



Victorino Pérez Prieto

Dios, Hombre, Mundo

La trinidad en Raimon Panikkar

Herder

VICTORINO PÉREZ PRIETO

DIOS, HOMBRE, MUNDO.
LA TRINIDAD
EN RAIMON PANIKKAR

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2008, *Victorino Pérez Prieto*

© 2008, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook

Depósito legal: B-46.662-2008

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

A Christina, por su apoyo, comprensión y aliento constante

ÍNDICE

Prólogo de Xabier Picaza	15
Introducción	23
Capítulo 1. CÓMO NO SE PUEDE Y CÓMO SE DEBE HABLAR DE DIOS	39
1. Liberar el lenguaje sobre Dios	1
2. Presupuestos e implicaciones de la afirmación de Dios	1
3. Un <i>novenario</i> para el discurso sobre Dios	1
4. ¿Dios de Abraham, Isaac y Jacob <i>versus</i> Dios de los filósofos?	1
5. Las <i>Upanisad</i> y la dicotomía pascaliana	1
6. El diálogo <i>intra-religioso</i> , un presupuesto fundamental en la concepción de la Divinidad	1
7. La teología de Panikkar, un <i>ecumenismo-ecuménico</i> consecuente	1
Capítulo 2. LA EXPERIENCIA DE DIOS	99
1. ¿Qué significa <i>experiencia</i> de Dios?	1
2. Fe, acto de fe y creencia	1
3. El triple horizonte en el que aparece la Divinidad: Metacosmológico. Metaantropológico. Metaontológico	1
4. Tres maneras de concebir la relación Dios-mundo. Tres concepciones de Dios	1
5. Un <i>novenario</i> para la experiencia de Dios	1
6. Experiencia cristiana de Dios	1
7. <i>Excursus</i> . El silencio de Dios	1
7.1. Eclipse y discreción de Dios	1

7.2. El silencio del <i>Deus absconditus</i>	1
7.3. El Buddha y el silencio de Dios	1
Capítulo 3. LA REALIDAD PERSONAL DE DIOS	187
1. Antropomorfismo, Ontomorfismo, Personalismo y desontologización de Dios	1
2. La realidad personal de Dios, ¿única perspectiva de la Divinidad?	1
2.1. Tres maneras de aproximarse a la realidad divina	1
2.2. El problema de la realidad personal de Dios en Raimon Panikkar y la Tradición	1
Capítulo 4. LA TRINIDAD RADICAL Y LA INTUICIÓN COSMO-TE-ÁNDRICA	247
1. La Trinidad: Dios es esencialmente comunión, relación ...	1
1.1. Redescubrimiento de la fe trinitaria en la vida y la teología cristiana	1
1.2. Monoteísmo trinitario <i>versus</i> monoteísmo a-trinitario	1
1.3. Dios como relación <i>versus</i> Dios como sustancia	1
1.4. Del Dios inmóvil al Dios <i>relación</i>	1
2. La perspectiva trinitaria, una constante en el pensamiento de Panikkar	1
2.1. Tres etapas en el pensamiento trinitario panikkariano	1
2.2. Las influencias del hinduismo, el buddhismo y la mística cristiana	1
3. La Trinidad divina: Padre-Hijo-Espíritu Santo	1
4. La Trinidad <i>radical</i> : Dios-Hombre-Mundo	1
5. La intuición <i>cosmoteándrica</i> y el advenimiento de una <i>nueva inocencia</i>	1
5.1. La <i>nueva inocencia</i>	1
5.2. La perspectiva <i>te-antropo-cósmica</i> o <i>cosmo-te-ándrica</i>	1
5.3. La teología trinitaria de Panikkar: el triple eco de la Realidad	1
6. Perspectiva cosmoteándrica, Soteriología, Protología y Escatología	1

6.1. Creación, Salvación y Vida eterna	1
7. <i>Excursus</i> mariológico	1
Capítulo 5. EL CRISTO COSMOTÉANDRICO	403
1. <i>Cristofanía</i> más allá de la <i>Cristología</i>	1
2. Cristo, el <i>Logos</i> trinitario: unión de lo divino y lo humano	1
2.1. Cristo, rostro fundamental de Dios	1
2.2. La interpretación de Cristo desde la hermenéutica secular	1
2.3. El eco de la experiencia trinitaria de Jesús en tres textos evangélicos	1
3. Del Cristo <i>cósmico</i> al Cristo <i>cosmoteándrico</i>	1
3.1. La conciencia cósmica, aspecto olvidado del cristianismo	1
3.2. El Cristo cosmoteándrico	1
4. El Cristo Señor y el Jesús histórico. <i>Identidad</i> e <i>identificación</i>	1
5. Cristo, Señor de las Religiones: cristianismo y pluralismo	1
5.1. Cristo es el mediador universal	1
5.2. Los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo	1
6. La experiencia <i>cristofánica</i> : el encuentro personal con Cristo	1
6.1. Cada ser humano es una cristofanía: « <i>Teresa, búscate</i> <i>en Mí/Y búscame en ti</i> »	1
CONCLUSIONES	489
1. El misterio de Dios	1
2. El misterio de Jesús, el Cristo	1
3. La perspectiva <i>cosmoteándrica</i> y la disimetría radical entre Dios y las creaturas	1
Bibliografía	1
Glosario de términos sánscritos utilizados	1

Dichosos los que tienen un corazón limpio, porque ellos verán a Dios.

SAN MATEO, 5, 8

Ahora nuestro saber es imperfecto, como es imperfecta nuestra capacidad de hablar en nombre de Dios [...] Ahora vemos por medio de un espejo y oscuramente; luego veremos cara a cara. Ahora conozco imperfectamente, entonces conoceré como Dios mismo me conoce.

San PABLO, 1 Corintios, 13, 9-12

¡Tarde te amé, Dios mío, hermosura tan antigua y tan nueva; tarde te amé! Estabas dentro de mí, y yo te buscaba fuera de mí [...] Pero tú me llamaste [...] y rompiste mi sordera [...], curaste mi ceguera.

SAN AGUSTÍN DE HIPONA
Confesiones, L.X, c.XXVII

Para venir a serlo todo, no quieras saber algo en nada.

SAN JUAN DE LA CRUZ
Subida al Monte Carmelo, L. I, c. 13, II

Quien no ha gustado del silencio no saborea la Palabra.

R. PANIKKAR
⁵*El silencio del Buddha, 23*

No deberíamos hacer una caricatura del símbolo Dios.

R. PANIKKAR
²*Elogio de la sencillez, 169*

La experiencia de Dios no puede ser monopolizada por ninguna religión, por ninguna cultura, por ningún sistema de pensamiento [...] en cuanto experiencia de lo divino, es una experiencia no sólo posible, sino también necesaria para que todo ser humano llegue a la conciencia de su propia identidad. El ser humano es plenamente humano si hace la experiencia de lo divino.

R. PANIKKAR

La experiencia de Dios, 34

Estamos ante la crisis de todos los teísmos: deísmo, monoteísmo, politeísmo, panteísmo, ateísmo [...], la crisis de una concepción que se empeña en colocar lo divino en un lugar especial, tanto si este lugar no existe (ateísmo), como si está arriba, dentro, o en todas partes [...], se ha querido hacer de lo divino un ser diverso [...], hemos querido aislarlo como hacemos con las cosas.

R. PANIKKAR

Ecosofía, 40

Dios ha dicho una única palabra: Cristo.

R. PANIKKAR

³*Iconos del misterio, 93*

PRÓLOGO

Victorino Pérez Prieto ha emprendido la gran tarea de repensar y reelaborar, de un modo sistemático, la experiencia teológica de Raimon Panikkar, presentando así, de forma unitaria, aquello que Panikkar ha venido ofreciendo de manera más dispersa y circunstancial a lo largo de su fecundo magisterio. Esta obra no trata de la vida, la obra y el pensamiento de conjunto de Panikkar, tema que Pérez Prieto ya ha desarrollado de manera casi exhaustiva en otro libro (*Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008), sino de un aspecto particular, pero esencial, dentro de ella: la Teología Trinitaria.

La Trinidad ha sido y sigue siendo, con la Encarnación (de la que no puede separarse), el momento *clave de la identidad* cristiana, en el interior de eso que se ha solido llamar el «monoteísmo abrahámico», que vincula al cristianismo con el judaísmo y el islam. Casi dos milenios de diálogo y disputas no han logrado centrar todavía el tema, de manera que cristianos, judíos y musulmanes parece que no saben de verdad de lo que tratan unos y otros (de lo que aceptan y rechazan) cuando se refieren al Dios trinitario.

Pues bien, en este contexto, Panikkar ha sido, de alguna manera, el primero que, de un modo consecuente, ha situado el tema del Dios trinitario en el centro del diálogo del cristianismo con las religiones orientales y, en especial, con el hinduismo. No es un diálogo que se ha planteado desde fuera, como si cristianismo e hinduismo fueran entidades separadas y contrapuestas, sino a

partir de la misma identidad cristiana vivida y expresada desde el hinduismo y, viceversa, a partir del hinduismo vivido desde dentro del mismo cristianismo. De esa manera, lo que no se ha hecho (al menos con ese rigor) en el diálogo entre las religiones monoteístas, se ha hecho entre cristianismo y religiones orientales. Panikkar ha iniciado un camino lleno de promesas (y sorpresas) y Pérez Prieto ha tomado nota de ello, y así nos lo muestra en este libro.

Nos hallamos ante una experiencia inédita y provocadora, pero llena de futuro. Éste es un momento de gracia o, por decirlo con otras palabras, un momento de creatividad y esperanza, de manera que lo que algunos han tomado como fin de las religiones puede convertirse en principio de un nuevo despertar y encuentro religioso. Aquello que a veces se ha tomado como obstáculo ha venido a convertirse en ayuda y aliciente, en un camino que no es ya de teoría (como en las reflexiones trinitarias de Occidente, desde la Edad Media), sino de *práctica vital y encuentro de culturas*.

Desde esta perspectiva, el diálogo con las religiones monoteístas puede quedar «aparcado» por un momento, al menos en ese campo «teórico» de la Trinidad (el diálogo práctico del amor y la solidaridad ha de darse siempre), mientras se abre, de otra forma, el ámbito de encuentro del cristianismo con las religiones del Oriente. Éstas no tienen un concepto de «trascendencia» homologable al de las religiones monoteístas, ni tampoco una visión comparable de la historia o de la persona humana. Pero es precisamente eso lo que nos permite cambiar de perspectiva y plantear el diálogo en otros campos que hasta ahora no habíamos explorado, ni ellos (los que asumen la experiencia básica de las religiones orientales), ni nosotros (los cristianos). Estoy convencido de que después, en un segundo momento, se podrá y se deberá retomar el diálogo del cristianismo con las otras religiones monoteístas.

En el primer momento de ese diálogo se sitúa este libro de Pérez Prieto. El autor no se ha limitado a presentar el pensamiento de Panikkar (cosa que ha hecho de un modo excelente), sino que, suponiéndolo ya conocido, lo ha reelaborado como si fuera

un material propio, para elaborar de esa manera su visión de la experiencia y la teología trinitarias; de tal forma que, a veces, no se sabe distinguir entre lo que es suyo y lo de Panikkar. Sólo esta «fusión de horizontes» le ha permitido escribir una obra viva, uno de los trabajos trinitarios más importantes de los últimos decenios.

Desde hace 30 años vengo ofreciendo unos extensos boletines bibliográficos en la revista *Estudios Trinitarios* (Salamanca), en los que recojo las tendencias y las obras principales sobre el tema de la Trinidad. Pues bien, no he descubierto, hasta el momento, ningún libro comparable a éste de Pérez Prieto, no sólo por la abundancia del material comparativo (entre cristianismo e hinduismo), sino también por la manera de enfocar y valorar el misterio trinitario, en clave de diálogo religioso.

Gran parte de los trabajos trinitarios que se han venido publicando en los últimos decenios han sido una repetición, posiblemente mejorada, de los planteamientos medievales, con aplicaciones eruditas de filosofía hegeliana o con estudios sobre temas de historia y de sociología de la actualidad. Sólo un *cambio de base y perspectiva* podía liberar la Trinidad de ese círculo cerrado en que se hallaba. Pues bien, ese cambio lo ha dado Panikkar, y lo ha ratificado de forma precisa y sistemática Pérez Prieto en este libro.

Aquí no puedo evocar todos los rasgos y momentos de ese cambio, pero debo señalar algunos que me parecen más importantes. El más significativo de todos es la afirmación de que la Trinidad es una realidad *cosmo-te-ándrica*, es decir, que vincula al cosmos, a Dios y al ser humano, en su concreción real. Esta afirmación se sitúa en la línea de la famosa tesis de Karl Rahner, cuando identificaba la Trinidad *Inmanente* (Dios en sí) con la *Económica* (despliegue de la salvación, historia de Cristo). Pues bien, para Panikkar, los elementos básicos de la Trinidad no son sólo esos dos (inmanencia y economía), sino tres: Mundo, Hombre y Dios. Más que unión de las tres personas divinas (sin negar eso en un plano), la Trinidad es la unión de las tres realidades originarias: Mundo-Dios-Hombre.

Esto, que puede parecer una novedad contraria a la tradición cristiana, constituye un momento básico de la tradición teológica de la Iglesia, tal como la formularon, sobre todo, los grandes teólogos alejandrinos, desde Orígenes a San Cirilo. Para ellos, la Trinidad era ante todo la vinculación del *Logos cósmico* (mundo) con el *Logos humano* (Cristo) y *divino* (Dios). En esa línea se sitúa, de algún modo, Panikkar. Sin duda, lo que él propone no es una simple repetición de aquello que dijeron los alejandrinos (y que ha estado latente en la teología posterior de bizantinos y latinos), pero está en su línea. Por eso, su propuesta no es una novedad absoluta, sino que se sitúa dentro de la mejor tradición teológica de la Iglesia.

Eso significa que la trinidad de Panikkar y de Pérez Prieto es *cosmo-te-ándrica*, de manera que en ella se vinculan Cosmos-Dios-Hombre. Esa fórmula triádica resulta sugerente, aunque, para responder a los tres momentos de la ontología clásica (Dios-Hombre-Mundo), quizá podría cambiarse el orden, hablando más bien de una trinidad *teo-anthro-cósmica*, como también se dice en este libro, de manera que vincule a Dios con el *anthropos* y el *cosmos*. Quiero añadir de pasada que nunca me ha gustado emplear en este campo la palabra «ándrica» (que viene de *anêr-andrós* y que corre el riesgo de referirse sólo a los varones). Prefiero utilizar la palabra *anthropos*, ser humano, que incluye a varones y mujeres (y que, además, es la que utilizan el concilio de Calcedonia y los credos: Dios se ha hecho *anthropos*, no *anêr*).

