

January 2010

Homo politicus: una lectura teológica de la dimensión política del ser humano desde el pensamiento de R. Panikkar

José Luis Meza Rueda

Universidad de La Salle, actualidadespedagogicas@lasalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ap>

Citación recomendada

Meza Rueda, J. L.. (2010). Homo politicus: una lectura teológica de la dimensión política del ser humano desde el pensamiento de R. Panikkar. *Actualidades Pedagógicas*, (55), 71-85.

This Artículo de Investigación is brought to you for free and open access by the Revistas científicas at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Actualidades Pedagógicas by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

***Homo politicus*: una lectura teológica de la dimensión política del ser humano desde el pensamiento de R. Panikkar¹**

José Luis Meza Rueda*

Recibido: 15 de febrero de 2010

Aceptado: 26 de marzo de 2010

Resumen

La intuición cosmoteándrica panikkariana nos permite comprender que la realidad tiene una dimensión divina, una humana y una cósmica constituidas en una *perichôrêsis*. Como el hombre es parte de la realidad cosmoteándrica (Meza, 2009), no escapa a esta tridimensionalidad y, por tanto, posee una *dimensión humana* que habilita, igualmente, su dimensión política. Así las cosas, este trabajo expone la implicación de lo humano en la realidad personal del hombre, esto es, su relación con el otro como *altera pars mei*, condición que le permite construir comunidad (*homo polis*), reconocer la diferencia y salvarse con el otro. A la luz del pensamiento de Panikkar, dejamos claro que lo inmanente tiene un vínculo estrecho con lo trascendente, la justicia no está divorciada de la justificación, el *otro* es camino para llegar al *Otro* y lo secular también puede ser sagrado. De esta forma, estamos restableciendo una visión integradora de lo político como dimensión constitutiva del ser humano.

Palabras clave: *homo politicus*, dimensión política del hombre, teología política, teología de la ciudad, Raimon Panikkar.

Abstract

Panikkarian cosmoteandric intuition allows us to understand that reality has a divine dimension, a human and a cosmic incorporated in a perichoresis. As man is part of the cosmoteandric reality (Meza, 2009), no exception to this three-dimensionality and, therefore, has a human dimension that enables also its political dimension. So, this study describes the involvement of the human in man's personal reality, that is, its relationship with the other as *altera pars mei*, a condition that allows you to build community (*polis homo*), and recognize the difference. In light of Panikkar's thought, we made clear that the immanent has a close link with the transcendent, justice is not divorced from justification, the other route to *the Other* and the secular can also be sacred. Thus, we are restoring a comprehensive view of politics as an essential dimension of human beings.

Keywords: *homo politicus*, political dimension of man, political theology, theology of the city, Raimon Panikkar.

¹ Origen del artículo: Artículo derivado de la investigación doctoral "La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana", defendida en agosto de 2009.

* Colombiano. Doctor en Teología y Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Docencia de la Universidad de La Salle. Especialista en Educación Sexual de la FUM. Especialista en Desarrollo Humano y Social del Instituto Pío X de Madrid (España). Licenciado en Ciencias Religiosas de la Universidad de La Salle. Profesor e investigador de la Universidad de La Salle y la Universidad Javeriana.

PRESUPUESTO: EL OTRO ES UN ALTER, NO ALIUS NI ALIUD

El ser humano, gracias a la conciencia, descubre al *otro*, sin olvidar a Dios y al mundo. Sin embargo, Panikkar (2006: 76 y 145) nos hace caer en cuenta que, cuando decimos “otro”, hay una diferencia entre *aliud* (“lo otro”, como si se tratase de una cosa), *alius* (“el otro”, como alguien extraño) y *alter* (“el otro” como “una parte de mí”).

La antropología bíblica ha hecho innumerables desarrollos a partir de aquellas narrativas de las escrituras judeocristianas que nos permiten comprender la noción de *alter* versus *alius/aliud*. En el Génesis, leemos aquel relato donde Yahvéh dice: “No es bueno que el hombre esté solo” (2,18), y el hombre exclama: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (2,23). También, en el relato de Caín y Abel, vemos al primero respondiendo a Yahvéh después de matar a su hermano: “No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?” (4,9).

Resulta interesante cómo el texto sagrado nos da qué pensar acerca del significado del *otro* como *altera pars mei*² y, además, como un *alius* al cual se puede ultimar pasando por alto el lazo de sangre que los une.

Según Ruíz de la Peña (1988: 35), Gn 2,18-20 insinúa que para ejercer de hecho una interlocución trascendente, el hombre precisa de un interlocutor inmanente. Para ser efectivamente el *tú* de Dios, Adán necesita un *tú* hermano, un ser que le sea a la vez semejante y diferente. La relación hombre-Dios no es un intimismo; antes bien se vuelca sobre el otro hombre. Así también podríamos entender la exclamación del salmista: “¿Qué es el hombre para que Dios se acuerde de él?” (Sal 8,5).

Efectivamente, nos dice Ruíz de la Peña (1993: 74), “el hombre es el ser de quien Dios se acuerda”, la realidad imborrablemente anclada en la memoria divina. De ahí que la tarea de la antropología cristiana

se reduzca, a fin de cuentas, a algo tan simple como esto: proclamar que no puede haber memoria de Dios sin memoria del hombre, y que nadie puede acordarse de sí mismo sin recordar a su hermano. Esto es de una claridad meridiana para toda la teología cristiana, como bien lo expresa *Gaudium et spes* (n. 24).

Dentro de esta temática, pero guardando la diferencia diatópica, Panikkar (1999d: 148) trae a colación el relato de la *Brihadāranyaka Upanishad* (I, 4: 1-3):

En el inicio estaba el *ātman* solo. Este *ātman* tenía forma de hombre. Observando su entorno, no vio nada [una traducción más exacta diría: “vio la nada”] excepto a él mismo. Dijo entonces al comienzo: “Yo soy”. De aquí salió el nombre “yo”. Y todavía hoy, cuando un hombre habla, dice para empezar: “Soy yo”, y después añade cualquier otra cosa que deba decir. Al comienzo, en esta soledad perfecta, sólo hay el yo.

El texto sigue diciendo:

Se espantó, tuvo miedo. Y aún hoy cuando uno está solo tiene miedo. Y entonces pensó en su interior: “¿De qué tengo miedo si no existe nada excepto yo mismo?”. Entonces su miedo desapareció. Porque ¿de qué podía tener miedo? El miedo siempre surge de un segundo.

No encontró alegría; y aún hoy quien está solo no encuentra alegría. Por eso deseó un segundo. Llegó a ser tan grande como un varón y una mujer abrazados íntimamente. Este *ātman* se dividió en dos. Entonces surgieron marido y mujer. Y esa es la razón por la cual Yājñavalkya decía a menudo que cada uno de nosotros es como la mitad de un garbanzo, y ésa es la razón por la cual este vacío masculino es llenado por la mujer. Se unió a ella, y de aquí nacieron todos los seres humanos.

Aquí podemos recalcar que el miedo viene de estar solo, completamente solo. Algo parecido leemos en el Génesis acerca de Adán, cuando no encontró entre los seres de la naturaleza una compañía adecuada. Podemos imaginar su tristeza. Dios comprende su

² “[...] *L'altro vuol dire l'altera pars mea, l'altra parte di quello di cui sono cosciente. In tutte le lingue che conosco l'alter non vuol dire 'l'altro', lo straniero (straniero significa strano, strano per noi, naturalmente). In certo senso l'altro non esiste. E finché non scopriamo che l'altro è una proiezione, spesso del nostro egoismo, e lo trattiamo semplicemente come uno straniero, un essere strano, un 'altro' in senso moderno, non riusciremo a risolvere il problema*” (Panikkar, Cacciari y Touadi, 2007: 10).

situación (“No es bueno que el hombre esté solo”) y “saca” de él a aquella que será su compañía. Es aquí en donde se da el gran movimiento de la alteridad: “Yo soy, tú eres.” Adán exclama: “¡Ésta sí que es de mi propia carne y de mis propios huesos!”. El texto sentencia: “Por eso el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su esposa, y los dos llegan a ser como una sola persona”.

