cierran, producen unas “malformaciones” en la comprensión del hombre porque, como dice nuestro autor, “un alma sin cuerpo constituye una pura entelequia, un cuerpo sin alma es un cadáver, una voluntad sin entendimiento es una mera abstracción y un entendimiento sin voluntad es una fantasía artificial de la mente”<sup>48</sup>. Lo humano, lo divino y lo terreno son elementos constitutivos de todo.

Este aporte de Panikkar nos coloca frente a dos problemas propios de la antropología teológica cristiana: el primero, relativo a la “unidad dual” del ser humano como punto intermedio entre el monismo y el dualismo; el segundo, relativo a la visión bipartita ó tripartita del hombre: ¿es *cuerpo y alma* ó *cuerpo, alma y espíritu*? Con respecto al primero, haremos enseguida un desarrollo que evidencia los intentos de la antropología teológica por salir del dualismo cuerpo-alma y, con respecto al segundo, en el orden mismo de la exposición, nos resulta necesario recuperar el significado del cuerpo, el alma y el espíritu en la tradición judeo-cristiana. De esta manera estableceremos una plataforma para comprender el paso de un dualismo cuerpo-alma a un a-dualismo cuerpo, alma y espíritu, fruto de una consciencia antropológica de la realidad cosmoteándrica.

### **1.1. El hombre es una unidad**

Aunque la *Gaudium et Spes* afirme que el hombre es “la unidad de un cuerpo y un alma”<sup>49</sup>, no se supera del todo la concepción dualista de San Agustín que hunde sus raíces en la idea socrático-platónica<sup>50</sup>, con todas sus implicaciones en la vida de

<sup>46</sup> PANIKKAR, *De la mística*, o. c., 163-164.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>48</sup> PANIKKAR, *La nueva inocencia*, o. c., 50.

<sup>49</sup> VATICANO II. *Gaudium et Spes*, 14.

<sup>50</sup> Sócrates, como sabemos por el *Fedón*, nos expone su concepción de la realidad humana y de las relaciones entre el alma y el cuerpo, sobre todo hablando de la muerte: “¿Qué pensamos que es la muerte sino la separación del alma del cuerpo? ¿Y el morir no es, por una parte, un apartarse del cuerpo respecto al alma convirtiéndose en una cosa que existe de por sí, y por otra parte un distanciarse del alma respecto al cuerpo siguiendo existiendo por sí sola?” (*Fedón*, 64, a).

Occidente. Sin embargo, ya Aristóteles quiso contra-argumentar tal concepción con su idea hilemórfica<sup>51</sup>, propuesta que fue teologizada por Santo Tomás<sup>52</sup>. Desde ese entonces -y más ahora- no han sido pocos los intentos por superar el dualismo y, a nuestro modo de ver, aquí se encuentra uno de los aportes valiosos de R. Panikkar.

J.L. Ruíz de la Peña<sup>53</sup>, haciendo algo de memoria histórica, señala tres hitos de la Iglesia Católica: el primero estaría dado en los textos magisteriales, hasta Letrán IV inclusive (1215-1216), cuando hablan de una naturaleza humana que *consta de* (o está *constituida por*) alma y cuerpo; el segundo hito, cuando el Concilio de Vienne (1311) da un paso más y enseña que alma y cuerpo se unen sustancialmente, pero el sujeto de su aserto es todavía el alma (*anima forma corporis*); c) y, el tercero, cuando Vaticano II (GS 14) asevera categóricamente que “*el hombre es uno en cuerpo y alma*” (*corpore et anima unus*). En este último hito, K. Rahner<sup>54</sup> con su antropología fundamental, J.L. Ruíz de la Peña<sup>55</sup> con la hipótesis del emergentismo fuerte, X. Zubiri<sup>56</sup> con su idea del

Para Platón, que lleva hasta sus últimas consecuencias la doctrina del maestro, el alma es principio ingénito e inmortal, *arché* (Fedro, 245 c), fuente de todo movimiento. El alma está unida al cuerpo de forma accidental y extrínseca, como el piloto a la nave que dirige, en castigo de una culpa cometida durante su preexistencia (República X, 613 a). Ver PACOMIO, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 354.

