

La teoría de la experiencia de Raimon Panikkar. Exposición y desarrollo

Alejandro G. Miroli*
Universidad del Salvador
Argentina

Resumen. El trabajo analiza los motivos que llevan a Raimon Panikkar a tratar la idea de experiencia, expone los elementos básicos de la teoría combinatoria de la experiencia que propuso Raimon Panikkar y desarrolla esos elementos en una presentación de diversas formas de experiencias que se pueden explorar con dicha teoría¹.

Palabras clave: experiencia, tradición, interpretación, memoria, ceremonias

Abstract: *The paper presents the reasons that lead Raimon Panikkar to deal with the idea of experience, exposes the basic elements of the combinatorial theory of experience proposed by the author; and develops these elements in a presentation of various forms of experiences that can be explored with his theory of experience.*

Keywords: *experience, tradition, interpretation, memory, ceremonies*

1. El campo semántico de “experiencia”

El concepto de experiencia es central en la filosofía teórica y en las preceptivas metodológicas de las ciencias fácticas. Está involucrado en contextos epistemológicos y también en contextos religiosos, estéticos, morales y mundanos. Podemos partir de su etimología tal como la expone Panikkar:

Empeiria [...] es exactamente la experiencia, esto es, el conocimiento “experiencial” que corresponde a la sabiduría.

El experimentado es el “experto”, el “perito” que ha pasado la “prueba”, el *periculum*, el “peligro”, el “riesgo” de lo que se trata por haber “penetrado” hasta el fondo y así tocado la realidad en virtud de esta aprehensión inmediata y profunda. La raíz *per-* sugiere “penetrar”, pasar (al otro lado), haber superado el “peligro”. La *empiria* abraza tanto a la *techné* [...] como a la *episteme* [...] La *Erfahrung* denota igualmente la misma “penetración” del *irfaran* y contiene la misma raíz *per-* visible aun en el sanscrito *piparti*: transporta (latín *portare*), lleva al otro lado, conduce, etc. (Panikkar, 1997, p. 18)

* Alejandro G. Miroli es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, profesor ordinario de Lógica y Epistemología en la Universidad del Salvador, y Metodología de las Ciencias Sociales en CBC/UBA. Ha publicado varios trabajos sobre estos temas y en particular desde hace diez años trabaja en una serie de proyectos de Filosofía de la Religión situada en América Latina, en la USAL, en cuyo marco ha publicado trabajos en los distintos volúmenes de la serie *Religación en América Latina I-IV*, publicados por Ediciones del Signo.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación 800.202001. 00122.US ¿De qué dios somos ateos? De las cenizas de Dios a la emergencia de nuevos númenes FFLyEO. USAL. Agradezco los comentarios críticos de mis colegas del proyecto y de Paula Pico Estrada, que han permitido mejoras sustantivas en su redacción.

Un análisis exhaustivo del campo semántico de este concepto filosófico es simplemente imposible; podemos dar algunos rasgos para introducir la teoría de la experiencia que ofrece Raimon Panikkar. Para eso, un punto de partida es tomar algunos diccionarios filosóficos que fijan ciertos contenidos del campo semántico de *esperienza*:

experientia. Entre los muchos sentidos que asume la palabra “experiencia” en la Edad Media, el fundamental es el que la concibe en cuanto *a sensu oritur*, es decir, originada en la sensibilidad [...] como punto de partida del conocimiento del mundo exterior y concreto. En consecuencia, presenta dos notas: la de ser conocimiento de lo singular, y la de ser conocimiento de lo sensible. (Magnavacca, 2005, pp. 273-274)

experience

*Epistemology, philosophy of mind (from Greek empirie and Latin experientia) [...] In philosophy, experience is generally what we perceive by the senses (sensory experience), [...] But in philosophy, the relation between experience as a state of **consciousness** and independent **objects** of experience becomes a focus of debate.* (Bunnin & Yu, 2004, p. 240)

L'E., in questa accezione, sembra qualcosa di privato ed irripetibile, in quanto vale a caratterizzare l'esistenza singola di ognuno. Si usa dire, peraltro, l'esperienza insegna per significare l'idea che l'aver conosciuto molte cose e l'esser stato dentro molte situazioni è utile, nella misura in cui attiva capacità di confronto, di classificazione, di giudizio; in altre parole, serve a poco l'E., se non si è in grado di trovare, grazie ad essa, regole e costanti nei casi della vita. (Rossi, 1996)

En griego, *empeiria* designaba cualquier tipo de saber basado [...] en la mera familiaridad con los fenómenos obtenida mediante una práctica [*tribé*] acumulada [...]. (Faerna García-Bermejo, 2003, pp. 281-284)

A partir de estas definiciones, obtenemos una formulación básica de dicho campo semántico: **experiencia** = algo que le sucede a un sujeto/agente desde una fuente ubicada en una localización espacio-temporal, involucra a los órganos perceptuales y produce un percatamiento en el sujeto/agente que porta los órganos de sensación, percatamiento que involucra un estado mental/psíquico, cuyo contenido es la fuente y una posible exposición de la fuente localizada en un lenguaje articulado por el cual (i) dicha exposición se vincula con otras de tenor parecido/semillante/similar/común y (ii) se puede comunicar a otros agentes/sujetos.