El yo lleva al tú cuando este yo se descubre sin alegría. Sin embargo, aparece nuevamente el miedo cuando hemos negado al *otro* que es parte de mí. Esta es una de las tensiones antropológicas que sigue vigente: estar-*con* o estar-*sin* el otro, ser *en* y *por* el otro o ser en el más puro individualismo.

Panikkar (2006: 76) señala que por causa del *mythos* del individualismo occidental moderno, muchos idiomas europeos no distinguen entre dos palabras latinas: *alius-a-ud* y *alter-a-um* (*ali-terus*), traducidas ambas como “otro”. Si el “otro” hombre es un extranjero (*alius*), un “otro”, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al “otro” como “otro”. Si el otro hombre es “mi” prójimo, otro (*alter*), entonces “yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento”.

Esto nos daría la clave para comprender lo que está escrito en Mt 22,39: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, es decir, como tú *mismo* yo y no como *otro* yo, como lo sugiere *Gaudium et spes* (n. 27): “El Concilio inculca respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como ‘otro yo’, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente”. Aquí hay una diferencia no tan sutil con lo que hemos dicho antes, porque establece una diferencia ontológica que se traduce subrepticamente en un individualismo, aquel que estamos viviendo bajo el estandarte de la modernidad.

Por consiguiente, si el otro es concebido como *alius*, un “otro-yo”, la distancia entre los hombres se hace abis-

mal y prima la desconfianza. Así queda expresado por el texto de Gn 4,9, que cobra una actualidad innegable para nuestros días. Más todavía, ese *alius* se convierte en un *homo homini lupus*, al decir de nuestro autor:

Existe una pérdida de confianza en Dios, puesto que la idea de Dios ha degenerado frecuentemente en un *Deus ex machina*. Occidente se ha confiado a la “pura razón” y no puede confiar en ningún “otro”, que a lo sumo sería igual a nosotros y por lo tanto carente de una autoridad superior a la nuestra. El prójimo ya no es visto como una revelación o como un ángel (bueno o malo), sino más bien como un extranjero, un extraño, a veces un enemigo, o en el mejor de los casos un competidor. Entre el *homo homini deus* y *homo homini lupus* se produce en la cultura occidental una ruptura profunda aunque gradual [...]. La desconfianza en el otro (*lupus*) siempre ha conducido a la pérdida de la confianza en nosotros mismos. El motivo es sencillo: la desconfianza es mutua y contagiosa. No puedo creer que yo sea el único cordero y todos los demás sean lobos (Panikkar, 2006: 27).³

Para hacer una paráfrasis de nuestro autor, el *alter* no es un *alius* y mucho menos un *aliud*; el otro como *altera pars mei* no es el otro como “extranjero” ni lo otro como algo “extraño”. El otro como *alter* es un sujeto de amor y de conocimiento. Haber tratado al otro como lo otro, haberlo cosificado sin permitirle un lugar en su-yo, ha sido una de los grandes fallos del hombre. Desde el momento en que el otro se vuelve el *tú*, todo cambia. La conciencia del otro como *alter* y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, su sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas.

Esto, exclusivamente, es lo que me permite escuchar al otro, ser conocido por él, y no sólo conocerle. No puede haber auténtico pluralismo hasta que el otro no sea descubierto. Quiero decir el otro (*alter*), como fuente de (yo) comprensión y no solamente como término (*aliud*) de inteligibilidad (Panikkar, 1990: 47).

³ En este mismo sentido sentencia *Gaudium et spes*, y como cosa curiosa lo hace desde la perspectiva del otro como *yo-mismo* (Jesucristo-mismo) y no como *otro-yo*: “En nuestra época principalmente, urge la obligación de acercarnos a todos y de servirlos con eficacia cuando llegue el caso [...] recordando la palabra del Señor: *Cuántas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis* (Mt 25, 40)” (n. 27).

La tensión existente entre *alter* y *aliud* nos aboca al debate actual entre sujeto (subjetividad) y objeto (objetividad), fenomenología y metafísica, humanización y cosificación de la persona. Salir avante supone un cuestionamiento serio respecto del otro; más aún, implica una “transformación heroica” que nos lleva a comprender que *el problema del otro es nuestro problema*.⁴ Por eso, el otro como *alter* nos exige un amor que conoce y un conocimiento que ama:

Muy distinta es la visión si mediante el conocimiento amante y el amor cognoscente descubrimos al otro no como un *aliud* (un extranjero), sino como un *alter* (un compañero). En otras palabras, si somos capaces de ver al otro no como un *él/ella* sino como un *tú*, el *tú* de nuestro yo, entonces la relación es humana. El *tú* no es un *él/ella* ni un yo, el *tú* es el *tú* del yo, del yo (verdadero) que es el yo del *tú*. La relación no entra en la dialéctica de la no contradicción, más bien va más allá del simple *logos* (sin destruirlo) para establecer una conexión con el fluido *mythos* que se va formando a medida que se desarrolla el diálogo mismo. El *tú* no es ni el yo ni el no-yo. Pero para descubrir el *tú* el yo debe amar al *tú*, y, viceversa, el *tú* hará posible el descubrimiento amando al yo y siendo amado por él (Panikkar, 2006: 145).

El otro como *alius*, incluso como *homo lupus*, demanda seguridad sobre la base de la *fuerza* (política, física, económica, militar, religiosa, etc.). El otro como *aliud* nos pide *certeza*, una certeza que se ancla en una necesidad epistemológica. En cambio, ver al otro como *alter* se basa en la *confianza* en la naturaleza humana. Panikkar (2006: 128) afirma que la búsqueda de la fuerza está motivada por nuestros miedos, la certeza

por nuestras dudas y la confianza por nuestra fe. Esto último legitima el que en la actualidad se esté hablando de la teología de la alteridad o, al menos, de que la alteridad⁵ sea una categoría incuestionable de la antropología teológica.

Al respecto, podemos recordar que Rahner (2007: 523) afirma enfáticamente que “el hombre sólo llega realmente a sí mismo en una genuina autorrealización, si osa entregarse de manera radical al otro”. Al hacerlo, aprehende el sentido primero y primordial cuando decimos “Dios”. La expresión “Dios es amor” está a flor de labios pero —más que una frase de cajón— tal “idea”⁶ se convierte en horizonte y garantía de ese amor, porque Dios es Trinidad, es comunión, es relación.

Si bien la socialidad es un dato registrable fenomenológicamente, también lo son los modos a través de los cuales el hombre se relaciona con los otros. En uno de ellos tiene cabida el amor cognoscente, condición por la cual el otro se hace *alter*, posibilitando la construcción de comunidad. La comunidad interpersonal no es una superestructura, sino “un elemento constitutivo del ser personal” (Ruiz de la Peña, 1988: 206), como lo es la relación con Dios. La comunidad es mediadora de la persona, permite su emergimiento.

“El *nosotros* que une al *yo* y al *tú* constituye a su vez al *yo* y al *tú* [...]. El *yo* y el *tú* no emergen en su ser constitutivo sino al interior de un *nosotros* antecedente” (Walgrave, 1984: 454). La alteridad, de acuerdo con Neusch (1985: 88), permite al ser humano acceder a su yo más auténtico.⁷ Además, es camino obligado para acercar el *advenimiento del Reino*.⁸

⁴ “Il problema dell'altro richiede una trasformazione eroica di cui siamo tutti corresponsabili [...]. La trasformazione radicale, eroica, implica che il problema dell'altro sia il nostro problema. Non è questione di trattare l'altro un po' meglio, è un atteggiamento completamente diverso che nasce dalla consapevolezza che l'altro fa parte di me” (Panikkar, Cacciari y Touadi, 2007: 21).

⁵ En los tiempos actuales, a la luz de la filosofía y la teología judías, ha tomado una enorme importancia la categoría *alteridad*, por su invitación al reconocimiento y la responsabilidad hacia el otro, y la necesidad de configurar una nueva relación comunitaria con sus implicaciones políticas y sociales. La bibliografía es extensa en este sentido. A manera de ilustración: Lévinas (1993), Entre nosotros: ensayos para pensar en otro; Ídem., “Un compromiso con la Otridad. Pensamiento ético de la intersubjetividad”; Ricoeur (1990), Soi-même comme un autre; Derrida (1989), La escritura y la diferencia; Sudar (1966), El rostro del pobre; Agamben (2002), *La comunità che viene*; Gabilondo, *La vuelta del otro: diferencia, identidad y alteridad*; Corres (1997), *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*.

