

TEMA MONOGRÀFIC

---

Del agua, de la sangre y de la luz  
(Acerca de la relación entre la religión  
y la educación)  
*Water, blood and light*  
(Regarding the relationship between religion  
and education)

Héctor Salinas Fuentes

hsalinas@ub.edu

*Universitat de Barcelona (Espanya)*

Miguel Amorós Hernández

mamoro@ub.edu

*Universitat de Barcelona (Espanya)*

Data de recepció de l'original: gener de 2014

Data d'acceptació: març de 2014

## RESUM

Aquest text vol aprofundir en la tesi que, tant en el pensament clàssic com en la tradició cristiana, la qüestió clau és la proposta d'un gènere de vida, és a dir, en totes dues cultures sempre que pensaven en termes de religió proposaven una manera de viure que apuntava al cultiu de cadascú. És en aquest sentit que l'educació i la religió coincideixen en els seus propòsits formadors. Breument, la religió, la filosofia, i en conseqüència també l'educació, representen models de vides a cultivar. Per aconseguir aquest objectiu, fem servir com a teló de fons els esquemes d'interpretació cultural de Raimon Panikkar, i, amb el suport de les seves tesis, hem jugat amb les representa-

cions de les figures metafòriques de l'aigua, de la sang i de la llum, com a símil dels períodes de la religiositat occidental. En fi, tres períodes que podrien ser entesos com a etapes cronològiques, però, també com a realitats simultànies.

PARAULES CLAU: Cultura occidental, educació, conversió, gènere de vida, Raimon Panikkar, aigua, sang, llum.

## ABSTRACT

The objective of this text is to explore the thesis that, in classical thought as well as in the Christian tradition, a central aspect is the proposal of a certain kind of life. In both cultures, religion is proposed as a way of life that aims at the full development of the self. In this sense, education and religion coincide in their teaching purposes. Briefly, religion and philosophy, and therefore also education, represent ways of life to be cultivated. The cultural interpretation schemes of Raimon Panikkar are used as a backdrop. We played with the metaphorical figures of water, blood and light, as similes for the periods of Western religion. Three time periods that may be considered simultaneous.

KEY WORDS: Western culture, education, conversion, kind of life, Raimon Panikkar, water, blood, light.

## RESUMEN

Este texto quiere profundizar en la tesis de que, tanto en el pensamiento clásico como en la tradición cristiana, la cuestión clave es la propuesta de un determinado género de vida, es decir, en ambas culturas, siempre que se pensaba en términos de religión se proponía una manera de vivir que apuntaba al cultivo pleno de cada cual. Es en este sentido que la educación y la religión coinciden en sus propósitos formadores. Brevemente, la religión y la filosofía, y en consecuencia también la educación, representan modelos de vidas a cultivar. Sobre el telón de fondo, los esquemas de interpretación cultural de Raimón Panikkar. Hemos jugado con las figuras metafóricas del agua, la sangre y la luz, como símiles de los periodos de la religiosidad occidental. Tres periodos cronológicos, pero que también pueden ser considerados como simultáneos.

PALABRAS CLAVE: Cultura occidental, educación, conversión, género de vida, Raimon Panikkar, agua, sangre, luz.

«Todas las tradiciones humanas, prácticamente, han insistido en la pureza de corazón como requisito esencial para el conocimiento y para la vida auténtica».<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

Para establecer una relación entre la religión y la educación utilizaremos como fondo teórico el punto de vista de R. Panikkar; se trata de un esquema con amplia perspectiva cultural que permite situarnos en el mapa de nuestra cultura y barruntar ese más allá y más acá de lo exclusivamente occidental; eso que él llama los invariantes culturales. Para él los temas fundamentales de la condición humana son religiosos y, en este sentido, podemos acercarnos a la relación entre ambos ámbitos; no sin antes dejar establecido que cualquier fragmentación del saber es entendida por nuestro autor como una fragmentación de lo humano, algo que forma parte de esas criticadas dicotomías de la modernidad.

La tesis propuesta pretende señalar que en el núcleo de todos los movimientos culturales, de nuestra cultura y de otras, está la intención de formar a los humanos según un modelo que se considera el más adecuado, y eso según la época y el contexto cultural; pero, más allá de cada contextualización hay un fondo humano invariante a toda la especie al que apunta el núcleo educativo de toda cultura. Para Panikkar lo que se busca realzar es lo *humanum*,<sup>2</sup> y

<sup>1</sup> PANIKKAR, R. *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999, p. 86.

<sup>2</sup> «De todo esto se deduce que la búsqueda de la perfección no puede tener un modelo único. La palabra “perfección” sirve para indicar una vida plena de sentido, y de gozo, o simplemente una vida plenamente humana, sea lo que sea y donde quiera que se encuentre la “plenitud”, el “sentido” y el “gozo”. Cada persona tendrá su propia forma de realizar la perfección de la “humanidad”. Llamaré *humanum* aquel núcleo de “humanidad” del “ser hombre” que puede ser alcanzado en tantas formas como seres humanos hay. La humanidad es una; lo *humanum* existe en la forma particular de cada persona individual que consigue realizar la plenitud del ser. Incluso si esta plenitud se considera como perderse en Brahman o por otros como una total aniquilación: esto sería lo *humanum*. Cada ser humano tiene que conquistar lo *humanum* en una forma única y personal. [...] Ahora bien, lo *humanum* no sólo tiene muchas interpretaciones, sino también muchos aspectos y presenta toda la complejidad y riqueza de la naturaleza humana. El poeta, el intelectual, el artesano, el hombre de acción, etc., todos expresan diferentes facetas de ello. Cada una de estas facetas representa el tratamiento y cultivo de un aspecto de lo *humanum*. En general, todo hombre trata de encontrar una conjugación armónica entre varias de estas cualidades humanas». PANIKKAR, R. *Elogio de la sencillez*. Navarra: Ed. Verbo Divino, 1993, p. 27.

allí es a donde entiende que convergen las originales propuestas religiosas y las posteriores formas político-educativas.

Desde Platón e Isócrates encontramos que la filosofía y la retórica, auto-denominada también filosofía, buscan el desarrollo pleno, y en ese sentido se proponen, sobre todo, como filosofías del vivir, es decir, encauzan hacia lo más excelso de la condición humana. Platón, concretamente, y de manera modélica, propone la filosofía como camino hacia la sabiduría, esta es la gran tesis para el pensamiento occidental. Tesis que se manifiesta en toda la tradición griega y occidental a partir de concebir la educación como liberación, salvación, plenitud, conversión, búsqueda de un género de vida en correspondencia con la dignidad humana, etc., y que, además, se propone como modelo de toda proyección humana. Esto se hace evidente en epicúreos, estoicos, cínicos, retóricos, poetas, etc., así, toda la cultura, en su diversidad de manifestaciones (mundo clásico y mundo cristiano, moderno y postmoderno (aunque éste no en sus extremos colonizados por la mercantilización), busca encauzar hacia una finalidad política, en el sentido de colocar al hombre en la comunidad según un modelo social que siempre se presume la mejor opción humana; y ello al asumir que el hombre es el animal racional nacido para la educación (Sócrates/Kant). De hecho Kant en *La religión dentro de los límites de la razón* coloca la educación como el paso definitivo del nivel civilizatorio al nivel moralizador, y esto entendiendo la religión como derivación de lo que él llama fe racional, es decir, los principios morales no derivan del pensamiento cristiano, sino al revés, de ese fondo racional apriorístico de un ser racional capaz de gestionar normas morales que se consideran según una ley de mandato; obligatorias al margen de cualquier interés distinto al de la propia ley moral. Justamente la crítica que hace a la tradición cristiana es su grado de fracaso en la formación de los hombres y, por esto la necesidad de buscar fundamentos más sólidos, racionales, para una propuesta moral, que es, en el fondo, educativa. Los mismos criterios predominan en su texto *El conflicto entre facultades*.

En definitiva, y en todos casos, se trata de puntos de vista, filosóficos, religiosos, políticos que buscan enderezar conductas, encauzarlas, que buscan, fundamentalmente, la potenciación de géneros de vida que podríamos llamar espirituales y no comerciales (para dejar claro esta polarización tan evidente a lo largo de la historia de la civilización humana), o la contraposición entre lo instrumental y lo comunicativo, por actualizar los términos. No otra cosa es la tesis de P. Hadot en su *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, allí se dice que toda filosofía es una propuesta de modelos de vida, lo cual implica ejercicios espirituales, es decir, un género de vida; esta tesis, en realidad, está en Sócrates,

Cristo, Buda, Confucio, Agustín, Kant, Nietzsche, etc., y, también en nuestro autor referencia, R. Panikkar.

El esquema de Panikkar se explica a grandes trazos de la siguiente manera. Plantea dos momentos fundamentales que ejercen de puntos de inflexión, de mutación, dentro de la cultura occidental, pero también en otras culturas. Se trata del momento que él llama la pérdida de la *Inocencia Original*, este momento se explica por el despertar de la toma de conciencia del yo, cosa que, según nos expone en *El silencio de Buddha*, ocurre más o menos simultáneamente en cinco culturas distintas: Irán, India, Grecia, Israel y China. En todas ellas advierte el giro hacia el antropocentrismo, cosa que le permite decir que éste es el verdadero inicio de eso que llamamos periodo histórico, periodo antropocéntrico. El hombre se sitúa ante el mundo, es aquí donde comienza eso que acabará llamándose modernidad secularizada. De él, del hombre, surgen todos los saberes, ya no es la tierra la que enseña a los hombres, tema éste que él desarrolla en su *Ecosofía*, tampoco son las musas las que dan a los hombres el saber, o los héroes civilizadores quienes entregan a los hombres los diversos saberes. Este es el periodo histórico y antropocéntrico basado en la hegemonía de la razón. Gadamer realza la importancia de la toma de conciencia histórica como fundamental para situarse en los horizontes compartidos.

