limbo
Nº 26, 2006, pp. 33-42

Mística: una experiencia y un problema de conocimiento

Jesús Avelino de la Pienda

De la mística. Experiencia plena de la vida, RAIMON PANIKKAR, BARCELONA, HERDER, 2005, 306 pp., 19,23 €.

Hablar hoy de mística, en un Occidente dominado por los mitos de la *racionalidad,* del *saber científico-técnico*, de la *laicidad,* suena poco menos que estar fuera del tiempo. Por otra parte, las humanidades están en baja.

Pues bien, en medio de este ambiente cada vez más deshumanizado el profesor Panikkar saca a la luz un libro sobre mística. Se trata de una obra en la que se recoge algo así como el pensamiento maduro de toda una vida, la síntesis de una ya larga historia de labor magisterial en filosofía y espiritualidad. Síntesis que en este caso lo es también y de una manera excepcional de tres grandes tradiciones culturales: la occidental cristiana y las orientales hindú y budista.

El objetivo central del libro consiste en hacer ver que la "experiencia mística" no es exclusiva de algunas personas excepcionales o un tanto extrañas, sino que forma parte esencial de la misma experiencia humana en cuanto tal. El hombre es por naturaleza *homo mysthicus*, se podría decir, aunque el autor no llega a formular esta expresión. Quiere así corregir la opinión bastante corriente, incluso en tratados clásicos sobre mística, de que ésta es cosa sólo de algunas personas fuera de lo común.

Para ello hace una redefinición de lo que es la "experiencia mística". La define como "experiencia integral de la realidad" (también integral). La experiencia es "integral" en el sentido de que en ella participan las tres dimensiones que el autor distingue en la persona humana: cuerpo, alma y espíritu, o, dicho de otra manera, sensibilidad, racionalidad y amor. El amor sin la razón, el *mythos* sin el *logos*, se puede volver fanático y desorientado. El *logos* sin el *mythos* se queda sin vida y muy corto en el conocimiento de la realidad [Panikkar (2005), p. 90]. Y ambos, sin la sensibilidad, sencillamente no serían humanos ninguno de los dos. La auténtica mística lo es del hombre entero y como tal experiencia está al alcance de todo ser humano [Panikkar (2005), pp. 162 y ss.]. Concluye el autor que todo hombre es potencialmente un místico. El

místico no es una clase especial de hombre, sino que todo hombre es una clase especial de místico [Panikkar (2005), p. 168].

El adjetivo "integral" se aplica también al objeto de esa experiencia: la "realidad". Es experiencia de la realidad completa, "holística", "pleromática". No obstante, el autor matiza esa afirmación cuando afirma que la realidad total es experimentada desde un punto tangencial [Panikkar (2005), pp. 94 y ss.]. Ambas afirmaciones no son contradictorias dentro de su pensamiento. Para deshacer toda impresión de contradicción hay que tener en cuenta su doctrina cosmoteándrica, desarrollada en otros escritos y a la que hace varias referencias en este libro para aclarar puntos clave del mismo. En esa doctrina las tres grandes dimensiones de la realidad: Dios, hombre y cosmos, no son vistos como tres realidades independientes que conviven, sino como profundamente relacionadas, y de tal manera que la experiencia humana sólo es integralmente humana cuando tiene en cuenta las tres.

La realidad es cosmoteándrica y su experiencia es integral cuando apunta a esos tres polos de la misma, aunque sea desde un punto tangencial. Por eso, cualquier experiencia humana, sea filosófica, religiosa, política, científica, o incluso que pretenda ser mística, si prescinde de una de esas tres dimensiones del hombre (cuerpo, alma y espíritu) o de una de esas tres polaridades de la realidad, será siempre una experiencia incompleta, parcial, y que, por ser tal, puede conducir a comportamientos (ética) excluyentes, fanáticos, integristas, todos ellos enemigos de la convivencia pacífica entre culturas, religiones, ideologías, políticas, etc.