Pero, dejando ese matiz terminológico (que nos permitiría superar mejor el riesgo de un patriarcalismo trinitario), y dejando incluso a un lado la disputa sobre el orden de los términos (*cosmo-teo-anthropismo* o *teo-anthro-cosmismo*), pienso que la formulación de Panikkar, retomada por Pérez Prieto, nos permite situarnos en el centro de la experiencia teológica y del diálogo entre el cristianismo y el hinduismo (y el conjunto de las religiones). De pronto, la Trinidad, que parecía aislada en el ámbito de la teología y de la experiencia cristiana, viene a situarse en su centro, no como expresión de una realidad que es «tres» (la Trinidad no es

número), sino como descubrimiento y despliegue de la riqueza de la realidad, que es relación viviente.

En este contexto se entiende la necesidad de superar un «dualismo de absolutos» (no hay dos realidades, una fuera de la otra, que después deban relacionarse), a través de la mejor experiencia *advaita* (de la no-dualidad). Pues bien, conforme a este modelo trinitario, debemos hablar de una Trinidad que es *a-trinidad* (si se permite la paradoja). Si, en un sentido, no hay «dos», menos puede haber «tres». Dios, hombre y mundo no son «tres realidades» separables, sino formas o momentos de la *realidad relacional* (que tampoco puede ser y llamarse «una» en el sentido tradicional de la palabra). Estamos, según esto, ante una *trinidad a-dualista (advaita)*, que debe ser *a-trinitaria*.

Pero quiero ya dejar estas consideraciones, que pueden pecar de sutiles, para volver de nuevo a la riqueza del libro de Pérez Prieto, que ha logrado recrear de forma unitaria el pensamiento de Panikkar sobre Dios, elaborando así no sólo un tratado experiencial sobre el Dios que es todo en todas las cosas (hombres y mundo), sino una enciclopedia muy completa sobre las relaciones religiosas entre cristianismo e hinduismo. Este libro no habla *sobre* el ecumenismo religioso, sino que *hace* ecumenismo, en una línea abierta al Oriente. No es un libro total, pues, en un segundo momento, el tema de diálogo debe volver también hacia Occidente para repensar los grandes temas no pensados de las religiones del monoteísmo abrahámico, pero ofrece ya los principios de un diálogo trinitario que no se establece y realiza desde fuera (comparando religiones ya hechas, cerradas en sí), sino desde el mismo camino y el mismo proceso de cada religión, que incluye dentro de sí los aspectos básicos de la otra religión. En esa línea, el hinduismo constituye un elemento del despliegue cristiano, y el cristianismo, un elemento del despliegue del hinduismo, al menos en este momento histórico de encuentro de culturas y religiones.

En esa línea, quiero añadir que el libro de Pérez Prieto, siendo completo en campo, sigue abierto, como sigue el pensamiento

de Panikkar y, sobre todo, la misma realidad (el cristianismo, el hinduismo). Partiendo de esa base, desde la nueva perspectiva que ofrecen Panikkar y Pérez Prieto, podrán plantearse los grandes temas que han quedado pendientes, porque siempre deben plantearse de nuevo.

Queda pendiente el tema de la relación entre las personas humanas, que muchas veces se han visto como signo trinitario y que ahora debe verse de manera más intensa. La Trinidad no es sólo un reflejo de las relaciones interhumanas, pues hay en ella aspectos que desbordan ese plano (en línea de Dios y de Cosmos). Pero, si la Trinidad no nos permitiera plantear ni recorrer mejor los caminos del diálogo humano (en intimidad y en apertura social), carecería de sentido.

Queda pendiente el tema de la historia, que en Oriente es menos significativo, pero que resulta esencial en Occidente. Ciertamente, no todas las religiones plantean con igual intensidad el tema de la historia, pero éste es, de hecho, un asunto que ha sido planteado, no sólo en forma teórica, sino también práctica. Estamos inmersos en un mundo que parece hallarse en proceso; nosotros, los hombres, somos de algún modo agentes y pacientes de ese proceso, en línea de interacciones sociales y de impacto cósmico (tema ecológico). Las perspectivas (y quizá las soluciones inmediatas) pueden ser distintas, pero el problema está planteado y tiene una vertiente trinitaria.

Hay que destacar de nuevo la unidad entre el Cristo teocósmico y el hombre concreto, Jesús de Nazaret, cuya historia han contado los evangelios en el contexto de las relaciones históricas y sociales conflictivas de su tiempo. Eso nos obliga a plantear de nuevo las razones concretas de la muerte de Jesús, lo que nos lleva a introducir la Trinidad en la trama de las relaciones humanas...

Quedan pendientes también otras cuestiones, pero no es quizá el momento de reseñarlas detenidamente ahora. Ellas son una indicación de la riqueza de este libro que, como todos los buenos, soluciona algunos problemas, pero abre y plantea otros muchos que antes no se habían planteado. Así es el pensamiento

de Panikkar, así es este libro de Pérez Prieto: es de aquellos que permiten *pensar de forma nueva*, de aquellos que *abren caminos* para seguir hablando de Dios y, sobre todo, para poder orientarnos mejor, en este tiempo lleno de nuevos retos ecológicos y económicos, sociales y políticos, pero también religiosos.

Pero ya es hora de que yo guarde silencio y de que hable el pensamiento de Panikkar, que Victorino Pérez Prieto, colega y amigo, ha sabido presentar y recrear de forma extraordinaria.

XABIER PIKAZA

INTRODUCCIÓN

1. La reflexión teológica actual sobre Dios

El mundo secular y la complejidad del pensamiento contemporáneo nos han puesto en el siglo xx y en el comienzo del xxi en una encrucijada religiosa que nos sitúa ante nuevos retos y nuevas maneras de acercamiento a la experiencia espiritual y a la siempre misteriosa realidad divina. En las tentativas actuales encontramos maneras en muchos casos falsas, pero, en otros muchos, muy valiosas, quizá más auténticas, menos retóricas, más poliédricas y pluriculturales. Encontramos, como ha ocurrido siempre, charlatanes y maestros. Se hace imprescindible el discernimiento abierto, pero no podemos encerrarnos en nuestro caparazón o cerrar nuestras casas a cal y canto para que no entren en ellas malos aires, será necesario «abrir las ventanas al mundo», como pedía el buen papa Juan, aun cuando esto suponga, inevitablemente, riesgos.

¿Podrá ser Raimon Panikkar uno de estos maestros necesarios? Así fue reconocido en numerosas ocasiones. De ello dan muestra algunas de sus distinciones. Solamente entre las últimas están el Premio Antonio Machado (1990), el Premio Memorial Juan XXIII por la Paz (1998), el Premio Espiritualidad (Cataluña, 2000), la Condecoración «Chevalier des Arts et des Lettres» (Gobierno francés, 2000), el Premio Nonino como «Maestro per il nostro tempo» (Italia, 2001), el Premio Casa Asia del diálogo entre Oriente y Occidente (2004), etcétera.

El hecho religioso suscita actualmente en los países occidentales un renovado interés por lo divino. Panikkar y otros muchos teólogos y pensadores hablamos desde hace tiempo de la religión como *dimensión humana* universal; las religiones, en particular los monoteísmos, deberán afrontar la modernidad respondiendo a los retos de la problemática actual. En este acercamiento a la divinidad, más allá de los distintos lenguajes, lo importante será buscar y expresar una auténtica *experiencia de Dios*. Sin duda, si la *aventura espiritual cristiana* es excepcional y única, no es la única forma de aventura de lo divino. El cristiano está tocado por el misterio de Jesús el Cristo, manifestación plena de Dios y, a través de él descubre el *Dios Trinitario*, desafío de la teología en el tercer milenio.

La teología, como ya decía Santo Tomás (*Sum. The. I q1 a7.*), se ocupa fundamentalmente de Dios y de lo que no es Dios *en la medida de su relación con él*, es decir, del ser humano —«la gloria de Dios», en la acertadísima expresión de San Ireneo (*Adv. Haer. IV, 20,7*)— y del mundo, e intenta hacerlo de manera expresiva para cada época histórica. La teología contemporánea también se siente impulsada por la necesidad de *repensar continuamente nuestras imágenes de Dios* y hacerlo *para nosotros hoy*, con el sentimiento de necesaria incompletez, pero intentando hacerlo del modo *menos malo*. A cada tiempo le toca apostar en su intento de dar respuesta a las eternas preguntas sobre Dios, el ser humano y el mundo, con sus problemas viejos y nuevos; hoy, la miseria de grandes sectores de la población mundial, paro estructural, deterioro ecológico, bomba demográfica, conflicto Norte-Sur, los nacionalismos intolerantes minoritarios o de las grandes potencias imperialistas, buscando respuestas significativas a su circunstancia histórica. Muchos teólogos hablan hoy de la necesidad de ajustar nuestra reflexión teológica al *cambio de paradigma*, para actualizar la vieja y siempre nueva verdad de la fe y refundirla en una *teología* verdaderamente *nueva*, que sepa mantener un equilibrio entre el doble acento teórico y práctico, ambos necesarios.¹ Yendo más allá, Panikkar gusta decir que él, más que «caminar en un *nuevo paradigma*», prefiere «andar

sin paradigma», para que el Espíritu lo lleve más ligeramente por caminos insospechados que sólo Él conoce.

La reflexión teológica sobre Dios es hoy, como la mejor teología de antaño, muy consciente de que deberá seguir buscando constantemente el rostro de Dios, sin llegar a poseerlo, sino más bien siempre abierta a él, que nos llega muchas veces de modo desconcertante y por caminos insospechados. Esto supondrá para el lenguaje teológico cristiano unas características que se podrían sintetizar en estos puntos:

- Un lenguaje con una *base positiva* (la Revelación bíblica, las fuentes patrísticas y los dogmas) y «científica» (la razón que ilumina la fe), que expresa la realidad de la *fe como conocimiento*.²

- Un lenguaje *paradójico*, que a veces puede ir contra planteamientos corrientes. Como escribió Heidegger respecto de la metafísica: «Las violencias del lenguaje no son en este campo de investigación una arbitrariedad, sino una necesidad fundamentada de la cosa».³

- Un lenguaje *simbólico*, que representa su objeto por mitos, símbolos, imágenes..., pues «el símbolo da que pensar», con la feliz expresión de Paul Ricoeur.⁴

- Un lenguaje *confesante*, no neutral, que compromete personalmente. A la escucha de los problemas del mundo, de su momento histórico. Y que nace de una experiencia religiosa de *contemplación*, de escucha de Dios y de adoración agradecida. Sobre todo, el fundamento de la teología cristiana es el acercamiento a la manifestación de Dios en la historia, los hechos y las palabras de *Jesús de Nazaret, el Cristo*.

- Un lenguaje *con fuerza configuradora de comunidad*, que nace de la comunidad de fe y vuelve hacia ella. El teólogo cristiano hace teología *en la Iglesia*, pero no olvida que ésta es «una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios».⁵

- En fin, una teología con *dimensión ecuménica*, pues, si la teología católica tiene sus principios, sus criterios y tradición propias, «deberá aprovechar ampliamente la reflexión de otros

cristianos para las nuevas elaboraciones a las que todo invita hoy». ⁶ Pero también una teología *interreligiosa*, porque ni siquiera los cristianos tenemos el monopolio del conocimiento de Dios ni de toda la verdad.

La reflexión sobre Dios que ha hecho la teología cristiana actual nos presenta un *status questionis* muy rico, habida cuenta de la amplísima y valiosa producción que ha dado a luz tan sólo en los últimos 20 años. En ella hay joyas y pacotilla, creación y trabajo de epígonos. El «retorno de Jesús» en los años sesenta y setenta parecía que iba a borrar de la producción teológica la cuestión Dios, pero, contrariamente, reapareció, incluso, en su realidad de *Dios trinitario* con toda su originalidad. Por eso, podemos decir con Kasper que «estamos ante una teología más teológica». ⁷ Una teología que ha sabido superar la dicotomía tradicional de los tratados «*Deo Uno*» y «*Deo Trino*» para unirlos en un único tratado sobre «El misterio de Dios». En esta teología se ha impuesto mayoritariamente también la convicción de que el discurso teológico cristiano debe ser el Dios de Jesucristo y su punto de partida ha de ser la revelación salvífica de Dios en Jesucristo.

Los exponentes de esta producción teológica se refieren tanto a lo que podíamos llamar en primer lugar *libros sobre Dios* en general, ⁸ los libros que tocan en particular *el misterio trinitario* ⁹ y los que tratan sobre *la relación Dios-mundo*, de lo que nos ocuparemos brevemente en el apartado siguiente.

2. Dios y el mundo. Ecologismo y cristianismo: hacia una *nueva* concepción de Dios

La relación entre Dios y el mundo es una de las cuestiones más antiguas que se ha planteado la reflexión religiosa e incluso el pensamiento humano en la historia de la humanidad. En particular, aunque la fe bíblica empieza por la Alianza para llegar luego a la Creación como expresión de que Dios no es solamente

su Dios, no es casual que la Biblia comience por la Creación, manifestando la relación íntima entre Dios y el Mundo: Dios transforma el *caos* originario en un *cosmos* armónico.¹⁰ Más allá de las viejas reflexiones cósmico-teológicas, el ecologismo ha venido a ser en los últimos tiempos una de las sensibilidades que más se ha ido imponiendo en todo el mundo, occidental y oriental. Entre otras, por una razón simple y evidente: o cambia el modo de relacionarse los seres humanos con el planeta Tierra o... simplemente no tenemos futuro, pues el hombre del siglo xx ha sido más pernicioso para su planeta que el de todos los siglos anteriores, hasta llevarlo a situaciones insostenibles por haber olvidado la sabiduría del Deuteronomio: «*Mira que pongo delante de ti vida y felicidad, muerte y desgracia [...] Si tu corazón se desvía y si no escuchas [...], no viviréis mucho tiempo en la tierra [...] Elige la vida y viviréis tú y tu descendencia*» (Dt 30,15-20).

La cosmovisión ecologista no es solamente una heredera de las cosmovisiones extrabíblicas en las que los seres humanos han caminado conjuntamente y en armonía con el latir de la tierra, sino que supone, también, una manera de situarse ante la naturaleza en fidelidad a la sabiduría bíblica: pasar del *dominio del señor* al *cuidado del jardinero*, descubrir que somos parte de la naturaleza, que formamos parte de ella, por eso estamos *dentro* de ella, no *sobre* ella. Aunque, como reconoce el teólogo escocés Ian Bradley, si bien la fe cristiana es «intrínsecamente *verde* [...], promesa de liberación y plenitud para toda la creación»; sin embargo, «necesitamos borrar siglos de pensamiento antropocéntrico que colocaron al hombre, y no a Dios en el centro del universo y que hicieron de la Iglesia occidental uno de los más importantes cómplices de la explotación indiscriminada y la contaminación de la Tierra». ¹¹ El genuino ecologismo va más allá de cuestiones superficiales o de moda y tiene una *sensibilidad holística*, un nuevo paradigma que busca incluir todas las formas de vida; reconoce la interdependencia de todas ellas y quiere atenuar las divisiones absolutas entre los seres humanos, entre éstos y el resto de los seres, o los dualismos *espíritu-carne, mente-cuerpo, sujeto-objeto*...