⁶ Greshake (1998: 342) dice: “Desde tiempo inmemorial la idea que el ser humano se forma de sí mismo se viene asociando con la que se forma de Dios. Ya por los años doscientos el escritor latino Minucio Félix afirmaba: ‘No se puede conocer la esencia del hombre, si antes no se ha escudriñado a conciencia la esencia de Dios’. Y recientemente Emil Brunner subraya el valor permanente en cada cultura del dicho ‘Dime qué Dios tienes y te diré qué clase de hombre eres’”.

⁷ Panikkar (2006: 88) dirá que el otro es necesario para descubrirnos (en nuestros mitos, pensamientos, creencias).

⁸ “Cuando yo descubra al ateo en mí, y al hindú y al cristiano, cuando yo considere a mi hermano como a (otro) mí-mismo y cuando el otro no se sienta enajenado en mí, entonces nos acercaremos al Reino. Mientras eso no ocurra, debemos profundizar y discernir” (Panikkar, 2005a: 248).

Sin embargo, no podemos negar que todas estas ideas requieren un polo a tierra que —a nuestro modo de ver— se encuentran en la teología política. Aquel que se presenta como el *homo lupus* de Panikkar, al que debemos considerar un *alter*, nos desafía a “aprender a amar al enemigo”. El mandato de amar el enemigo obliga a desmontar esas imágenes enemigas y a superar los miedos y agresiones engendrados por ellas:

Cuando el *miedo al enemigo* se convierte en consejero político, la paz comienza a correr peligros no sólo externos sino internos. La lealtad de los ciudadanos al gobierno elegido por ellos no se logra entonces mediante el cumplimiento de las tareas de gobierno, sino con la difusión del miedo a los enemigos del Estado o a los que son presentados como tales. Y eso trae consigo la difusión de la intranquilidad psíquica y de la desconfianza pública (Moltmann, 1987: 146).

Debemos ser conscientes de que el amor al prójimo prohíbe todo uso directo de la violencia, lo mismo que toda conducta política basada en el esquema “amigo-enemigo”. Más aún, no está dentro de su lógica llegar a la violencia revolucionaria, aunque el hombre se sienta obligado a ello por amor de otro y parezca que no exista otra alternativa para abolir una situación intolerable de desigualdad o injusticia.

A este respecto, nos sumamos al cuestionamiento que hace Metz (Congar et ál., 1979: 182; Metz, 2007: 169-170) a la violencia revolucionaria que pasa por alto la premisa “el mensaje de Jesús es inconciliable con cualquier clase de violencia” y señala como pacifistas las palabras del Evangelio: “Si te pegan en la mejilla derecha, ofrece también la izquierda” (Lc 6,29). Tal violencia se pregunta buscando su propia autojustificación: “¿Y qué pasa cuando veo que le pegan *a otro* en la mejilla derecha? ¿Tengo que quedarme de espectador y dejar que lo golpeen también en la mejilla izquierda?”. En otras palabras: “¿puedo entender lo que dice Jesús como norma ético-social de mi responsabilidad para con los demás? ¿No habría más bien que asumir y entender

el amor cristiano como la voluntad incondicional y desinteresada, como la decisión incommovible por la justicia y la libertad para los demás?”.

Estas preguntas encierran un movimiento hacia el otro que parece loable y justo aunque se recurra a la violencia, pero, si recordamos a Bloch cuando dice que “por cada diez revoluciones hay mil guerras”, rápidamente caemos en cuenta de que este camino pierde toda legitimidad, y no es una alternativa razonable.

De esta forma, la teología política demuele los pilares de la teoría moral que sustentan algunos tipos de acción violenta bajo la denominación que sea, por ejemplo, la llamada “guerra justa”, que ha sido permitida por la Iglesia porque protege el poder establecido “querido por Dios”. Además, junto con el discurso de la alteridad de la antropología teológica cristiana y la propuesta de nuestro autor sobre el diálogo intercultural (*diálogo dialógico*), nos desafía a buscar otros argumentos y otros cursos de acción que promuevan la armonía entre las partes que están en juego (personas, instituciones, naciones, pueblos, tribus, etc.).

TESIS: EL SER HUMANO ESTÁ LLAMADO A SER *HOMO POLITICUS*

Lo expuesto allana el camino para presentar una de las categorías panikkarianas más apasionantes. En el pensamiento antropológico de Panikkar es imposible escindir lo político de lo religioso; antes bien, los dos elementos forman una relación a-dual que permite su comprensión e implicación. La intensidad de esta propuesta disuena con la tímida presentación que hace la antropología teológica cristiana, que en el mejor de los casos ha delegado este asunto a la *teología política* (Panikkar, 1999b: 149; Metz, 1971b: 99), de la cual poco retoma para integrarla a su contenido. De hecho, aún es extraño encontrar algún desarrollo sistemático sobre el tema en la antropología teológica cristiana, tal vez por la disociación entre religión y política, entre “teología trascendente y teología política”.⁹

⁹ La ausencia de la reflexión política en la antropología teológica tal vez se deba a la “exclusión” que señalaba el mismo K. Rahner: “Por eso no acierto a comprender que una teología trascendente y una teología política hayan de excluirse o sustituirse mutuamente: pues precisamente la proposición de que el hombre es un ser social —motivo por el cual debe cultivar su teología como teología política— es por sí misma una proposición trascendente y debe fundamentarse trascendentemente. De lo contrario, en el día de mañana dejará ya de ser válida; e incluso podría ya hoy ser rechazada” (Rahner, 1971: 96).

A continuación haremos un recorrido por la idea panikkariana acerca de lo político, que sabe relacionarse con la política y la *polis* para llegar a lo que él denomina la *metapolítica* como clave de integración entre lo religioso y lo político.

Panikkar (1999b: 63) dice que la *política* puede ser definida como el conjunto de principios, símbolos, medios y actos mediante los cuales el hombre aspira al bien común de la *polis*. “La política es verdaderamente el arte de vivir la plenitud del ser humano [...]. El *zoôn politikon* de Aristóteles quiere decir que el hombre no es hombre sin política” (ibíd.: 23). Lo *político* es la dimensión humana que permite que la actividad política del hombre sea un acto plenamente humano, una actividad humana, un “lugar” de *virtud*.¹⁰ O bien, sería el campo conceptual de la actividad política del hombre. Y la *polis*, de acuerdo con su sentido griego, es ese pequeño mundo en el que la persona alcanza su salvación. Ahondemos sobre esto.

Panikkar se inspira en la filosofía griega, especialmente en Aristóteles, para liberar la política de una idea técnico-procedimental, que llega a definirla como “el arte y la ciencia de regir los asuntos públicos y también el saber vivir en la esfera de lo público —siendo el hombre por naturaleza, un animal político según la conocida frase de Aristóteles: ὁ ἄνθρωπος φύσει ζῶον” (ibíd.: 73).

De esta manera, la política va más allá de un quehacer funcionalista que busca metas cortoplacistas. La política tiene una meta clara: la convivialidad, la vida feliz, la plenitud del ser humano (cfr. ibíd.: 133). No consiste en una simple búsqueda de medios (como frecuentemente se nos quiere hacer creer), sino en la búsqueda o incluso el descubrimiento de fines que nos hacen encontrar los medios pertinentes para realizarlos.

La *polis* es el lugar de encuentro de los hombres, en su ejercicio político, que buscan el bien común. “Este bien común está definido como la realización de la plenitud humana en la vida de la ciudad. Siendo la ciudad el símbolo de la vida vivida en sociedad” (Panikkar, 1983: 45; López de la Osa, 1989: 387). El bien común se alcanza mediante la *praxis*. Panikkar (1999b: 76) dirá que mediante esta se realiza lo que se denomina el εὖ ζῆν, “la buena vida”, que quiere decir “la vida bella y feliz”. Sin embargo, no se puede alcanzar esta buena vida más que en la ciudad: es τὸ πολιτικὸν ἀγαθόν, “el bien político”. La ciudad no es un lugar neutro donde el hombre se mueve; pertenece a la naturaleza misma del hombre: es su espacio propio. No hay hombre sin espacio, y el espacio humano, a la vez corporal y cósmico, es un espacio urbano, político: es la *polis*. El hombre es (también) *polis*.