Con esta doctrina quiere corregir también la visión individualista y subjetivista de la mística. Defiende a la vez su carácter personal y cósmico, es decir, su tridimensionalidad cosmoteándrica. El místico ve toda la realidad en cada ser concreto [Panikkar (2005), p. 85]. La idea de hombre como *microcosmos* y de cada ser como *mónada* leibniziana subyace en toda esta doctrina.

Panikkar quiere también corregir la visión de la mística entendida exclusivamente como "experiencia de Dios", opinión muy corriente entre las religiones de la Biblia: judíos, cristianos y musulmanes. Éstas conciben la realidad como una pirámide en cuya cima está Dios. En la doctrina cosmoteándrica esa visión no es adecuada para una mística entendida como "experiencia integral de la realidad (integral), sino que lleva a una concepción parcialista de la mística, centrada únicamente en Dios y a la que sólo llegan unos pocos. Para él, la mística occidental, con su carácter más bien ascendente hacia la transcendencia, y la oriental, con el suyo más bien descendente hacia la inmanencia, no se contraponen, sino que son complementarias.

Por otra parte, el autor cree muy oportuno en los tiempos que corren, llamar la atención sobre las intrínsecas limitaciones del conocimiento racional y del científico-tecnológico, hoy tan "mitificados" y encumbrados. Desde su doctrina cosmoteándrica recuerda una y mil veces la superioridad de la vía mística para acceder a la realidad integral. Y es que el *mythos*, que podemos

traducir por "mito" pero teniendo en cuenta que su sentido no es el de los diccionarios corrientes sino algo mucho más profundo y serio de la vida humana, está en la base misma de la filosofía y de la ciencia. Por eso, afirma el carácter mítico de la pretensión de nuestra cultura moderna de ser "neutra" y "universal" en cuanto que es "científica". Ese carácter mítico es la base del *monoculturalismo* colonialista de Occidente y de su fundamentalismo laicista [Panikkar (2005), p. 96].

Se podría decir que incluso es su *condición de posibilidad.* Panikkar no usa la expresión, pero sí el contenido. Creo que no me alejaría mucho de su pensamiento si digo que la filosofía y la ciencia son algo así como *una isla de racionalidad rodeada de* mythos *por todas partes.* El corazón puede llegar a donde la razón ya no alcanza. Un viejo tema desde una nueva doctrina: la cosmoteándrica de este autor.

Sin embargo, parece que despista un poco cuando afirma que la *fe* no es una *creencia*, sino una *experiencia* [Panikkar (2005), p. 86]. Yo he defendido en alguna de mis publicaciones que la fe es una clase de creencia, que se distingue de las demás (creencias filosóficas, creencias científicas, postulados culturales) por su carácter *incondicional*. De hecho la fe ha sido definida y lo sigue siendo como una forma de *creer.* Decir que es una "experiencia" y no una "creencia" no aclara las cosas. La creencia es también experiencia en cualquiera de sus formas, y definir la fe como "experiencia" es también definirla por un *concepto*: el de experiencia, es decir, mediante una "articulación intelectual", como llama Panikkar a la creencia.

Entre los muchos e interesantes textos en los que define lo que entiende por *mythos* y describe sus funciones en la vida humana escojo el siguiente por su densidad y precisión:

> El mythos es algo así como el marco en el que insertamos todo aquello de lo que somos conscientes gracias a nuestro logos. Aquello en lo cual creemos sin sentir la necesidad de preguntarnos por ningún porqué ulterior, es lo que constituye nuestro mythos y en el cual descansamos. Creemos de tal manera en ello que no creemos ni siquiera que creemos en ello. Lo damos por supuesto, por descontado, lo vemos evidente; nuestra mente aquiesce; esto es, está quieta y no inquiere más [Panikkar (2005), p. 98].