<sup>51</sup> Aristóteles llegó a la concepción unitaria hilemórfica en virtud del principio de acto y potencia aplicado a todo ser. El viviente corpóreo está compuesto de una materia y de un alma, *psyche*, que la informa y es principio de la vida vegetativa y sensitiva. La materia, *hylé*, que entra en la composición del organismo vivo, es también a veces llamada *soma* por Aristóteles. Se aclara, hay composición entre alma y materia, pero no entre alma y cuerpo: “El alma es sustancia primera, el cuerpo es materia, el hombre o el ser viviente es conjunto de ambas...” (*Metafísica*, 2, 1037 a). Para Aristóteles, que había excluido la subsistencia del alma (*psyche*, principio de la vida vegetativa y sensitiva) fuera o separada de la materia informada por ella, solamente es inmortal el *nous*, el entendimiento. El *nous* es en el alma algo divino, que viene de fuera, sin ejercer ninguna función de información y que es, por tanto, impassible. Ver PACOMIO, LUCIANO ET AL. *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II. Verdad e imagen*, Sígueme, Salamanca 1985, 354.

<sup>52</sup> J.L. Ruíz de la Peña aludiendo a la antropología tomista dice: a) El alma racional es la única forma que hay en el hombre. Luego lo es de la materia prima. En rigor, pues, el ser humano no consta de alma y cuerpo, sino de alma y materia prima (*Summa Theol.* I, 76, 1-4 y 6); b) Lo que llamamos cuerpo no es sino la materia informada por el alma; no preexiste a esta función informante, ni coexiste con ella (*Summa Theol.* I, 76, 4 ad 1); c) El alma, a su vez, tampoco preexiste como tal al cuerpo; éste es la condición de posibilidad de su llegar a la existencia (*Contra Gent.* 2, 68); y d) Alma y cuerpo, pues no son dos sustancias que existan en acto separado; existen en tanto que sustancialmente unidas (*Contra Gent.* 2, 69). Ver RUÍZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 105-108.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>54</sup> RAHNER, KARL. *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007, 66-116.

<sup>55</sup> El emergentismo fuerte es una teoría que reconoce a la realidad material la posibilidad de autotranscenderse hacia la genuina novedad por saltos cualitativos. Ver RUÍZ DE LA PEÑA. *Imagen de Dios*, o. c., 147.

<sup>56</sup> Zubiri afirma que el hombre es una unidad estructural o sustantiva. Es “la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, unas de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico. En ellos no hay unión sino unidad sistemática”. Ver ZUBIRI, XAVIER. *El hombre y su cuerpo*, en *Id.*, (edición preparada por Marquín Argote, Germán), *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1982, 456ss. El hombre es una unidad sistemática de notas, un único sistema que abarca dos sub-sistemas: cuerpo y psique. La psique es siempre “psique - de” el organismo (‘cuerpo’), y el organismo es siempre “organismo - de” la psique. “Esta identidad numérica y física del ‘de’ es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana”. *Ibid.*, 91.

hombre como unidad sistemática, K. Barth<sup>57</sup> con su noción de unidad no idéntica, G. Gozzelino<sup>58</sup> concibiendo al hombre como unidad de diversos, G. Müller<sup>59</sup> con su teoría de la innexión del principio espiritual y el material, G. Colzanni<sup>60</sup> con su insistencia en la unitotalidad de la persona y R. Panikkar con su visión cosmoteándrica, por nombrar sólo algunos, son ejemplos claros de los intentos actuales por conciliar la unidad del hombre en su cualidad de cuerpo-alma y superar el dualismo. A este respecto vale la pena aclarar que no todo lenguaje alma-cuerpo es sin más dualista. “El dualismo tiene que ver no con la afirmación del alma y el cuerpo, sino con un determinado modo de interpretar su relación mutua”<sup>61</sup>.