El segundo punto de inflexión, de mutación cultural y humana, se sitúa en el siglo XX y corresponde a lo que Panikkar llama una *Nueva Inocencia*, es el momento del agotamiento del modelo occidental, de crisis en sus diferentes ámbitos: religioso, histórico, político, ecológico, económico, educativo, etc. Para este nuevo periodo se asume que ya no hay centro; ni dios, ni el hombre, ni el cosmos son centro. Es el momento de admitir que no se conocen los fundamentos de los conocimientos, una idea similar propone Morin en su *Introducción al pensamiento complejo*. Este abandono de la centralidad humana y de la certidumbre implica la necesidad de superar ese momento antropocéntrico, que era el momento del conocimiento humano con exclusión de lo sagrado. Si el momento primordial era el del no saber, el antropocéntrico es el del saber humano en ausencia de Dios y dioses y con búsqueda de certeza, y, el periodo posterior, el de la nueva inocencia, es el de saber que no se sabe, del saber que toma conciencia de la ausencia de fundamentos del saber. Sería algo así como la recuperación de la obviada mística.

Para este momento de *Nueva Inocencia*, la propuesta de Panikkar es pasar del periodo político al transpolítico, del periodo antropocéntrico al cosmo-teándrico, del momento secularizado al periodo místico, del periodo histórico al transhistórico. Todas estas nuevas maneras de nombrar se co-pertenenen,

se vinculan, y son manifestaciones culturales que se imponen por sí mismas a partir de la crisis generalizada de una cultura centrada en la exclusividad del hombre fundante y su prolongación en la cultura occidental que tiene intrínsecamente un carácter excluyente y dominador. Así, y según dos puntos de inflexión y mutación, los tres periodos que se hacen manifiestos ya no son considerados únicamente cronológicos, Panikkar habla de kairológicos para marcar la diferencia con la idea de mera secuencia temporal tan presente en nuestra cultura, y, además, por las implicaciones simbólicas y religiosas de ambos, Cronos primero y Zeus después. Él llama momentos kairológicos para señalar que los tres se mantienen simultáneamente, aunque haya predominio de uno sobre los otros, esto le lleva a proponer que una de las consecuencias fundamentales de esa *Nueva Inocencia* tiene que ver con lo que él llama la *Intuición Cosmoteándrica*, que viene a significar que los tres elementos constitutivos de la realidad se entrelazan de manera indisociables: El Cosmos, lo Divino y lo Humano.

Estos puntos de inflexión-mutación generan tres áreas o periodos imbricados que se explican a continuación según a), b) y c).

- a) Los tres Problemas kairológicos de la conciencia humana. Se trata de los tres elementos presentes en la conciencia humana: primero el predominio del Cosmos, seguido por el de la Divinidad y finalmente el del Hombre. Se trata de que en los inicios el ser humano estaba al interior del Cosmos y era éste el que albergaba las manifestaciones sagradas, pero luego, en los inicios de la religión, la divinidades se van separando del mundo hasta que la mirada de la divinidad se refleja en la mirada humana y ya es el hombre el que inicia una pequeña toma de distancia respecto aquellas. Finalmente, es el Hombre el que toma plena conciencia de sí y se separa no sólo de las divinidades sino que también del mundo, pasando a ser el centro de la realidad. Para Panikkar a partir del segundo punto de inflexión-mutación, el de *Nueva Inocencia*, se trata de asumir lo que él llama la Intuición cosmoteándrica y que significa que en todo lo real se hacen manifiestos el Cosmos-Theos-Andros, como inseparables.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> «Me gustaría presentar este principio cosmoteándrico con el mínimo de supuestos filosóficos. Y aquí el mínimo es que la realidad muestra la triple dimensión de un elemento empírico (o físico), un factor noético (o psíquico) y un ingrediente metafísico (o espiritual). Por el primero, me refiero al complejo materia-energía; por el segundo, a la reflexión *sui generis* sobre el primero y sobre sí misma; y por el tercero, a la inagotabilidad inherente a todas las cosas: lo cósmico, lo humano y lo divino. (. . .). Sin negar las diferencias, e incluso reconociendo un orden jerárquico entre las tres dimensiones, el principio cosmoteándrico destaca la relación intrínseca entre ellas, de manera que esta triple corriente impregna el ámbito íntegro de todo lo que es.

- b) Tres momentos kairológicos de la historia de la conciencia humana: La mentalidad primordial, la mentalidad científica y, finalmente, un momento de participación mística. La primera corresponde a la idea de la inocencia de pertenecer al mundo, a las mentalidades básicamente orales; la segunda que viene a coincidir los esfuerzos del hombre por dominar y encauzar lo acontecimientos de acuerdo a los objetivos “políticos”, es el periodo en que aparecen los imperios y las escrituras; la mentalidad humana avanza a la búsqueda de una verdad incuestionable que culminará en idea de la certeza de la ciencia moderna, es el período de los sueños fáusticos. Agotado, según el diagnóstico de Panikkar, el modelo occidental, científico, monoteísta..., etc., se hace necesario un nuevo período que él llama momento de participación mística.<sup>4</sup>
- c) Tres períodos kairológicos de la conciencia histórica: Conciencia pre-histórica, la histórica y la transhistórica. Estos tres momentos marcan los tiempos pre-históricos en los cuales los hombres viven al interior del mundo, enredados en las concepciones circulares del tiempo, vitales y cosmológicas. El segundo momento tiene que ver con la conciencia humana de sí y de su posible papel ante el mundo, así como de esa mirada hacia el futuro, un porvenir centrado en la figura del hombre como fundante de todo, el hombre se enreda en la historia, se hace

Esta intuición deriva, en última instancia, de una experiencia mística y, como tal, es inefable. No es una conclusión analítica. Es más bien una visión sintética que coordina los diversos elementos del conocimiento con el conocedor, y trasciende a ambos. Pero a la larga, es el resultado de una intuición simple e inmediata que nace en la conciencia del hombre una vez ha vislumbrado el núcleo donde conocedor, conocido y conocimiento se encuentran». PANIKKAR, R. *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta, 1999, p. 94.

<sup>4</sup> «¿Puedo llamar a esta conciencia transhistórica conciencia mística? Es una conciencia que desbanca al tiempo o, más bien, que alcanza la plenitud del tiempo, puesto que los tres tiempos son experimentados de manera simultánea. Entonces, todo el universo se unifica; entonces, yo soy contemporáneo de Cristo, así como de Platón, el fin del mundo ha llegado ya o, más bien, está viniendo constantemente... junto con su principio. [...] Y ésta es la paradoja: cuanto más soy yo mismo, más desaparece mi ego. Yo soy, entonces, todos y todo, pero desde un ángulo único, por decido así. [...] caminar simplemente en la Presencia divina, como acostumbran a decir los antiguos, siendo conscientes de la sístole y la diástole del mundo, sintiendo la asimilación y desasimilación del cosmos en la escala macro- y microcósmica, siendo sensibles a las estrellas y a los átomos, siendo el espejo del universo y reflejándolo sin distorsionarlo, sufriendo también en la propia carne los desórdenes del mundo, siendo uno mismo el laboratorio donde se crean medicinas y anticuerpos, sin ignorar las fuerzas del mal, ni las tendencias de la historia, pero tampoco dejándose asfixiar por ellas, dominando cada uno de nosotros estos demonios en nuestras vidas, entendiendo el canto de los pájaros, los sonidos de los bosques e incluso todos los ruidos humanos como parte de la vitalidad de la realidad que se expande, viviendo, aspirando y espirando, no ya para ir a otro lugar (y no llegar nunca), sino simplemente para ser, vivir, existir en todos los planos de la existencia al mismo tiempo: la explosión tempiterna de la aventura del Ser... *esto es la existencia transhistórica*». Ibídem, pp. 162-163.

histórico, el hombre asume su destino y lo programa y proyecta. Este periodo según Panikkar acaba en la crisis de la historia y su necesaria superación en lo que denomina conciencia transhistórica, que es también metapolítica, y que ha de manifestarse a partir de la *Nueva Inocencia*: «¿Qué es lo metapolítico? Es el fundamento antropológico de lo político, la relación trascendental entre la política y lo que la sostiene y funda: el sentido de la vida. Esta relación trascendental es constitutiva de la vida; es trascendental en el orden del ser. En cualquier actividad humana, yace como escondido el misterio de la vida. Lo metapolítico restablece la unión intrínseca entre la actividad política y el ser humano. Como ya hemos dicho es el punto de intersección del *animal politicum* en el todo». <sup>5</sup>

Panikkar coincide con otros autores al decir que el gran problema de occidente es el abandono de la dimensión religiosa, la desatención a lo sagrado, la des-espiritualidad del hombre moderno, etc. Lo mismo que Eliade piensa que sólo la recuperación de la dimensión sagrada devolverá el equilibrio a la condición humana.