Cuando ese *mythos* es sometido a un análisis reflexivo se resquebraja. Pero todo análisis termina descansando o paralizando su actividad en la aquiescencia a un nuevo *mythos* [Panikkar (2005), p. 99]. Sólo el *mythos* es capaz de parar el ansia infinita que tiene el *logos* de preguntar [Panikkar (2005), p. 99].

A la toma de conciencia de esa recurrencia al *mythos* la llama Panikkar "remitificación" (*Ummythologisierung,* frente a la *Entmythologisierung* o "desmitologización" de Bultmann), tema muy interesante para poner al descubierto los nuevos mitos de nuestro tiempo que pretenden no ser tales y camu-

flarse bajo las ideas de "ciencia", "racionalidad", "matematicidad", "progreso", etc.

El *mythos* es el primer peldaño de la conciencia, y, a la vez, es el último estadio, porque en él se para nuestra actividad intelectual. El *mythos* no interpreta; simplemente cree en lo que se le presenta [Panikkar (2005), p. 102]. Es el último horizonte dentro del cual todo lo demás se nos hace presente. La confianza en el *mythos* es el fundamento último de toda nuestra actividad. Lo aceptamos, aunque no lo entendamos. Inconscientemente nos apoyamos en él [Panikkar (2005), p.103]. Sitúa el *mythos* como el resorte último de nuestra mente; más allá de nuestra razón y de todos sus productos. No es irracional, sino *suprarracional*, fundamenta todas las creaciones de la razón.

Donde K. Rahner y M. Heidegger hablan del Ser como el horizonte último de la mente humana, Panikkar habla del *mythos*. La visión de aquellos es más intelectualista; la de Panikkar es más integral: abarca tanto el intelecto como el afecto, pero dando predominancia a la fuerza del afecto. Rahner reconoce la superioridad cognoscitiva de la vía afectiva en su teología del amor; Heidegger hace lo propio en sus reflexiones sobre la poesía, pero ambos se limitan al aspecto más bien intelectual cuando desarrollan su metafísica del conocimiento, centrada en la visión originaria de la realidad en cuanto *ser*.

Panikkar desarrolla, por el contrario, su metafísica del conocimiento centrada en una visión de la realidad en cuanto *mythos*, "misterio", y por tanto pone como realidad más originaria del conocimiento un conocimiento de carácter afectivo: el acto más originario de la consciencia no es un acto meramente intelectual (toma de consciencia del *ser* de las cosas), sino un acto de *confianza*, de aceptación pasiva de una realidad mítica. Se trata de una visión mucho más viva y más cercana al sentir común de la gente. En este sentido, lo veo más consecuente que Rahner y Heidegger con la tesis de la superioridad cognoscitiva de la vía del amor a la vía del intelecto.

En lo que veo más consistencia, por parte de Rahner al menos, es en la tesis de la *identidad originaria de ser y conocer,* que yo completaría con la de la *identidad originaria de mythos y amor*, como realidad previa a la "consciencia *de*", es decir, previa a la actividad intencional.

Consecuentemente con esta visión de la dimensión mística del ser humano, defiende que la mística ha de formar parte de toda experiencia humana: la filosófica, la científica, la ética, la política, etc. Aboga por la presencia de la mística en la vida cotidiana y por que nadie se considere exento o incapaz de la misma. Nada humano le debe ser ajeno a la mística así entendida [Panikkar (2005), pp. 186-188].

Aboga por una mística comprometida social y políticamente en contra de la caracterización clásica de la mística como *apátheia, ataraxía*, desasimiento del mundo material e indiferencia frente a las adversidades propias y ajenas. Es decir, su propuesta mística no se basa en la tradicional "huida del

mundo" (*fuga mundi*). Todo lo contrario. Se busca una mística encarnada en la secularidad [Panikkar (2005), pp. 188, 192 y ss.].