## 1.2. El hombre es cuerpo, alma y espíritu

Con el tiempo, la teología cristiana se quedó con la visión bipartita de la naturaleza humana como cuerpo-alma, seguramente buscando la correspondencia con otros tantos binomios de oposición o complementación como materia-espíritu, inmanencia-trascendencia, pecado-gracia, profanidad-sacralidad, duda-fe, bien-mal, cielo-infierno, muy propios del pensamiento dialéctico occidental. Sin embargo, R. Panikkar nos da qué pensar sobre la trinidad primordial y las estructuras triádicas presentes en muchas culturas de la cual no escapa la cultura semita y su idea de ser humano<sup>62</sup>.

Esta idea la repetirá Zubiri innumerables veces. Organismo y psique son dos subsistemas irreducibles entre sí, son subsistemas porque, tomados aisladamente, les falta suficiencia constitucional. Si dichos “subsistemas” o “cuasi-sistemas” tuvieran suficiencia constitucional entonces se trataría de dos realidades yuxtapuestas, no habría unidad psicosomática. Sin suficiencia constitucional no hay sustantividad humana. Ver CASTILLO, SANTOS. *La persona en Xavier Zubiri. Personidad y personalidad*, Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 2000, 23.

<sup>57</sup> Para K. Barth el hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma. No es tampoco cuerpo más alma, al modo de dos entidades completas y meramente adosadas. Es “todo entero y al mismo tiempo lo uno y lo otro, alma y cuerpo. Mas el alma y el cuerpo no son idénticos entre sí”. BARTH, K., citado por RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, o. c., 135.

<sup>58</sup> GOZZELINO, GIORGIO. *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (Protologia)*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1985, 103-186.

<sup>59</sup> G. Müller dice: “La unidad de todos los elementos corporales y espirituales que constituyen la naturaleza no es el resultado de una yuxtaposición extrínseca y accidental. No es que el hombre esté “unido” en cuerpo y alma, sino que es uno. Esta unidad se lleva a cabo como una trabazón o innexión del principio espiritual y el material a través de la intimidad (alma) del hombre mediado consigo mismo. Por tanto, la naturaleza del hombre no se consume en la dualidad de espíritu-materia, sino en la unidad de la persona con sus actos corporalmente espirituales (unidad substancial)”. MÜLLER, o. c., 113.

<sup>60</sup> “La unitotalidad de la persona expresa de manera afortunada el hecho de que el hombre entero se pone en contacto con la acción divina de la salvación; en efecto, la acción divina de la salvación exige una ausencia de dualismo entre el alma y el cuerpo y una superación radical de toda desconfianza frente a la realidad material y corpórea”. COLZANNI, GIANNI. *Antropología teológica: El hombre, paradoja y misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 100.

<sup>61</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, o. c., 132.

<sup>62</sup> Resulta interesante que otros teólogos occidentales hayan hecho desarrollos similares al de nuestro autor y, en consecuencia, hayan tratado de recuperar la visión tripartita del ser humano como cuerpo-alma-espíritu. Por ejemplo, J. Moltmann afirma que el hombre no es sólo *alma-cuerpo*; es también “espíritu-cuerpo” (*Geist-Leib*): “el alma humana, sus sentimientos, pensamientos, intenciones, etc., es el

Para el propósito de este trabajo, resulta necesario recordar el significado de *cuerpo*, *alma* y *espíritu* a la luz de la teología bíblica. De antemano, podemos afirmar que la antropología panikkariana, al beber de la sagrada escritura y de la tradición, ha sabido reconocer su sentido. Tal fundamento y claridad nos permiten afirmar que no se trata de una visión tricotómica del ser humano. Entre otras razones porque el *tricotomismo*<sup>63</sup> -según G. Müller- concibe al hombre como un compuesto de tres substancias distintas (cuerpo, alma y espíritu): “En esta teoría no se entiende que el espíritu sea el principio inmediato de la organización del hombre total, sino que se le concibe como sólo indirectamente unido al cuerpo, por intermedio de las fuerzas animales y vegetativas del alma”<sup>64</sup>. Y nada más lejos de lo que piensa nuestro autor porque, primero, no existe una idea “substancialista” en Panikkar; y, segundo, porque la relatividad radical no permitiría una “yuxtaposición” de las partes, como ya lo hemos explicado anteriormente.