De esta manera Panikkar recupera aquella idea de la Grecia clásica que concibe la *polis*, “la ciudad”, como un microcosmos, un pequeño mundo en el que la persona humana se encaminaba hacia su realización al convertirse en (otro) microcosmos. El hombre y la ciudad simbolizaban el cosmos, toda la realidad.¹¹

El microcosmos que era la ciudad (intermediario entre el cosmos personal y el macrocosmos) tenía también sus dioses y sus espíritus. *Res publica magna et verte publica quae di atque homines continentur*, dice Séneca (*De otio*, IV, 1) (‘la auténtica república y auténticamente pública [es] la que a la vez encierra los dioses y los hombres’) (ibíd.: 70).

Por eso, tan importantes como los lazos de sangre eran los lazos hacia la *polis*, que constituían al hombre en ciudadano, garantía para llegar a la plenitud humana. En una palabra, “la ciudad no es un hecho sociológico; también es una realidad teológica y forma parte

¹⁰ “Ἀρετή, ‘virtud’, es una noción fundamental de lo político. Desde Platón, la antigüedad ha reconocido que la virtud política por excelencia es la *sôfrosynê* junto con la justicia, la *dikaïosynê*, es el saber ser hombre, y como el hombre se realiza solamente en la *polis*, es la virtud política básica. Todo se sostiene. La política no es una especialidad que pueda aislarse de la vida. Tenemos aquí, como algo propio del pensamiento clásico, una correlación entre el hombre, la ciudad y el cosmos. Los tres estados de la sociedad (militar, comercial e intelectual) corresponden las tres fuerzas o facultades del alma: τὸ θυμοειδές, τὸ φιλοχρήματον, τὸ φιλομαθές; ‘el valor’, ‘el amor a las cosas’ y ‘el amor al conocimiento’” (Panikkar, 1999b: 74).

¹¹ “Para el estoicismo, la perfección humana no se alcanza en la *polis*, ‘la ciudad’, sino en la *μεγαλοπολις*, ‘la gran ciudad’ de la humanidad. Es significativo que se haya conservado la nomenclatura. La *polis* es siempre el centro de referencia. Y bien entendido, *megálopolis* no quiere decir la monstruosidad de las grandes aglomeraciones ‘urbanas’ de hoy día, sino la ‘familia humana’. Los dioses están presentes en esta *megálopolis* como lo estaban en la *polis*. El mundo se ha convertido en la casa común de los hombres y de los dioses: *mundus quasi communis deorum atque hominum domus*, dice Cicerón” (Panikkar, 1999b: 80).

integrante de una cosmología”.¹² La polis o la tribu,¹³ si se quiere, es una realidad cosmoteándrica en donde confluye lo divino, lo humano y lo cósmico.

La polis no es polis si no tiene sus dioses. El hombre no alcanza la salvación, la plenitud humana como persona —la persona no es individuo, sino persona—, si no se realiza en la polis, políticamente: o sea, en el teatro, en el arte, en la danza, en la convivialidad, en toda la vida política de la tribu [...]. La idea profunda es que no hay posibilidad de realizarse sin polis [...]. No se puede pensar que el hombre logre realizarse sin una configuración social, personal, de tribu, de polis. Este hecho pertenece a la salvación del ser humano (Panikkar, 1994: 32).

Así las cosas, la polis no se confunde con el Estado. Panikkar señala tres diferencias fundamentales apoyado en la idea griega:

- Primera, la polis está abierta a lo trascendente, tiene sus dioses y sus oráculos, sus espacios de libertad. Los dioses también son ciudadanos. Dios no es lo trascendente a secas. Su divinidad reside en su presencia. Todo esto es impensable en el Estado contemporáneo, que se encuentra incómodo en relación con lo sagrado aunque tolera los cultos tradicionales. Para el Estado, es mejor señalar un espacio “sagrado” en donde habitan los dioses —si es que existen— y un espacio “profano” en donde habita lo humano.
- La segunda diferencia reside en el hecho de que la polis es una institución a escala humana, mientras que el Estado actúa a una escala más vasta. En la polis son necesarias las relaciones humanas; no así en el Estado. Éste no está ligado al espacio, mientras que la polis no está situada en un espacio neutro sino en un espacio humano y terrestre, cercano a lo que actualmente se denomina bio-región. En el Estado, el espacio ya no es una categoría humana: se ha convertido en un concepto físico moderno. Por el contrario, los miembros de la polis son inse-

parables de sus relaciones concretas con la tierra, que es la suya, su terruño.

- La tercera diferencia está referida a las instituciones. La ciudad comprende un conjunto de instituciones ontológicas que no están necesariamente centralizadas. Pensamos aquí en los clanes, las familias y las castas. La ciudad es un organismo humano. Cada miembro tiene su *ontonomía*. La polis está formada por un conjunto de instituciones cuya cohesión está asegurada por un hecho que se percibe como natural. Subsiste gracias a un mito. El Estado es una institución de instituciones cuya cohesión está asegurada por una organización. Subsiste gracias a su poder.

En este sentido, Panikkar tampoco confunde Estado con nación, aunque guarden una relación. “La nación funciona como una persona, y como ella posee una identidad cultural que hace posible la realización de sus habitantes; no ahoga lo metapolítico” (Panikkar, 1999b: 159-162). La nación integra un conjunto humano más vasto:

Diría, apoyándome en la sabiduría cristalizada en las propias palabras, que, como su nombre lo indica, una nación es ante todo un hecho natural. Los “nativos” forman una nación. En general se le llama un pueblo. Forma la etnia, τὸ ἔθνος, gens, raza, clan (de *gignere*, ‘engendrar’). Cuando un pueblo adquiere una conciencia cultural y por lo tanto política, se tiene una nación. Una nación es un pueblo organizado. Cada nación constituye sociedades más o menos generales y duraderas para fines determinados. Hoy en día se denomina Estado a la organización política de las naciones (ibíd.: 104).

Sin el ánimo de agotar este filón de pensamiento, vemos claramente en la idea de polis una reiteración de lo *humanum* y de la interdependencia como condición de salvación. La polis es un *hecho existencial* (Panikkar, 1996: 40) más que una abstracción; es un espacio donde ocurre una interrelación humana que no olvida ni lo

¹² “La concepción griega se basa en una nueva antropología, en una visión antropológica y no sólo cósmica del hombre. Se reconoce a las otras ciudades el derecho a existir, lo que va mucho más allá de aceptar el hecho de tolerarlas. Se acepta la otra ciudad porque se acepta el hombre, y el hombre es polis” (Panikkar, 1999b: 70).

¹³ “La tribu, para empezar, es más primordial que el concepto de pueblo. La noción de tribu no es solamente étnica. La visión tribal tiene una raíz mucho más profunda. La tribu no es una entidad estrictamente biológica como la familia, ni puramente política como el Estado; es eminentemente histórica, telúrica, también tónica” (Panikkar, 1999a: 465).

divino ni lo cósmico. La *polis* sabe que necesita de los otros *ad intra* y *ad extra* porque no se concibe como Estado soberano, “cuya tolerancia hacia los demás limita (con cortesía o por la fuerza) la supremacía” (Panikkar, 1999b: 133). La *polis* vive dentro de sí y hacia los demás la solidaridad, porque *Esse est coesse*, “Ser es estar juntos”, clave para proseguir con una teología de la ciudad.

Si duda, lo anterior cobra actualidad en nuestros días. La ciudad se ha constituido en un “fenómeno humano” sobre el cual se ha volcado la teología. El hombre es su origen, razón, actor, “producto” y víctima. Las dinámicas que confluyen en la *polis* son bastante complejas: explosión demográfica y la consecuente densidad de población, el cruce de mentalidades premodernas, modernas y posmodernas, el desarrollo y función de los sujetos sociales, la expansión de las comunicaciones y su constitución como red abierta y global, la movilidad y desplazamiento internos y externos, la fuerza del mercado y del consumo, las formas de participación ciudadana, el desarrollo de las estructuras económicas, sociales y culturales, las redes simbólicas que se tejen y los imaginarios urbanos que las generan.