La falta de esta mística encarnada provoca diversas crisis en el hombre actual: la crisis del mundo moderno, que no puede vivir ni con la mística que ha "huido de él" ni sin la auténtica mística [Panikkar (2005), p. 194]; la crisis de la filosofía, que se ha separado del sentido místico de la existencia dejando la puerta abierta a toda clase de fundamentalismos y sectas [Panikkar (2005), p. 196]; la crisis de la religión sin mística, que se queda reducida a una ideología o a una institución más o menos útil [Panikkar (2005), p. 197]; la crisis de la política, que sin la perspectiva mística se vuelve utilitarista [Panikkar (2005), pp. 197 y ss.]; la crisis de la ética, que, privada del *ethos*, se ve abocada a una ética de resultados [Panikkar (2005), pp. 198 y ss.]. Todas esas crisis se pueden resumir en este texto suyo:

> La experiencia mística es la experiencia integral de la realidad. Si la realidad se identifica con Dios, será la experiencia de Dios; si a esta realidad se le ve como trinitaria, será la experiencia cosmoteándrica; si se la ve vacía, será la experiencia de la vacuidad [...] pero, en cualquier caso, es la experiencia del "Todo". Desaparece así el estigma de una mística perdida en las alturas, desencarnada y ajena a los dolores y gozos del mundo, sin por eso ahogarla en la pura terrenalidad o sofocarla en el activismo [...] La mística no es ni una especialidad ni un privilegio de unos cuantos; pertenece a la misma naturaleza del hombre [Panikkar (2005), p. 203].

En una palabra: Panikkar declara la mística como una especie de "derecho humano" universal. Es cosa de todos; no de unos pocos. Esa es seguramente la aportación más interesante y práctica de este libro. Todos podemos ser místicos. Es más, sin la mística nuestras vidas estarán mancas y privadas de su nivel de vida más elevado.

Pasemos ahora a la parte más filosófica y más discutible del libro: *su metafísica de la consciencia y del conocimiento*.

La doctrina de la mística que presenta el autor es, además, una *metafísica del conocimiento*, entendido éste en sentido amplio, no el meramente racional o científico. Una metafísica que toca los problemas más radicales de la gnoseología. Y es ahí precisamente donde su doctrina ofrece puntos más abiertos a la discusión, algunos de los cuales voy a destacar.

El primer punto que se ofrece a la discusión es el concepto mismo de "experiencia". Define la mística como "la experiencia integral de la realidad". El problema empieza cuando se matiza esa experiencia como "pura", "inmaculada", "intocada por interpretación alguna" [Panikkar (2005), p. 63], y como "toque consciente con la realidad", "inmediata", "contacto directo", "toque substancial" [Panikkar (2005), p. 76]. A todo esto añade el autor:

> No hay un *a priori* de la experiencia en el orden de la consciencia. No hay nada "anterior" al dato de la consciencia excepto el mismo dato que aprehendemos precisamente en la experiencia. La experiencia es el dato, lo dado [Panikkar (2005), p. 76].

Sostiene que esa experiencia es un "toque consciente de la realidad", absolutamente inmediato, sin ni siquiera la mediación de la reflexión. Es anterior a la reflexión misma. Es un toque consciente pre-reflexivo. En esa "pureza", en esa "inmediatez" y en ese carácter pre-reflexivo parece excluir la mediación de las influencias culturales y ambientales de orden físico. A continuación destaca el carácter de "recibido" (pasividad) de ese dato de la consciencia. Esta experiencia así entendida "constituye el último fundamento de toda nuestra percepción de la realidad" [Panikkar (2005), p. 79]. Por otra parte, esa experiencia originaria se entiende como vivencia concreta; no es de carácter abstracto ni es de orden transcendental como condición de posibilidad.