Es este campo semántico aparecen los temas que involucran a una teoría filosófica de la experiencia. Trataremos de mostrar que el aporte de Raimon Panikkar es fundamental para abordar una filosofía de la experiencia.

2. La teoría de la experiencia de Raimon Panikkar. El contexto

Raimon Panikkar es un pensador de dos mundos. Además de tratar la tradición filosófica occidental, conoció de primera mano la tradición de la filosofía india², y su obra es una intersección creativa entre ambas tradiciones. Esa situación le permitió ofrecer un análisis de la idea de experiencia que abarca una multitud de referencias a experiencias de múltiples tipos, sin caer en ninguna visión reduccionista.

La teoría de la experiencia que propone Raimon Panikkar tiene un fin preciso: dar un lugar a la llamada experiencia de Dios. Su abordaje no es fenomenológico sino combinatorio; su teoría de la experiencia se extiende —según nuestra interpretación— a todas las formas de experiencia en un modelo general y no reductivo, en el cual ninguna forma de experiencia operaría como legisladora o correctora de las restantes. Y, en ese encuadre general, una forma de experiencia irreductible será la experiencia de lo sagrado, en tanto esta se caracteriza no desde algún tipo de ente sino desde la presencia.

Señala Panikkar que toda experiencia involucra un “...toque inmediato [...] que no es de un objeto...” (Panikkar, 2001, p. 18) y es luego de ese toque que “...se hace objeto de experiencia [...], cuando nos percatamos” (Panikkar, 2001, p. 18). Una vez que haya percatamiento de objeto, el agente podrá dar un rótulo al efecto del toque. Este proceso de tocado-a-objeto-percatado puede ocurrir en tres ámbitos ontológicos:

Cuando interpretamos la experiencia como perteneciente a nuestra sensualidad, como “excitando” nuestros sentidos, la llamamos realidad *material*; cuando la vemos

² Su obra sobre las filosofías indias es extensa; entre las más importantes se encuentran *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso* (Madrid: Siruela, 1996) y *La experiencia filosófica de la India*. (Madrid: Trotta, 1997).

perteneciendo al orden ideal la llamamos *intelectual*; y cuando nos damos cuenta que trasciende ambas la llamamos *mística* (Panikkar, 2001, p. 18).

En ese proceso, cuando la experiencia cruza las tres interpretaciones, “entonces somos conscientes de que tocamos la realidad, de que tocamos a Dios— *rüeren* (tocar), dice Meister Eckhart (*Predigt* 101)...” (Panikkar, 2001, p. 18). Pero este Dios tocado no es para Panikkar un ente eminentísimo, sino que:

...la realidad total del Ser, sin calificaciones según algunas filosofías [...], junto con las dimensiones material y espiritual (o intelectual) constituye la única realidad cosmoteándrica [en modo que] la experiencia de Dios [...] es la experiencia completa y no fragmentada de esta realidad que somos nosotros, que está por “debajo” y por “encima” de nosotros. (Panikkar, 2001, pág. 18)

En este desborde inevitable en el proceso de toque/tocado a objeto de experiencia, se da una distinción fundamental para Panikkar. Ese yo tocado deviene en ese proceso de auto-percatamiento, un Ego-objeto de primera persona:

Mi yo no es mi *Ego*. El *ahambrahman* vedántico no es el *ahamkiira* egoísta. “Quien no se niega a sí mismo ...”. Esto es lo que nos vienen a decir los grandes maestros espirituales de prácticamente todas las tradiciones... (Panikkar, 2001, pp. 18-19)

La experiencia de lo divino no es experiencia de una fuente, sino de cualquier fuente posible y de todo lo que la circunscribe, el arriba-y-abajo que abarca a cualquier fuente, y que permite todo objeto posible del ámbito material, ideal o místico. El acto de interpretar en alguna de las tres modalidades fundamentales pone al Ego como aquella entidad que, teniendo experiencia, también tiene autoconocimiento o experiencia de sí.

3. La teoría de la experiencia de Raimon Panikkar. Exposición

Hemos señalado que la teoría de Panikkar es una teoría combinatoria de la experiencia. Para ello, el autor introduce en el capítulo II, “Constituyentes de la experiencia”, los elementos, que llamaremos “fases”, de toda experiencia posible, en el marco de un análisis de la idea de experiencia al que llama “cuatridimensional”:

La experiencia comprende cuatro momentos distinguibles, pero no separables:

1. *La experiencia pura*, instante vivencial, experiencial, inmediato.
2. *La memoria* de ese momento, que nos permite hablar de él, pero que ya no es pura experiencia, ya que está mediatizada por el recuerdo. La memoria no puede separarse de la experiencia, pero no debe ser confundida con ella.
3. *La interpretación* que hacemos de esa experiencia, que nos lleva a describirla como dolorosa, sensible, espiritual, amorosa, del Ser, de Dios, de la Belleza, etc. La interpretación que se da a la experiencia está íntimamente ligada a la experiencia misma, a la memoria y, evidentemente, a nuestro lenguaje.
4. Su *recepción en un mundo cultural* que no hemos creado, que nos ha sido dado y que confiere a la experiencia una resonancia particular. Toda experiencia está inscrita en un ámbito cultural, fuera del cual no tiene necesariamente vigencia.