Así, Según este esquema de fondo, jugaremos con tres vías de análisis que en rigor son kairológicas. 1) Del Agua. Los inicios. Periodo primordial. 2) De la Sangre. Periodo antropocéntrico. 3) De la Luz. Momento de participación mística.

## 2. DEL AGUA. LOS INICIOS. PERÍODO PRIMORDIAL

«Llegada la tarde, acamparon a la orilla del río de la Desatención, cuyas aguas ninguna vasija puede retenerlas. Todas las almas estaban obligadas a beber una medida de agua, pero a algunas no las preservaba su sabiduría de beber más allá de la medida, y así, tras beber, se olvidaban de todo». <sup>6</sup>

Platón recurre a la idea del río para que las almas olviden su paso por el más allá antes de regresar a otra vida mundana. En la tradición griega el barquero llevaba al muerto hasta la otra orilla, ahora él hace volver las almas a través de las aguas. El agua, una vez más; sin embargo, no siempre es el agua el elemento que liga vida y muerte, normalmente depende de los elementos

<sup>5</sup> PANIKKAR, R. *El espíritu de la política*. Barcelona: Península, 1999, p. 146.

<sup>6</sup> PLATÓN *República*. Madrid: Gredos, 1992, 621a.



geográficos que predominan en cada cultura lo que determina los símbolos que aparecen en el imaginario religioso; esto hace evidente la relacionalidad de ámbitos múltiples en cada manifestación religiosa. Esta idea de Platón viene a representar una especie de viaje de ida y vuelta atravesando el umbral de la vida y de la muerte mediante la figura de un río. Se trata de un círculo que se cierra sobre sí mismo, un ciclo que liga la vida y la muerte mediante un encadenamiento de ciclos, los mismos ciclos que también postuló para la vida política.

Quizás el inicio de los ciclos de la vida humana podría pensarse cuando los peces se encaminan fuera del agua, y cuasi reptiles se enfrentan a la llamada de una naturaleza que les ofrece la posibilidad de hacer, abriendo, un mundo; cada animal tiene su inteligencia, cada animal abre su mundo desde la tensión del existir, desde la dificultad de mantenerse vivo, así se encumbró el hombre hasta conseguir un cerebro maduro, un cerebro artístico; un cerebro hijo de las dificultades religado a un hombre hijo de su cerebro, un bucle circular abierto; así la evolución del hombre creó el cerebro, pero el cerebro recrea al hombre.<sup>7</sup> El agua que deja atrás no parece tener forma, pero, desde la mirada del pez-reptil-mamífero-y-humano (los tres cerebros de que habla Morin) el mar va tomando forma de mar, es la mirada del que observa la que impone sus singulares coordenadas que hacen suyo ese mundo, coordenadas del animal que resiste al interior del paisaje justamente por hacerlo suyo, recreando, así, su propio mundo. Las aguas que dieron a nacer a los hombres pronto aparecen reflejadas en las mitologías antiguas, representando a las aguas primordiales, las que permiten la vida. El agua que queda atrás, las aguas que quedan atrás, tienen que ver con las aguas primordiales y sus significados, y, hombre, el ya salido del agua, permanece constituido por más de un 65% de agua; es por tanto, fundamentalmente agua; así también su cerebro (90%).

Quizás por eso el ser humano sublima ante el mar sus nostalgias, quizás las múltiples voces del mar no son otra cosa que señales originales para los oídos de los instintos primordiales..., quizás eso sea el silencio, el hogar de las insinuaciones primordiales..., y quien sabe si no fueron las lágrimas los primeros síntomas-testigos de un impulso religioso ante la despedida de los muertos... Tal vez la intuición de sentirse resultado de la naturaleza, de sentirse prolongación de la vida, de esa fuerza que todo lo envuelve y anima lleva a barruntar a los seres humanos el cómo de esa pertenencia a la realidad y de su relación con

<sup>7</sup> JAY GOULD, S. *Ontogenia y filogenia. La ley fundamental biogénética*. Barcelona: Crítica, 2010, p. 462.

ese brotar sin fin de acontecimientos. En los balbuceos del existir humano, al interior de los instintos del vivir y enredados en los tejidos de la existencia, la condición humana pugna, en lo pre-lógico, por prolongar los instintos hasta las palabras, por complementar la naturaleza con cultura. Allí, en esos albores, el todo con el todo, la realidad plural y su amalgama se manifiesta a través de la mezcla de instintos que pugnan por «literaturizar» la existencia y, con ello, la realidad humano plena: este el lugar de los mitos. Preámbulo para la religión, o religión visto desde un punto de vista no moderno-occidental.

Pero todo impulso instintivo lleva una suerte de presión sobre las fronteras del propio mundo, esta idea de Wittgenstein estaría también abarcando la dimensión religiosa de lo humano. Esa presión es ya, así, un gesto de transcendencia, pero no más allá de lo humano, pues lo humano es constituido por ese estar lanzado hacia fuera, ex-sistiendo, re-interpretándolo todo, sino más allá de lo que en cada momento puede ser tenido por mundo humano; este sentirse extraño en cada realidad contextual podría ser el más claro síntoma de religiosidad humana, estar incompleto y querer lograr la plenitud, la santidad. Y, sin embargo, no se puede distinguir con claridad la distancia y diferencia entre el instinto mitológico y el instinto religioso; ambos nacen de la misma fuente ya que en los inicios culturales no existía la sistematización. La actitud de los neandertales hacia sus muertos puede ser ya considerada un gesto religioso, pero, estamos interpretando desde la distancia conceptual lo que era pertenencia a-conceptual, en donde quizás debemos decir que el sentir y el pensar se manifestaban juntos en lo pre-gramatical, es decir, al interior de un lenguaje vivencial sin reglas abstraídas del curso del vivir. Los antiguos eran como peces en el agua, en las aguas culturales, y vivían envueltos en un mundo habitado por dioses, un mundo sin parcelar, esto era así aún en los griegos. Parece ser que el recurso a lo simbólico, vivido, no sistematizado, es el primer indicio de los comportamientos religiosos. La sistematización de las primeras religiones parece ser de la mayor dificultad, pues cada pueblo construye su universo simbólico-religioso de acuerdo a sus peculiaridades; así en el caso de las religiones en pueblos sin escritura de América del sur resulta imposible la sistematización.<sup>8</sup> Hay, al parecer, una especie de movimiento desde la pluralidad de expresiones religiosas contextualizadas en pequeños grupos hacia la mezcla y sistematización a medida que se avanza hacia lo que se llama sociedades superiores, sociedades que ordenan la vida de gran canti-

<sup>8</sup> Shaden, en PUECH, H-Ch. (Dir). *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Madrid: Ed. siglo XXI, 1981, pp. 355-356.

dad de habitantes, y en donde no es extraño que la gestión «administrativa-gubernamental» re-estructure constantemente, y según intereses «políticos», las cosmovisiones religiosas. Es justamente en estas sociedades estructuradas donde se hacen evidentes los relatos que muestran una especie de nostalgia de los inicios, nostalgia que presuponen en el origen una especie de paraíso inicial (idea ésta trabajada por M. Eliade), y, también un nivel de organización en tres ámbitos: el militar, el productivo y el sacerdotal (según la estructura propuesta por Dumézil).

Asimismo, es en los niveles pre-civilizatorios y también a nivel de las llamadas sociedades superiores, en donde se hacen evidentes las semejanzas en las manifestaciones simbólicas de las diferentes culturas. Hay semejanzas en los imaginarios mitológicos y religiosos, culturales, en definitiva, en esos centros en donde se generaron las llamadas sociedades históricas (Oriente próximo, Valle del Indo, China, México y Perú).<sup>9</sup>

En ambos niveles civilizatorios el símil del agua o de las aguas aparece como lugar común en distintas culturas y, según eso, también vinculada a las expresiones religiosas. Del agua dice Jullien que es la imagen por excelencia del pensamiento chino antiguo. El agua es imponente: «Lo que hace que los ríos y el mar puedan reinar sobre todas las corrientes es su aptitud para situarse por debajo de ellas»;<sup>10</sup> el mar espera a los ríos, estos acaban llegando a sus aguas. En otro lugar asocia a los sabios con los peces, por la manera en que se mueven en la vida, por cómo actúan inmersos en los acontecimientos;<sup>11</sup> pero, justamente en sentido opuesto Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, habla de los hombres del humanismo occidental como si se tratase de peces fuera del agua.<sup>12</sup>

Hay una imagen de las lenguas indoeuropeas, un dibujo de su despliegue que acabó dando origen a la mayoría de lenguas europeas actuales.<sup>13</sup> Este dibujo es similar a un río que se extiende por territorios nuevos adaptándose a las geografías singulares y en cada geografía nace una nueva lengua ligada a una cultura propia, y dentro de ella se producen todas las manifestaciones culturales, entre esas las religiosas. Lenguas, emociones, intuiciones, sentimientos, pensamientos, etc., se mueven como el agua, todas las culturas se despliegan

<sup>9</sup> MORIN, E. *El Método. 5. La humanidad de la Humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 183.

<sup>10</sup> JULLIEN, F. *Tratado de la eficacia*. Madrid: Siruela, 1999, p. 179.

<sup>11</sup> JULLIEN F. *Filosofía del vivir*. Barcelona: Octaedro, 2011, p. 86.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2001, p. 14.