Esta visión de la experiencia originaria se parece mucho a la intuición eidética de Husserl y a la interpretación que hace M. Heidegger de la *epagôgê* en la *Física B I* de Aristóteles [Heidegger (1976), pp. 309-371]. Ambos entienden esa intuición originaria como intuición pura, directa, sin intermediario. Tanto esta doctrina de Panikkar como la de Husserl y Heidegger me recuerdan el mito del "hombre natural" que domina profundamente la mente del hombre occidental. Entiendo que tanto la "experiencia pura" en el caso de Panikkar como la "intuición eidética" en el de Husserl y Heidegger, se corre un verdadero riesgo de sentar las bases de un nuevo fundamentalismo, ya sea místico ya sea filosófico.

Me explico: En esos conceptos básicos no parece tenerse en cuenta que la consciencia humana adulta sólo existe como profundamente enculturizada, de tal manera que no parecen posibles ni la consciencia pura, ni la experiencia pura ni la intuición pura. El "hombre natural" no es real, es sólo un resto abstracto, que queda después de lavar (cosa imposible) al hombre real de todas las influencias culturales que padece ya desde antes de nacer. Influencias hoy múltiplemente confirmadas tanto por la Antropología Biológica como por la Antropología Cultural.

El riesgo de fundamentalismo consiste en que quien se considere haber alcanzado la "experiencia pura" o la "intuición eidética", podrá decir que ha alcanzado la "verdadera mística" o la "verdadera filosofía". De hecho Husserl y Heidegger creen haber encontrado el verdadero camino de salvación no sólo de la filosofía sino también de la humanidad misma.

Por otra parte, Panikkar, en este análisis de la "consciencia pura" opta abiertamente por la doctrina husserliana: se trata de una experiencia *intencional*, en la que la distinción sujeto-objeto es esencial. La relación "consciencia-realidad" es una relación de intencionalidad: es decir, la consciencia es siempre "consciencia *de*" [Panikkar (2005), p. 79].

Sin embargo, tiene afirmaciones que pueden hacer pensar que el caso más originario de la consciencia (y, por tanto, del conocimiento) no es una relación (intencional), sino una *identidad*:

> La experiencia integral [...] no toca la realidad; somos ella [...] y por eso no se puede decir que haya un tocante y un tocado [Panikkar (2005), p. 83].

Sin embargo, a renglón seguido niega la tesis que defienden algunos (entre ellos K. Rahner) de que la máxima identidad es la que existe entre el conocer y lo conocido). Es decir, el caso más originario de experiencia (mística), según Panikkar, es de carácter intencional: se trata de una experiencia *de* algo, una consciencia *de* algo.

No puedo analizar aquí por qué el hecho de poner como caso originario de la consciencia un acto de intencionalidad también corre el riego de servir de base a doctrinas fundamentalistas de carácter integrista. Poner una experiencia concreta, por muy depurada que uno se la imagine, como modelo del resto de las experiencias humanas, es preparar el camino al fundamentalismo. Remito a mi análisis de la axiología de M. Scheler [De la Pienda (1998), cap. VI].

Si esa experiencia originaria a que se refiere Panikkar quiere ser fundamentación de la experiencia mística concreta del ser humano y también de una metafísica del conocimiento, sin que cierre las puertas al pluralismo de las experiencias culturales de la humanidad y a la insuperable relatividad cultural de toda experiencia humana, entonces esa experiencia originaria sólo puede ser entendida en sentido transcendental, es decir, como *condición de posibilidad*, que es precisamente deducida o inducida, como se quiera decir, de las experiencias concretas del hombre. Como tal condición de posibilidad no existe de forma separada de esas experiencias concretas, sino sólo de forma concomitante a ellas mismas.

No obstante, es justo decir que si alguien hay hoy en Europa que haya defendido de manera constante el pluralismo cultural y haya luchado contra toda clase de fundamentalismos integristas, de actitudes intolerantes, etc. (y lo sigue haciendo en este libro) ese ha sido precisamente el profesor Panikkar. Otra cosa es la fundamentación metafísica antropológica de ese pluralismo. Creo que la tesis rahneriana de la *identidad originaria entre ser y conocer* está libre de esos riesgos fundamentalistas, como hago ver en mi crítica a la axiología de Scheler antes citada. Esa identidad es previa a la intencionalidad de la conciencia y es también fundamento de esa misma intencionalidad [de la Pienda (1982)].