Este complejo cuatridimensional de la experiencia, que es siempre personal, puede comunicarse por “contagio” (resonancia), amor, asimilación, educación u otros medios que incluyan la participación subjetiva; pero no por una mera extrapolación de conceptos objetivos como si fuera una entidad formal. De ahí que no pueda haber una *mathesis universalis* de las experiencias humanas, y, por ende, de la interculturalidad. (Panikkar, 2001, pp. 46-47)

Panikkar representa a cada experiencia con una fórmula: $E = e - m - i - r$

Lo que llamamos experiencia (**E**) es una combinación de la experiencia personal, inefable, cada vez única y por tanto irrepitable (**e**), vehiculada por nuestra memoria (**m**), modelada por nuestra interpretación (**i**) y condicionada por su recepción (**r**) en el conjunto cultural de nuestro tiempo ... No pueda afirmarse sin más que la experiencia mística **e** sea o no sea la misma en todas las religiones, puesto que no conocemos a **e** más que en **E**. (Panikkar, 2001, p. 48)

Cualquiera sea la experiencia que consideremos, tendrá esas fases no como meras partes que se suman sino como síntesis no desagregable, para lo cual Panikkar da el ejemplo de las moléculas respecto de los átomos constituyentes, esto es: “**E** no es igual a **e+m+i+r**, puesto que la identidad de los constituyentes separados es distinta de su entidad en la combinación” (Panikkar, 2001, p. 48). Así, las fases no serán secciones temporales de un proceso; son partes copresentes, pero en magnitudes e intensidades distintas. En su explicación, Panikkar distingue tres tipos de fase: fases estrictamente íntimas: **e**, “personal, inefable, cada vez única y por tanto irrepitable”; fases que admiten tanto valores íntimos como públicos: **m. i**, “vehiculadas por nuestra memoria [...], por nuestra interpretación”; y fases que son estrictamente públicas: **r**, “en el conjunto cultural de nuestro tiempo...”.

La cláusula “nuestra”, que aparece en la segunda clase de fase, expone una dualidad: “nuestra” es de cada sujeto “personal” por separado, al tiempo que es la relación que los incluye a todos en una cierta estructura que sería “el conjunto cultural.”. De ese modo, podemos expandir la fórmula de Panikkar, distinguiendo esas fases duales en fases **m - i** personales y fases **m - i** del conjunto cultural.

Las fases **e - m-personal - i-personal** exhiben una creciente apertura: si en la fase personal la memoria es una facultad psicológica que provee creencias acerca del pasado biográfico del sujeto y la interpretación supone la presencia de un idiolecto, en el cual los términos tienen un cierto significado solo para sí, **m-público** trasladará esos contenidos psicológicos de la facultad de la memoria a formas públicas en relatos y narraciones — orales y escritas en multitud de formatos—, que vehiculizan las creencias y representaciones sobre el pasado en redes de comunicación; al tiempo, la interpretación pública es la concurrencia, en el diálogo y la enunciación, de las valoraciones y sentidos que hay tanto en la dimensión del idiolecto como en la dimensión contextual de los lenguajes en los que se formulan las memorias, interpretaciones y narraciones públicas.

Como señala el autor:

Indiscutiblemente, la recepción de una experiencia en el marco de una determinada tradición condiciona la interpretación que se hace de esa experiencia. [...] La memoria permite que la interpretación de esta experiencia perdure y se transmita; interpretación que a su vez está condicionada por la cultura en la que ha sido recibida. (Panikkar, 2001, p. 47)

Aquí se presenta lo que podemos llamar una dialéctica interna, que producirá un circuito de las fases de toda experiencia. En la primera exposición, las fases se combinan desde la más íntima y personal; ahora Panikkar revierte esa secuencia, de modo que se cierra un circuito:

Fases personales (**m_e**) → Fase pública (**i_r**) → Fase pública (**r**):

Fase pública (**r**) → Fase pública (**ir**) → fases personales (**me**)

Ello permite rechazar cualquier posición de ver E como una progresión de elemento interno **e** hacia el elemento público **r**, en la que se entienda a E como algún tipo de fin o culminación de la experiencia. Esta trama de remisiones fija el lenguaje y sus dimensiones:

-**e**: un lenguaje privado que recibe de **e** el significado de los términos.

-**m**: la semántica de la temporalidad biográfica o comunal en un discurso ilativo.

-**i**: la dimensión de la intensión enunciativa, que conforma redes de connotación que establecen conexiones discursivas y tramas de significación en contextos entre el lenguaje privado y el discurso público, en el cual el significado del término **t** se tiene que entender como significado de **t-en-E-y-en-contexto**, lo que configura la extensión prototípica.

-**r**: el significado categorial: extensión e intensión lógica.

La distinción precedente entre fases nos permite expandir la fórmula de Panikkar, en ella habrá cierta fase absolutamente intrasladable —**e**—, otras fases que serán relativamente intrasladables, o sea con ciertos contenidos serán intrasladables y con otros serán trasladables: en ello, tanto la memoria como la interpretación serán personales o comunitarias y otras que serán necesariamente trasladables. Así, podemos expandir dicha fórmula agregando fases que de alguna manera abren las que originalmente propuso Panikkar:

$$\mathbf{E=e - m_e - i_e - m_r - i_r -r}$$

En la sección 5 ofreceremos un desarrollo de esta combinatoria.