<sup>13</sup> RIES, J. (Coord.). *Tratado de antropología de lo sagrado 2*. Madrid: Trotta, 1995, p. 23.

de manera similar al fluir de las aguas; avanzan y a medida que avanzan van reflejando la realidad. Si continuamos usando esta representación, la figura del despliegue de las lenguas y su vinculación a la totalidad del despliegue cultural y, a la vez, a su singularidad, nos vemos obligados a admitir que el ser humano imagina y piensa al interior y según la lengua de pertenencia, y que es dentro de esa lengua donde se concretan las peculiaridades de cada cultura, y, consecuentemente, es el lenguaje lo que fundamenta la condición humana.<sup>14</sup> La lengua, por tanto, nos convierte en peces culturales, en hombres-hermeneutas. Es en este sentido que Gadamer hace una crítica a la sustitución de este fundamento por el sostén matematizado de nuestra cultura: «Es notorio que el fundamento de la civilización humana no es la matemática, sino la constitución lingüística de los hombres. Sin embargo, el enigma del lenguaje, lo propio del lenguaje, es que su cumplimenta entre extremos».<sup>15</sup> La idea es que el movimiento de las lenguas es de dispersión y apertura a la pluralidad, en cambio el lenguaje matemático, fundamento de la ciencia y cultura occidental, supone un lenguaje de convergencia hacia la unidad, hacia una hegemonía que neutraliza las diferencias. Y, aunque pareciera un movimiento de reunificación, es en realidad un despliegue de conquista y de dominio. Esto se hace evidente en eso que señala Finley de la expansión griega, al decir que éstos ponían «cerco al mar», cercar el mar para controlar la vida comercial y con ello la vida política de otros pueblos. Esta apertura imperialista de los griegos nace enlazada con los principios lógicos de Aristóteles, que aplicados a las relaciones culturales (y religiosas) establecieron un adentro y un afuera, un mundo civilizado y un mundo bárbaro, cosa que reproducen los romanos y que no es extraño reconocer en ciertos síntomas de nuestro mundo actual.

Moisés abrió el mar rojo y separó el pasado y el futuro, abrió la posibilidad del renacimiento, de un nuevo comienzo del pueblo judío, esto también tiene que ver con las aguas primordiales, y lo mismo el ritual del bautizo.<sup>16</sup> El

<sup>14</sup> DÁVILA, X.; MATORANA, H. *Habitar Humano en seis ensayos de Biología-Cultural*. Santiago de Chile: Comunicaciones Noreste Ltda., 2008, p. 256.

<sup>15</sup> GADAMER, H. G. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 116.

<sup>16</sup> «La purificación por el agua tiene esas mismas propiedades; en el agua todo se «disuelve», toda «forma» se desintegra, toda «historia» queda abolida; nada de lo que ha existido hasta entonces subsiste después de una inmersión en el agua: ningún perfil, ningún «signo», ningún «acontecimiento». La inmersión equivale, en el plano humano, a la muerte, y en el plano cósmico, a la catástrofe (diluvio) que disuelve periódicamente al mundo en el océano primordial. Por desintegrar toda forma y abolir toda historia, poseen las aguas esa virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento; todo lo que en ella se sumerge «muere», y sale de las aguas como un niño sin pecado y sin «historia», apto para recibir una nueva

barquero que cierra el ciclo de la vida llevando a los muertos con una moneda en cada ojo, viaje de ida través de las aguas, pero también de regreso a través del río según el mito de Er. El agua,<sup>17</sup> en definitiva, es la gran metáfora de las culturas antiguas: «Las aguas, elemento primordial por excelencia, son, según la Biblia, el Veda y otros textos sagrados, anteriores a la creación. Están, como la vida misma, en el origen de todo».<sup>18</sup> Por tanto, en cualquier manifestación religiosa, esa cultura que la envuelve le dará la forma y el material para que sea tal cual acaba siendo. Por eso O. Wilson dice en su *La condición humana* de los pueblos de pastores han generado una religión con un Dios visto como pastor de hombres.

Se dice que en el periodo de la Vieja Europa predominaba la imagen de la Diosa Madre, la Diosa de la fecundidad asociada a las intuiciones de la Naturaleza-Madre, y por ello, simbolizada mediante diversos animales como queda señalado en los trabajos de M. Gimbutas. Por otro lado, Villar nos enseña que ese periodo representa el cambio de paradigma más importante de la tradición cultural humana, en donde se impone un predominio cultural basado en un panteón patriarcal y bélico,<sup>19</sup> panteón reformado, pero patriarcal, que luego se manifiesta en los textos homéricos y que luego, en ese contexto de la *Polis* griega, queda políticamente consolidado.

Enmarcados en el esquema de Panikkar lo mítico es la primera expresión humana en términos ontológicos (expresión vivida al interior de la tradición) que manifiesta esa tendencia humana hacia la búsqueda de las preguntas últimas de la condición humana, esta vivencia mítica es la puerta de entrada a la relación entre hombre y dioses; el mito es la primera manifestación del conocimiento recibido por los hombres y está totalmente impregnado de religiosidad; es decir, lo que luego representa la relación religiosa entre hombres y dioses. Para ello, el ser humano ha de iniciarse en la consciencia de sí, en la obiedad de ser diferentes a dioses y animales, allí nace el “pacto” de los rituales religiosos que mantiene al hombre ligado o religado a lo sagrado mediante el sacrificio.

revelación y comenzar una nueva vida «limpia»». ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Ed. Cristiandad, 2009, p. 304.

<sup>17</sup> «En sumerio, *a* significa «agua», pero significa a la vez «esperma, concepción, generación». En la glíptica mesopotámica, por ejemplo, el agua y el pez simbólico son emblemas de la fecundidad. Todavía hoy se confunde en los pueblos «primitivos» (no siempre en la vida corriente, pero sí en el mito) el agua y el *semen virile*». Ibídem, p. 298.

<sup>18</sup> PANIKKAR, R. «*El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora*». Monográfico: Raimundo Panikkar. Barcelona: Anthropos, 1985, p. 62.

<sup>19</sup> VILLAR, F. *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*. Madrid: Gredos, 1996, pp. 84-85.

Esto en el *Prometeo* de Esquilo queda señalado cuando los hombres sellan, mediante un sacrificio ritual, una relación, que es religa lo que se rompe, pues inicialmente estaban ligados, el mundo humano y el mundo de los divinos.

### 3. DE LA SANGRE. PERÍODO ANTROPOCÉNTRICO

La sangre de los rituales reaviva esa unidad del todo con todo, reaviva la fertilidad de la tierra y mantiene el mundo humano religado al mundo de una totalidad atada a lo sagrado. La sangre vertida es cada vez menos sangre humana y más la sangre de los animales, pero, aun así, se incrementan las críticas a ese derramamiento inhumano para muchos, impropia de la condición de seres civilizados; Porfirio y Plutarco pueden servir de referencia para esa crítica en el contexto greco-latino. Todo ello es una de las señales que nos muestra la constante preocupación antropomórfica que se hace manifiesta en las modificaciones, siempre humanizadoras, que se dan en las relaciones entre los hombres y los dioses; relaciones que buscan religar al hombre con la totalidad a través de su vinculación a lo sagrado, religación que va mutando, en el contexto occidental, de acuerdo a las tensiones entre las distintas áreas del saber y de la práctica, y que se despliegan diferenciándose: la religiosa, la filosófica, la política, la científica, etc.; y eso, además, según las épocas.

El hombre, a medida que se descubre a sí mismo, consolida los saberes creados por él, y con ello la conciencia del propio punto de vista se incrementa y se hace cada vez más hegemónico. Aparecen claras y constantes alusiones al cuerpo, a la leche, a la sangre, como aquello que singulariza la colocación de lo humano entre lo divino y lo mundano. Aquí nos interesa destacar sobre todo la sangre, pues pone el énfasis en la universalización de la vida, en humanos y animales,<sup>20</sup> a diferencia de la leche que queda más vinculada a la gestación y a la crianza; así, en los textos cristianos se destaca la idea de la maternidad y crianza cuando se representan a los cristianos como niños de pecho.