Panikkar sostiene en el Cap. 5 de la Parte B que la consciencia en sentido gnoseológico o metafísico es siempre *consciencia de algo,* en sentido husserliano; es decir, es esencialmente intencional. A la vez, entiende esa consciencia como *consciencia concomitante* de todo saber. El hombre es un ser que "conoce que conoce". Además, el hombre es consciente de sí mismo. Es de-

cir, hay tres tipos o momentos de consciencia: consciencia de las cosas, consciencia de sí mismo y consciencia del propio acto de conocimiento [Panikkar (2005), p. 107].

Por otra parte, matizando la tesis de Husserl, añade que "la pura consciencia, en cuanto experiencia pura, no es consciente de sí misma (Panikkar, 2005, p.108). "Es simple consciencia vacía de contenido, incluso de ella misma... Es pura presencia vacía de todo, es la experiencia pura" [Panikkar (2005), p. 109].

Para el autor, esta cuestión es capital. Pero, por ser algo así como el punto clave de todo el resto de la reflexión del libro, resulta ser el más problemático.

Si la consciencia es "pura presencia", por muy pura que sea, tendrá que ser presencia de *algo.* El problema radical está en saber qué es ese *algo* más originario. Para unos (Parménides, J. Maréchal, K. Rahner), ese algo es el ser de la misma consciencia. Para otros como Husserl y, en este caso, R. Panikkar, ese algo tiene que ser distinto de la consciencia.

Me parece que el problema de una y otra tesis está en que ese *algo*, para los primeros, es de orden "pre-conceptual": no es un contenido concreto de la consciencia, sino del "ser-en general"; algo así como una estructura trascendental del conocer, que no existe separadamente de los conocimientos concretos.

Para los segundos, ese *algo originario* es siempre algo conceptual, algo en concreto, aunque hablan de la pura intencionalidad de la consciencia *vacía de todo contenido concreto*.

Panikkar habla de la *vaciedad* de esa consciencia originaria. K. Rahner habla de la consciencia originaria como "anticipación vacía". El problema se plantea al explicar esa vaciedad: ¿vaciedad *de qué* y *de qué no*? o ¿consciencia *de qué* y *de qué no*? Ambos coinciden en que se trata de vaciedad de contenidos concretos del conocimiento, ya se trate de conocimiento intelectual o de conocimiento afectivo (místico).

Panikkar explica esa vaciedad recurriendo a la naturaleza misma de la consciencia mística: es una consciencia originariamente afectiva, amorosa, y el amor es por esencia centrífugo, extático. Por eso, no se trata de una consciencia *reflexiva* o vuelta sobre sí misma, sino totalmente volcada hacia fuera de sí misma. Por eso es intencional [Panikkar (2005), p.115].

Pero estas explicaciones no dejan de tener dificultades: ¿Se puede amar algo que previamente no se conoce o no está presente en la conciencia de antemano? Hace falta aclarar ese *centro* del que parte el movimiento centrífugo del amor. En él está precisamente la *anticipación* de aquello que amamos. El problema está en cómo entender y explicar esa *anticipación*.

En el capítulo 7 de la Parte B, hace un análisis más detallado de lo que es la "experiencia". Distingue dos niveles de experiencia: uno es el de la experiencia concreta (E), que es resultado de múltiples factores (lenguaje *l*,

memoria *m*, interpretación *i*, recepción *r* y actualización *a*). A esos factores hay que añadir una experiencia originaria (*e*), que los afecta a todos.

Lo que confunde es que el autor afirma que esa experiencia originaria (*e*) no es una deducción o inducción de la experiencia ordinaria (E) [Panikkar (2005), p. 133]. Para Panikkar, esa experiencia *e* es invisible; simplemente está ahí iluminando la experiencia ordinaria E [Panikkar (2005), p. 234].