4. Experiencia y cuerpo.

La teoría combinatoria de la experiencia tiene una apertura central a la dimensión corpórea, que se puede poner en diálogo con las discusiones contemporáneas en el llamado “giro encarnado” en filosofía. En su desarrollo, este giro ha tenido tres versiones:

- 1 Según una perspectiva, que llamaré funcionalismo corporal, se entiende que el cuerpo desempeña un papel en la implementación de la maquinaria computacional que sustenta nuestras capacidades cognitivas.
2. ... el conservadurismo corporal [...] intenta desinflar el discurso sobre la dimensión encarnada, argumentando de forma tradicional que el cuerpo contribuye al procesamiento de la información solo mediante el suministro de información al cerebro o mediante la ejecución de instrucciones motoras enviadas desde el cerebro.
3. La visión cuerpo-enactivismo [...], un tanto heterodoxa y radical, evita por completo la teoría computacional de la cognición debido a su supuesta incapacidad para explicar cómo las representaciones pueden proporcionar a un agente un conocimiento del mundo de sentido común. [...] En esta [...], el cuerpo es entendido como fuente de sentido [...], ya que se ocupa de articular las formas en que el cuerpo como enactor pueda hacer que una situación sea significativa para un agente. (Kiverstein, 2012 , pp. 740-741).

La teoría de la experiencia de Panikkar es incompatible con la segunda visión, que es tributaria de la noción de la experiencia como algo que pasa en alguna dimensión sensorial, y también con la primera, en tanto la visión computacional de la experiencia será solo una de las formas posibles de esta. Es claro que Panikkar señala que la dimensión somática de un sujeto de experiencia no es un portador de un Ego mental que las tenga, sino que cuerpo y Ego son un dualismo que surge luego del momento radical de toda experiencia: tocar-ser tocado (véase los apartados 1 y 2 de este artículo).

De ese modo, para la teoría de Panikkar el cuerpo no es ni soporte del sujeto de experiencia, ni se identifica con este, al modo del sensualismo. Al proponer un análisis combinatorio a partir de una serie de fases, la creciente trascendencia del lenguaje y los actos de comunicación en los cuales se efectúan los reportes de experiencia son al mismo tiempo crecientes exposiciones del sujeto encarnado, que simultáneamente se puede entender como un desarrollo creciente de las interpretaciones dotadoras de sentido, tanto personal como comunitario. Si hay sentido involucrado, es porque ese momento axial de

tocar/tocado progresa en la dialéctica de combinaciones de las fases, en actos de comunicación en contextos, sin los cuales no hay experiencia posible.

Si, como ya señalara nuestro autor, la experiencia de lo divino es la experiencia de la vida, entonces debemos tener presente que la experiencia de la vida involucra la propia vida del sujeto de la experiencia, en la cual el Ego es negado como idéntico al Yo originario y afirmado como dado en la dialéctica de fases, en tanto se tiene autoexperiencia de sí. Ese cuerpo involucrado y generador de sentido no es el cuerpo de las filosofías modernas de la experiencia, una materialidad fisiológica que era o soporte de una autoconciencia o fundamento de la posible ilusión de la conciencia. El cuerpo involucrado en la dotación de sentido es un cuerpo cuya materialidad es ecológica, en la medida en que dichos actos de dotación de sentido lo son del tocar/tocado y su arriba-y-abajo:

...ver y razonar/conceptuar/emplear un lenguaje articulado exigen una referencia a como la totalidad -el organismo, la experiencia encarnada- opera sobre el nivel basal. Esto es precisamente lo que Gibson denominó hechos de nivel superior: no admiten ningún análisis reductivo en términos de alguna base explicativa, sino que exigen simultáneamente considerar los elementos básicos y sus relaciones externas y la estructura completa con sus relaciones internas (o lo que metodológicamente sería una consideración mutua del enfoque ascendente o *bottom up* y el enfoque descendente o *top down*). (Carranza & Miroli, 2017, pp. 65-66)

De allí que Panikkar rechaza todo giro idealista que ponga a un sujeto autoconsciente como centro de la experiencia o que ponga a la maquinaria sensoperceptual como generadora de alguna experiencia fundante:

El idealismo alemán parte del *Ich / Nicht-Ich* y el cartesianismo europeo parte también de la dualidad entre cuerpo y alma, espíritu y materia -en donde el uno se define por no-ser el otro.

El tú no es ni el yo ni el no-yo. Tampoco es un término medio que permita luego una síntesis. Su relación es *advaita*. No hay un tú sin un yo y viceversa. Ambos son correlativos. (Panikkar, 2001, p. 123)

Y ello nos permite señalar que toda combinación de fases de la experiencia cualquiera involucra toda la subjetividad:

...una experiencia especializada: requiere *nuestro entero ser* y *nuestro ser entero*:
-*Nuestro entero ser*: inteligencia, voluntad, sentimientos, cuerpo, razón, querencia.
Nuestro ser entero: no fragmentado. Si no estamos integrados, si nuestra experiencia va por un lado y nuestro cuerpo por otro, si los pensamientos nos inclinan hacia aquí y los deseos hacia allá, nuestra experiencia de Dios estará tan fragmentada que ya no es la simple experiencia de Dios. [...]
La sabiduría china lo dice con una metáfora sencilla: cuando el gong está bien forjado, dondequiera y como quiera que se le golpee responderá siempre con un sonido armónico bien temperado. (Panikkar, 2001, pp. 62-63).