La sangre es lo que se asocia a la vida en general, y a la humana según una singularización autorreferencial, e incluso al pensamiento como es el caso de Empédocles. Aristóteles, por lo que significa su autoridad para el occidente griego y medieval, parece señalado para dar con las implicaciones de la problematización de la sangre: «Por otra parte, un niño se parece a una mujer en

<sup>20</sup> PÉREZ DE LABORDA, A. *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin. La emergencia de un pensamiento transfigurado*. Ediciones Encuentro: Madrid, 2001, p. 278.

la forma, y la mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o su análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza. Pues bien, igual que en los intestinos por falta de cocción se produce una diarrea, así en los vasos sanguíneos se producen, ente otras hemorragias, las de las menstruaciones: porque también esto es una hemorragia, pero aquéllas son debidas a enfermedad, y ésta es natural».<sup>21</sup>

Aquí refleja que el alimento se transforma en sangre, eso para todos los seres sanguíneos, pero, el calor del cuerpo del varón tiene la capacidad exclusiva de transformar la sangre en esperma, o sea, en semilla de la vida; con esto establece que dicha semilla es vehiculada a través del varón; aquí deja marcada, no sólo su misoginia, sino también su autoridad de «biólogo» y filósofo para siglos venideros de lecturas centradas en el punto de vista masculino. También, por otro lado, deja establecido la relación entre la sangre y los humores, así como la sangre y las características de cada especie, tales como la fuerza, la inteligencia, etc. Galeno, se mantiene en esta relacionalidad, y también cree, con Hipócrates, «que las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo»,<sup>22</sup> luego agrega Aristóteles,<sup>23</sup> y, admite, también con él, que los cuerpos terrestres están formados por fuego, tierra, agua y aire; y los humanos, además, asociados a cuatro humores: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra, y, los que, a su vez, se vinculan a las cualidades del calor, frío, humedad y sequedad.<sup>24</sup>

Por tanto, lo que se dice de la sangre en los textos médicos sirve de fundamento a lo que se considera la condición humana, y ha sido según esta nueva concepción de lo humano que se fueron levantando las teorías filosóficas de la cultura griega, teorías que desmarcándose de la religión y de la mitología, acaban fundándose en lo político, esto es, que el nuevo sostén político ejerce de fundamento para un nuevo punto de vista, para la creación de una especie de nueva «naturaleza humana», la naturaleza política. Ésta marca el nuevo suelo desde el cual se piensa la realidad humana, y sobre ese suelo el hombre se

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos, 1994, L. I. 728a, pp. 15-25.

<sup>22</sup> GALENO. *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Madrid: Gredos, 2003, p. 9.

<sup>23</sup> «La naturaleza de la sangre es, con razón, la causa de muchos aspectos que conciernen al temperamento y a la sensibilidad de los animales, pues es la materia de todo el cuerpo. El alimento es, en efecto, materia, y la sangre, el último alimento. Resultan pues grandes diferencias según la sangre sea caliente o fría, líquida o espesa, pura o turbia». *Ibidem*, p. 7.

<sup>24</sup> GALENO. *Tratados fisiológicos y autobiográficos*. Madrid: Gredos, 2002, p. 4.

yergue cada vez más autosuficiente y con capacidad para centrar el mundo en *su* punto de vista. La mirada médica viene a representar una de las primeras y originales toma de distancia y diferenciación entre el mundo y el hombre, es un desprendimiento del hombre de su ligamen directo al mundo, es la toma de conciencia de la salida del mundo y los inicios de la creación del mundo desde la exclusiva perspectiva humana (sin olvidar que encontramos en esos textos también la idea de pertenencia al mundo y las afinidades con él). Antes el hombre estaba dentro del mundo, ahora está ante él, y al salir de su interior se está erigiendo, primero en su explicador y en su representante, y luego, y cada vez más tercamente, en su gestor y dominador. A nivel religioso, los dioses dejaron el mundo ctónico para ser concebidos según la semejanza humana. No es que se rompa la relacionalidad hombre-cosmos, es que cambia. Para la medicina hipocrática, así también para Galeno, lo que importaba era el cuerpo; el alma era básicamente pensada como principio vital.<sup>25</sup> Todo esto implica una mirada crecientemente objetiva, una mirada que empuja hacia un poderío interpretador antropocéntrico cada vez más hegemónico.

La mirada cristiana, mientras se consolida y una vez ya confirmada como alternativa al mundo clásico, aparece como reacción a lo político predominante, siendo así una especie de retorno a lo religioso, y con presunciones de restauración de la verdadera atmósfera religiosa, pero también antropológica. Lo cristiano recoge la tradición judía y la rectifica, haciendo de lo universal uno de sus puntos más sobresalientes. Ambas visiones de mundo se cruzan con la greco-romana. Pero sus raíces se pierden hacia el pasado siendo muy difícil encontrar sus orígenes.<sup>26</sup> Durante todos esos siglos que van desde el nacimiento de Jesús hasta la caída del Imperio Romano, la disputa entre el mundo pagano y el punto de vista cristiano es permanente. Es dentro de esta disputa que aparece la nueva *paideia* cristiana como alternativa a la *paideia* griega, como una manera de re-enderezar el rumbo de la totalidad hacia la cosmovisión cristiana.

El paso de una tradición a la otra supone un cambio de paradigma cultural, y por tanto también educativo. Siguiendo con el símil del agua, vemos que una modificación fundamental es la decisión de Jerónimo de traducir la Biblia

<sup>25</sup> «Y, fuese, empero, “fisiológica” o “creencial”, la medicina griega no dejó de ser fiel al radical naturalismo de la mentalidad helénica. Ni siquiera en los ritos más alejados de la medicina “fisiológica” vieron los helenos algo que no fuese “físico”, algo que nosotros pudiéramos llamar “espiritual”. LAFN, P. *Enfermedad y pecado*. Barcelona: Toray, 1961, p. 43.

<sup>26</sup> RIES, J. (coord.). *Tratado de antropología de lo sagrado* 3. Madrid: Trotta. 1997, p. 16.



directamente del hebreo al latín,<sup>27</sup> desmarcándose así del contexto cultural griego. Esto es muy significativo, pues viene a sustituir el soporte de las aguas culturales, de los códigos que vehiculan el pensamiento, y de esta manera se da ese gran requisito, fundamental para la educación, como es la inmersión; sin inmersión cultural no hay *paideia* verdadera. Ahora, con este desplazamiento, podemos decir que las aguas del pensamiento cristiano se expanden por el territorio de la nueva cristiandad, entonces, y sólo entonces, los hombres nuevos, los cristianos, los conversos, podrán nacer como las plantas renacidas, pero desde otro contexto, otras aguas y, por tanto, como otros peces, los cristianos. No está lejos de esto la especulación de Filón de Alejandría cuando señala que no es lo mismo ser trabajador de la tierra que ser agricultor, ni montar a caballo que ser jinete, ni ser criador de ganado que ser pastor. En el primer caso es donde nos habla de la agricultura del alma; no habríamos de olvidar que en el contexto griego la agricultura también era una actitud moral, y no mero oficio.

Entonces, hasta la obra de S. Agustín encontramos debates permanentes entre ambas cosmovisiones. Bástenos aquí, para nuestro tema, decir que Eusebio de Cesarea, en su *Historia eclesiástica* habla del género de vida filosófica cuando expone la vida cristiana ejemplar de Orígenes.<sup>28</sup> Sin embargo, es Clemente de Alejandría quien elabora expresamente el paso de una *paideia* a otra, sobre todo en su texto *El pedagogo*, en donde Cristo viene a representar el nuevo modelo educativo.

Cristo-Hombre es el que representa la recolocación de lo humano ante la necesidad de restaurar la relación con Dios, él acaba siendo el cordero sacrificado. En *Epístola a los hebreos* 9 aparece un apartado en el cual se habla de una nueva alianza, la primera fue con Moisés y la segunda, ésta, con Cristo. En ambas alianzas se menciona la sangre, en la primera, todo el pueblo y sus enseres se roció con sangre «de novillos y machos cabríos, con agua, lana escarlata e hisopo»;<sup>29</sup> en el segundo caso, el sacrificio fue directamente de Cristo, su sangre, se nos dice, selló un pacto eterno; pacto que aparece también ligado al agua, al bautismo que no es otra cosa que un renacimiento, lo mismo que la figura del niño que nace para reiniciar los destinos humanos.<sup>30</sup> Por esto,

<sup>27</sup> SAN JERÓNIMO. *Contra Rufino*. Madrid: Akal, 2003, p. 43.

<sup>28</sup> EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica*. Madrid: BAC, 2002, HE, VI, p. 9.

<sup>29</sup> *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

<sup>30</sup> «El “niño”, fruto de lo inconsciente, sale del seno de éste, engendrado desde el fundamento de la naturaleza humana o, mejor aún, de la naturaleza viva. Personifica poderes vitales que están más allá de la

Cristo también se enmarca dentro de esa mitología que señala el renacimiento que encierra el mito del niño. También son interesantes las referencias a Cristo como Dios-hombre, reflejando las esperanzas del pueblo por la aparición de un rey salvador, guerrero y caudillo,<sup>31</sup> de sanador y mago, así como de maestro, y además, su manera de sintetizar la figura del profeta e ir más allá, es decir, pasar a convivir con los parias.<sup>32</sup>

Es dentro de esta nueva mirada religiosa, y a la vez antropológica, la que nos permite hablar de la iglesia como referencia de una religión que propone una renovación en la conducción de almas (y con pretensiones universales), algo así como una especie de política de las poblaciones, utilizando la terminología foucaultiana. Por esto, se hablará del pastor de hombres, y, volviendo al tema del agua, se jugara con la simbología de la pesca de almas; así en el *Evangelio de San Juan* 21 la Iglesia viene simbolizada por una red y los discípulos de Jesús como peces; también a Simón Pedro se le llamará pescador de hombres en el *Evangelio según San Lucas*, 5,8.<sup>33</sup>

Panikkar, por otra parte, en *Invitación a la sabiduría*, intentando oponerse a esa idea griega de «cerco al mar» y a esos principios lógicos de Aristóteles, que de alguna manera también se hacen presentes en la idea universalizadora de los planteamientos cristianos; juega con la idea de los tres ríos (Tiber, Jordán y Ganges) para explicar el despliegue del cristianismo como tres periodos históricos que pueden, sin embargo, ser pensados como momentos kairológicos. De esta manera Panikkar intenta re-situar, mediante la figura de Cristo, una especie de fondo común de la religiosidad como inherente a la condición humana.