El problema es que, si ni la deducimos ni la inducimos de E, ¿cómo sabemos que está ahí? ¿Cómo es que hablamos de ella? Panikkar afirma que es "puro silencio", "pura nada", "pura presencia presente en cada uno de los otros factores" [Panikkar (2005), p. 135]. Ni siquiera es presencia de sí misma. Pero ¿cómo se puede entender la "presencia de nada"? ¿Qué se entiende por nada? ¿Es posible hablar de la "nada" sin presuponer el ser, el *algo*? ¿Es realmente "presencia" la presencia de nada?

Sin embargo, más adelante tiene un texto que parece esclarecedor:

> Siguiendo por un momento los avatares de la fórmula {E = *e*(*l.m.i.r.a*)} debemos convenir que *e* no puede ser cero y, al mismo tiempo, que no podemos darle ningún valor especial que viniendo de nuestra noción de *e* modificara *E* a nuestro favor. Un solo valor le conviene a *e,* y éste es *1*, valor que no modifica la actuación de los demás valores... [Panikkar (2005), p. 138].

Da la impresión de que *e*, como equivalente a *1*, se podría interpretar como una condición de posibilidad de toda experiencia ordinaria (E) y que podría tener un sentido similar a la "anticipación del ser-en-general", que tiene lugar en la consciencia originaria tal como la interpreta K. Rahner. El *1* es idéntico unido a cada uno de los otros factores; por eso no los modifica. Parece que al identificar *e* con *1*, se trata de un elemento común a los otros factores. Sin embargo, no es así por lo que el autor dice a continuación:

> Esta experiencia *e* es una, no en el sentido de que sea la misma, sino en el sentido de que *en cada caso es única* (subrayo) — y la unicidad es incomparable [Panikkar (2005), p. 138].

Pero, si es única, es concreta en cada caso. Si es concreta, no tiene valor universal y no sirve como concepto para explicar la experiencia ordinaria (E). Por otra parte, si se entiende como concreta, ya está siempre enculturizada y tendría que tener un contenido concreto. En este caso, querer darle un valor explicativo universal sería caer en un nuevo etnocentrismo. Es decir, sería "modificar E a nuestro favor", como el mismo Panikkar reconoce.

Por otra parte, el autor destaca que cada experiencia *E* es única *para* su creyente; éste debe relativizar su *E*, no negarla, y reconocer el valor propio de las otras *E*. Y recuerda al respecto que relatividad no es relativismo [Panikkar (2005), p. 141].

Esa relatividad se aclara en su explicación del factor lenguaje. El lenguaje configura nuestra experiencia, afirma [Panikkar (2005), p. 146], tesis que está en consonancia con la de Sapir: El lenguaje configura nuestro pensamiento. Es uno de los apartados más lucidos del autor. El lenguaje a la vez vela y revela la experiencia. Y el lenguaje místico se esfuerza por desvelar lo que el lenguaje ordinario nos vela [Panikkar (2005), p. 149].

A mi entender, la aportación más interesante de Panikkar a esta cuestión es la de destacar el carácter místico de esa consciencia originaria, elemento que no está presente o, al menos, queda muy oscuro en la tesis de Parménides y en su interpretación rahneriana. No obstante, tanto Rahner como Heidegger defienden también la superioridad de la vía afectiva (mística, artística, poética) como vía de conocimiento de la realidad integral.

Departamento de Filosofía
Universidad de Oviedo
Campus del Milán, E-33011 Oviedo
E-mail: avelinopienda@hotmail.com

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE LA PIENDA, J. A. (1982), *Antropología trascendental de K. Rahner*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

— (1998), *Educación, axiología y utopía*, Madrid, Editorial Dykinson.

HEIDEGGER, M. (1976), "Von Wesen und Begriff der *φύσις* Aristoteles", Physik B,1, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe,* tomo 9, Francfort, editorial Vittorio Klostermann, pp. 309-371.