Se trata de una tesis radical: el cuerpo, la materialidad del Ego, que es el ámbito en el que sucede el tocar/tocado, es al mismo tiempo generador de sentidos múltiples, desde la intimidad del acto contemplativo, de la meditación, pasando por la multiplicidad de formas de la afección y la emoción somática -que incluye entre otras el contacto amoroso y el llanto del duelo- hasta las rutinas regimentadas de operación de maquinarias, las fases de la experiencia tendrán al mismo tiempo una dimensión del lenguaje y del cuerpo, ambas generadoras de sentido.

5. La teoría de la experiencia de Raimon Panikkar. Formas de experiencia

La imagen del gong se puede generalizar: todos los instrumentos musicales están hechos de materia físico-química, sea de origen biológico —maderas, tendones, semillas, frutos— como mineral —metales, polímeros—. Pero cada instrumento musical produce una sonoridad diferente; al mismo tiempo un mismo ensamble de instrumentos puede ejecutar infinitas variaciones sonoras. En el instrumento la forja, el afinamiento, la coherencia acústica son los elementos que salen de la mera materialidad biológico-mineral: nos pone ante la materialidad ecológica de todo sujeto.

Así, toda experiencia **E** será la composición de las seis fases, en un continuo; no hay, entonces, una única forma de experiencia, sino que habrá una multitud de formas de experiencias diferentes, según los valores que tenga cada fase. Podemos exponer aquellas formas de experiencias más básicas en nuestros sistemas conceptuales.

A. Experiencia hierofánica

La primera forma de experiencia tiene el centro en la fase **e**:

E = e - me - ie - mr - ir -r

La experiencia de Dios no es experiencia de nada, ni de nadie, no es experiencia de ningún objeto [...]. La divinidad es aquí percibida no solo más allá del mundo físico, sino también más allá de los confines de cualquier reino natural, incluido el mundo humano (intelecto, deseos, voluntad) o cualquier otro. [...]. La divinidad no *es*; su *ser* esta más allá del Ser. Su lugar es meta-ontológico. No *es* siquiera No-ser. El apofatismo es absoluto. La divinidad ni es, ni existe; no es pensable ni nombrable. El silencio es nuestra única actitud, no tanto porque seamos incapaces de hablar de ella, sino porque aquello en lo que específicamente consiste sería silencio. (Panikkar, 2001, pp. 57, 59)

Se trata de una experiencia intraspasable, intransmisible e inefable. Ningún discurso público va a poder exponerla, ya que todo discurso se funda en la nominatividad de los términos en posición referencial —el sujeto gramatical—, y en este caso no hay forma posible de que lo que Panikkar señala como que “...ni es, ni existe; no es pensable ni nombrable” sea pensado —en tanto representación mental— ni sea nombrado como una posición en un discurso. Por eso, señala Panikkar:

La experiencia divina puede ser que se valide a sí misma y a quienes la han recibido, pero desde el momento en que tratamos de comunicarla o de legitimarla *ad extra* tenemos que adoptar un lenguaje humano que descansa sobre la base contingente de todo humano lenguaje. (Panikkar, 1997, p. 61).

En tanto se auto-expone, tal experiencia es inefable. Ello es otra manera de decir que esta experiencia solo se expresa en un lenguaje privado cuya gramática es completamente distinta de las gramáticas públicas; se trataría de una gramática sin nombrar.

B. Experiencia simbólica

La forma de experiencia simbólica toma las fases **e - me – ie**; así, parece involucrar las fases privadas, en la medida en que ciertos grafismos abren ciertas dimensiones de sentido para el Ego. Pero en ella, especialmente en la fase **ie**, hay una articulación entre un lenguaje sin nominación y un lenguaje público, cuyas conexiones serán aquello que permita las interpretaciones. Así el símbolo no solo designará, sino que, además de

designar, presentará al sujeto, y ello porque supone una conexión entre las fases privadas y las fases públicas de toda experiencia, en tanto el símbolo tiene una dimensión exterior ajena al agente y una dimensión íntima; esa capacidad del símbolo está dada porque:

A diferencia de los conceptos, que tienen al menos la intencionalidad de ser unívocos, los símbolos son polisémicos. El símbolo es eminentemente relativo; no en el sentido de relativismo, sino de relatividad, de relacionalidad entre un sujeto y un objeto. El símbolo es contemplado y no pretende ser universal ni objetivo. Es concreto e inmediato, es decir, sin intermediario entre el sujeto y el objeto. El símbolo es a la vez objetivo-subjetivo, es constitutivamente relación. Por eso, el símbolo simboliza lo simbolizado en él y no otra “cosa”. Si el lenguaje fuese tan solo un instrumento para designar objetos o transmitir mera información, no sería posible un discurso acerca de Dios. Pero los hombres no hablan simplemente para transmitirse información, sino porque tienen la necesidad constitutiva de hablar, es decir, de vivir plenamente participando lingüísticamente de un universo que es, a su vez, inseparable de la palabra, del *logos*. (Panikkar, 2001, pp. 36-37)

En la experiencia simbólica esa interpretación se funde con la interpretación comunitaria: los valores y contenido de esas interpretaciones se hunden en la interioridad, y el símbolo permite comunicar las fases íntimas y las públicas. Y en esa situación el símbolo presenta el desarrollo arriba-y-abajo que señalara Panikkar.