La *visión holista* del cosmos tiene una cosmovisión interrelacional que comprende toda la realidad existente; desde los aspectos ambientalista y biológico hasta el cosmológico, el filosófico, el teológico, el ético y el religioso-espiritual. Hay que hablar tanto de una *eco-tecnología*, como de una *eco-política*, de una *ecología social* y una *ecología mental*, de *ecopacifismo* y *ecofeminismo*, de ecología y Tercer Mundo, etcétera. Hay que hablar, en fin, de una *ética ecológica*, porque defender la naturaleza, atacar las causas que la degradan y contaminan, tiene que estar indefectiblemente unido a la causa de los más pobres, los que más sufren la degradación ecológica. Pero también hay que hablar de una *ecología profunda* que reflexiona sobre la crisis del espíritu, para llegar a una *eco-teología* que replantee muchas concepciones teológicas basadas en el poder como dominación, para llegar a una verdadera armonía entre la carne y el espíritu, el ser humano y Dios. La teología occidental descuidó su reflexión sobre la naturaleza, a favor de la historia; estuvo demasiado atada a un antropocentrismo que tuvo poco en cuenta a la naturaleza, centrada en la salvación individual o social y siempre referida sólo al presente o el futuro del *ser humano en su historia*. Afortunadamente, ha comenzado ya a hacerse una reflexión en la nueva clave teológica.¹²

Esta concepción nos resulta fundamental a la hora de elaborar un discurso sobre Dios que busque una integración de la realidad divina, humana y cósmica, en particular la de la naturaleza de la que formamos parte. Como intenté reflejar en uno de mis libros,¹³ esta *nueva* manera de relacionarse con la naturaleza (en realidad, la sabiduría de nuestros primeros hermanos) llama a una nueva concepción de Dios: de un Dios *dominador* a un Dios *Padre-Madre, Amigo/a* y *Amante*. Más aún, podemos hablar de Dios con una nueva imagen: el mundo es el *cuerpo de Dios*, sabiendo ir más allá de la vieja sacralización de la naturaleza y manteniendo la trascendencia divina, al lado de su inmanencia. La concepción de la Divinidad que nos quiere transmitir Panikkar, en la que es fundamental esta relación Dios-Mundo, fiel al espíritu paulino, quiere unir

armónicamente la realidad divina, humana y cósmica, más allá del dualismo y del monismo, en su concepción *cosmoteándrica*.

3. Ecumenismo y diálogo interreligioso

Una de las aportaciones más importantes del Concilio Vaticano II fue el hecho de que la Iglesia reconociera oficialmente que *había verdad en otras religiones*: «La Iglesia no rechaza nada de lo que las otras religiones contienen de verdadero y santo» (NA 2). Aunque ya lo había manifestado San Justino, cuando hablaba del «*logos spermatikós*», las semillas del Verbo extendidas por toda la humanidad. El cardenal König, que tantos años dedicó a estudiar la relación entre el cristianismo y las religiones de la tierra, hacía unas afirmaciones que nos sitúan ante la cuestión del diálogo interreligioso como el mayor desafío del cristianismo y las religiones en el nuevo milenio: «En el umbral del tercer milenio, éstos son precisamente los temas decisivos para el destino de la Iglesia».¹⁴ Y Torres Queiruga lo refleja bien: «La caída del etnocentrismo, el final del colonialismo y el *avance del espíritu de diálogo y tolerancia hicieron que el problema de las religiones cambiase de manera radical* [...] En realidad, el diálogo entre las religiones se ha convertido hoy en uno de los frentes más calientes para la reflexión teológica».¹⁵ No se puede abordar un estudio acerca de la concepción de Panikkar sobre la Divinidad sin situarla en el marco de un diálogo no sólo inter-religioso, sino *intra-religioso*, como a él le gusta repetir una y otra vez.

El debate sobre el diálogo del cristianismo con las demás religiones se ha planteado desde varias perspectivas. La Comisión Teológica Internacional (*El cristianismo y las religiones*) habla de las dos posturas que había fundamentalmente en la teología católica anterior al Vaticano II sobre el valor salvífico de las religiones: una (Daniélou, De Lubac) piensa que «en cuanto mantienen los contenidos de la alianza cósmica, las religiones contienen valores positivos, pero no tienen valor salvífico. Son “jalones de espera”

[...] Sólo en Cristo y en su Iglesia alcanzan su cumplimiento último y definitivo». La otra (Rahner) afirma que «la oferta de la gracia, en el orden actual, alcanza a todos los hombres». En la actualidad, «gana fuerza la exigencia de un mayor conocimiento de cada religión antes de poder elaborar una teología de la misma».¹⁶ El documento señala las distintas posiciones actuales:

a) Cristo *contra* las religiones (*Eclesiocentrismo* o *crisología exclusiva*), que no es defendido por los teólogos católicos, desde el Vaticano II (nota 10).

b) Cristo *en* las religiones (*Cristocentrismo* o *crisología inclusiva*). La salvación puede acontecer en las religiones, sin olvidar la universalidad de la salvación de Jesucristo, la postura más común de los teólogos católicos (nota 11).

c) Cristo *por encima* de las religiones (*Teocentrismo con crisología normativa*) y *junto a* las religiones (*Teocentrismo con crisología no normativa*). Busca una superación del cristocentrismo tratando de reconocer las riquezas de las religiones y el testimonio moral de sus miembros, «pretende facilitar la unión de todas las religiones para un trabajo conjunto por la paz y por la justicia en el mundo». Puede reconocer a Cristo como *normativo* de la salvación, o, en otras posturas, «ni siquiera se reconoce a Jesucristo este valor»; aún hay un «soteriocentrismo» que radicaliza la posición teocéntrica, manifestando menos interés en la cuestión sobre Jesucristo y más en el compromiso efectivo de cada religión con la humanidad que sufre (nota 12).

A juicio de la Comisión, el problema fundamental está en la cuestión de *la verdad* de las religiones, habiendo la tendencia a «relegarlo a un segundo plano, desligándolo de la reflexión sobre el *valor salvífico*».¹⁷ Pero «debería pensarse más en la perspectiva cristiana de *la salvación como verdad* y del *estar en la verdad como salvación*» (nota 13). Con todo, su conclusión de que esto lleva a la *equiparación superficial* de todas las religiones, y que «al afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas», no es tan concluyente. No es lo mismo *relativismo* que *relatividad*, como repite Panikkar, nuestras verdades son siempre parciales,

por lo tanto, *relativas*. Pero esto no supone caer en un relativismo en el que todo vale, es igual una cosa que otra.

Knitter hizo un conocido resumen de estas posturas, identificando autores:¹⁸

a) *Paradigma exclusivista*: Cristo *contra* las religiones. Cristo es el único mediador y la Iglesia la única institución de salvación. Tesis católica hasta el Vaticano II.

b) *Paradigma inclusivista*: Cristo *en* las religiones. Cristo es el mediador constitutivo, pero no exclusivo, de salvación; la salvación puede realizarse *extra Christum*, fuera de la fe en Cristo, pero siempre es *propter Christum*, a causa suya. Es el *Cristocentrismo inclusivo* de Rahner y Dupuis.¹⁹

c) *Paradigma pluralista*: Cristo *por encima* de las religiones. Cristo es la expresión *normativa*, no exclusiva ni inclusiva de Dios. *Teocentrismo con una cristología normativa* de Küng y, de modo más complejo, la postura de Panikkar.²⁰

d) *Teocentrismo pluralista*: Cristo *con* las religiones. *Teocentrismo con una cristología no normativa* de Hick y su proyecto destinado a pasar del *paradigma cristocéntrico* a un *paradigma teocéntrico*.²¹

Como todas las clasificaciones, no deja de ser discutible. La bibliografía es sumamente amplia en los últimos años; además de la apuntada, podemos ver en la bibliografía final libros de Alemany, Rodríguez Panizo y Quinzá, Melloni...

4. Raimon Panikkar, una teología desconcertante

Panikkar –teólogo de profunda formación científica y filosófica– desconcierta, descoloca y seduce, aun cuando no se esté totalmente de acuerdo con lo que dice.²² Seduce por su verbo creativo y su escritura brillante, pero sobre todo por su agudo y rico pensamiento, que abre a concepciones habitualmente diferentes de lo común. La riqueza del pensamiento de Panikkar nace no sólo de su capacidad intelectual y espiritual, sino también de la *interculturalidad* y el mundo *inter-religioso* en el que se ha

movido toda su vida. Para él, el creyente y el teólogo deberían tener la sensibilidad del artista, más que la frialdad de un técnico, unida a una contemplación mística, porque un teólogo debe ser un hombre espiritual.

La teología de Panikkar es una teología profundamente sapiencial, profética y utópica, que defiende la necesaria superación de la primacía de lo científico. He escrito que las características de esta teología están marcadas fundamentalmente por la intelectualidad y la espiritualidad, buscando la armonización del *logos* y el *pneuma*, la articulación entre lo *racional* y lo *simbólico*, pues para Panikkar es imprescindible recuperar el *enfoque simbólico* («la sensibilidad ante la fuerza del símbolo»). En esta teología, Filosofía y Teología deben ser una distinción dualista superada, para llegar a una sabiduría *divina* y *humana* a la vez, que sepa integrar la parte y el todo, particularismo y universalidad. La teología de Panikkar es también una teología en la que es imprescindible la interculturalidad y el *diálogo intra-religioso*, en una relatividad radical de las distintas visiones religiosas que él elabora como *pars pro toto* y concibe no como una teoría universal, sino como una *armonía invisible*.

El punto de partida para mi acercamiento a Panikkar ha sido un trabajo teológico realizado hace más de diez años y cristalizado en un libro sobre ecologismo y cristianismo, que ya he citado más atrás. En la elaboración teológica final hablaba de la original *perspectiva cosmoteándrica* de Panikkar. También había tenido la ocasión de conversar brevemente con Panikkar y pedirle su opinión sobre este trabajo, que afortunadamente había leído sin conocernos anteriormente. En aquel trabajo decía que la aceptación de la postura ecologista, como ya he apuntado más atrás, obligaba a *una nueva elaboración de nuestro discurso teológico* a partir de la relación de Dios no solamente con la historia y la realidad personal de los humanos, sino también con el mundo, para lo que me resultaba profundamente sugerente la visión de Panikkar. El estudio a fondo de su obra y las largas conversaciones que hemos tenido así me lo han confirmado.

He aquí el resultado de estos estudios y mi propia reflexión sobre la Divinidad y la Trinidad. Quizá es necesario decir aún una última palabra sobre el título del libro; si no fuera demasiado largo, hubiera preferido: Dios, el ser Humano y el Cosmos. Una concepción de la Trinidad desde la perspectiva teantropocósmica de Raimon Panikkar. Expresaría mejor, en primer lugar, mi clara apuesta por el lenguaje inclusivo, también en teología; no hombre, sino ser humano, varón y hembra; por eso, me gusta más teantropocósmico que cosmoteándrico, aunque debo respetar la opción de Panikkar. En segundo lugar, expresaría mejor que el trabajo no es sólo un estudio en este autor, sino también mi aportación teológica desde el riquísimo legado del maestro. Sólo restan los necesarios agradecimientos, muchos en una obra de este volumen. En primer lugar, a Julio Ramos, profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca (UPS), que acogió con entusiasmo y alentó este trabajo como tesis doctoral en esa Universidad, hasta los últimos momentos de su vida, a pesar de su enfermedad; desgraciadamente, no pudo llegar hasta su punto final, pues la muerte nos lo llevó antes. Santiago del Cura, profesor de la UPS, retomó generosamente la dirección, por ello a él va también mi agradecimiento; junto a otros profesores de la misma: Gonzalo Tejerina, Jaime Vázquez, Jose Román Flecha y Segundo Pérez (director del ITC) por su apoyo, sugerencias y aportaciones. Particularmente, debo agradecer la generosa colaboración, con sugerencias y correcciones, de mi buen amigo Xosé Antón Mi-guélez, de Andrés Torres Queiruga, profesor de la USC, y muy especialmente de Xabier Pikaza, buen conocedor del tema de este trabajo, por su ayuda y su generoso prólogo. En el capítulo lingüístico, debo agradecer la ayuda de Benito Méndez con el alemán y de Christina Moreira y Virginia Vila para las correcciones en francés e inglés, respectivamente. Finalmente, debo agradecer la magnífica colaboración de la Fundació Vivarium por su aportación bibliográfica y su acogida a mis constantes requerimientos acerca de la obra de Raimon Panikkar. Sobre todo las de Carmen Barnolas y María del Mar Palomo, directas

colaboradoras del profesor Panikkar. En fin, muy especialmente debo manifestar mi agradecimiento al mismo Raimon Panikkar, por su gratísima acogida en Tavertet, nuestras riquísimas conversaciones y su aliento en este trabajo

NOTAS

1. Cf. H. Küng, «Cambio de paradigmas en la teología y en las ciencias» y «La teología en busca de un nuevo paradigma», *Una teología para el nuevo milenio. Fundamentación ecuménica*, Madrid, 1989.

2. Cf. Y. M. Congar, *La fe y la teología*, Barcelona, 1970, y *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca, 1970; E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca, 1970 e *Interpretación de la fe*, Salamanca, 1973; J. Alfaro, *Revelación cristiana y teología*, Salamanca, 1985; J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, 1985; J. L. Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, 1989; B. Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Salamanca, 1991.

3. Cit. por R. Panikkar en *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, 2000, pág. 335.

4. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité* II, París, Aubier, 1960, pág. 323.

5. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación, Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 34.

6. Y. M. Congar, *Situación y tareas de la teología hoy, op.cit.*, pág. 14.

7. Cit. por S. del Cura, «Temas y tareas del Tratado teológico sobre Dios», en *Teología en el tiempo*, Burgos, 1994.

8. Libros sencillos como C. Duquoc, *Dios diferente* (1982) y J. I. González Faus-J. Vives, *Crear sólo se puede creer en Dios* (1985). Libros fundamentales como H. U. von Balthasar, *Teodramática* (1993); W. Pannenberg, *Teología sistemática* I (1996); E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo* (1984); W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (1985); H. Küng, *¿Existe Dios?* (1979); A. Gesché, *Dios para pensar* (1994)... En la teología española, J. Vives, *¡Si oyeráis su voz...!* (1988); X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona* (1989); *Dios es Palabra* (2003); A. Torres

Queiruga, *Creo en Dios Padre* (1986), *Del terror de Isaac al Abba de Jesús* (1999); O. González de Cardedal, *Dios* (2004)... Los libros de la Teología de la Liberación: L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (1987); R. Muñoz, *Dios de los cristianos* (1987) y J. L. Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* (1993). Y los de la teología feminista: S. McFague, *Modelos de Dios (Models of God)*, 1987; T. Martinho Toldy, *Deus e a Palavra de Deus na Teologia feminista* (1998). En la bibliografía final aparecen las referencias completas.