La idea hebraica acerca del hombre en el Antiguo Testamento se refleja en tres términos antropológicos clave: *basar*, *nefeš* y *ruah*. Ninguno de estos tres términos tiene una equivalencia precisa en las lenguas occidentales modernas, lo cual ilustra ya la distancia que media entre la concepción del hombre contenida en ellos y la actualmente vigente.

Al hombre se le describe como unidad psicósomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva: al mundo y a los demás seres vivos, con los que tiene de común el ser *carne* animada por un aliento propio o *nefeš*; al

alma penetrada, vivificada y sellada por el Espíritu creador”; la unidad alma-cuerpo es “la figura acuñada” por ese Espíritu (Ver Moltmann, Jürgen citado por RUÍZ DE LA PEÑA, o. c., 146). De otra parte, F. Heidler afirma que “el espíritu es el núcleo personal. El alma es su habitáculo, la forma vital. El cuerpo es el instrumento de la operatividad del hombre interior en la tierra, la ‘casa’ en la que se realiza la existencia terrena del yo” (Ver HEIDLER, FRITZ. *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Aunque la visión de este último es criticada por J.L. Ruíz de la Peña porque “profesa un neto tricotomismo”, también es cierto que los tres términos se refieren a tres realidades parciales diferentes entre sí (Ver RUÍZ DE LA PEÑA, o. c., 87).

<sup>63</sup> El *tricotomismo* (de Platón, los gnósticos, maniqueos, apolinaristas y, en los tiempos modernos, de Anton Günther) enseña que el hombre consta de tres partes esenciales: el cuerpo, el alma animal y el alma espiritual. El VIII concilio universal de Constantinopla (869-870) condenó semejante doctrina bianímica declarando como dogma católico que el hombre no posee más que una sola alma racional: “*unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem*” (Dz 338). El alma espiritual es principio de la vida espiritual y, al mismo tiempo, lo es de la vida animal vegetativa y sensitiva (Dz 1655, nota 3).

No hay que entender en el sentido de una tricotomía platónica la distinción entre alma y espíritu que se ve en algunos lugares de la Sagrada Escritura. En Lc 1,46-47 obedece al *parallelismus membrorum*, propio de la poesía semítica. San Pablo emplea esta distinción para expresar las fuerzas superiores e inferiores del alma, que radican en el mismo principio psíquico (Hb 4,12), o para designar el principio de la vida natural y el de la sobrenatural (1Ts 5,23; 1Co 2,14ss). Esta manera de hablar de la Escritura es seguida por los Padres. Muchos rechazan expresamente la doctrina de las dos almas en su lucha contra el error cristológico del apolinarismo, basado en el tricotomismo (Cf. SAN GREGORIO NISENO. *De hominis opificio* 14; GENADIO. Liber eccl. dogm. 15). Ver [http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/OTT/158-204\\_obra\\_divina\\_dela\\_creacion.htm](http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/OTT/158-204_obra_divina_dela_creacion.htm).

<sup>64</sup> MÜLLER, o. c., 114.



semejante, que ha de ser visto como prolongación de su misma carne; al Dios que lo creó y cuyo *ruah* puede acoger en su estructura existencial. En pocas palabras, el hombre a) es *basar* en cuanto ser mundano, solidario de los demás seres, y particularmente de sus semejantes; b) es *nefeš* en cuanto ser equipado con un dinamismo vital inmanente; c) participa del *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico<sup>65</sup>.

Si damos un salto, la idea antropológica del Nuevo Testamento queda igualmente plasmada en los términos griegos *sôma*, *psyche* y *pneûma*, que son correspondientes con los términos hebreos y no con el significado griego. Así las cosas, Israel ve al hombre como profundamente unitario en el sentido de que no es posible dividir a la persona humana en sus diferentes "partes": el hombre es una unidad total que se manifiesta bajo unos aspectos diversos y complementarios. "La unidad de la persona aparece en sus diversas dimensiones: éstas, que pueden resumirse en el cuerpo, el alma y el espíritu, son las modalidades a través de las cuales aparece y se manifiesta la unitotalidad de la persona"<sup>66</sup>.