C. Experiencia ceremonial

Pero existe otro tipo de experiencia, cuyas fases **m_r** y **i_r** son independientes de lo que le suceda experiencialmente al sujeto y que pueden manifestar estados públicos holistas. A ese tipo de experiencia llamamos **experiencia ceremonial**. Gustavo Bueno ha señalado dos rasgos centrales de las ceremonias:

(i) No tienen un origen en la naturaleza de las cosas sino en factores sociales:

...han resultado de la composición sintética dada en el concurso de determinadas operaciones, técnicas, maniobras [...] que no proceden en ningún caso de las cosas mismas o de los objetos de la naturaleza (*physis*), aunque versen sobre ellos, sino más bien, por decirlo así, proceden de la historia, de las “costumbres” (*thesis*). (Bueno, 1984, p. 10)

(ii) No son actuaciones individuales sino estructuras complejas de comportamiento colectivo no estratégico, que involucran varias actividades diversas en una estructura

que les es común, a la que podemos llamar “su guion específico”, según patrones cíclicos y regulares.

Designamos con el nombre de “ceremonia” a toda figura práctica teleológica que, constituida por secuencias efímeras de operaciones humanas, está delimitada sobre un “fondo procesual” por una apertura y una clausura identificables. Al decir “efímeras” queremos significar que la distancia entre los límites de la secuencia ceremonial tiene las dimensiones del día terrestre. [...]

El horizonte [...] del hacer humano [...] transcurre en el tiempo, la pululación prácticamente infinita de movimientos (acciones, operaciones) [...]; esta actividad incesante de los hombres, que constituye el tejido de la vida humana, se desarrolla [...] siguiendo ritmos cíclicos, describiendo trayectorias que poseen una figura pautada [...] de un conjunto de incontables cursos que se cierran en su mismo desarrollo temporal... (Bueno, 1984, pp. 12, 13)

Estas ceremonias operan como estímulo social de contenidos traslaticios de ciertas experiencias, que en el ritual ceremonial adquieren un sentido propio. En las ceremonias los símbolos se integran en las memorias y las interpretaciones comunitarias. En esa dirección podemos contratar la experiencia ceremonial con la experiencia hierofánica:

Experiencia hierofánica = $((\mathbf{e} - \mathbf{m_e} - \mathbf{i_e}) \rightarrow (\mathbf{m_r} - \mathbf{i_r})) \rightarrow \mathbf{r}$

Experiencia ceremonial = $((\mathbf{e} - \mathbf{m_e} - \mathbf{i_e}) \leftarrow (\mathbf{m_r} - \mathbf{i_r})) \rightarrow \mathbf{r}$

La experiencia ceremonial invierte la relación que hay entre las fases en la experiencia hierofánica: las fases públicas operan sobre las fases íntimas, de modo que el sujeto se des-corporiza y los contenidos de sus órganos perceptuales son modulados por las relaciones ceremoniales, que pueden estar acompañadas por prácticas de estimulación química o física de la conciencia; de ese modo las fases $\mathbf{m_e}$ e $\mathbf{i_e}$ proveen los contenidos de la fase \mathbf{e} .

D. Experiencia narrativa

La experiencia de un agente en las fases $\mathbf{m_r} - \mathbf{i_r}$ es la experiencia puesta en un tipo de discurso que aúna testimonios y valoraciones, en secuencias que exponen sucesos y entidades pretéritas o correspondientes a otras escalas de realidad de las del agente o que involucran interacciones bajo condiciones. Las experiencias que suceden en estos casos

se pueden identificar con las experiencias que tiene un agente al tocar/ser tocado por una tradición. Mark Bevir avanzó una caracterización de tradición que permite dicha identificación:

Una tradición (o espíteme o paradigma) es el conjunto de teorías en cuyo marco un agente llega a tener creencias y realizar acciones. Es una influencia primaria sobre las personas, un conjunto de creencias que heredan y que luego se transforman en respuesta a encuentros con “dilemas” (o problemas o anomalías). Un dilema surge siempre que nuevas circunstancias generan una nueva creencia que obliga a las personas a cuestionar sus creencias anteriormente sostenidas. El cambio se produce al surgir tales dilemas: mientras que las respuestas individuales a los dilemas se basan en las tradiciones, estas luego modificarán claramente dichas tradiciones. (Bever, 2007)

Una tradición es un sistema de creencias, en la cual diversas generaciones de sujetos creyentes son parcialmente cotemporales y comparten dilemas y problemas en cuya resolución las creencias cambian, se ajustan, se reemplazan unas por otras; el ejemplo de ello son los saberes comunitarios sobre fitoterapia, astronomía, meteorología, etcétera, todos ellos sistemas de creencias que se ajustan en interacciones sociales sin que haya una disciplina o academia que ejerza un control. Estas tradiciones se presentan en narraciones trastemporales que producen esas experiencias narrativas, en las que se producen actos de conocimiento del sujeto, de la *polis*, del cosmos, en tanto esas narraciones serán biográficas, históricas o de la historia natural, de modo que

Decimos experiencia y no reflexión sobre la vida. El sentirse vivo no es un mero acto biológico, no es del *bios* fisiológico del que hablamos, no es del *bios* de cualquier biografía individual [...]. No debemos olvidar que la experiencia de la Vida a la que nos referimos es a la vez un genitivo subjetivo y objetivo: es la experiencia de la Vida misma y de nuestra participación en esta experiencia... (Panikkar, 2001, pp. 164-165)