9. El ensayo referencial de K. Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación (Mysterium Salutis II, 1970)*; J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios* (1983); B. Forte, *Trinidad como historia* (1988); J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino* (1998); L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero* (1998); G. Greshake, *Dios Uno y Trino* (2002), y *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo* (2002)... En castellano ocupa un papel destacado el *Diccionario Teológico. El Dios cristiano (DTDC, 1992)*.

10. A este respecto, hemos de recordar un par de libros con los que tenemos una gran deuda: H. A. M. Fiolet, *Hacia una nueva teología cristiana. Realidad terrena y encuentro con Dios*, Barcelona, 1974 y J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander, 1986.

11. I. Bradley, *Dios es verde*, Santander, Sal Terrae, 1993, pág. 15. Cf. J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca, 1987; A. Primavesi, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo y cristianismo*, Barcelona, 1995. Cf. «O verdor da Biblia», en mi libro *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, A Coruña, 1997, págs. 110-150, con los textos bíblicos «ecologistas» más importantes; reducido, *Ecologismo y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1999.

12. Cf. R. Gibellini, «El debate teológico sobre la ecología», *Concilium* 261 (1995).

13. *Do teu verdor cinguido, op. cit.*, págs. 180-200. Cf. «Ser cristiano en el siglo XXI: un corazón fraterno y lleno de piedad hacia toda naturaleza creada», *Iglesia Viva* 216 (2003), págs. 89-100.

14. «En defensa del P. Dupuis», *The Tablet* (16-1-1999), en *Sal Terrae* 87/2 (1999).

15. A. Torres Queiruga, *Do terror de Isaac ó Abba de Jesús*, Vigo, SEPT, 1999, pág. 225.

16. CTI, *El cristianismo y las religiones* (1996) 1.1, en *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia* (ed. de Cándido Pozo), Madrid, BAC, 1998.

17. CTI, *El cristianismo y las religiones*, 1.3.

18. P. Knitter, «La teología católica de las religiones en la encrucijada», *Concilium* 203 (1986), págs. 128-139.

19. K. Rahner, «Cristianismo y religiones no cristianas» y «Los cristianos anónimos», *Escr. de Teo.* V (1965) y VI (1967); J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones* (1991).

20. H. Küng, *El Cristianismo y las grandes religiones* (1986). R. Panikkar, sobre todo *The Intrareligious Dialogue* (1978); cf. R. Smet, *R. Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions*, Lovaina, 1981; C. Bailey, *Approaches to the Self in Hindu-Christian Dialogue: Abhishiktánanda, Panikkar and Griffiths*, Berkeley, 1984; Kana Mitra, *Catholicism-Hinduism. Vedantic Investigation of R. Panikkar*, Londres, 1987; D. Veliath, *Theological Approach and Understanding of Religions: J. Daniélou and R. Panikkar*, Bangalore, 1988; C. Haas, *R. Panikkar's Beitrag zum interreligiösen Dialog*, Múnich, 1992.

21. J. Hick, *God Has Many Names* (1988) y el libro conjunto con P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions* (1988).

22. Cf. mi anterior libro *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008.

CAPÍTULO 1

EL DISCURSO SOBRE DIOS:
CÓMO *NO SE PUEDE*
Y CÓMO *SE DEBE* HABLAR DE DIOS

*Para inventar a Dios, nuestra palabra
busca, dentro del pecho,
su propia semejanza y no la encuentra,
como las olas de la mar tranquila,
una tras otra iguales,
quiere la exactitud de lo infinito
medir, al par que cantan [...]
Y su nombre sin letras,
escrito a cada instante
mecido por la mística del agua;
y un eco queda sólo en las orillas.*

LEOPOLDO PANERO¹

*Si la laboriosa historia de la lucha humana y cristiana por
Dios prueba algo, es que todo intento de aprehender
a Dios en conceptos humanos lleva al absurdo. En
rigor, sólo podemos hablar de él cuando renunciamos a
comprender y lo dejamos tranquilo como lo incomprensible.*

JOSEPH RATZINGER²

*Hay palabras para las que sería higiénico una cura de
silencio de varios siglos. Una de ellas es Dios, otra
podría ser amor, palabras tan desgastadas por la historia
y por el uso, tan polisémicas, que se crean equívocos.*

R. PANIKKAR³

*Acaso nuestra época vuelve a necesitar a Dios. Pero
la lección de los últimos siglos no debería resba-
larnos. El «nuevo» Dios no puede ser el restaura-*

*inismo de muchos movimientos fundamentalistas,
no puede ser un consolador futuro; debe poseer
una presencia mayor y una fuerza superior.*

R. PANIKKAR[†]

LIBERAR EL LENGUAJE SOBRE DIOS.
UN LENGUAJE APOFÁTICO, PARADÓJICO, OXIMÓRICO

Cuando pretendemos hablar de la Divinidad, es necesario «desmonopolizar *aquello* que muchas tradiciones han llamado Dios y que no pocas religiones han querido interpretar en exclusiva», afirma lúcidamente Panikkar, pues todo lo humano es necesariamente contingente, limitado. Una de sus creaciones-síntesis más elaboradas y que han tenido un mayor eco, como reflejan las múltiples ediciones en distintas lenguas, es su *Novenario sobre Dios*.⁵ Panikkar utiliza la fórmula del *novenario* (vinculada a la triádica tres veces tres), como en muchas de sus exposiciones; en nueve *sūtras* o asertos desarrolla lo que él cree que *no debe* y que *debe* ser un discurso sobre Dios, en una perspectiva abiertamente ecuménica. Y es que, como le gusta repetir a Panikkar, «la Divinidad es precisamente un Misterio porque es pura Libertad y la libertad no se deja com-*prender* bajo ningún aspecto».⁶

Por eso, propone —en una perífrasis de la «teología de la liberación»— la «*liberación de la teología*», que pretendería nada menos que «*liberar a Dios*», sobre todo «del dominio exclusivo del *logos*, especialmente de un *logos* restringido a la *ratio*». Evidentemente, más que «*liberar a Dios*», se trata de *liberarnos nosotros mismos* de nuestros reduccionistas y cerrados conceptos de Dios; liberarnos incluso de pretender atrapar la realidad divina en la misma palabra *Dios*. Se trata, en fin, de respetar el segundo de los

Mandamientos, *no decir el nombre de Dios en vano*, cosificándolo al atarlo a unos conceptos. «Dios, no siendo una cosa, no tiene nombre que exhaustivamente *lo* signifique». ⁷ Existen numerosos y legítimos *nombres de Dios*, pero son solamente *facies Deitatis*, ⁸ Dios está en cada uno de sus rostros o nombres. Panikkar cita un expresivo texto del Evangelio copto de Tomás: «Dijo Jesús: conoce lo que está delante de tu rostro y lo que está escondido te será revelado». ⁹

Sin querer caer en el viejo nominalismo, para Panikkar Dios *no tiene rostro* porque *los tiene todos*. Por eso, recuerda en más de una ocasión lo que dice el Maestro Eckhart, que Dios no sólo es el «innominable», sino el «*omninominable*». ¹⁰ Y es que, como dice el gran místico renano, en nuestros intentos de conocer a Dios tan sólo «tocamos» levemente la realidad de Dios. Hablando de que muchos occidentales ven peyorativamente el modo como muchas iconografías hindúes de la divinidad la representan llena de brazos, nos dice Panikkar que «las representaciones intelectuales de la divinidad en el Occidente contemporáneo tienen tantos o más brazos que los dioses mitológicos de la India», pero se ha ido llevando a la teología contemporánea a un carácter anicónico. ¹¹ Para Panikkar, en los nuevos planteamientos occidentales modernos sobre Dios hay aún demasiados regustos de *antropocentrismo*, todo parece estar centrado en la realidad humana y ser «excesiva e innecesariamente antropocéntrico». ¹²

Panikkar llega incluso a cuestionar «si se ha de conservar o no la palabra *Dios*». ¹³ En las breves líneas de uno de sus prólogos, dice claramente que esta palabra, e incluso el concepto «Dios», es sólo «uno de los *iconos*» de la Divinidad. Un *icono* no es un *ídolo*; mientras éste pretende haber captado la realidad divina con todo su poder, aquél sólo pretende mostrar (como «imagen») parte de la realidad de lo representado. La tradición cristiana oriental mantiene un riquísimo significado para los iconos; sin querer convertirlos en ídolos, para ella son mucho más que una simple representación pictórica, para llegar a ser un elemento privilegiado del encuentro con la divinidad. ¹⁴ Pero no solamente para

esta tradición oriental, también en Occidente, somos muchos los que rezamos con los iconos. En una ocasión, un novicio jesuita le preguntó al padre Arrupe cómo rezaba y él contestó: «Rezo con iconos». «¿Y qué hace? ¿Los mira?», siguió el novicio. «No. Me miran ellos a mí», le contestó.

«Cuando se ha perdido esta luz icónica, luz tabórica, el icono se transforma en ídolo», escribe Panikkar; ese becerro idolátrico no hace falta que sea necesariamente de oro, «puede también ser de ideas», añade.¹⁵ Porque, «cuando se trata de hablar de la experiencia suprema, la misma palabra *Dios* es ya tendenciosa».¹⁶

Con los grandes místicos, piensa Panikkar que el lenguaje sobre Dios debe ir siempre marcado por lo *apofático* y *paradójico*; debe saber *relativizar* el mismo lenguaje y las mismas concepciones limitadas que utiliza. En otro lugar, cita a Dionisio Areopagita a este respecto: «En la meta de nuestro conocimiento de Dios, *le conocemos como a un desconocido*».¹⁷ Y podría haber citado a Gregorio Palamas, para quien «la naturaleza sobreesencial de Dios no puede ser dicha, ni pensada, ni vista [...], es *incognoscible e inefable* para todos y por siempre»; incluso «*no hay nombre* en este siglo ni en el siglo futuro *para nombrarla*».¹⁸

Siempre ha sido un elemento fundamental en la comprensión de Dios, sobre todo en el pensamiento oriental –tanto en el cristiano como en el no cristiano– la noción de que *Dios, en su esencia, es totalmente trascendente e incognoscible*, y que, estrictamente hablando, Dios sólo puede ser designado *con atributos negativos*: es posible decir lo que Dios *no es*, pero es imposible decir lo que Él *es*.

Las *Upanisad* enfatizan el Dios escondido y los creyentes son conducidos a alabar a Dios en un silencio de adoración más elocuente que las palabras. Lo mismo ocurre en la Cábala y el Hasidismo judío (vg. Maimónides), así como el Sufismo islámico (vg. Ibn Arabi). Los grandes místicos cristianos siempre han tenido esto muy presente, desde el Pseudo-Dionisio Areopagita (el primero en tematizar de modo sistemático el apofatismo y elaborar una *teología negativa* en su *Theologia mys-*

tica) al Maestro Eckhart, Tauler, la tradición mística franciscana, el «*saber no sabiendo*» de San Juan de la Cruz, etcétera. En la teología cristiana han sido sobre todo los Padres Orientales (San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno, San Gregorio de Nisa, Gregorio Palamas...) los que más han afirmado que Dios es mejor conocido a través de una *vía negativa o apofática*, que no hace positivas declaraciones acerca de Dios. Bien es cierto que también suelen reconocer que esta *teología apofática* debe tener en cuenta la *catafática* y la *simbólica*. Esta idea, que no está ausente de la escolástica medieval, centra la concepción de la «*docta ignorantia*» de El Cusano, para quien buscar a Dios supone «entrar en la oscuridad y admitir la *coincidencia de los opuestos* más allá de toda capacidad de la razón». ¹⁹ Fue de nuevo enfatizada por Lutero, que insistió en que el *Deus revelatus* permanecía siendo el *Deus absconditus*, ante quien el hombre sólo puede estar en un reverente temor. En fin, el mismo K. Rahner, a pesar del grandísimo esfuerzo de su teología positiva, dice que incluso en el cielo Dios no dejará de ser para el hombre un insondable misterio. ²⁰

Con todo, la teología tiene derecho a plantearse el problema de la *cogitabilidad* de Dios y *pensar a Dios*, elaborando un discurso sobre Dios, siempre que permanezca consciente de sus limitaciones. Podemos y debemos elaborar nuestra reflexión sobre Dios. Pero, es necesario, como dice San Agustín, preferir «una piadosa confesión de ignorancia» que una «temeraria profesión de ciencia» (*Sermo* 117,3,5). La Congregación para la Doctrina de la Fe ha llamado la atención hace algún tiempo sobre un apofatismo radical, «unilateral y exagerado». ²¹ El mismo Panikkar, tan afecto a la teología apofática, afirma también, sensata y sabiamente, el derecho de la teología positiva, reconociendo que la teología negativa «no desplaza ni vuelve innecesaria la positiva». ²²

En su capacidad de crear formas de lenguaje nuevas, Panikkar habla de un lenguaje *oximórico* (afilado, puntiagudo, penetrante-romo, inerte, loco...), «la locura penetrante», define. Por otra parte, la experiencia profunda de la humanidad, que ha llamado a «Dios» con muchos nombres, lo ha entendido más como un

símbolo que como un concepto. «Dios tiene ciertamente rostro –dice–, es aquel que desaparece en nuestros rostros y brilla tabóricamente cuando no lo queremos suplantar con nuestras fisonomías».²³

El problema del lenguaje es uno de los más importantes con el que nos encontramos en la teología de Panikkar; Panikkar crea términos y conceptos nuevos, pero, además, recrea continuamente el mismo lenguaje teológico tradicional, la vieja teología, que convierte sorprendentemente en algo totalmente nuevo. Panikkar es un recreador del lenguaje teológico tradicional, que conoce muy bien, pues ha bebido a fondo en los clásicos, pero que busca recrearlo haciendo una teología nueva. El presupuesto fundamental puede que esté en la radical insuficiencia de todo lenguaje sobre Dios. Debemos tener siempre muy en cuenta –y no en sentido retórico, de lo que tantas veces adolece el lenguaje teológico– ese deseo panikkariano de buscar un lenguaje *paradójico*, *oximórico*, en definitiva, *relativizador* de sí mismo y de las mismas concepciones limitadas que utiliza, para comprender adecuadamente el lenguaje de Panikkar sobre Dios y no sacar conclusiones erróneas. Panikkar habla de un «Dios» que es un símbolo no objetivable, no reducible a un objeto o un sujeto concreto, precisamente porque es siempre «*rostro de alguien para alguien*»; por eso, escapa a toda objetivación, *revela y esconde* a un tiempo. Ha escrito nuestro autor que, con este profundo respeto, muchos mandalas tibetanos, después de largas y pacientes horas de diseño y construcción y haber sido utilizados en los cultos, se destruyen, «no sea que se objetivicen y pierdan su energía y realidad».²⁴ Con el evangelio de Juan, reconoce que, si a Dios «no le ha visto nadie», sin embargo, le han visto todos los que saben amar, aunque «muchos amadores no saben que ven el rostro de Dios como los bienhechores y los malhechores del Juicio». Por eso, «sin amor no “hay” rostro ni de Dios ni del hombre». De Dios, como de los hombres y las mujeres, sólo se le puede conocer realmente amándolos.²⁵

PRESUPUESTOS E IMPLICACIONES DE LA AFIRMACIÓN DE DIOS

Antes de acercarnos al *Novenario*, no es ocioso traer aquí las implicaciones que conlleva afirmar la existencia de Dios, que Panikkar expuso brevemente en un trabajo temprano²⁶ y que recogió luego en uno de los apartados de su libro, numerosas veces reeditado y traducido, *El Cristo desconocido del hinduismo*.²⁷ Estas implicaciones –reconoce Panikkar– no suponen que deban ser reconocidas por todas las escuelas de pensamiento; tampoco representan una única interpretación o particular doctrina teológica o metafísica. Por ejemplo, «cuando decimos que Dios es un *Yō*, no afirmamos simplemente que es una *persona* o que es *personal*». *Si Dios existe*, «el resto de la realidad, hasta el más recóndito rincón del universo, así como cualquier actividad humana, no puede ser independiente, ni aun indiferente, de este hecho», pues es una verdad que lo penetra todo. Esto implica unos *presupuestos epistemológicos*, y unas *connotaciones ontológicas y antropológicas*, que será bueno no olvidar, sobre todo cuando nos desconcierten algunas afirmaciones de Panikkar sobre la Divinidad, en particular su concepción acerca de la realidad personal de Dios, que veremos más adelante.