Por esto, para él la religión se corresponde con lo más propio de la condición humana, es el ámbito en que el hombre se abre a trascender y trascenderse buscando las preguntas últimas, la preocupación por ese máximo humano que pugna por manifestarse y que pone como modelo final lo que

limitada extensión de la conciencia, caminos y posibilidades de los que la conciencia, en su unilateralidad, nada sabe, y una totalidad que incluye las profundidades de la naturaleza. Representa el impulso más fuerte y más inevitable del ser: el que lleva a desarrollarse a sí mismo. Es un *no-poder-hacer-otra-cosa*, provisto de todas las fuerzas instintivas naturales, mientras que la conciencia siempre se queda trabada en un supuesto poder-hacer-otra-cosa. El impulso y la absoluta necesidad de autorrealizarse es ley natural y por eso de fuerza irrefrenable, aunque el comienzo de su acción sea en un primer momento insignificante e inverosímil. JUNG, K.; KERENYI, K. *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid: Siruela, 2004, p.116.

<sup>31</sup> VERMES, G. *Jesús el Judío*. Barcelona: Muchnick Ed., 1994, p. 141.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>33</sup> *Biblia de Jerusalén*. *Op. cit.*

puede ser denominado Dios, esto, bien mirado, quiere decir que toda religión busca educar, más concretamente, re-configurar: «Precisamente porque toda religión quiere ayudar al hombre a realizar su ser, porque toda religión intenta guiar al hombre peregrinante hacia su fin, el Absoluto, Dios, y precisamente porque la religión reclama la totalidad del hombre, todas ellas pretenden no sólo estar en posesión de algunas verdades, sino ser definitivamente verdad, es decir, estar basadas en la estructura última del ser humano y hacer derivar sus dogmas de una actividad primordial y vital hacia la cual el hombre *es*. Toda religión verdadera está más o menos conectada con la inexplicable concepción del verdadero fin del hombre, su estado último, su fin óntico. Ésta es la fuente de la fe, como conocimiento sustancial de las cosas venideras, es decir, de lo que el hombre *será*».<sup>34</sup> En otro lugar, afirma que el objeto de la religión no es otra cosa que el destino del hombre, así, entonces, la educación no sería otra cosa que su implementación «política», de la misma manera ha de ser entendida la filosofía griega, indisociable de la *paideia*.<sup>35</sup> De esta manera, toda propuesta religiosa busca tensar al hombre, llevarlo más allá de sí, se trata del aspecto ético presente en toda religiosidad.<sup>36</sup> Pero, llevar al hombre más allá de sí, es también mantenerlo religado a la totalidad.<sup>37</sup> La diferencia entre el hombre religioso y el no religioso señala una constitución desigual que nosotros podemos asociar a la idea de estar o no educado, pues, la existencia del hombre religioso está abierta al mundo, así para el hombre arcaico toda la vida es santificada: «La vida se vive en un doble plano; se desarrolla en cuanto existencia humana y, al mismo tiempo, participa de una vida transhumana, la del cosmos o la de los dioses. Hay que suponer que, en un pasado muy lejano, todos los órganos y las experiencias fisiológicas del hombre todos sus gestos, tenían una significación religiosa. Cae esto por su propio peso, pues todos los comportamientos humanos los instauraron los dioses o los héroes civilizado-

<sup>34</sup> PANIKKAR, R. *Religión y religiones*. Madrid: Gredos, 1965, p. 61.

<sup>35</sup> «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». PANIKKAR, R. *El mundanal silencio*. Barcelona: Martínez Roca. 1999, p. 71.

<sup>36</sup> «Este desarrollo óntico, existencial, es lo que se considera el aspecto ético de toda religión: guiar al hombre para permitirle cumplir plenamente su ser». PANIKKAR, R. *Religión y religiones*. *Op. cit.*, p. 88.

<sup>37</sup> «Es bien sabido que la palabra religión ha tenido tres interpretaciones diferentes. a) De re-eligere (S. Agustín), como el esfuerzo y elección que adopta el hombre para volver a unirse con Dios, para restaurar la conexión que se perdió con el pecado original. b) De re-legere (Cicerón), como culto y honor que el hombre da a Dios como su Dueño, Principio, etc. c) De re-ligare (Lactancio), como eslabón y unión específica (constitutiva) entre el hombre y Dios». *Ibidem*, p. 55.

rios *in illo tempore*. ellos fundaron no sólo los diversos trabajos y las diversas maneras de alimentarse, de hacer el amor, de expresarse, etc., sino también los gestos sin importancia aparente». <sup>38</sup> En cambio, para el hombre arreligioso: «todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación, el trabajo como el juego, se han desacralizado. Dicho de otro modo: todos estos actos fisiológicos están desprovistos de significación espiritual y, por tanto, de la dimensión auténticamente humana». <sup>39</sup>

Wittgenstein escribió en su *Diario Filosófico* que Dios viene a ser el sentido del mundo (entre otras cosas). La singularidad de su religiosidad la hace representativa para una posible opción postmoderna que supere, por un lado, los aspectos doctrinales de las instituciones religiosas, y, por otro lado, fusiona, religa, diferentes aspectos del pensar científico y espiritual en una especie de núcleo reflexivo que se manifiesta como fundamento de la existencia humana abierta a lo desconocido, a lo inefable. De ahí la peculiaridad de su religiosidad mística. <sup>40</sup> Esa idea de núcleo reflexivo agrupa y casi funde como sinónimos los conceptos de ética, estética, mística, trascendental, Dios, religión, etc.

Esta fusión de conceptos retrocede hacia un fondo vivencial, por esto, su filosofía comparte con la religión la disposición ética, según se desprende de su Conferencia de ética. Esa religiosidad laica de Wittgenstein coincide, a grandes trazos, con la propuesta de Panikkar para la necesaria regeneración de la cultura actual.

En línea con nuestra tesis, ambos, Panikkar y Wittgenstein, parecen considerar un fondo religioso inherente a la condición humana, por esto, lo educativo no puede ser nunca mera instrucción. <sup>41</sup>

<sup>38</sup> ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 122-123.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>40</sup> «Estos cuatro rasgos (mística en el límite del lenguaje y el silencio, vivencia angustiada y culpable, clarificación conceptual y sentido ético), más allá y por encima de lo teológico-dogmático-ritual, es decir, de lo religioso duro de la iglesia –que manifiestamente despreció siempre–, componen la base general del entendimiento de la cuestión religiosa en Wittgenstein». Reguera en WITTGENSTEIN, L. *Diarios Secretos*. Madrid: Alianza, 1991, p. 202.

<sup>41</sup> «La emergencia del *homo religiosus* no es un acontecimiento tardío de la prehistoria. El sentimiento de lo sagrado parece más bien una dimensión constitutiva del ser humano: eso es lo que muestra su actitud frente a realidades y a fuerzas que le superan, actitud que no puede separarse de una capacidad para el pensamiento y para la comunicación simbólica, tan antigua como él mismo». RIES, J. (Coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado* 1. Madrid: Trotta, 1995, p. 180. A nivel neurológico, el desarrollo del cerebro y la capacidad de trascender con la mente la propia biología indica la posibilidad de la elaboración religiosa, algo que nos constituye como humanos. Ver MORA, F. *El reloj de la sabiduría*. Madrid: Alianza 2001, p. 193.

## 4. DE LA LUZ. MOMENTO DE PARTICIPACIÓN MÍSTICA

En *¿Qué es la Ilustración?* nos dice Kant que debemos pensar por cuenta propia, en cuanto ilustrados, hombres de luces; y que podemos, en tanto racionales, prescindir de los pastores de hombres. Es la luz del intelecto la que nos alumbra el camino, es la misma luz de la linterna con la que Diógenes buscaba un hombre. Ahora, esta luz emana plenamente desde nuestro intelecto como la fórmula para encauzarnos de manera autónoma y que tiene como fondo la idea de una ser racional, es lo que en la modernidad occidental sustituye a la hegemonía de la religión. La luz, esa que está en la gota de lluvia y en el océano, la luz del intelecto que está en todos los hombres, viene a ser algo así como la inmanencia de lo sagrado que pugna por reflejarse en el pensar y en el hacer humano. Por ello la luz aparece como la mejor metáfora de lo que en otros términos podemos denominar Espíritu. En esa línea encontramos la idea de la *Lichtung* en Heidegger, del claro del bosque, de esa luz que deja acaecer; no ajena a esta idea es la afirmación de Macrobio en sus *Saturnales* y que nos dice que el invierno viene a ser una herida del sol.