Todo esto no puede ser percibido como un obstáculo para que la gracia divina actúe. Antes bien, en términos cristianos, debe considerarse como oportunidad y desafío para repensar los procesos de evangelización.

Por eso, resulta inevitable pensar en una *teología de la ciudad*,¹⁴ línea de reflexión promovida por Comblin (1968) y otros teólogos hace cuatro décadas como respuesta necesaria a los “signos de los tiempos” y al tiempo de los signos. A este respecto, Comblin, además de proponer unos principios del método teológico, establece una estrecha relación entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, el papel de la Iglesia y el camino para lograr la ciudad de Dios.

Esto nos lleva a pensar que la teología no puede negar el hecho irreversible de la *polis*, porque sin duda esta es un lugar de salvación. Mejor aún, la historia de la salvación ha comenzado en un jardín, pasó por un desierto y culmina en la ciudad. La visión de “la tierra nueva y el cielo nuevo” (Ap 21,1) tendrá lugar en la *polis*.

SÍNTESIS: ALCANZAR Y VIVIR LA METAPOLÍTICA

En su libro *El espíritu de la política*, Panikkar (1999b: 81-107) hace un interesante recorrido por la historia de Occidente, para evidenciar la escisión que fue dándose entre lo religioso y lo político, aunque en un principio no fuera así. El *zoón politikon* de Aristóteles también quiere significar que “la política pertenece a la religión y la religión a la política y los dioses son los dioses de la ciudad” (ibíd.: 23).

Panikkar está convencido de que la fractura entre la política y la religión nace en el cristianismo,¹⁵ en el momento en que advierte que la vida humana plena no puede realizarse en un sistema político injusto y piensa que la salvación y la felicidad humana son de otro orden. Este momento podría identificarse con el giro constantiniano y el inicio mismo de la cristiandad. Ya en aquel entonces la justificación no se identifica con la justicia. La dicotomía total vendrá con San Agustín, quien teoriza sobre las dos ciudades: la *civitas Dei* y la *civitas hominum*:

[...] Se ha establecido una escisión entre lo político y lo religioso: la convivialidad humana es un sostén y un beneficio, pero secundario y accidental porque (el orden de) la ciudad ha perdido sus dioses, y la verdadera *eudaimonia* es la otra ciudad, la *beatitudo*, la perfección del hombre en la *dikaïosynê*, entendida aquí como la justificación divina. Es otra beatitud, ¡y muy superior!

¹⁴ Al lado de Comblin (1968), también podemos citar las obras de J. Ellul (1970), *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, y de H. Cox (1968), *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. A su vez, Morin (1990: 362-395) sintetiza el debate sobre la ciudad en la Biblia analizando a estos tres autores. Todos estos son intentos por comprender la evangelización del hombre moderno, urbano y secular, que parten desde perspectivas y experiencias diversas, tradiciones espirituales incluso contrapuestas. También se pueden consultar con provecho los artículos de Breneman (1989), “Las ciudades del mundo bíblico”; Storniolo (1990), “A cidade e sua torre. Bênção ou castigo”; Bertelloni (1997: 22-34), “La ciudad: ¿Espacio territorial o modo de convivencia? Reflexiones sobre las causas de las ciudades”; Libanio (1998: 113-126), “La Iglesia en la ciudad”; Eckholt y Silva (1999), *Ciudad y humanismo: El desafío de convivir en la aldea global*.

¹⁵ Rossi (1990: 60) apunta al respecto: “*La scissione fra politica e religione nasce con il cristianesimo, che avverte come una vita umana piena non possa realizzarsi in un sistema politico ingiusto e teorizza che la salvezza e la felicità umana sono di un altro ordine: la giustificazione non si identifica con la giustizia. La dicotomia diventerà totale con Agostino, che teorizzerà le due città, e rivelerà il suo volto distruttivo con l'impero cristiano, quando l'ordine politico sarà lasciato ai tecnici e la civitas hominis abbandonata al suo destino di corruzione*”.

[...] Hay pues dos *polis*, la *civitas Dei* ('la ciudad de Dios') hacia la cual se dirigen los cristianos, y la *civitas hominum* ('la ciudad de los hombres') concebida según una visión más o menos maniquea.

[...] De ahora en adelante, el lugar de la salvación no será la ciudad sino la Iglesia. Representa el lugar de la peregrinación hacia la *civitas Dei*. En tanto que esta "congregación" vive de un ideal puramente escatológico y permanece subterránea, los campos están separados; pero ¿qué sucederá cuando el arca de la salvación se convierta en la sociedad civil? (Panikkar, 1999b: 85).

Dos ciudades, dos órdenes, dos metas que riñen entre sí. El dualismo hace de las suyas y señala aquello que es propio de lo inmanente (imperfecto) y de lo trascendente (perfecto). Lo de "aquí" no es ni un asomo de lo de "allá" y, aunque la vida se desgasta "acá" la esperanza está "allá". Al parecer, la justicia poco y nada tiene que ver con la justificación. La *polis* ha sido desacralizada y la *ekklesia* es la "nueva *polis*" sagrada.

El orden político es una consecuencia directa del pecado, decían los padres. La sociedad salvadora es la Iglesia, esa tribu donde el hombre alcanza su salvación [...] La *ἐκκλησία* se convertía en enemiga mortal de la *urbis*. Una visión tal introdujo una dicotomía mortal: se salva el individuo pero se mata la persona (ibíd.: 83).

En este sentido, resulta pertinente la llamada de atención que hace Barth, quien comulga bastante bien con la idea panikkariana:

[...] por esto no se puede hablar de una *diferencia absoluta* entre ciudad e Iglesia, ni entre ciudad y Reino. El Estado y su justicia son una parábola, una analogía, una correlación del Reino, objeto de la fe y la esperanza de la comunidad cristiana. De aquí que la ciudad sea capaz de reflejar indirectamente, como en un espejo, la verdad y realidad del Reino. Por

otra parte, la existencia y la justicia del Estado están amenazadas, y por eso necesita el Estado que le sean incesantemente recordadas las exigencias de la justicia y del Reino que representa (Barth, 1971: 90).

Sin embargo, a pesar de intentos como este, el tiempo pasa y la escisión aún permanece. No son pocos los que creen que la religión no tiene nada que decirle a la política,¹⁶ que la ciudad es un espacio secularizado en donde solo caben los hombres, y que la justicia es un asunto de esta vida con implicaciones meramente históricas.

Panikkar se resiste a esta manera de entender la política y su separación de la religión, por no decir "separación de todo". Por eso, su pensamiento crítico le sugiere acuñar el término *metapolítica*,¹⁷ para promover la relación *adváitica* entre política y vida (sentido, religión, trascendencia) e ir más allá de un monismo indiferenciado o de un dualismo excluyente.

¿Qué es lo metapolítico? Es el fundamento antropológico de lo político. Esta obra [refiriéndose a su libro *El espíritu de la política*] estudia la relación trascendente entre la política y lo que la sustenta y la funda: el sentido de la vida. Esta relación es trascendente porque es constitutiva de la vida. En cualquier actividad humana yace, como oculto, el misterio de la vida. Lo metapolítico restaña el corte entre la actividad política y el resto de la vida humana. La realidad no es monista ni dualista. Lo metapolítico es el lugar de encuentro entre la actividad política del hombre y su destino final (sea cual fuere el nombre que se le dé); es el punto de intersección del hombre en el todo (Panikkar, 1999b: 11).

De esta manera, podemos ver que lo *metapolítico* no es sinónimo de *transpolítico* o de *superpolítico*. Antes bien, dirá Panikkar (ibíd.: 148), lo metapolítico es lo *humanum* que sostiene lo político, lo que hace que lo político sea

¹⁶ Panikkar ilustra esta escisión: "La gran tensión entre los teólogos latinoamericanos de la liberación y las autoridades eclesíásticas romanas podría sintetizarse en lo siguiente: el Vaticano dice a los sacerdotes: 'Predicad y tened presente la *justificación*', y estos responden que es inseparable de la *justicia*. 'Superad lo político (que sería la justicia) y sumergíos en lo religioso (que sería la justificación)', se les dice, y las comunidades de base responden que les es imposible realizar esta dicotomía" (Panikkar, 1999b: 81).