- **El hombre es cuerpo**

La palabra *basar*<sup>67</sup> ("cuerpo") no indica la materia corpórea, los músculos, los nervios; cualifica más bien al hombre entero, visto bajo el aspecto de esa carne que es su cuerpo. De aquí se deduce que toda la persona es titular de una existencia frágil e insegura, que aparece y se manifiesta precisamente en el cuerpo. Sin embargo, L. Pacomio<sup>68</sup> rescata la polisemia del término *basar* que en el Antiguo Testamento atiende a varios significados según sea el caso: los músculos (Ez 37,6; Zac 14,12), todo el cuerpo (Lv 21,5; Sal 16,9), el cadáver humano (Gn 9,4), todo el hombre concreto, el género humano (Gn 6,12; Is 40,15), el conjunto de los seres vivientes (Sal 63,2), la comunión generada por el matrimonio (Gn 2,23-24), el parentesco de sangre (Gn 29,14), la pertenencia a un pueblo (2 Sm 5,1), el hombre en su condición terrena (Jer 17,5; Is 40,6). En el Nuevo Testamento se encuentran estos significados bajo el uso de la palabra *sarx*.

Pasando al Nuevo Testamento, J.L. Ruíz de la Peña afirma que la exégesis actual conviene casi unánimemente que *sôma* designa al hombre entero: "por *sôma* puede ser denotado el hombre, *la persona como totalidad* (Bultmann); para Pablo, el *sôma* no designa sólo una parte del hombre, sino el hombre visto desde cierto aspecto (Conzelmann), el hombre no *tiene* un *sôma*, sino que es *sôma*"<sup>69</sup>. En lo que coinciden

<sup>65</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, o. c., 25.

<sup>66</sup> COLZANNI, o. c., 99.

<sup>67</sup> Un desarrollo más amplio se encuentra en LYS, DANIEL. *La chair dans l'Ancien Testament*. «Bâsâr». Editions Universitaires, Paris 1967.

<sup>68</sup> PACOMIO, o. c., 356.

<sup>69</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, o. c., 74.

L. Pacomio: “La palabra *soma* indica ordinariamente a toda la persona y puede sustituirse por el *yo*; por eso el hombre no tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo”<sup>70</sup> y G. Colzanni: “Genéricamente se puede decir que *soma* designa la concreción singular de la persona, no es en cuanto aislable y ontológicamente calificable, sino en cuanto que connota su ser-humano (...). Cuerpo es un término personal que, lejos de cualificarse en oposición al alma, describe la integridad del sujeto humano y de sus comportamientos”<sup>71</sup>.

- **El hombre es alma**

La palabra *nefeš*<sup>72</sup> (“alma”) no indica una parte de la persona distinta del cuerpo, sino más bien la persona entera como viviente. El alma se presenta como el poder vital, como el centro de unidad de la persona, como la conciencia refleja del individuo. Sintéticamente, podríamos decir que el alma designa lo que corresponde a nuestro “yo”.

J.L. Ruíz de la Peña<sup>73</sup> y L. Pacomio<sup>74</sup> concuerdan al afirmar que *nefeš* es la noción central de la antropología israelita. Primero significó la garganta, el órgano de la respiración y, por metonimia, la respiración misma, el aliento (Gn 35,18; Job 12,10, 1R 17,21s; 2S 16,14), uno de los centros de la actividad emotiva (2Sam 3, 21). De ahí toma el sentido de principio vital o vida, común a hombres y animales. *Nefeš* designa al propio ser viviente en general (Gn 12,15) y, más particularmente, al hombre (Lv 23,30; 1S 18,1; Jb 16,4), también entendido como responsable de sus propios actos (Gn 14,21; Nm 5,6). La *nefeš* es el centro vital inmanente del ser humano. Con este término se puede significar lo que hoy llamamos la *personalidad*. Además, la *nefeš* hebrea no es una entidad puramente espiritual, al estilo de la *psyche* platónica.