El núcleo de la experiencia narrativa es la noción de “nuestra participación”, la de los sujetos en dichas experiencias, una forma de experiencia en la cual un sujeto se conecta no solo con una comunidad en ejercicio —lo que sería la experiencia ceremonial— sino con una comunidad de tradiciones (la fase *m_r*) y de narraciones (la fase *i_r*). ¿Cómo se produce dicha conexión? Una forma de abordar esta cuestión es con la noción de

narración que propone Noël Carroll; para este autor, una narración supone una estructura discursiva con los siguientes rasgos:

- i) [Una narración] es aquella que se refiere al menos a uno, o posiblemente a más eventos y/o estados de cosas [...], una serie...
- ii) “Para contar como conexión narrativa, un discurso que representa una serie de eventos tiene que tener un asunto unificador.”
- iii) “...los eventos y/o estados de cosas tienen que estar conectados, ellos no pueden ser simplemente una lista de eventos y/o estados de cosas desconectados [sino que los elementos de la serie tendrán que ser] ordenados en el tiempo en forma perspicua...”
- iv) “...las narrativas no son cadenas de implicaciones causales aisladas, sino que los eventos iniciales de una secuencia de eventos sobredeterminan los ulteriores.” (Carroll, 2001, pp. 120-121)

El concepto de participación que señala Panikkar se puede entender en la trama: los eventos conectados en una secuencia que conecta su final con las partes antecedentes mediante relaciones de consecuencia. La experiencia narrativa será la experiencia de formar parte de dichas tramas extendidas, que abarcan una multitud de ámbitos y escalas de la realidad.

E. Experiencia epistémica

Al presentar la experiencia simbólica, Panikkar diferencia el símbolo del concepto, siendo este último unívoco, mediador e involucrado, esencialmente, en la transmisión de información. El concepto en este sentido está involucrado en aquella forma del lenguaje que es únicamente informativa: el lenguaje proposicional-extensional. Es un lenguaje en el que nadie habla, pero en el que toda comunidad epistémica escribe, es un lenguaje en el cual la dimensión intensional queda fijada por las respectivas nomenclaturas, y en el cual los conceptos tienen ciertas propiedades lógicas:

-la intensión lógica: la propiedad que expone las condiciones necesarias y suficientes de ser un cierto ente, y por ello fija unívocamente la extensión;

-la extensión lógica: el conjunto de todas y solo las instancias de dicha propiedad;

-la nomenclatura: las relaciones que hay entre todas las intensiones y, por ende, entre todas las extensiones³.

Si la experiencia íntima es completamente intraslativa, las experiencias simbólica y ceremonial se hacen públicas en las interpretaciones, y la experiencia narrativa ofrece una estructura espacio-temporal para dichas interpretaciones por medio de tramas que instalan los símbolos, las ceremonias y los relatos; la experiencia epistémica es, por el contrario, completamente traslativa, completamente independiente de cualquier trama vincular.

La experiencia epistémica es una experiencia que se expone en un documento protocolar⁴: así podemos leer y reproducir la experiencia de Eratóstenes con el *gnomon*⁵, y, por una parte, reproducirla tantas veces y en tantos lugares como queramos, respetando el protocolo, a la vez que, por otra parte, emplear ese documento como criterio de aceptación de otros documentos que por medio de instrumentos diferentes informen la circunferencia de la Tierra, en formas que ambos resultados sean consistentes entre sí.

La experiencia epistémica se centra en la fase **r**, por ello exigen la completa traslabilidad, por ello son experiencias protocolizadas en documentos (informes técnicos muy especializados) que tienen una exigencia adicional: las entidades designadas por los términos nominales deben ser trazables, ya que la trazabilidad es la piedra de toque de la conformación del conocimiento en las ciencias fácticas. La trazabilidad supone:

³ El llamado *Árbol de Porfirio* es un ejemplo históricamente influyente de esas relaciones. En general todas las taxonomías científicas se pueden ver como despliegues de relaciones extensionales e intensionales en una nomenclatura, en la cual adquiere sentido técnico un término, que llamamos categorías de las ciencias.

⁴ El concepto de oración y lenguaje protocolar fue introducido por el Círculo de Viena para señalar un tipo de enunciados básicos de experiencia directa, noción que fue revisada por las epistemologías críticas. Para nosotros, la noción de oración y lenguaje protocolar señala un tipo de lenguaje en el cual la información que proviene de sujetos humanos y de instrumentos es compatible. O sea que los protocolos de observación y registro de las observaciones efectuadas por instrumentos son los mismos que se emplean para las experiencias de agentes humanos. En ese sentido, la dimensión protocolar de dicho tipo de enunciados y lenguaje no proviene de la situación de un sujeto de experiencia, sino de las instituciones epistémicas que operan sobre el registro de información factual obtenida por instrumentos físicos —telescopios, microscopios, espectrógrafos, sismógrafos— o simbólicos —test de personalidad, matrices de encuestas específicas, grupos de opinión dirigidos, etc. —.

⁵ Un *gnomon* (en griego γνώμων: ‘guía’ o ‘maestro’) hacía referencia a un objeto alargado cuya sombra se proyectaba sobre una escala graduada para medir el paso del tiempo, como la pieza material vertical en un reloj de sol.