1. *Si Dios existe*, hay también un Dios para el ateo, pues Dios no depende de mi afirmación o de mi negación del mismo, es independiente de mi conocimiento y de mi opinión sobre Él. Más aún, «tanto mi negación como mi afirmación de Dios carecen de efecto *existencial frente* a la Divinidad».²⁸

2. *Si Dios existe*, no puede ser comprendido por ningún intelecto humano, debe trascender todas las capacidades y las fuerzas humanas, ya que es, necesariamente, más que el ser humano; ninguna fórmula humana puede ser una adecuada expresión de Dios. Éste es un verdadero *leit motiv* en el pensamiento teológico de Panikkar. Con esta afirmación, nuestro autor es fiel a algunas de las definiciones del conocido *Libro de los veinticuatro filósofos*:²⁹ «*Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem*». ³⁰ Nuestras palabras y nuestros conceptos nunca alcanzarán a comprender la realidad divina, porque incluso «el alma no halla en sí misma la idea y el modelo de Dios». Otra definición del libro dice: «*Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur*». ³¹ A Dios sólo podemos «conocerlo» desde el reconocimiento de nuestra ignorancia; por eso, solamente podemos «saber aquello que Dios no es, y no saber aquello que es», como dice la explicación del referido aforismo. ³² En una magnífica línea apofática, otra definición del libro afirma: «*Deus est tenebra in anima post omnem lucem relict*a». ³³ El comentario del propio libro no tiene desperdicio y encontramos su eco en Panikkar: «El intelecto se entenebrece en el alma, puesto que no logra soportar aquella luz increada. Y así, cuando se dirige a sí mismo, dice: Héteme aquí, en las tinieblas». ³⁴

3. *Si Dios existe*, aunque trascienda la razón humana y su existencia sea incomprensible, el ser humano debe tener un «camino existencial y consciente» hacia Él, que, más allá del esfuerzo del erudito y el asceta, sea «*dado* juntamente con la madurez del ser humano».

4. *Si Dios existe*, su existencia no sólo debe preceder epistemológica, sino también *ontológicamente* al ser humano: «Dios es el fundamento, el Absoluto, el Principio de Todo. El Hombre y el Mundo dependen de Dios, y aun admitiendo una cierta relación inversa, la primera es la que tiene la prioridad [...] Tanto los Hombres como el Mundo dependen de Dios y están constitutivamente relacionados con Él». ³⁵

5. *Si Dios existe*, no sólo es el Fundamento y origen de todo, sino también el Fin y la Consumación, Término y Conclusión

de todo, la meta del mundo. «Dios es la plenitud a la que aspira cada partícula de ser y a la que tiende cada movimiento. Dios es la finalidad del Mundo y el destino de la historia».³⁶

6. *Si Dios existe*, no puede haber nada por encima ni por debajo, «no hay nada independiente de Él o además de Él [...] Todo lo que es, es, en, de, para Dios. Todos los seres no sólo proceden de Él y van a Él, sino que, además, están en Él».³⁷

7. *Si Dios existe*, no puede ser un «ello», sino que debe aparecerse como un «Él». Con las palabras literales de la última edición de *El Cristo desconocido*, respecto a la dimensión personal de Dios:

Dios no puede ser sólo un «eso», sino que *ha de ser para mí una persona*. Un «eso» no es consciente ni perfecto; además, Dios no puede ser Él ni Ella –Dios tiene que ser un «Yo»–. Más aún, Dios no puede ser meramente *un* Yo entre los demás, sino que tiene que ser *el* Yo. Dios es El-que-es, el Yo-que-es, el Yo-soy, el Yo-soy-quien-soy, el *aham*. Nosotros somos el *tú* de Dios [...] Nos vemos forzados a hablar de Dios en tercera persona, «él»; pero, si Dios existe, *Dios* habla primero, *nos* expresa, y es así como venimos a la existencia [...] Somos el «tú» de Dios y sólo en esta misma medida tenemos el *ser*.³⁸

8. *Si Dios existe*, «su relación conmigo no puede ser una relación abstracta y “universal”; tiene que ser concreta, definitiva, constitutiva y existencial [...] *Mi relación tiene que ser personal*, íntima y particular; una relación en la cual Dios es mi fuente, mi ser, mi creador, mi sustento, mi propia mismidad, mi padre».³⁹ Más adelante nos extenderemos sobre este aspecto.

9. *Si Dios existe*, la sociedad y la cultura humana no pueden estar desconectadas de Él, no pueden ser a-religiosas (*religare*), estar desconectadas de Dios como si Dios no existiera, aunque esto no significa una restricción o una disminución de su autonomía, o mejor –con un concepto panikkariano– de su *ontonomía*. Si Dios existe, esta afirmación no puede ser irrelevante en ningún sentido, no puede ser superflua.

UN NOVENARIO PARA EL DISCURSO SOBRE DIOS

1°. *No podemos hablar de Dios sin haber alcanzado primero un silencio interior y sin limpieza de corazón.*

El método adecuado para hablar de Dios requiere *la pureza de corazón que sabe escuchar la voz de la trascendencia* (divina) *en la inmanencia* (humana) [...]. Sin pureza de corazón [...], sin el silencio del intelecto y de la voluntad, sin el silencio de los sentidos, *sin la apertura del «tercer ojo»*, *no es posible acercarse al ámbito en donde la palabra «Dios» puede tener sentido.*⁴⁰

El «tercer ojo», el ojo interior de la fe, el ojo de la contemplación, es un concepto repetido por Panikkar que toma de la escuela medieval de los Victorinos. Para Ricardo de San Víctor, hay tres ojos: *oculus carnis*, *oculus rationis* y *oculus fidei*; es el tercero el que nos distingue de los demás seres vivos, permitiéndonos el acceso a una dimensión de la realidad que trasciende lo que captan la inteligencia y los sentidos. El teólogo y místico medieval decía que Dios ha creado al hombre con tres ojos: *corporal* (realidad sensible), *racional* (realidad que me revela la razón) y un tercero, el ojo de la *contemplación* (visión religiosa y mística); al salir del paraíso quedó debilitado el primero, perturbado el segundo y ciego el tercero.

Si no se cultiva el tercer ojo, éste permanecerá ciego. Estar fuera del paraíso es exactamente esto: no percibir ya la Presencia, carecer del órgano capaz de experimentar, de «ver» a Yavé, al que-es, al que-está-con [...] La cultura occidental, que ha desarrollado preponderantemente el ojo de la razón, sufre ahora esta ceguera de un modo especial.⁴¹

Pero hace falta tener muy purificado el tercer ojo para poder ver realmente a Dios y poder hablar de Dios «con propiedad». Panikkar se ha tomado muy en serio el texto evangélico «*Dichosos los que tienen el corazón limpio, porque ellos verán a Dios*» (Mt 5,8), pero también los textos patrísticos. Leemos en Gregorio Nacianceno: «[Hablar de Dios] es de los que *han purificado alma y cuerpo*, o, mejor, de los que lo están purificando. Porque tocar la pureza sin ser puro puede resultar peligroso».⁴² Y en Gregorio Niseno: «El camino que lleva a este conocimiento [de Dios] es la pureza [...] en alma y cuerpo [...] Es necesario que aparezcamos puros ante aquel que ve en lo secreto».⁴³

Consecuentemente, nuestro autor dice en otro lugar que, aunque cada rostro de Dios es una teofanía, no toda pretendida teofanía es, realmente, *teo-fanía*, una manifestación de Dios para nosotros. El problema no es de Dios, sino nuestro. «Para ver el rostro de Dios, hay que ser *transparente a la luz*», lo que exige «purificar nuestros rostros, no sea que miremos y no veamos, oigamos y no escuchemos». Porque «la representación de lo sagrado sólo se “presenta” a quien está presente a sí mismo». «Cuando nuestra mirada es limpia, vemos lo anicónico en lo icónico y es entonces cuando nuestro icono nos aparece como rostro.» Solamente de esta manera, cuando la mirada es limpia, cuando el rostro que se ve con los ojos se comprende limpiamente con la mente y se intuye con el espíritu, «un rostro habla lo inefable y revela lo invisible».⁴⁴

2º. El discurso sobre Dios es un discurso sui generis.

El discurso sobre Dios es *radicalmente distinto de cualquier otro discurso* sobre cualquiera otra cosa, porque Dios no es una *cosa*. Sería entonces un mero ídolo.⁴⁵

Se trata de una afirmación fundamental para poder seguir manteniendo con legitimidad un discurso sobre Dios en el mundo secular, en el que a menudo es descartado simplistamente por no ser presuntamente «científico».⁴⁶ Aunque, quizá, los creyentes deberíamos reconocer humildemente con Gregorio Nacianceno que «entender a Dios es difícil, pero expresarlo es imposible».⁴⁷

La palabra *Dios* apunta a un campo semántico legítimo, pero en el que su búsqueda y su enseñanza son radicalmente distintas a cualesquiera otras. Como sabe precisar con autoridad Panikkar, es diferente, por ejemplo, de la física, pero no porque Dios sea «misterioso» y la física no, ya que también los conceptos de la física—sobre todo la nueva física cuántica—⁴⁸ resultan profundamente *misteriosos*, sino porque «en la física [...] podemos disponer de parámetros que nos permitan medir regularidades y formular posibles leyes sobre el funcionamiento de la realidad física, pero con Dios esta operación no es posible. No hay parámetros adecuados».

Cabría objetar que sí podemos encontrar ciertos parámetros. El *Dios*-amor se manifiesta «*palpablemente*» allí donde se revela de forma más intensa y auténtica la realidad del amor, en los santos de cualquier confesión, religión o creencia (cf. 1 Jn 4,7). Particularmente, los cristianos encontramos los «parámetros» para conocer y hablar de la realidad de Dios en Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios, la realidad divina manifestada humanamente en el Logos, la Palabra que habla de Dios con autoridad, porque viene de Dios: «He sido enviado por aquel que es veraz, a quien vosotros no conocéis. Yo sí lo conozco, porque vengo de él», «*Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre*», «Desde ahora lo conocéis [al Padre], pues ya lo habéis visto» (Jn 7,28-29; 8,19,55;

10,15; 14,7,9,15; 17,6ss; 1 Jn 2,14 [...] y otros muchos textos semejantes). Y –como dice el Concilio Vaticano II– todo esto «es válido no sólo para los que creen en Cristo, sino para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible» (GS, 22). Resulta particularmente importante en este aspecto el valoradísimo trabajo de Eberhard Jüngel, que centra su discurso sobre Dios en el amor de Dios manifestado en la cruz de Cristo.⁴⁹

3°. *Es un discurso de todo nuestro ser.*

[...] Y no sólo del sentimiento, de la razón, del cuerpo, de la ciencia, de la sociología, ni siquiera de la filosofía y/o de la teología académicas [...] El discurso sobre Dios *no es una especialidad elitista de ningún tipo* [...] No necesitamos un lenguaje particular [...] La única mediación posible es *nuestro propio ser*, nuestra propia entidad entre Dios y la nada.⁵⁰

El Catecismo de Astete solía responder a las preguntas difíciles con su consabido «doctores tiene la santa madre Iglesia que sabrán ...»; pero tampoco éstos, a pesar de su sabiduría teológica, *conocen*, y mucho menos *dominan*, la realidad de Dios. Dios siempre vuela libre y está cerca de quien lo busca con sincero corazón; somos nosotros mismos la más auténtica mediación. El mismo Santo Tomás de Aquino lo reconocía: «La criatura es la mediación entre Dios y la nada».⁵¹

Por eso, Panikkar habla en otro lugar de «disolver un cierto complejo de superioridad de los “letrados”», pues «cuando la mente quiere siempre ir más allá de las formas, se queda a menudo más acá de la realidad».⁵² Cuando los filósofos y los teólogos se envanecen de superar todo antropomorfismo con sus ideas sobre la «Divinidad», deberían recordar lo que dijo el Maestro de que el misterio de Dios está más cerca de los humildes analfabetos que de los ricos en sus espíritus. Conocer y hablar de Dios supone «el encuentro entre lo icónico y lo

anicónico, entre el espíritu y la materia, entre lo sagrado y lo profano». Pero Panikkar precisa:

El encuentro entre estos dos polos de la realidad, el material y el espiritual, lo humano y lo divino, no es una confusión monista, es el encuentro en un punto tangencial. Es la tangente de nuestra contingencia la que nos permite tocar (*cum tangere*) lo divino en un solo punto.⁵³

4º. *No es un discurso constreñido a ninguna Iglesia, religión o creencia.*

Dios no es *monopolio de ninguna tradición humana*; ni de las que se llaman «*teístas*», ni de las mal llamadas «*creyentes*», puesto que todos creen en una u otra cosa [...] Sería un discurso sectario el que quisiera aprisionarlo en cualquier ideología.⁵⁴

Dios va más allá de las creencias particulares, incluso de la misma identidad de las religiones frente a la gente «no religiosa», para llegar a ser «un símbolo con el que se quite el agujón del absolutismo de toda actividad humana», escribe Panikkar; por eso, «no se le puede ni metafísicamente separar, ni políticamente dividir, ni socialmente compartimentar».