En el Nuevo Testamento, el término *psyche*, en analogía con el *nefeš* veterotestamentario, puede significar: la vida humana (Lc 12,22-23; Jn 10,11), el centro de la actividad emotiva (Mt 26,38) y de las actividades psíquicas (Hch 15,24; Col 3,23), la misma persona (Rm 13,1; Mc 8,34-37), el hombre natural (*psychikós*) contrapuesto al *pneumatikós* (1 Cor 15,42-29). En consecuencia, el significado de *psyche* en el Nuevo Testamento no es el mismo del pensamiento griego.

Así las cosas, vale la pena insistir en que las parejas *basar-nefeš* y *sôma-psyché* en su uso bíblico no significan lo mismo ni tienen la misma naturaleza relacional del binomio platónico alma-cuerpo. En el Antiguo Testamento –dice J.L. Ruiz de la Peña<sup>75</sup>

<sup>70</sup> PACOMIO, o. c., 356.

<sup>71</sup> COLZANNI, o. c., 123.

<sup>72</sup> Un desarrollo más amplio se encuentra en *Nephes. Histoire de l'âme dans la révolution d'Israël au sein des religions procheorientales*, Editions Universitaires, Paris 1959.

<sup>73</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, o. c., 22.

<sup>74</sup> PACOMIO, o. c., 357.

<sup>75</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, o. c., 23.

-la pareja *basar- nefesh* no remite a partes o aspectos diversos de la estructura humana (como ocurre con el binomio platónico cuerpo-alma) que se sumarían para dar como resultado el hombre entero. Cada uno de estos términos es expresión englobante de lo humano: todo el hombre es (y no *tiene*) *basar*; todo el hombre es (y no *tiene*) *nefesh*. En otras palabras, el hombre es unidad psicósomática, cuerpo animado y/o alma encarnada. W. Mork lo dirá de esta manera: "Decir que el *nefesh* es persona no es decir que el alma es persona, ya que el *nefesh* incluye y supone el *basar*. Los antiguos hebreos no podían concebir el uno sin el otro. No existe para ellos la dicotomía griega de alma y cuerpo como dos sustancias que se oponen, sino que existe una unidad, el hombre, que es *basar* en un aspecto y *nefesh* en otro; así pues, *basar* es la realidad concreta de la existencia humana y *nefesh* es su personalidad"<sup>76</sup>.

En el Nuevo Testamento, de la misma manera, no aparece inequívocamente el esquema *sôma-psyche* en su acepción griega, es decir, como componentes distintos del hombre entero. "En los contados lugares que utilizan a la vez los dos términos, éstos revisten un significado diverso del que le otorgó el sistema dicotómico helenista. Cuando *psyche* se emplea en solitario, tras el término reconocemos fácilmente el hebreo *nefesh*. Algo semejante ocurre con *sôma* usado aisladamente, que evoca el significado de *basar*, al que traduce corrientemente en la versión de los LXX"<sup>77</sup>. Aquí podemos traer a colación las citas de Mc 8,35s y Lc 9,25 que no suponen una antítesis alma-cuerpo; la antítesis gira en torno al doble sentido de la palabra "vida" (*psyche*), que puede significar tanto el principio de la existencia terrena, la *vitalidad*, cuanto la salvación, la *vida* en su acepción plenaria, ofrecida a los que creen en Cristo. O, en el uso paulino, sin excepciones, vemos como *psyche* es correspondiente con el término *nefesh*, la fuerza vital de cada ser, el mismo ser y, por tanto, el hombre o el pronombre personal (Rm 11,3; 1Co 15,45; Rm 16,4; 1Ts 2,8; Flp 2,30).