¹⁷ "Hay dimensiones del ser humano que no pertenecen a lo político, pero que le son inseparables. Denomino *metapolítico* a este punto de encuentro entre la dimensión política y el hombre en su totalidad. La historia humana no se reduce a una sucesión de guerras. La actividad política no consiste exclusivamente en un conjunto de maniobras para alcanzar el poder [...]. En la actividad política, el hombre tiene éxito y se realiza o fracasa y se siente frustrado; forja su propio destino al que no puede sustraerse. La política no es una especialidad de los políticos y menos aún de los politólogos. Es el patrimonio del hombre, puesto que es la política lo que nutre la vida del hombre en tanto que es inseparable de lo metapolítico" (Panikkar, 1999b: 14).

una actividad fundamentalmente humana. La experiencia de lo metapolítico conduce a la plenitud de la vida humana, a su armonía con el cosmos y sobre todo con los hombres; es la experiencia de la unidad de la vida, no solo sin las dicotomías de la vida personal, sino de la vida de los hombres (por lo tanto en la ciudad y en la vida sin más, y en el cosmos, sin excluir la vida).

Lo metapolítico “no puede actualizarse ni por la separación ni por la huida. Es más bien como la levadura gracias a la cual toda la pasta fermenta y se transforma. Es como la dimensión tácita de lo político, su profundidad” (ibíd.: 147).¹⁸ La naturaleza humana no es en parte política y en parte individualista; tampoco es por un lado abierta a la trascendencia y por otro intramundana; está a la vez en una relación no-dualista con lo político y el resto de la realidad. El hombre *es* una unidad aun cuando debemos reconocer que tiene *varias* dimensiones.

Lo metapolítico sería lo que liga intrínsecamente la actividad política al ser del hombre, o mejor aún, al ser mismo del hombre en tanto que actualizándose por y en la actividad política. Esta dimensión es como el alma profunda de la actividad social del hombre, el elemento que trasciende su intimidad individualista, sin alienarlo.

Si lo pensamos en clave cristiana, viene bien el desarrollo de Moltmann (1987: 114) sobre la praxis política, que tiene un impacto en diversas dimensiones humanas que de suyo son inseparables, al encontrar su inspiración en la actuación del Mesías:

- a) La lucha por la justicia económica contra la explotación del hombre por el hombre.
- b) La lucha por los derechos humanos y por la libertad contra la opresión política del hombre por el hombre.
- c) La lucha por la solidaridad humana contra la alienación cultural, real y sexual del hombre por el hombre.

- d) La lucha por la paz ecológica con la naturaleza contra la destrucción industrial de la naturaleza por el hombre.
- e) La lucha por la certeza contra la apatía en la vida personal.

De tal manera están interrelacionadas estas dimensiones —advierte Moltmann— que:

[...] será imposible una justicia económica sin libertad política, y una mejora de las condiciones socioeconómicas sin superar la alienación cultural, y sin una conversión personal de la apatía a la esperanza. Quien no entienda aquí la salvación globalmente en el sentido literal del término y no trate de crear una red de anticipación sanante en los diversos campos de la desolación, no entenderá la salvación del conjunto (1987: 114).

Nuestro autor insiste:

Lo metapolítico nos abre a esta dimensión profundamente humana. Es el lugar de lo humano donde todo el proyecto político adquiere su alma, un alma que es inmanente a lo político aunque le sea también trascendente. La verdadera inmanencia es siempre el lugar de la experiencia de la trascendencia. Lo metapolítico no huye hacia la pura trascendencia (Panikkar, 1999b: 170).

Lo metapolítico no se puede entender, como se ha hecho frecuentemente, como la religión: como el conjunto de los medios necesarios para alcanzar el otro mundo. Lo metapolítico no niega la trascendencia sino que despierta nuestra conciencia al hacernos ver que para ser plenamente hombres no debemos ni ahogarnos en la actividad política, en este “acá”, ni escaparnos hacia “el más allá”.¹⁹ Tampoco es lo uno o lo otro. “Es protestando, rebelándose, transformando, fracasando, e incluso muriendo para mejorar nuestra situación y la de nuestros semejantes, los oprimidos de la tierra, que alcanzaremos plenitud” (ibíd.: 170).

¹⁸ Anteriormente, en la misma obra, Panikkar había dicho: “Ni la huída del mundo ni el activismo mundano salvarán al hombre y al mundo. Es por la actividad metapolítica por lo que el hombre llega a su plenitud (es salvado), al participar de manera única en la edificación del cuerpo cosmoeténdrico de la realidad” (ibíd.: 7).

¹⁹ “Lo metapolítico da un sentido a la vida de la persona. Pero la vida humana no puede contentarse únicamente con la actividad social o política; ni tampoco con la espera de otro mundo para alcanzar su plenitud. El hombre, hemos dicho, es un ser político, lo político es necesario para su realización, pero lo político no representa más que uno de los aspectos del ser humano” (Panikkar, 1999b: 168-169).

Por consiguiente, el Evangelio adquiere un sentido más profundo cuando dice: “Buscad primero el Reino de Dios y su justicia” (Mt 6,33). Esta frase no sugiere encerrarse en un intimismo, sino lanzarse a “la *praxis* de la justicia en un Reino que es εὐτόχος, *entre* nosotros, y no sólo *en o en medio* de nosotros (Lc 17,21)” (ibíd.: 148). Lo metapolítico es una relación no dualista entre la interioridad y la exterioridad. Lo metapolítico nos permite ver que la verdadera espiritualidad no está desencarnada; al contrario, debe encarnarse o, en otras palabras, humanizarse.²⁰ Igualmente, nos muestra que toda acción humana se refleja en el destino último del hombre. “El fracaso terreno es fracaso celeste. *Así en el cielo como en la tierra*. La responsabilidad del hombre es poco menos que infinita, por el hecho mismo de que la dignidad humana es fin en sí misma” (Panikkar, 1993: 179).

Los cristianos tenemos el misterio de la encarnación, símbolo por excelencia de la realidad cosmoteándrica, y en consecuencia, de todo lo que quiere decir Panikkar con lo metapolítico. Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, actúa en la historia pero sin quedarse en ella; está comprometido con el otro, especialmente con los más débiles, para darles una esperanza que es presente y futura.

Si lo metapolítico se presenta como la armonía no dualista entre política y religión, entonces, “el hombre alcanza su salvación no al desinteresarse de su cuerpo y de la *polis*, al abandonarlos o incluso despreciarlos, sino integrando todos los fragmentos de su ser” (Panikkar, 1999b: 177). Este debe leerse a nivel “personal”, es decir, pensando tanto en el “sujeto individual” como en el “sujeto colectivo” (aunque así no lo dijese Panikkar); o mejor, pensando en la persona y en la *polis* (o la nación, que igualmente se comporta como si fuese una persona).

El hombre metapolítico es aquel que ha logrado la integración cosmoteándrica de la realidad. La nación metapolítica es aquella que se ha dado cuenta que solo puede subsistir en, con y por las otras naciones.

Lo metapolítico es una concreción de la interdependencia (*pratītyasamutpāda*):

Lo metapolítico es ese punto de intersección del otro en mí por el cual me doy cuenta de que el desarrollo de mi nación, la realización de su plenitud está en función del bienestar, de la paz y de la armonía de las demás naciones, y también, al mismo tiempo, en función de una realización más íntima y personal en (o por) un “misterio” que nos trasciende. Lo metapolítico se revela a nosotros en la toma de conciencia de que lo político no es autosuficiente, ni siquiera suficiente para resolver los problemas políticos que plantea al hombre (ibíd.: 158).