Y, ya en autores actuales, Morin pone al Sol como el gran artesano de la vida en la tierra, el astro es ahora visto desde una visión cosmológica, es el mismo Sol que espera a los que salen de la caverna concebida por Platón, pero ahora ya no recurso mitológico; curioso pues fue éste el que creo la concepción mitológica como reverso de la visión racional. El sol, sin embargo, según Eliade no es objeto de culto universal, pero: «sobre lo que no caben dudas es sobre la casi universalidad la creencia en un ser divino celeste, creador del universo y que garantiza la fecundidad de la tierra (gracias a la lluvia que derrama)». <sup>42</sup> El culto al sol aparece en aquellas civilizaciones que alcanzan una cierta organización política. <sup>43</sup> Al parecer, se trata de un proceso de transición hacia unos valores vitales, sobre todo, en las sociedades agrícolas; así lo explica Eliade: «La solarización progresiva de las divinidades celestes corresponden, pues, al mismo proceso de erosión que, en otros contextos, llevo a la transformación de esas divinidades celestes en dioses atmosférico-fecundadores». <sup>44</sup> Destacable es «la afinidad de la teología solar con las *élites*, sean éstas de soberanos, de iniciados, de héroes y filósofos». <sup>45</sup> Por esto, y de manera ejemplar, es señalado que Platón convierte al

<sup>42</sup> ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*. Op. cit. p. 112.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 251.

sol en símbolo de la Idea Suprema. Idea que se puede pensar pero no ver, que es en el fondo inefable, tal cual resulta inefable la experiencia mística.<sup>46</sup>

A esta experiencia mística se la relaciona también con la posibilidad de alcanzar una conciencia cósmica que también es inefable y que trabaja con la idea de tres niveles de conciencia: la animal, la individual y, finalmente, la cósmica. En relación con ésta el sentido cósmico se explicita de la siguiente manera: «a) La luz subjetiva. b) La elevación moral. c) La iluminación intelectual. d) El sentido de inmortalidad. e) La pérdida del miedo a la muerte. f) La pérdida del sentimiento de pecado. g) La precipitación e instantaneidad del despertar h) El carácter anterior del hombre: intelectual, moral y físico. i) La edad de la iluminación. j) El encanto que gana la personalidad, de manera que los hombres y mujeres se sienten siempre fuertemente atraídos por la persona en cuestión. k) La transformación del sujeto del cambio, tal y como la observaron otros durante la verdadera presencia del sentido cósmico».<sup>47</sup> Aquí, sin embargo, queremos destacar la idea de la luz como símbolo primario del hecho religioso tal cual lo propone Huxley, y que establece que la experiencia visionaria, la experiencia mística, se relaciona con un acto psicológico y con trascender la relación sujeto-objeto para, sobre todo, alcanzar el sentimiento de solidaridad de todo con todo: «En general creo que se puede decir que la experiencia de la luz indiferenciada tiende a ser la experiencia asociada con la experiencia mística total. Creo que se puede definir la experiencia mística de una manera bastante simple diciendo que es la experiencia en que se trasciende la relación sujeto-objeto y en la cual hay un sentimiento de completa solidaridad entre el sujeto y otros seres humanos y con el universo en general. También hay un sentimiento de lo que podríamos llamar la corrección última del universo. (...). Creo que puede decirse que en todas las religiones, tanto primitivas como desarrolladas, la luz es una especie de símbolo divino predominante; pero lo que resulta interesante es que el símbolo está basado en un hecho psicológico: que la luz del mundo, la luz interior, la iluminación, la clara luz del vacío de la literatura budista, son símbolos; pero también son hechos psicológicos. Esta experiencia luminosa cuasi-sensorial es algo que han

<sup>46</sup> «Estos incluyen: 1) renuncia a los apegos mundanos como preludio, 2) la inefabilidad de la experiencia misma, 3) la calidad poética, 4) el sentimiento extático y 5) la experiencia de fusión». PRINCE R.; SAVAGE Ch., en AA. VV. *La experiencia mística*. Barcelona: Kairós, 1992, p. 121.

<sup>47</sup> BUCKE, M., en AA.VV. *Op. cit.*, p. 103.

tenido muchas (creo que podríamos decir todas) religiones y que se ha convertido en... el símbolo primario».<sup>48</sup>

Quizás, la figura del arco Iris, también una derivación de los cielos, epifanía uránica, el cruce de lluvia y sol, final de la tormenta, podría representar un intento de restauración de la relacionalidad que va deshaciéndose a medida que se degradan las divinidades celestes. Quizás podría representar la búsqueda de la armonía, del equilibrio, de la reunión entre la diversidad, o de eso que expresa el pensamiento chino: la copertenencia entre el yin y el yang.

Esta idea que sugiere el Arco Iris sirve no para concluir, pero sí para quedarnos con una imagen que podría ser la representación de la nueva religiosidad que parece querer manifestarse, una religiosidad más allá de las doctrinas y que reclama una plenitud en lo humano, plenitud de la polifanía, esa que quizás esté reflejada en la propuesta de K. Wilber acerca del matrimonio entre la ciencia y la religión, el gran nido del Ser y el Gran Tres. Algo similar propone Heidegger con ese habitar poético que mantenga el juego de los cuatro ligados: Cielo-y-Tierra-y-Dioses-y-hombres. O, como se propone desde el estudio del mundo andino mediante la metáfora de la papa.<sup>49</sup> El Arco Iris que asume la máxima relacionalidad, el todo con el todo, y que se nombra en estos autores que piensan más allá de los límites exclusivos de la cultura occidental, parece querer reunir lo disperso, lo complementario sin ninguna exclusión, calmar la tensión de la totalidad en una imagen. Y, para acabar, esto mismo lo encontramos en nuestro autor referencial, R. Panikkar: «Este libro ha empezado diciendo que estas páginas se apoyan en un arco de medio

<sup>48</sup> Huxley, en AA.VV. *La experiencia mística*. Barcelona: Kairós, 1992, pp. 74-77.

<sup>49</sup> «Torres y Mamani igualmente nos hablan de una numerología sagrada de la papa que se esconde en la «búsqueda estocástica de la reproducción», basada en la triadidad, tetradidad y heptadidad y que se pone en escena en el ritual del *abhulli* de la Coca. En primer lugar, se mastica y ofrecen 3 hojas perfectas de Coca, a la *Pachamama* y al *Achachila*, que se llama *K'intu*. Luego aparece el *K'inchu* que son 4 hojas perfectas de Coca que, con *untu*, cebo de llama, se ofrecen a los dioses tutelares de la chacra. Finalmente, 7 hojas afines (la suma de 3 y 4 anteriores) convoca al Arco Iris, *kurmi*. El 3 se desglosa como  $3 \cdot (3 \times 4) = 36$ ; y el 4 como  $4 \cdot (4 \times 3) = 48$ ; donde 36 parece indicar los cromosomas triploides de la papa *luki* negra; y 48, los cromosomas tetraploides de la papa *Sani imilla* blanca. Esta misma ratio numerológica, Torres y Mamani la aplican a la reproducción humana. Esta vez se basa en lo que llaman la unidad y la heplaidad. 1 dividido entre 7 da 0,142857 que ordenado por guematria despliega lo siguiente: 0 14 28 56+1. Los significados de estos números son los siguientes: 0 significa Nada; 14 es el día de fecundación en el mes lunar; 28 es el número de días del mes lunar; 56 es el resultado de multiplicar  $7 \times 8$  que, esotéricamente, significan varón y mujer respectivamente. 0142857 sumados dan 27; 2 y 7 sumados dan 9 que son los meses de gestación. El 7, como ya vimos, nos lleva al concepto de *kurmi*. Arco Iris que, a su vez, se abre en *kurmi mama* y *kurmi tata*; la conjunción de ambas energías lumínicas producen la *wiphala* cuyas cuadrículas significan «pueblos». MEDINA, J. *La metáfora de la papa*, disponible en la URL: <http://lareciprocidad.blogspot.com.es/2008/11/la-papa-alimento-para-el-cuerpo-el.html> [Consultada el 21 de enero de 2014].

siglo. Parecía mucho. Terminamos confesando que cinco decenios son insignificantes ante el arco de cinco milenios que hemos presentado y que sería una pretensión ridícula insinuar que hemos transitado ya por él. Pero hay un arco aún mayor, puesto que abarca no sólo todas las culturas sino el cielo y la tierra. Por eso terminábamos la segunda parte aludiendo al poder simbólico de lo sagrado. Es el llamado arco iris en castellano e *indrasthanus* en sánscrito. Iris es una Diosa e Indra es un Dios. La Diosa se viste de muchos colores. Nadie le ofrece un culto especial; es nieta de Océano y madre de Eros. Surge del piélagos del abismo de la Divinidad y engendra el amor humano. Es la mensajera de los Dioses y está al servicio de Hera. Une el cielo con la Tierra y es símbolo de paz. Indra ofrece el complemento masculino. Este arco que une el cielo con la tierra tiene otros muchos nombres todos conectados con él. Con su arco y su poder: *indrachâpa*, *indrakârmuka*, *indrâyudha*. Indra es el Dios de la atmósfera, del trueno, del relámpago, de la lluvia. Sólo después puede surgir el arco iris. Indra e Iris no se conocieron mientras circulaba por el gran arco entre cielo y tierra. Acaso no los habíamos presentado, pues ésta es una función humana. Contribuir a ello ha sido y es mi esperanza, de la que quisiera hacer partícipe al lector». <sup>50</sup>

Panikkar está pensando en una nueva espiritualidad madura, espiritualidad cosmoteándrica, metapolítica, transhistórica, mística, etc., ligada a una verdadera educación que permita dejar salir del ser humano lo que éste puede llegar a ser. En donde el hombre mantiene una relación abierta con la realidad toda, sin exclusiones, es decir, incluyendo el misterio, conservando las distintas formas de conocimiento: intelectual, sensible y espiritual. Relación abierta a la que llama *dialogo dialogal*, esto viene a ser lo mismo que Gadamer llama *conversación*. <sup>51</sup>

<sup>50</sup> PANIKKAR, R. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 1997, pp. 156-157.