- **El hombre es espíritu**

En el Antiguo Testamento la palabra *ruah* ("espíritu") indica al hombre entero en su dependencia de Dios, en el sentido de que "existe la convicción de que la fuerza vital que mantiene en vida al hombre viene de Dios (...). En virtud de la *ruah* el hombre depende totalmente de Dios a tal punto que sólo la relación con él constituye el verdadero fundamento de su vida"<sup>78</sup>. Al respecto, J.L. Ruíz de la Peña afirma: "La palabra *ruah* se utiliza para denotar el espíritu de Yahveh. Se trata, a diferencia del *nefesh*, no ya del aliento inmanente al ser vivo, sino de su fuerza creadora o de un don divino específico (Jb 33,4; Sal 33,6; Is 31,3)"<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> MORK, W. *Linee di antropología bíblica*, Esperienze, Fossano 1971, 61.

<sup>77</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, o. c., 70.

<sup>78</sup> COLZANNI, o. c., 99.

<sup>79</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, o. c., 24.

Para el Antiguo Testamento, mientras que el *nefeš* es signo de la vida, su fuente es Dios con su *ruah*, fuerza creadora del universo y transformadora del hombre. Este es *ruah* en cuanto Dios se lo comunica. L. Pacomio<sup>80</sup> nos recuerda que el término es usado para significar: la respiración concedida por Dios a los hombres y a los animales (Gn 7, 22-23), la vida natural del hombre (1 Re 10, 5; Jue 15, 19), las disposiciones que influyen en la conducta humana (Os 4, 12; Nm 5, 14), la vida y la fuerza sobrenatural dada por Dios al hombre para que se oriente hacia él. De esta última acepción se deduce que el hombre, en cuanto *basar*, es una criatura material ligada a la tierra e incapaz de trascenderla, mientras que, en cuanto *ruah*, está en disposición de elevarse sobre sí mismo y sobre su ambiente, de recibir el espíritu de Dios y de ser renovado por él para poder optar únicamente por su creador.

En el Nuevo Testamento, el término *pneûma* recoge los diversos significados del *ruah* veterotestamentario: íntima disposición de ánimo (1Pe 3,4), sede de diversas emociones (Mc 8,12; Jn 11,33; Hch 17,16), sede del conocimiento (Mc 2,8), soplo vital (Mt 25,50; Lc 23,46). Pablo también lo considera como el espíritu comunicado por Dios y el don gracioso (el carisma) con lo que Dios distingue al hombre abierto al diálogo con él (1Co 2,10-12). El *noûs*<sup>81</sup>, que a veces relaciona Pablo con el *pneûma*, es la inteligencia elevada sobrenaturalmente y orientada por el Espíritu santo no a las realidades terrenas (Col 1,9) sino a Dios mediante Jesucristo (1Co 12,13; Tt 3,5-6).

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Al hacer este breve recorrido por el significado de la triada cuerpo-alma-espíritu, encontramos que, aunque la Sagrada Escritura, al tratar la relación salvífica entre Dios y el hombre, no nos ofrece una antropología sistemática; más bien presenta al hombre como un todo unitario, ya que los hebreos, lo mismo que todos los pueblos primitivos, tienen un modo de pensar eminentemente sintético. Pero “los autores bíblicos logran captar en el hombre unitario tres aspectos que se designan en el texto hebraico con los términos *basar*, *nefeš* y *ruah*, traducidos ordinariamente por los LXX y por el Nuevo Testamento con las palabras griegas *sôma*, *psyché* y *pneûma*”<sup>82</sup>. Esta intuición es la que queda recogida en el pensamiento de R. Panikkar quien, dándose cuenta de su riqueza, no se queda en el dualismo cuerpo-alma. Antes bien, sin desconocer que el hombre es

<sup>80</sup> PACOMIO, o. c., 357.

<sup>81</sup> Una discusión que rebasa los límites de esta investigación es la concerniente a la de si existe una correspondencia entre el *noûs* bíblico paulino y el mismo término griego. J. Burggraf y F. Arocena señalan que para los griegos la posibilidad de conocer lo real presupone una capacidad específica, que los griegos denominaban *noûs* (intelecto), que se distingue de los sentidos, capaces tan solo de aportar conocimientos parciales, fragmentarios y pasajeros. El interés propiamente filosófico por lo humano se va despertando en la medida en que se cae en la cuenta de que su capacidad de conocer todo lo real presupone una relación con el *noûs*, que, como realidad independiente del tiempo y omniabarcante, es de naturaleza divina. Ver IZQUIERDO, CÉSAR, BURGGRAF, JUTTA Y AROCENA, FÉLIX. *Diccionario de teología*, Eunsa, Navarra 2006, 31.