Paul Tillich expresó esto con la misma rotundidad, diciendo que Dios no es solamente el Dios de nuestra oración, no es solamente «el Dios de la gente religiosa», es «más grande que las iglesias y sus miembros», y está presente tanto en la esfera religiosa como en la secular. En definitiva, no podemos decir que «conocemos su nombre», porque Dios, verdaderamente, está «*más allá del Dios de los teístas y del no-dios de los ateos*».⁵⁵ Aunque no nos constan influencias entre ambos, Tillich y Panikkar sabrían entenderse, sin duda. El pensador catalán ha querido asumir en su visión de Dios no sólo las tradiciones religiosas de Occidente y Oriente, sino también la tradición secular, la tradición contemporánea, con su silencio sobre Dios.⁵⁶ Ésta es, quizá la afirmación más radicalmente

ecuménica de Panikkar respecto a lo que debe ser el discurso sobre Dios, como una invitación a lo que él llama verdadero *ecumenismo ecuménico* y *diálogo intra-religioso*. Diálogo interior, personal, no sólo entre las distintas religiones, sino el diálogo entre el mundo religioso y el mundo secular contemporáneo, pues el Dios que niegan los *ateos* viene a ser muchas veces el Dios de los *teístas*, pero no el Dios que está en el fondo de la realidad, «por encima» o «más allá de Dios». ⁵⁷ Con todo, esta afirmación de Panikkar debe complementarse con la siguiente.

5°. *Es un discurso necesariamente mediatizado por alguna creencia, corresponde siempre a la expresión de una fe.*

No es posible hablar sin la mediación del lenguaje, ni utilizar éste sin expresar alguna creencia [...] Hay una «relación trascendental» entre el Dios del que se habla y lo que de él se dice [...] Los nombres de Dios no son independientes de Dios y cada denominación del *mysterion* representa un aspecto de este misterio. ⁵⁸

A la inadecuación de cualquier expresión sobre Dios, es preciso añadir la necesidad de vivir la experiencia de Dios en el marco de unas creencias. Cada una de ellas puede ser un legítimo «rostro de Dios» que nos ayuda a conocerlo, porque él está presente en todos, aunque no se agota en ninguno de ellos. Panikkar gusta hablar de estos rostros o maneras de representar y hablar de Dios como iconos, creados por cada religión o creencia: «El icono, como *brahman*, sólo muestra una cuarta parte de su realidad a los ojos tanto del cuerpo como de la mente». Precisamente por eso hacen falta, también, tradiciones «anicónicas». Éstas no nos dicen que no hay «re-presentación» posible de Dios, sino que lo «presentable» de Dios es sólo una parte. ⁵⁹

Panikkar reconoce: «No es ningún escándalo que cada religión defienda sus formulaciones, con tal de que respete las de las demás y se dé cuenta de que cada *mediación* es una *mediatización*»; entre

todas van construyendo de manera laboriosa y siempre limitada el rostro de Dios. Se podrá discutir, legítimamente –y aun se deberá– sobre la mayor o menor adecuación de las expresiones empleadas, pero siempre buscando conocer honradamente su «contexto y la intuición de su pretexto», como precisa Panikkar. Años antes ya había escrito:

Cada religión posee su Dios. Más aún, cada hombre auténticamente religioso posee su propio Dios, su Dios viviente, a quien adora, invoca y venera [...] Todo auténtico nombre de Dios es *un vocativo*. Sólo Dios mismo puede llamarse en nominativo. Pero, cuando somos nosotros los que recurrimos al nominativo para nombrarlo, lo hacemos desaparecer, ya que entonces nos expresamos en conceptos y conversamos «sobre» Dios, pero dejamos de dirigirnos a él.⁶⁰

Tampoco se puede olvidar que esta creencia se ha de manifestar en una praxis concreta, en unos hechos que corresponden a un estilo de vida, para poder ser auténtica y realmente significativa, como recuerdan las cartas de Santiago (Sant 2,14–25) y de Juan (1 Jn 4,8). Pero Panikkar no olvida, en definitiva, que, como cristiano, *el rostro privilegiado de Dios es Jesús de Nazaret*, el Cristo, el Emmanuel:

En nuestra interpretación cristiana [...] *Cristo es el Señor* [...] La incuestionable novedad del cristianismo no consiste en que haya surgido una nueva religión, sino precisamente en su continuidad y su vinculación con el comienzo de la historia universal y del cosmos entero como su plenitud y consumación [...] El cristianismo, o, mejor dicho, la Iglesia como «lugar geométrico» de la fe, es la plenitud de las religiones [...], no quiere destruirlas, sino convertirlas [...] Bajo el título *Los dioses y el Señor* aludimos a este estado de cosas. Cristo no es *otro* Dios que desee sustituir a los demás dioses [...], sino que es *el Señor* de la creación y de la historia, el Señor de los dioses verdaderamente adorados.⁶¹

Vuelve a repetirlo en muchas ocasiones, años después, de manera semejante:

Dios para mí tiene un rostro, Cristo, pero en este rostro encuentro todos los demás [...] Los encuentro yo, guardándome muy mucho de confundirlos o de afirmar que los demás deben también ver el rostro que yo veo o que todos los rostros son iguales. Es sólo en lo concreto en donde radica lo universal. Lo concreto puede ser un símbolo, lo universal no. Lo concreto integra la subjetividad, lo universal pretende la objetividad.⁶²

Jesucristo es para Panikkar su *istadevat̄a*, como nos ha comentaba en más de una ocasión.⁶³ Este término hindú significa que Cristo es para él la «deidad *escogida*»,⁶⁴ la dimensión personal en la que encuentra a Dios para su oración y su devoción: «En mi oración, la comunicación con la Divinidad es directa, con Jesucristo, y por él con toda la Divinidad». Pero en esto «universal que pretende la objetividad» radica lo más peligroso de los discursos sobre Dios que pretenden ser universales. Por eso, Panikkar cree que es necesario añadir la siguiente característica a nuestro discurso sobre Dios.

6°. *Es un discurso sobre un símbolo, revelado y escondido, no sobre un concepto.*

La palabra *Dios* es un símbolo que se revela y vela en el mismo símbolo del que se habla.⁶⁵

Éste es para Panikkar otro elemento fundamental en el discurso sobre Dios, que encaja dentro de su repetida concepción del símbolo y el mito, que hemos tratado en la primera parte. El valor del símbolo está precisamente en su capacidad polisémica, que lo abre a la relationalidad y a la relatividad —no relativismo, como repite Panikkar— de su significación. El símbolo no pretende ser universal ni objetivo, sino concreto e inmediato. Como dice nuestro autor, «el símbolo es

símbolo cuando *simboliza*, esto es, cuando se le reconoce como tal»; por eso, deja de ser símbolo cuando deja de hablar inmediatamente a quien lo percibe, para convertirse en letra muerta.

¿Qué ha pasado con los símbolos de Dios en nuestro mundo, para que hayan ido perdiendo su significatividad? Panikkar insiste constantemente sobre la necesidad del lenguaje simbólico, sin el cual es imposible el discurso sobre Dios: «Si el lenguaje fuese tan sólo un instrumento para designar objetos o transmitir mera información, no sería posible un discurso acerca de Dios». Nuestro autor comienza su larguísima voz para la *Encyclopedia of Religion* de Mircea Eliade con estas expresivas palabras: «La Divinidad es un símbolo». El símbolo de la trascendencia y de la profundidad que busca el ser humano.⁶⁶

En otra ocasión, ha dicho Panikkar que nos falta «el fuego y todo el simbolismo que representa y no tenemos». Dios es, sobre todo, como «un imán que atrae» y llama a abrirse a *otra dimensión*; ésta debería ser el *locus* en el cual tendría sentido un discurso sobre lo divino en el siglo xx.⁶⁷ El lenguaje sobre Dios, humano, sólo puede decirse a los humanos a través de la propia experiencia expresada simbólicamente, «en la oscuridad transparente de la alusión, en la plenitud del hablar sin decir», que dice Evangelista Vilanova; un lenguaje «silencioso infinito», en el que «Dios habla para quien allí está atento, a la vez en la distancia infinita y en la proximidad absoluta».⁶⁸

7°. *Es un discurso polisémico, que no puede ser ni siquiera analógico.*

El discurso sobre Dios tiene constitutivamente muchos sentidos y no puede existir un *primum analogatum*, puesto que no puede haber una metacultura desde la que se haga el discurso. Hay muchos conceptos de Dios, pero ninguno lo *concede*.⁶⁹

Para Panikkar, no sólo no existe un concepto único –ni siquiera puede existir, insiste–, sino que las divergencias culturales y religio-

sas enriquecen nuestra manera de hablar de la realidad divina y nos apartan de la abstracción. Buen conocedor de distintas tradiciones religiosas, escribe: «Tenemos que aceptar que hay tradiciones religiosas mutuamente inconmensurables y que un problemático común denominador no sería, ciertamente, el Dios de ninguna tradición real». Si bien «Dios es único, incomparable», lo mismo puede decirse de cada experiencia de él. «No hay ningún espacio anterior neutro y común para establecer comparaciones».

Definir es, necesariamente, limitar, acotar, por eso, *definir* a Dios es «una empresa contradictoria, porque aquello que surgiría de ella sería una creación de la mente, una criatura». Hablando en otro lugar de la polisemia de la misma palabra Dios, Panikkar dice que la divinidad es «una palabra con diversidad de significados». La Divinidad es una palabra «polémica y a menudo *ambigua*», que ni siquiera es «propiamente un nombre», sino «el producto de heterogéneas abstracciones», expresa Panikkar yendo a diversos nombres de la divinidad en distintas culturas. Zeus, Yahveh, Allhá, Njinyi, Siva..., muchos «nombres de dioses», pero que no denominan la Divinidad (*Deity*); ni siquiera el *Dios* (*God, Gott*) de los teístas.⁷⁰ Incluso una palabra que ha tenido un uso *polémico*, como definición de unas imágenes de Dios presuntamente verdaderas frente a otras distintas, que serían consecuentemente falsas. Y más allá de la polémica según las diversas concepciones, la divinidad ha sido utilizada políticamente, justificando guerras, dictaduras políticas e imperialismos: «In God we trust», «Gott mit uns», «Por la gracia de Dios»...

8°. *Dios no es el único símbolo de lo divino para indicar lo que el término «Dios» desea transmitir.*

La misma palabra «Dios» no es necesaria. Cualquier pretensión de reducir el símbolo «Dios» a lo que nosotros entendemos por tal no sólo destruiría, sino que también cortaría los lazos con todos aquellos hombres y culturas que no sienten la necesidad de este símbolo.⁷¹

Quizá sea ésta una de las más polémicas afirmaciones de Panikkar. Pero resulta coherente con lo que él ha ido descubriendo en su conocimiento de distintas tradiciones religiosas, sobre todo el hinduismo y el buddhismo. Respecto de éste, en su imponente trabajo recogido en uno de sus mejores libros, *El silencio del Buddha*, nos manifiesta, exponiendo sus valores y limitaciones, las distintas visiones de la Divinidad; desde el *Antropomorfismo*, el *Ontomorfismo* o el *Personalismo*, variantes de la *Divinización del Ser*, o convergencia entre Dios y el Ser, hasta las posturas más apofáticas, tal como podremos ver más adelante. Yendo aún más allá, Panikkar manifiesta con rotundidad que «la misma pretensión de presentar un esquema de inteligibilidad unificado a escala universal es un resto de colonialismo cultural». En la obra citada anteriormente, Panikkar ya había escrito 30 años antes:

Ninguno de los atributos divinos es conceptualmente agotable y, por eso, es posible elegir cualquier nombre de Dios adscribiéndole las cualidades que nosotros reservaríamos para el «Señor» [...] Nos parece legítimo distinguir entre el único Señor y los muchos dioses.⁷²

Panikkar es consciente de lo sorprendente que puede resultar esta afirmación de que ni la misma palabra «Dios» es necesaria o imprescindible. Por eso escribe: «No niego que los filósofos y los teólogos puedan matizar las dos afirmaciones precedentes, pero quizá la solución podría surgir más fácilmente si cortásemos el nudo gordiano de *una teoría universal sobre Dios* y descubriéramos lo divino como *una dimensión* y el pluralismo (no la pluralidad) como un rasgo de la misma realidad».⁷³

Pero Panikkar no es el único en hacer estas afirmaciones, también Tillich –como hemos aludido más atrás– ha escrito sobre «Dios *más allá* de Dios», diciendo que *Dios* es sólo «el *símbolo* de Dios»; la realidad divina «trasciende todos los símbolos».⁷⁴ A este respecto, John Hick habla de que los místicos de la Cábala judía distinguen entre *En Soph*, el absoluto divino, realidad que

está más allá de toda descripción humana, y *el Dios de la Biblia*. Igualmente, entre los sufíes, *Al Haqq*, «el Real», parece ser un concepto semejante, como la abisal Deidad sosteniendo la personalidad de Alá. Nos recuerda este teólogo que también los cristianos distinguimos entre Dios *en sí mismo* (fuera del alcance del pensamiento humano), y Dios *en su relación a la humanidad* como creador y redentor; «el Dios infinito debe pasar a través de un absoluto *mysteriom* más allá de los límites de nuestro conocimiento y de nuestra comprensión y es en su trascendencia sin límite alguno, la última Deidad, *el Dios que está más allá del Dios del teísmo*». ⁷⁵

Sin embargo, Martin Buber, también muy consciente de que la palabra *Dios* es «la más abrumada de cargas de todas las palabras humanas» y que «ninguna ha sido tan envilecida, tan mutilada», cree que no puede abandonarse:

¿Dónde se podría encontrar una palabra cómo ésta para describir lo más elevado! [...] ¿No es la palabra «Dios» la palabra de la súplica, la palabra convertida en nombre consagrado en todos los idiomas humanos para todos los tiempos? [...] No podemos limpiar la palabra «Dios» y no podemos devolverle su integridad; sin embargo, profanada y mutilada como está, podemos levantarla del polvo y erigirla sobre una hora de gran zozobra. ⁷⁶

Pero él mismo no deja de decir en otro lugar: «También se dirige a Dios todo aquel que aborrece este nombre y se imagina sin Dios, si con todo su ser entregado se dirige al Tú de su vida, en cuanto que Tú que no podría ser limitado por ningún otro». ⁷⁷