Por otra parte, si en lo metapolítico confluye presente y futuro, el tiempo histórico (temporalidad) con el tiempo transhistórico (eternidad), entonces, la suerte definitiva del ser humano no es independiente de lo sucedido en el reino de la tierra. Panikkar lo dice drásticamente. “Si su vida [la del hombre] no ha podido desarrollarse, será ‘siempre’ un fracaso. Ciertamente, este reino no es sólo el de la temporalidad, sino el de la *tempiternidad*, sin postular, no obstante, una eternidad posterior” (Panikkar, 1999d: 4000). Dicho de otro modo, el *statu quo* político tiene un relieve directamente religioso, porque se refiere de manera inmediata al *status hominis* definitivo. Por eso, tan seria como la “otra vida” es “esta vida”. No hay segundas oportunidades porque no hay dos existencias. La *tempiternidad*, como la metapolítica, nos libera del pensamiento narcotizante de una “vida celeste” que no tiene nada que ver con la “vida terrestre”. La justicia es un avance kairótico de la justificación; la justificación es el futuro hecho presente a través de la justicia.

Durante cierto tiempo, el que no ve ninguna salida a su situación personal se ha mantenido por la esperanza en un futuro, si no para él, al menos para sus hijos o sus nietos [...]. Es aquí donde se inserta lo metapolítico: en la encrucijada entre lo histórico y lo transhistórico, lo individual y lo personal, el orden de la ciudad y la dimensión de identidad, entre lo que los antiguos denominaban la *polis* y el *oikos*, lo público y lo privado (Panikkar, 1999b: 169).

²⁰ La percepción panikkariana de la profundidad de la dimensión política no se agota en ninguna técnica ni en ninguna realización concreta. Tiene una parte espiritual. Lo metapolítico tiene un carácter místico. Es la experiencia de que el hombre no es sólo historia, por consiguiente política. La realidad posee una dimensión invisible que no está relegada a un después de la vida pero que es trascendente e immanente a la vida misma (cfr. Rossi, 1990: 63-64).

Respecto de esto último, *grosso modo*, podemos encontrar una coincidencia entre la *metapolítica* de Panikkar y la idea escatológica desarrollada por Metz en su teología política. Para Metz (1971a: 265-266), la escatología cristiana no es, por una parte, una escatología puramente presente, en la que toda pasión por el futuro se haya traducido en una actualización de la eternidad en el instante de la decisión individual; tampoco es, por otra parte, una escatología de la expectación puramente pasiva, a la que el mundo y su tiempo se le antojan como una especie de sala de espera prefabricada, en la que tuviéramos que estar sentados, con la mirada perdida, sin interés por nada, y aburridos, hasta tanto que se abra la puerta para entrevistarnos cara a cara con Dios.

Lejos de eso, la escatología cristiana debe comprenderse a sí misma como una escatología productiva y crítica, una esperanza capaz de transformar el mundo. Metz dice:

En esta orientación hacia el futuro, el hombre no experimenta ya su mundo como un destino impuesto, como una naturaleza que le rodea majestuosamente y que es inviolable, sino como “cantera” de la cual él saca para edificar su propio “mundo nuevo”. El hombre transforma el mundo y lo plasma para que sea escenario de su propia gesticulación histórica. El mundo aparece como un mundo que surge por medio del hombre y de su actividad técnica, y por tanto como un mundo secularizado (ibíd.: 110).

Además, aunque Panikkar es enfático en rechazar la huida del mundo, Metz hace un giro en su comprensión. Metz (ibíd.: 148) considera que las promesas escatológicas tienen al mismo tiempo un efecto de distanciamiento y de compromiso respecto del mundo; nos sitúan obligatoriamente en una relación dialéctica con la historia de la sociedad. Ciertamente, en virtud de su destino escatológico, el cristiano debe huir del

mundo; pero esa fuga no consiste en refugiarse en una especie de transmundo artificial, que sería el mundo de ayer, ficticiamente más religioso, más cómodo para nuestro sentimiento religioso. Por tanto:

[...] no huida del mundo, sino huida con el mundo “hacia adelante”: he ahí el movimiento básico de la evasión ascética del mundo; huida, pues, del mundo que se ha quedado aferrado a lo meramente actual y a lo meramente disponible, del mundo “cuya hora está siempre presente” (Jn 7,6) (ibíd.: 133).

La posición de Metz resulta enriquecida con la de Kasper (1971: 224), quien considera al *hombre como ser de la esperanza*, como *homo viator*,²¹ que está en camino, que espera, sufre, trabaja, sueña y piensa en una realidad mejor, más justa y más verdadera. El hombre se presenta como el ser que no puede conformarse con lo que hay, si realmente ha de ser un hombre libre y humano. En sus utopías el hombre sabe de la alienación de toda la realidad, de la inversión del derecho y de la verdad, del oscurecimiento del sentido. El mismo Kasper agrega:

Por lo demás, la esperanza cristiana sólo es creíble si en vez de destruir utopías políticas las erige y las alienta, si sus testigos toman partido en la praxis por los oprimidos y esclavizados, por los olvidados y desposeídos. Hoy más que nunca no será creíble si se limita a probar una ortodoxia teórica sin mostrarse eficaz y generosa en la ortopraxis concreta. Esto es importante en nuestro actual momento eclesial: la verdad cristiana tiene que ser hecha (Jn 3,21) (ibíd.: 229).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Esta exposición nos permite afirmar que San Agustín no tendría hoy razón: no hay dos ciudades,²² o al menos, si la tuvo, hoy sería inaceptable. “El *homo religiosus* de

²¹ La expresión *homo viator* también es usada por Panikkar para enfatizar en la necesidad de vivir en el presente sin olvidar el futuro (temporalidad): “*Homo viator* significa el camino que se hace, y no viajar a toda velocidad por una carretera hecha ya. Además, tendremos la angustia de no poder llegar a la meta [...]. El hombre es un ser itinerante, *homo viator*, cierto, pero no existen carreteras espirituales. Ni los pájaros ni los santos dejan huellas. En el cielo no hay caminos, dice bellamente el *Dhammapada*, y lo repite después San Juan de la Cruz: ‘Ya por aquí no hay camino’. El hombre es un caminante que sabe, al mismo tiempo, que en cada paso del camino se encuentra previamente *aquello* que hace que el camino sea camino y no una alcantarilla negra que nos conduce hacia un mar ‘glorioso’ cuando ya no estamos —de ahí la queja de Job” (Panikkar, 1999d: 29).

²² Si bien es cierto que podemos decir que no existen dos ciudades, sí podemos pensar en la coexistencia de dos comunidades, la civil y la cristiana, que comparten la misma ciudad pero no se igualan entre sí porque esta última tiene una función particular, como ya lo proponía K. Barth: “Con todo, es totalmente necesario que la Iglesia se mantenga siendo lo que es. No podría resultar nada bueno para la comunidad civil si la cristiana intentara disolverse en el seno del Estado, renunciando a su misión particular: el anuncio de la soberanía de Jesucristo y la esperanza del Reino que viene. Anuncio

nuestros días ya no tiene el deseo de ser ciudadano de dos estados. No se puede servir a dos señores” (Panikkar, 1993: 103). Tampoco estamos diciendo que la situación actual de la *polis* esté satisfaciendo la ciudadanía del hombre (metapolítico). Aquí reside el desafío, la esperanza misma y la suerte de la especie.

Panikkar (ibíd.: 23) está convencido de lo que dijeron alguna vez Aristóteles, Platón, Virgilio, Lucrecio: “La plenitud del hombre incluía como plenitud total y personal de la política”. La política forma parte de la salvación. Así como sin *polis* no puede existir verdaderamente un ser humano, sin (*meta*)política no puede darse su salvación. “La política ha podido presentarse como la salvación del hombre porque, efectivamente, el hombre debe alcanzar la salvación” (ibíd.:16).

En una palabra, el hombre no sólo *es* cuerpo, alma y espíritu, sino también *es* tribu, *polis*, nación. Esto no desdibuja para nada la realidad cosmoteándrica del hombre, antes bien, la vincula, porque la *polis* también comparte esa misma realidad. La sabiduría griega considera la *polis* como una unidad social. La *polis* no está referida a un mero diseño físico o arquitectónico. *Es* esencialmente la *comunidad que lo habita*. La realización del hombre en la *polis* pertenece por lo tanto a su salvación.