<sup>51</sup> «Una madura espiritualidad humana (por seguir utilizando este nombre) no será entonces un juego dialéctico entre estas tres formas de vida o la especialización reduccionista en una de las tres formas esbozadas. El juego dialéctico lleva a la esquizofrenia o al compromiso entre seguir a Dios, cultivar el Hombre o dedicarse a conocer el Mundo. La especialización nos lleva al nihilismo, humanismo y materialismo como hemos mencionado. La síntesis armónica que vislumbramos es más bien un juego dialogal (pues somos hombres) entre estas tres dimensiones constitutivas de la Realidad, que no es ni monista ni dualista. Esta espiritualidad combina en síntesis armónica las tres dimensiones de nuestra vida. En ella hay contemplación, que es algo más que pensamiento; acción, que no limita su horizonte a la construcción de la ciudad terrena; Dios, que no es únicamente un juez o un ojo escrutador; amor que sobrepasa todo sentimentalismo; oración que no se limita a la petición, ni siquiera a la alabanza, sino que es también silencio, sin caer en la indiferencia; apofatismo que no se estanca en nihilismo; gracia que no es antinatural; espacio y tiempo que no son pasajeros sino que son dinamismo creador; y sobre todo inteligencia que nos permite hablar conscientemente y responsablemente de todo ello. Una espiritualidad cuya simple expresión sería: el Hombre es algo más



Llega a decir que sólo los místicos se salvarán, pues éste se abre la plenitud de un espíritu que sopla a sus aires y que, al igual que el alma, no es individualizable, es éste, el espíritu el que nos permite entrar en la conciencia mística, la relacionalidad del todo con todo, más allá de del cuerpo y del alma atrapada en el ego.

Ya que lo místico es casi lo obvio: «Concluimos. Lo místico es la contrapartida de la lucidez crítica, aunque generalmente se le confunda con sus peores substitutivos: fe dogmática, fanatismo, exaltación del sentimiento por encima de la razón, etcétera. Lo Místico surge cuando descodificamos la conciencia y liberamos la percepción de todo código previo. Es cuando descubrimos que todo conocimiento es sólo un juego de adaptaciones entre el organismo y el medio ambiente que le ilumina *críticamente* la realidad. Lo místico no comporta ninguna doctrina; no tiene que ver con ninguna teología. Lo místico es, más bien, lo que le queda a la experiencia una vez que se ha liberado de teorías, códigos, defensas, presupuestos. Lo místico es lo crítico conducido hasta su límite. [...] Se encuentra en la repentina “libertad”, en la supresión de los mecanismos de defensa, en el desprendimiento de todo símbolo interpuesto, comenzando por el símbolo del yo. El lenguaje intersubjetivo es como un franja estrecha entre la mística pre-lingüística y la mística post-lingüística. Lo místico no tiene que ver con el intuicionismo ni con el irracionalismo. Lo místico tiene que ver con el reconocimiento crítico de que no todo en el lenguaje es lenguaje. El hombre es algo más que animal simbólico».<sup>52</sup> Por eso dice R. Panikkar que la experiencia mística es «experiencia de la vida»: «El místico ni se lanza al activismo ni se desespera, pero ni se tapa los oídos ni deja inertes las manos; sabe que el agua se abre camino por donde no hay cauce y que hay ríos subterráneos que todavía colman la sed y fertilizan la tierra. Estamos hablando de la humildad, del *humus* que permite que el *agua* lo penetre y descienda hasta lo más bajo».<sup>53</sup>

El hombre, el nacido para la educación, es el nacido para el saber, pero saber es asimilar y en ese sentido es salvífico, así, la ciencia, en sentido general y según diferentes tradiciones, se mantiene en este empeño. No hay fragmentación de saberes, no hay, por tanto, fragmentación de la condición humana.

que hombre: es un misterio cosmoeténdrico. Dios, el hombre y el mundo estamos comprometidos, aunque diferentemente, en una misma aventura. Y ésta es nuestra dignidad». PANIKKAR, R. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1998, pp. 98-99.

<sup>52</sup> PANIKER, S. *Aproximación al origen*. Barcelona: Kairós, 1989, p. 295.

<sup>53</sup> PANIKKAR, R. *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2005, p. 187.

Conocer es nacer-con. El ser humana recupera esa conciencia de estar haciendo, con responsabilidad, la habitabilidad humana.<sup>54</sup>

Platón planteó la educación como conversión, como *metanoia*, de la misma manera, la religión exige una conversión, una *metanoia*. Ambas pertenecen a ese movimiento humanizador con el que occidente ha querido evolucionar hacia lo *humanum*. Platón no separaba ámbitos, salir al sol, es educarse, es salir de la caverna, es un acto de conversión, es búsqueda de plenitud, es un acto religioso; el hombre, el cosmos y la polis eran indisociables, de manera similar las metáforas del, agua, la sangre y la luz, han querido señalar al cosmos, al hombre y a la divinidad, kairológicamente vinculados, o sea, a la relacionalidad de todo con todo: «Se trata de algo más que  *sintetizar*: hay que  *redescubrir la unidad esencial*. La espiritualidad debe volverse total. La raíz sánscrita de la palabra “salud” significa “totalidad” (*sarvam*). La salud es la totalidad de lo real: yo no soy sólo individuo».<sup>55</sup>

Así, en consecuencia, para Panikkar, la educación, al igual que se pronunció Nietzsche, o es liberación o no es educación: «y aquí nos topamos con el vasto problema de la superorganización y preprogramación de todas las cosas, olvidando a menudo lo esencial. Parece que la función de la educación en este país es impartir medios para conseguir metas y tener éxito frente a los demás. Yo considero esto no solamente como un ataque a la propia etimología de la palabra educación (*educere*: hacer salir, extraer), sino también como contraproductente para el verdadero propósito de la educación, que debería ser liberar al sujeto de todo tipo de condicionamientos. He aquí por qué la educación ha pasado a ser un instrumento del Estado. La indoctrinación y la socialización tienen lugar en los primeros años de la educación oficial. Uno de los anhelos

<sup>54</sup> «Prácticamente en todas las tradiciones de la humanidad, ciencia ha significado el fruto acumulado y más o menos sistematizado del saber: en la práctica, el modo humano más adecuado para entrar en íntimo contacto con la realidad. Saber significa asimilar, convertirse en uno con la cosa conocida. Conocer Brahman es convertirse en Brahman, han dicho las Upanisad; el alma humana (*psyché*) es en cierto modo todas las cosas, ha afirmado Aristóteles (y han repetido los escolásticos); cada uno de nosotros es un microcosmos, afirmaban ya los presocráticos; conocer *pratīya-samutpada* (la concatenación universal de todas las cosas) significa llegar a la iluminación, dice el budhismo, etcétera. En este sentido, la ciencia no hace más que repetir un arquetipo humano: el conocimiento tiene un poder salvífico intrínseco cuando el objeto del conocimiento es Dios, el Hombre o simplemente la Realidad. Esta ciencia es conocimiento y este conocimiento no es exclusivamente teórico. Con la fragmentación del saber, es decir, con la especialización, el conocimiento ha perdido, sin embargo, su carácter holístico (pleno) —la salvación se reduce entonces a bienestar material. El conocimiento pleno es inseparable del amor, es el modo humano para alcanzar la perfección, la liberación, la plenitud. La ciencia moderna ha renunciado a estas metas elevadas». PANIKKAR, R. *La puerta estrecha del conocimiento (sentidos Razón y fe)*. Barcelona: Herder, 2009, pp. 165-166.

<sup>55</sup> PANIKKAR, R. *La nueva inocencia*. Navarra: Ed. Verbo Divino, 1999, p. 318.

de la educación monástica o religiosa es, o debería ser, deshacer o corregir ese tipo de educación. Y además, a pesar de todas las dificultades, uno no puede actuar sin un cierto tipo de vida institucionalizada. Una vez más, es una cuestión de equilibrio». <sup>56</sup> Desde ese fondo religioso las afirmaciones educativas son preclaras: «No es pot educar segons un esquema previ. D'aixo se'n diu instruir. Per a una autèntica educació, com la mateixa paraula suggereix, s'ha d'ajudar a fer que sorgeixi en la consciència allò que rau més o menys amagat o en potència en l'ésser humà». <sup>57</sup> No a otra cosa apunta ese «conócete a ti mismo» y que también analiza Panikkar, encontrando versiones equivalentes en distintas culturas y en distintos momentos históricos... <sup>58</sup> Él establece una contraposición entre lo que es el negocio y lo que es el ocio, para aquél que considere el alcance de la palabra ocio sabrá que en esta dicotomía está la clave de la crítica de este autor a la educación moderna: «Todo el sistema económico moderno está basado en el crédito, es decir, en la hipoteca del futuro. Este sentido de decisión y ambición son la esencia de la educación moderna». <sup>59</sup>

<sup>56</sup> PANIKKAR, R. *Elogio de la sencillez*. Navarra: Ed. Verbo Divino, 1993, pp. 38-39.

<sup>57</sup> PANIKKAR, R. *Pluralisme i interculturalitat*. Barcelona: Fragmenta Ed., 2010, p. 233.

<sup>58</sup> PANIKKAR, R. *De la mística. Experiència plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2005, pp. 183-184.

<sup>59</sup> PANIKKAR, R. *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta, 1999, p. 131.