A pesar de lo sorprendente que nos puede resultar relativizar la misma palabra Dios, sin embargo, podemos contemplar esta afirmación en coherencia no sólo con las anteriores de Panikkar, sino también con la realidad de Dios *semper maior*. Un pecado no pequeño de las religiones más poderosas de la historia (cristianismo e islamismo), como lo fue del judaísmo, es creer conocer

totalmente la realidad divina; por ello, Panikkar cuestiona los valores absolutos del monoteísmo, como veremos más adelante. Con Vilanova, podemos decir que

la palabra sobre Dios es perpetuamente inadecuada y ambigua. Inadecuada porque sólo podemos pronunciar Dios, el Absoluto, con términos o conceptos de nuestra cultura que constantemente evoluciona, que descubre una y otra vez la novedad, que inventa palabras [...] Ambigua, porque nuestros propios conceptos, incluso revisados, quedan a una distancia ilimitada de aquel infinito que deberíamos expresar.⁷⁸

En definitiva, no podemos olvidar nunca que, como recordaba frecuentemente Karl Barth, cuando hablamos sobre Dios «es un hombre el que habla». Y no estaría de más apostillar que, en la medida en que la mujer vaya manifestando más su reflexión sobre Dios, de palabra y por escrito, veremos que su idea de Dios es también distinta a la del varón; del mismo modo que la reflexión teológica androcéntrica sería distinta en una cultura no patriarcal. Hablamos siempre desde nuestra propia y limitada experiencia, enmarcada en nuestra propia y particular cultura. Es por ello que Panikkar escribe en otro lugar:

La tradición monoteísta debería escuchar a las otras tradiciones cuando critican su teocentrismo. Dios es un *centro que está en todas partes*, o sea, que nadie es su propietario. Y aunque la circunferencia no está en ningún sitio, el teocentrismo puede convertirse en una manera de domesticar lo divino: nosotros, los hombres, manipulamos el centro, pues nosotros somos quienes lo postulamos.⁷⁹

9°. *Es un discurso que revierte necesariamente en un nuevo silencio.*

El misterio divino es inefable y ningún decir lo describe [...] «Dios» es la palabra que rompiendo el silencio del ser nos

da la oportunidad de recobrarlo nuevamente [...] El silencio es la matriz de toda palabra auténtica [...], es la encrucijada entre el tiempo y la eternidad.⁸⁰

El misterio divino es tan inefable, que ni siquiera la palabra «trascendencia» lo define adecuadamente, como expresamos erróneamente de manera bastante habitual, olvidando que Dios es trascendente e inmanente a un tiempo. Por eso, Panikkar escribe: «Un Dios *puramente trascendente* [...] se convertiría en hipótesis superflua, cuando no perversa, y oscurecería la inmanencia divina destruyendo la trascendencia humana». Pero es el silencio el más privilegiado espacio de encuentro con la divinidad, como han sentido y manifestado siempre los grandes orantes, los grandes místicos y líderes religiosos desde los primeros siglos. «El silencio es la gran revelación», dijo Lao-Tse; y el jesuita indio Anthony de Mello: «Si quieres encontrar a Dios, el primer paso a dar es encontrar un medio para hacer el silencio en ti».⁸¹

En definitiva, *¿quién o qué es Dios?* Panikkar respondía concisamente a esta complejísima pregunta en su colaboración para un libro sobre la mística. No era casual que lo hiciera en ese lugar, porque, como él mismo comenta, «si la mística no nos ayuda a superar la distancia y la ausencia, dudo de su autenticidad»; por eso, «una religión sin mística es pura ideología», ya que el místico es «quien *ha tocado* la realidad y ha descubierto el carácter mediador del concepto y la palabra, de la imagen y la vida».⁸²

Dios es *quien o aquello* que rompe nuestro aislamiento sin quebrantar nuestra soledad; quien o lo que nos permite *ser nosotros mismos siendo* (y no estando) con los demás, pero sin dejarnos engullir por ellos. Dios es lo que permite el *diálogo sin necesidad de dualismos*, quien hace posible la plegaria sin necesidad de que sea petición que exija ser contestada, quien permite *vernós sin enajenarnos*, quien hace posible el *amor sin necesidad de ser amado*, quien hace que el conocimiento pueda ser sin por eso ser (Dios) objeto del mismo. En pocas palabras,

*Dios no es objeto, Dios no es el Otro, ni es tampoco el Mismo, en definitiva, ni es ni no-es.*⁸³

En consecuencia, y acorde con lo que ya hemos dicho en páginas anteriores, «Dios no-es-de-nadie», insiste Panikkar. «Nadie puede monopolizarlo, ninguna religión, ninguna filosofía, ni mística, como tampoco ningún ateísmo o gnosticismo». Más aún, concluye llamativamente: «Dios no permite la propiedad privada; ni siquiera de él mismo [...] El dogma de la Trinidad [...] viene precisamente a romper el aislamiento de un Dios propiedad de sí mismo».⁸⁴

¿DIOS DE ABRAHAM, ISAAC Y JACOB
VERSUS DIOS DE LOS FILÓSOFOS?

Es el corazón el que siente a Dios y no la razón.

B. PASCAL⁸⁵

4.1. Dios del *corazón* y Dios de la *razón*

Es bien conocida la frase que Pascal había escrito en un pergamino que llevaba cosido en el forro de su jubón, bajo la sotana: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios».⁸⁶ El genial pensador francés contrapone el *Dios vivo*, de la fe y la religiosidad judeocristiana, al *Dios muerto* de la filosofía...Y es que, como veíamos en la cita anterior, para Pascal, el *corazón y no la razón* es el que siente a Dios.⁸⁷

Sin embargo, no puede haber contradicción entre el Dios que vislumbra la razón y el Dios que siente el corazón. No puede haber dos «dioses», el de la fe y el de la razón. Queremos mostrar en este *excursus* cómo Panikkar –que tiene en común con Pascal su desconfianza del racionalismo y está en oposición a él por el dualismo del pensador y matemático francés– ha afrontado el tema del *Dios de la fe y el de la razón*. Lo ha hecho de manera concisa, y al mismo tiempo bastante precisa, en un artículo en

alemán de comienzos de los años sesenta, aparecido luego en otras publicaciones: «El *Brahman* de las *Upanisad* y el Dios de los filósofos». ⁸⁸

El trabajo está desarrollado más ampliamente en su libro *El silencio del Buddha*, donde escribe: «El Dios de la razón no es otro que el Dios de la religión». De este modo, el Primer Motor de Aristóteles, a través de la reflexión teológica patristica y escolástica, se transforma en el Dios de los cristianos y el Bien supremo de Platón, en la Divina Providencia. ⁸⁹ Así, pueden colaborar armónicamente la religión, la teología y la filosofía. Más aún, Panikkar llega a decir: «El conocimiento de la verdad significa plenitud religiosa». ⁹⁰ Ya el judío aristotélico Maimónides (Rabí Moshe Ben Maimon, Córdoba, 1135-Al-Fustat, Egipto, 1204) había escrito su *Guía de los Descarriados* ⁹¹ intentando resolver la aparente contradicción entre el Dios de los filósofos y el Dios de los teólogos. Hoy podemos decir con Torres Queiruga:

Si hay un Dios y este Dios es único, no puede haber un «dios» para los filósofos y otro para los creyentes [...] La contraposición no está entre el Dios de los filósofos y el Dios de la Biblia, sino entre el *Dios vivo* y el *Dios abstracto*, fuese éste filosófico o teológico. ⁹²

4.2. Las *Upanisad* y la dicotomía pascaliana

Volviendo a la obra de Panikkar, éste reconoce que el conflicto que plantean las *Upanisad* entre *Brahman* y Dios no es muy distinto de la dicotomía pascaliana, pero ofrece una solución diferente: la armonía entre dos diferentes modos de acercarse a la realidad divina. *Brahman* y Dios son la misma y única realidad divina (el Absoluto, el Misterio Último...), pero representan dos concepciones distintas. *Brahman* y Dios son *esencialmente* lo mismo, pero son *existencialmente* diferentes:

Brahman es el término al que ha llegado una larga especulación filosófico-teológica; se encuentra en el límite del intelecto, justo más allá de ese límite. Dios se encuentra en el término de la adoración humana, de la cual constituye el objeto. En último término, todos los dioses son uno, pues nuestra voluntad no puede detenerse antes de llegar a lo absoluto: la Unidad. Pero el *Dios* que adoramos no puede ser un *fundamento abstracto* de todo lo que es, una pura condición de la existencia. De una manera o de otra, debe ser *Alguien*.⁹³

Brahman es «algo» –lo Absoluto abstracto– y Dios es «alguien», el Absoluto concreto y vivo. La unicidad de Dios y el carácter absoluto de *Brahman* aparecen en los Vedas al irse desdibujando el panteón de dioses exuberantes. El espíritu indio descubre a *Brahman* por la «vía del saber» (*jñāna-mārga*) y descubre a Dios, en cuanto ser personal, como fin de la «vía de devoción» (*bhakti-mārga*); el *ātman* (alma individual y alma del mundo, por lo que se identifica con *Brahman*) representa, a su vez, la «vía de la acción» (*karma-mārga*). «*Brahman* es la Última Realidad, pero Dios no tendría ningún sentido si, también Él, no fuera el Absoluto y el Último». Ambos son lo mismo, pero diferentes; mientras el primero, abstracto y general, penetra todo *desde abajo*, «es el presupuesto de todo lo que es», el otro, concreto y personal, abarca todo *desde arriba*, «es el fin y la meta de todos los seres». Y es que, como expresa muy bien Panikkar, «los atributos de la Última realidad están en relación con nuestro modo de conocimiento».⁹⁴

De esta manera, las *Upanisad* resolverían el presunto conflicto entre el *Dios de la fe*, la devoción, la religión... y el *Dios de la filosofía*, afirmando que el humano busca al Ser por dos caminos que manifiestan dos direcciones antropológicas diferentes, según la consideración que se haga: podemos tratar de alcanzar el Fundamento, la base, el apoyo, *por abajo*, como subestructura de todo lo que existe; o bien la Última realidad, *por arriba*, como fin y cumbre de todo. Por el primer camino, tratamos de alcanzar

lo que es común a todas las cosas («Todo lo que es *es*, y ese Ser es *todo lo que es*»); el Ser-*Brahman* es el origen de todos los seres, porque Él es todos los seres. Esta dimensión divina sacia la sed antropológica de unidad con todo (la inclinación a la inmanencia) y, a la vez, le da a *Brahman* una cierta nota femenina, como *matriz* y *seno* de toda la realidad. Por el segundo camino, más bien, se saciaría la sed de trascendencia, lo que se busca ya no es la identidad con el Todo, cuanto la alteridad con el *Otro*, el Dios como Padre, Creador, etcétera. Panikkar lo expresa en un texto denso y claro:

El fundamento del mundo no es solamente el trascendente, es también el principio, la fuente y la causa iniciales; es la cumbre, ese «Otro» que sostiene, mantiene y produce otros seres. Si *Brahman* es el Uno, Dios es el Otro [...] El retorno de todas las cosas a lo que será la Última Realidad no será considerado como la disolución ni incluso la destrucción de todas las particularidades individuales [...], sino la cumbre e incluso la resurrección de todo lo que «es» en la tierra, pues el fundamento del mundo no es una identidad subyacente que existiera ya ahora, sino una comunión sobreeminente a la que debemos llegar.⁹⁵

La primera vía es sensible a la identidad, la inmanencia y la unidad; la segunda vía ve más bien la diversidad, la trascendencia, la relación entre diferentes. Mientras el espíritu indio se manifiesta más atraído por la identidad, la mentalidad bíblica parece estar más atenta a la diversidad, al carácter único de cada ser y la trascendencia total de la Divinidad. Se trata de experiencias religiosas históricas diferentes, como casi todas las visiones de lo Absoluto, incluso dentro del monoteísmo: judíos, cristianos y musulmanes manifestamos una gran diferencia, y no hay poca en las diversas concepciones cristianas, desde las mismas escuelas escolásticas hasta las corrientes teológicas actuales. Pero debemos reconocer con Panikkar que «una filosofía madura tiene el deber [...] de

superar los dos puntos de vista *exclusivos* de las dos maneras de ver, pues tanta ceguera habría en ignorar las diferencias como en ignorar la identidad», aunque «tiene también que realizar un equilibrio [...], aliar la sabiduría de las profundidades con la ciencia de las alturas». Por eso, le parece legítimo «contrarrestar un poco las divergencias puramente esencialistas», lo cual es válido para el hinduismo y el cristianismo.

Podría ser que los *Jñānins* hayan descubierto a *Brahman* y los *Bhaktas* a Dios [...] Pero el Dios *personal*, sin el correctivo del concepto de *Brahman*, corre el riesgo de convertirse en un ídolo antropomórfico; y el *Brahman transpersonal* corre el riesgo, cuando no se le considera al mismo tiempo que su concepto complementario, de disolverse en la pura abstracción del *ens commune*. Las *Upanisad* han tratado siempre de escapar a ese peligro. No quieren un Dios para los adoradores y un fundamento metafísico para el mundo de los sabios. Un *Brahman* sin forma visible no les basta; quieren también un *Brahman* vivo.⁹⁶

Dios no es ni totalmente trascendente, ni totalmente inmanente –reconoce Panikkar en otro lugar–; no podemos caer ni en el puro *antropomorfismo* que deja al lado el Dios de los filósofos y las exigencias de la razón, ni en el simple *ontomorfismo*, que parece ignorar los derechos del corazón religioso y la necesidad del diálogo amoroso.

Dios no es ni el Otro, distinto y extraño, ni el Uno, idéntico e indiviso [...] Ni el dualismo ni el monismo dan razón del misterio divino; las exigencias de la razón piden que *Dios sea Ser*, pero las razones del corazón, del amor, exigen que *Dios sea persona*.⁹⁷

Torres Queiruga ha manifestado en diversas ocasiones su rechazo de la dicotomía pascaliana.