<sup>82</sup> PACOMIO, o. c., 355.

cuerpo y es alma, también es espíritu dentro del sentido semita –y de otras tradiciones primordiales-. Panikkar dice que el *Anthropos* de la visión cosmoteándrica no es sólo una animal racional (el resultado de una cosmogénesis) sino la personificación, encarnación y manifestación real de la dimensión espiritual de la realidad que ha sido llamada “vida eterna”: “En la vida humana hay algo más que tiempo y espacio. Este “más” que se abre a nuestra conciencia no es sólo nuestro intelecto. No sólo somos conocedores de que somos seres conscientes y auto-conscientes. Somos conocedores de que ese “más” no tiene límites, es in-finito, vacío, misterioso. Esto es lo que prácticamente todas las tradiciones humanas han dicho: todos los seres tienen por naturaleza algo divino (*ôtmán-brahman; πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον*)”<sup>83</sup>.

Aunque la tradición cristiana subsumió “lo espiritual” del hombre en lo que entiende por alma, también es cierto que tal término es polisémico y en él se amalgaman los significados semitas de *nefeš* (*psyché*) y de *ruah* (*pneûma*). Insiste Panikkar: “Si el hombre está formado por espíritu, alma y cuerpo, *πνευμα, ψυχη σωμα* (I Tes 5,23), no es solamente un animal evolucionado sino que encierra dentro de sí una scintilla, un espíritu, un algo –y es todo lo que lo vuelve divinizable de manera distinta al resto de los seres”<sup>84</sup>. El olvido de lo espiritual, a lo que se supo bien acomodar la cultura tecno-científica porque le pareció muy bien entender al hombre como un ser sensible y pensante (cuerpo-alma, sentidos-razón), puede ser la causa de la atrofia de la dimensión mística a la cual todos estamos llamados:

Hay que buscar el último fundamento de esta visión bifocal en la antropología dualista (cuerpo-alma) que ha desplazado a la antropología tripartita de tantas tradiciones, sin excluir la judeo-cristiana (cuerpo, alma y espíritu), en la que se reconoce un tercer elemento irreductible a los dos primeros. El *cuerpo* es individual, el *alma* es individual (en el cuerpo) pero no individualizable (...). El *espíritu*, en cambio, no es individual ni tampoco individualizable: no es nuestra propiedad privada ni tenemos dominio sobre él. El espíritu sopla donde, cuando y como quiere, y nos hace entrar en conexión con un nuevo grado de realidad que en nosotros se manifiesta en la conciencia –precisamente en la conciencia mística<sup>85</sup>.

Entonces, no se trata de agregar un elemento más para “complicar” la comprensión antropológica. Sino, en coherencia con la realidad cosmoteándrica del ser humano, se trata de reconocer sus tres dimensiones constitutivas que le permiten ser hombre y entrar en una relación armónica consigo mismo, con los otros, con el mundo y con Dios, ser inmanente y trascendente, ser finito e infinito, ser histórico y transhistórico.

Finalmente, como si fuera una idea mandálica, la trinidad radical nos permite comprender la realidad humana sin olvidar que nos movemos en el campo del misterio.

<sup>83</sup> PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica...* o. c., 11.

<sup>84</sup> PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, o. c., 97.

<sup>85</sup> PANIKKAR, *De la mística*, o. c., 34-35.

Por eso, vemos hasta cierto punto la correspondencia “lógica” entre cuerpo-alma-espíritu de la realidad cosmoteándrica (mundo, hombre y Dios) que se mueve dentro de una armonía que va y viene de lo finito a lo infinito dando lugar a una inmanencia trascendente.