He aquí la novedad y el desafío que nos propone la *metapolítica*. Nos hace alcanzar las profundidades del ser humano sin por ello alienarnos de la realidad. La metapolítica nos permite pensar que otro mundo

es posible *si y sólo si* se da la integración armónica de la realidad. Dios, hombres y naturaleza embarcados en la misma aventura cosmoteándrica, como le gusta decir a nuestro autor. Este cambio comienza desde las pequeñas cosas, aquellas en donde asoma la “nueva inocencia”, actitud que nos permite reconocer al otro y relacionarnos con él sin olvidar que estamos habitados por lo divino y, por tanto, somos una realidad sagrada.²³ Allí está la tabla de salvación del mismo hombre.

A este propósito, y para finalizar, Panikkar tiene una deliciosa anécdota que ilustra bastante bien lo que hemos dicho:

El primo de un estudiante mío, en los años en que Kennedy había creado aquello de la fuerza de la paz para enviar ayuda al denominado tercer mundo, fue a realizar una tarea docente a un pueblecito de África. Pero no quería enseñar a los niños nada de lo que sabía, porque lo consideraba un acto de colonialismo. Lo único que aceptó fue dar clases de gimnasia. Un día llegó ante los niños con una caja de caramelos y no sé qué más. Todos los niños esperaban a este joven alto, bueno, grande (los africanos tienen el complejo de no ser blancos). Y el joven americano les dijo: “Mirad aquel árbol de allí, a cien o doscientos metros, yo diré ‘uno, dos y tres’, y os ponéis a correr. El que gane tendrá los premios merecidos”. Los siete u ocho niños que había en el pueblo ya estaban nerviosos. Dijo “uno, dos y tres”, y todos los niños se dieron la mano y corrieron juntos: querían compartir el premio. Su felicidad estaba en la felicidad de todos (Panikkar, 1999b: 207).

que la comunidad civil tiene necesidad de oír, porque no puede dar respuesta a las “grandes preguntas” y, porque, en definitiva, no puede afrontar airoosamente la *hybris* humana y el caos consecuente. En lo que a esto respecta no puede menos de reconocer que la palabra y la ciencia última están en otro lugar. Por otra parte es imposible que la comunidad cristiana deje de existir: los hombres no podrían ya oír la voz que proclama, en última instancia, la única esperanza y el socorro último del que tienen absoluta necesidad” (Barth, 1971: 88).

²³ “[...] las montañas, el agua, los iconos, y todas las imágenes tradicionales de lo divino son todavía suficientemente ricas como para despertar el sentido de lo sagrado. Pero lo que necesita ser re-sacralizado es la misma vida humana. La vida humana necesita ser vivida plenamente como una realidad más real que lo meramente empírico, es decir, como realidad sagrada. Antes que las manifestaciones de la vida en las acciones y cosas sagradas, la vida misma necesita ser experimentada como sagrada” (Panikkar, 1999c: 60; Panikkar y Castells, 2002: 200).

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2002), *La comunidad que viene*, Torino Bollati, Boringhieri.
- Barth, K. (1971), "Comunidad cristiana y comunidad civil", en *Selecciones de Teología*, 10(38), pp. 85-95.
- Bertelloni, F. (1997), "La Ciudad: ¿Espacio territorial o modo de convivencia? (Reflexiones sobre las causas de las ciudades)", en *Revista Católica Internacional Communio (Argentina)*, pp. 22-34.
- Breneman, M. (1989), "Las ciudades del mundo bíblico", en *Misión*, 8, pp. 26-31.
- Comblin, J. (1968), *Théologie de la ville*, Bruxelles, Editions Universitaires.
- Congar, Y. M-J. et ál. (1970), *La respuesta de los teólogos*, Buenos Aires-México, Carlos Lohlé.
- Corres, N. (1997), *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*, México, Fontamara.
- Cox, H. (1968), *The secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, London, SCM.
- Derrida, J. (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Eckholt, M. y Silva, J. (1999), *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global. Para el intercambio cultural latinoamericano-alemán en sus 30 años*, Talca, Universidad Católica del Maule-Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano.
- Ellul, J. (1970), *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, Paris, Gallimard.
- Gabilondo, A. (2001), *La vuelta del otro: diferencia, identidad y alteridad*, Madrid, Trotta.
- Greshake, G. (1998), "Política y Trinidad", en *Selecciones de Teología*, 37(148), pp. 342-354.
- Kasper, W. (1971), "Utopía política y esperanza cristiana", en *Selecciones de Teología*, 10(38), pp. 222-229.
- Lévinas, E. (1993), *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos.
- Libanio, J. B. (1998), "La Iglesia en la ciudad", en *Selecciones de Teología*, 146, pp. 113-126.
- López de la Osa, J. R. (1989), "El concepto de la política en Raimundo Panikkar", en *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, editado por Miquel Siguan, Madrid, Símbolo, pp. 383-401.
- Metz, J. B. (1971a), *Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme.
- Metz, J. B. (1971b), "Teología política", en *Selecciones de Teología*, 10(38), pp. 98-103.
- Metz, J. B. (1973), "El hombre futuro y el Dios venidero", en *¿Es esto Dios?*, editado por Han Jürgen Schultz, Barcelona, Herder, pp. 265-266.
- Metz, J. B. (2007), *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae.
- Meza, J. L. (2009), "El ser humano como realidad cosmo-teándrica", en *Cuestiones teológicas*, 85, pp. 59-80.
- Moltmann, J. (1987), *Teología política, ética política*, Salamanca, Sígueme.
- Morin, A. (1990), "La ciudad en la Biblia", en *Medellín*, 16, pp. 362-395.
- Neusch, M. (1985), *Les chrétiens et leur vision de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 155-282.
- Panikkar, R. (1983), "Religion or Politics. The Western Dilemma", en *Religion and Politics in the Modern World*, editado por P. H. Merkl y N. Smart, New York, NY University Press, pp. 44-60.
- Panikkar, R. (1990), *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban.
- Panikkar, R. (1993), *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae.
- Panikkar, R. (1994), *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid, San Pablo.
- Panikkar, R. (1996), *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela.
- Panikkar, R. (1999a), "Jesús en el diálogo interreligioso", en *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazareth*, compilado por Juan José Tamayo, Navarra, Verbo Divino, pp. 453-488.
- Panikkar, R. (1999b), *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona, Península.
- Panikkar, R. (1999c), *El mundanal silencio*, Barcelona, Martínez Roca.
- Panikkar, R. (1999d), *La nueva inocencia*, Pamplona, EVD.
- Panikkar, R. (2005a), "Diálogo inter e intrarreligioso", en *Nuevo diccionario de teología*, dirigido por Juan José Tamayo, Madrid, Trotta, pp. 425-433.
- Panikkar, R. (2005b), *De la mística. Experiencia plena de vida*, Barcelona, Herder.
- Panikkar, R. (2006), *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder.
- Panikkar, R. et ál. (1995), *Reinventare la politica. Dal monologo ideologico al dialogo interculturale*, Città di Castello, L'altrapagina.

- Panikkar, R.; Cacciari, M. y Touadi, J. L. (2007), *Il problema dell'altro*, Roma, L'altrapagina.
- Panikkar, R. y Castells, K. (2002), *Iconografía del espacio sagrado*, Barcelona, March.
- Rahner, K. (1971), "¿Qué es teología política?", en *Selecciones de Teología*, 10(38), p. 96.
- Rahner, K. (2007), *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Rossi, A. (1990), *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Roma, L'altrapagina.
- Ruíz de la Peña, J. L. (1993), *Creación, gracia, salvación*, Santander, Sal Terrae.
- Ruíz de la Peña, J. L. (1988), *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae.
- Storniolo, I. (1990), "A cidade e sua torre. Bênção ou castigo", en *Vida Pastoral*, 31(152), pp. 2-7.
- Sudar, P. (1981), *El rostro del pobre*, Buenos Aires, Patria Grande.
- Vaticano II (1966), *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: Gaudium et spes*, Madrid, BAC.
- Walgrave, J. H. (1984), "Personalisme et anthropologie chrétienne", en *Gregorianum*, 65, p. 454.