(i) reconocimiento público -trasladable- operatorio y material de los referentes de los términos, sus propiedades y relaciones que aparecen en la experiencia documentada.

(ii) capacidad de intervención dirigida —experimentación, cuasi-experimentación, observación controlada, modelización— en las trayectorias temporales de dichos referentes reconocidos operatoriamente.

(iii) involucramiento de las relaciones u operaciones intervenidas como antecedentes de reglas técnicas que conforman sistemas de tecnologías generales.

Esta exigencia de trazabilidad es central en el concepto cuya función es designar objetos o transmitir mera información. Debe entenderse que la exigencia de trazabilidad no es de entidades, sino de un uso del lenguaje que se da en una forma de experiencia. Por ello un sujeto puede tener diversas formas distintas de experiencias de una entidad: un campanero puede encontrar un valor simbólico en la música del carrillón de su iglesia, pero a la hora de reemplazar las campanas, deberá hacer cálculos de metalurgia para ver si otros metales permiten campanas más grandes y livianas.

6. Conclusión.

Hemos señalado una presentación del campo semántico de experiencia; veremos que la teoría de Panikkar toma todos los elementos involucrados:

(i) algo que le sucede a un sujeto/agente desde una fuente ubicada en una localización E-T (ex-) = todas las fases de cualquier forma de experiencia posible surgen de un tocar/ser tocado previo a toda disociación en entidades que puedan ser nombradas y referidas.

(ii) algo que involucra a los órganos perceptuales y produce un percatamiento en el sujeto/agente que porta los órganos de sensación = la activación de las fases de la experiencia comienza en la intimidad del Ego, una entidad que tiene auto-experiencia de

sí y que no es solo mente, sino mente situada y encarnada, la cual puede tener ciertas experiencias en una fase íntima.

(iii) el percatamiento asociado con el proceso de sensación mencionado, que involucra un estado mental/psíquico, cuyo contenido semántico es la exposición de la fuente, en un lenguaje articulado por el cual (a) dicha exposición se puede vincular en clasificaciones o inferencias con otras de tenor parecido y (b) dicha exposición se puede comunicar a otros agentes/sujetos.

Los contenidos objetivables en ese proceso (i)-(iii) se podrán hacer públicos de diversas maneras; sea por medio de símbolos, o rituales en ceremonias públicas, o narrados en tradiciones, o expuestos en lenguaje extensional puramente informativo y protocolizado.

La teoría de la experiencia de Raimon Panikkar supone un pluralismo coincidente, en el sentido que:

- una misma fuente puede ser tema de varias formas de experiencias, cada una con sus rasgos específicos.

- ninguna forma de experiencia puede corregir a la otra; cada forma de experiencia tendrá un régimen de validación propio, que podrá converger con el de otra forma de experiencia, en lo que podemos llamar experiencia multifacética.

- en la medida en que las distintas formas de experiencias se hagan públicas, que se puedan emplear símbolos y conceptos, y especialmente en el caso del lenguaje puramente informativo, se pueden exponer en formatos lógico-formales cuya versión más clara son las ciencias matematizadas; pero no tiene ningún sentido introducir tales expedientes en formas de experiencia en las cuales prima la fase íntima.

Este pluralismo coincidente es central en el proyecto filosófico de nuestro autor y la teoría combinatoria que hemos expuesto aquí aporta a dicha tarea:

...la palabra “experiencia” ha quedado en el título por designar precisamente aquel contacto inmediato con la realidad que en el hombre se realiza a través de los sentidos, sean estos sensuales, intelectuales o místicos. Y, en efecto, como muchos filósofos indios actuales harán notar, cualquier convicción humana, en último término, se basa en la experiencia personal, aunque esta necesite luego de la verificación crítica. Las palabras *anubhava* (con sus múltiples compuestos, *anubhûti*, etc.) o *parîkṣâ* (en sentido existencial) nos podrían proporcionar ejemplos. La cultura india nos repetirá hasta la saciedad que toda «filosofía» se basa en la experiencia. (Panikkar, 1997, págs. 18-19)

Solo una teoría que admita una multitud de formas de experiencia, y que las admita en paridad, permitirá una comunicación fecunda y un desarrollo creativo de las varias tradiciones filosóficas de la humanidad.

Referencias bibliográficas

- Bevir, M. (2007). *Encyclopedia of governance*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Bianchetti, M. C. (2018). *Tras los rituales de Pachamama*. Salta: Editorial Hanne.
- Bueno, G. (1984). Ensayo de una teoría antropológica de las Ceremonias. *El Basilisco*/1^a e. 16, 8-37.
- Bunnin, N. & Yu, J.. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Carroll, N. (2001). *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Faerna García-Bermejo, A. M. (2003). Experiencia. En J. Muñoz, *Diccionario Espasa Filosofía* (281-284). Barcelona: Espasa Libros, S. L.
- Carranza, E. & Miroli, A. (2017). La idea de materia ecológica en el "Embodied Turn". *Ariel* 20, 57-67.
- Kiverstein, J. (2012). The Meaning of Embodiment. *Topics in Cognitive Science* 4 , 740–758.
- Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Panikkar, R. (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.

Panikkar, R. (2001). *Iconos del misterio. La experiencia de Dios/3º e*. Barcelona:

Ediciones Peninsula s.a.,.

Rossi, P. (. (1996). *Dizionario di filosofia*. Florencia: La Nuova Italia.