Si hay un Dios y este Dios es único, no puede haber un «dios» para los filósofos y otro para los creyentes. Existen, claro está, diferencias [...] y es ciertamente inevitable que la aproximación al misterio divino resulte distinta según se haga desde la filosofía o desde la teología [...] Tratar de restablecer la unidad, afirmándola en principio y esforzándose por realizarla en la práctica intelectual, no significa ignorar los abusos ni desconocer la dificultad. Siglos de insistir en una concepción de lo divino desgarrada por un dualismo que la repartía entre una visión filosóficamente exangüe y otra religiosamente sobre-naturalista, han alimentado el equívoco de la oposición [...] Pascal denunciaba, con verdad, una situación real: la de una imagen de Dios de frío corte deísta [...] Pero, contra lo que sugieren las palabras expresas, el «Dios» denunciado no era sólo el de los filósofos, sino también y acaso en mayor medida el de los teólogos del tiempo. Así pues, la contraposición era [...] entre el «Dios vivo» y el «Dios abstracto», filosófico o teológico.⁹⁸

Nos recuerda Torres Queiruga que el mismo Heidegger, aunque por su concepción excesivamente positivista de la teología no logró superar aquí todas las ambigüedades, constituye una ilustración significativa:

Fue él quien, *desde la filosofía*, postuló con vehemencia la superación del «*Dios ontoteológico*» —el mismo denunciado por Pascal—, precisamente a la búsqueda de un Dios más vivo. Pues eso es lo que significa la exigencia de un repensamiento *filosófico* que supere la imagen de un dios «a quien el hombre no puede rezar ni hacer sacrificios», ante el que «no puede caer reverente de rodillas, ni tampoco tocar instrumentos ni bailar».⁹⁹

No toda la filosofía está incurso en tal acusación. No resulta difícil comprobar cómo, al lado de la línea abstracta criticada por Pascal, existe también otra de hondo calado filosófico que se esfuerza por

una concepción viva de Dios. El mismo movimiento ilustrado buscaba ante todo una renovación del pensamiento religioso que lo hiciese significativo dentro de la nueva situación cultural, y toda la reacción romántica llevaba todavía una carga más intensamente religiosa. Más aún, «cuando se baja al fondo de los grandes filósofos que fundan la Modernidad, se aprecia un vivo latir religioso, que sólo por reacción frente a la estrechez ortodoxa puede quedar muchas veces enmascarado». Así sucede con Spinoza, con su *amor Dei intellectualis* como «una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo» (*Ethica* V, prop. 36). Así en Fichte, cuando en idéntica dirección afirma que «en este amor el ser y la existencia, de Dios y el hombre, son uno, completamente amalgamados y fundidos» (*Exhortación a la vida bienaventurada o La Doctrina de la Religión*). Así en Schelling, buscando la vida religiosa en el fondo de la razón y de la historia. Así en Hegel, que no sólo constituye a Dios en «objeto unitario y único de la filosofía», sino que llega a afirmar que «la filosofía es teología, y que el ocuparse de ella, o más bien en ella, es para sí culto divino» (*Lecciones sobre filosofía de la religión* I). Y aún se podrían prolongar las referencias: Whitehead, Jaspers, Marcel, Unamuno, Zubiri, Lévinas, Ricoeur... Torres Queiruga concluye sabiamente:

No conviene resignarse fácilmente a los tópicos, dando por supuesto que el Dios de los filósofos tiene que ser necesariamente frío y abstracto, un Dios que no habla y a quien no se habla. La filosofía, cuando descubre lo Divino y logra sintonizarlo en su intencionalidad específica, puede llegar también al *Dios vivo*.

Torres Queiruga elabora su argumentación para superar la presunta dicotomía a partir de dos argumentos: la «Revelación como *mayéutica*» y la concepción de una «*razón ampliada*». 1) Los estudios bíblicos muestran que la Revelación tiene una génesis muy humana, pues se realiza necesariamente en la indispensable mediación del espíritu humano: a través de su esfuerzo y acudien-

do a todos sus recursos, lo que significa que la *fe* no consiste en un añadido o suplemento que sólo se le dé a los profetas y a través de ellos a los creyentes, sino que aparece en su carácter de respuesta particular y concreta dentro de la búsqueda común. De esta manera, el «Dios bíblico» no es, en este sentido, distinto ni del de otras religiones ni del de otros filósofos. 2) La contraposición abrupta entre filosofía y teología –que se impuso sobre todo a partir de la Ilustración– llevó respecto del problema de Dios a una concepción abstracta de la primera y a una visión inmovilista de la segunda. «*Razón y revelación* [...] aparecían como magnitudes contrapuestas y sin verdadero contacto, que viven o en la ignorancia mutua o en lucha permanente». Así, como la *fe* se convierte en fideísmo, perdiendo la claridad crítica de la razón, ésta se convierte en mero racionalismo superficial y pragmático, perdiendo la profundidad de la *fe*. Pero no es ésa la única alternativa: el proceso histórico de la razón, al mostrar las consecuencias de esa (mala) «dialéctica de la Ilustración», hizo ver la necesidad de lo que Torres Queiruga llama una «*razón ampliada*»: El carácter situado e histórico de la razón y su apertura a integrar todas las dimensiones de la experiencia. El teólogo gallego concluye diciendo con Husserl algo sumamente valioso: «En lo infinito coinciden filosofía (que cada vez se vuelve más concreta) y teología (que cada vez se vuelve más filosófica)».

Joseph Ratzinger expone este problema con claridad:

La fe cristiana [primitiva] optó por el Dios de los filósofos en contra de los dioses de las religiones; es decir, por la *verdad del ser* mismo en contra del mito de la costumbre [...]

Pero no olvidemos la otra cara del hecho. La fe cristiana [...] dio a este Dios una significación nueva [...] Este Dios que aparecía como algo neutro [...], este *Dios de los filósofos* [...] es para la fe el *hombre Dios*, que no sólo es pensar del pensar [...], sino *agapé*, potencia de amor creador.¹⁰⁰

Nos sirven de conclusión unas palabras de Panikkar que ya hemos citado:

El *Dios de la razón* no es otro que el *Dios de la religión* [...] No puede haber dos «*Dioses*», el de la fe y el de la razón [...] Paulatinamente, la teología se va convirtiendo en filosofía y Dios va siendo absorbido en la ontología: el verdadero teólogo es el filósofo y el contemplativo [...] *Gnosis, jñāna, alhikmat*, salvan.¹⁰¹

EL DIÁLOGO *INTRA-RELIGIOSO*, PRESUPUESTO FUNDAMENTAL
EN LA CONCEPCIÓN DE LA DIVINIDAD

Andad como hijos de la luz.

Efesios 5, 8

Sed luz los unos para los otros.

Trabajad con diligencia en vuestra salvación.

Últimas palabras del Buddha¹⁰²

Cualquier diálogo religioso auténtico disipa las malas interpretaciones por ambos lados, y propicia las rectificaciones y las nuevas interpretaciones.

R. PANIKKAR¹⁰³

5.1. Una *teo*-logía nacida en el diálogo interior
con diversas tradiciones

No podemos comprender la concepción de Dios en Panikkar sin tener en cuenta que ésta nace íntimamente vinculada a un diálogo *intra-religioso* con otras tradiciones religiosas diferentes de la cristiana; un diálogo que va más allá del *inter-religioso* y un estrecho ecumenismo. Unas expresivas palabras suyas, escritas con una diferencia de tres décadas, nos sitúan ante la importancia

que en la concepción de la divinidad y el pensamiento teológico panikkariano tiene este diálogo interior, tanto desde el punto de vista personal como intelectual:

Quisiera ser *fiel* a la *intuición budhista*, no apartarme de la *experiencia cristiana* y no desconectarme del *mundo cultural contemporáneo* [...]

Sigo siendo *cristiano e hindú*, aunque me doy cuenta de que aquí no acaba mi peregrinación [...] *¿Por qué levantar murallas y mantener celosamente las separaciones?* El hecho de ensalzar una tradición humana y religiosa no significa menospreciar las demás. La síntesis de todas ellas es improbable y tal vez ni siquiera sea posible, pero ello no quiere decir que la única alternativa radique o en el exclusivismo o en el eclecticismo.¹⁰⁴

Sin abogar a favor de la esquizofrenia o la irracionalidad, nuestro autor ha reiterado de qué manera se siente vinculado a una *cuádruple identidad* profundamente incrustada en su vida, y que considera fecundadora de ésta: *la tradición cristiana, la hinduista, la budhista y el pensamiento secular del siglo xx*. Esta cuádruple tradición se hace presente en su teología, hasta el punto de que no podemos comprender ésta sin conocer lo que supone para nuestro autor el profundo diálogo interior que ha querido establecer.

Un diálogo interno dentro del propio yo, un encuentro en lo profundo de la religiosidad propia y personal del yo, cuando éste tropieza con otra experiencia religiosa en ese nivel íntimo [...] Un diálogo *intra-religioso* que tengo que empezar yo mismo, preguntándome sobre mí mismo, sobre la *relatividad* (no *relativismo*) de mis creencias y aceptando el desafío de un cambio, de una conversión, y el riesgo de trastocar mis enfoques tradicionales. *Quaestio mihi factus sum*, «He hecho un problema de mí mismo», decía San Agustín.¹⁰⁵

Se ha acusado a Panikkar de *sincretista*, pero nada más lejos de la realidad; él sabe muy bien que el sincretismo significa *la muerte de la riqueza que supone la variedad de experiencias religiosas*. Por otra parte, a pesar de su apertura al polifónico universo religioso, Panikkar reconoce que él no se identifica en su interior con *cada una de las tradiciones religiosas*, aunque las respete y estudie. En un encuentro con el pensador judío Pinchas Lapide, hablando de su experiencia de *diálogo intra-religioso* y aun de «*búsqueda intra-religiosa*» en el cristianismo, el hinduismo y el buddhismo —«una experiencia en la cual estuvieron envueltos mi corazón, mi espíritu, mi cuerpo y toda mi vida»—, cuenta también su estrecha relación con el judaísmo, el islam, el sijismo, el parsismo, el jainismo y otras religiones, pero manifiesta una diferencia en su relación con las primeras y las segundas: mientras el cristianismo, el hinduismo y el buddhismo forman parte de su «*tradición personal*», las otras sólo han sido «*objeto de estudio*», de contacto y conversación.

Yo puedo decir que *soy un cristiano, un hindú y un buddhista* [...]; no puedo decir que *soy un musulmán o un parsi*. Tengo simpatía por otras religiones y por sus tradiciones; sólo en este caso puedo hablar de *otras*.¹⁰⁶

Demasiadas veces, la teología cristiana ha tenido miedo al diálogo enriquecedor con otras tradiciones religiosas, a pesar de la vieja máxima patrística manifestada por San Justino en sus *Apologías*: el «*Logos spermatikós*», la «*semina Verbi*», está extendido por todas las culturas y las religiones. El Concilio Vaticano II supuso al respecto un cambio revolucionario en la actitud oficial de la Iglesia. A pesar de las dificultades, este diálogo, más allá de una simple «tolerancia» hacia los otros, se ha manifestado como necesario y enriquecedor y aun una tarea urgente que supone la invitación a los cristianos para abrirse a los otros y, juntos, descubrir las múltiples caras de la realidad divina y humana.

Ese diálogo no tiene por qué ser al precio de renunciar a su fe en el Cristo, enviado del Padre por quien llega la salvación a

toda la humanidad. Pero la apertura a otras religiones y experiencias religiosas honestas supondrá cuestionar algunas de nuestras expresiones. Esto no debe significar sucumbir a un *relativismo*, tentación inevitable y que creemos que cualquier teólogo serio debe evitar. Panikkar insiste repetidamente: «El *relativismo* que lleva al agnosticismo no debería confundirse con la *relatividad* que conduce al pluralismo»,¹⁰⁷ y fustiga constantemente este relativismo, aunque defienda la relatividad de toda verdad que uno puede «poseer». Panikkar es consciente de este peligro, pero sabe que el riesgo forma parte de la vida y que la misma fe es un riesgo, una apuesta personal.¹⁰⁸

Panikkar habla constantemente de que nos encontramos en este momento ante una vasta revolución intelectual.¹⁰⁹ «Las religiones están moribundas, pero la religiosidad, o, mejor, la espiritualidad no desaparecerá nunca», le hemos escuchado decir. Por eso, el cristianismo debe tomar nota y saber adaptarse al tiempo presente, dejándose esclarecer por la luz de otras creencias, dejándose enriquecer con su herencia y admitiendo que su universalidad se debe más a su esencia y a sus misterios que a sus instituciones y símbolos. A pesar de lo conflictivo que puede parecer, también puede significar un renacer eclesial; en cualquier caso, no debe suponer necesariamente el abandono de la riquísima tradición de la Iglesia. A tal respecto, Jacques Dupuis resulta claro a lo largo de toda su última obra,¹¹⁰ e insiste en que no tiene intención alguna de abandonar la fe de la Iglesia; con todo, no duda en afirmar que una perspectiva cristocéntrica debe reemplazar a una perspectiva eclesiocéntrica demasiado estrecha para permitir desenvolver una teología de las religiones.

Panikkar gusta repetir que la realidad no es monolítica, que no se puede reducir a un sistema único de creencias, a una visión única de la realidad, que sería unilateral: «La farola de Occidente no es la única farola que tenemos».¹¹¹ La filosofía, la ciencia y la teología occidental no son la única luz que tenemos para descubrir la verdad. Por eso, dice en el mismo lugar: «La verdad puede ser más amplia, más profunda o incluso otra distinta de la que

yo, incluso nosotros, vemos con *claridad y distinción* [Descartes]». Consecuentemente, *es necesario que se produzca una interpenetración*, una fecundidad recíproca de todas las culturas y las religiones. La tarea es realmente difícil, pero él ha intentado articular los distintos elementos, aunque más de uno crea que no lo ha realizado con éxito. La clave para lograrlo está, para nuestro autor, en ir abriendo paulatinamente ese *tercer ojo* contemplativo, místico, que nos lleva más allá de la ciencia y la razón. Panikkar cree que, en ese aspecto, Oriente le lleva la delantera a Occidente; por eso, éste debe aprender de aquél: «Creemos que somos los primeros del mundo, pero estamos subdesarrollados en el plano humano», necesitamos hacer un largo camino hacia la sabiduría. Para Panikkar, Asia debe ser una referencia para el cristianismo contemporáneo, donde el cristianismo se encuentra frente a lo que llega a llamar «una provocación metafísica, mística, profunda»; para él, la cultura asiática supone un verdadero «desafío al filón abrahámico», para que los cristianos sigan manifestando a Cristo como salvador universal.¹¹²

El intento del pensamiento de Panikkar es lo opuesto a elaborar una *teoría universal de la religión* a base del esfuerzo por alcanzar una comprensión intelectual y global de todas las religiones (un ecumenismo igualador, una religión comparativa, o un «*esperanto ecuménico*»). Para él, se trata, más bien, de descubrir lo que llama la «*armonía invisible*» de todas las religiones y las culturas, de toda la realidad. La búsqueda de una «teoría universal» fomenta el diálogo, pero corre el peligro de imponer su propio lenguaje y –como repite en numerosos lugares– imponer «la supremacía del *logos* frente al *pneuma*», la razón, la fuerza de la palabra, frente al espíritu.¹¹³ Por contra, debemos abrirnos a los demás y creer, confiar, en la experiencia humana en su conjunto, en la armonía de los seres humanos y del cosmos. Particularmente, en lo religioso, pues, si en la religión se han manifestado las más bajas pasiones y ha llevado a las mayores catástrofes, también en ella «han tenido lugar las experiencias humanas más excelsas», e, incluso, ésta manifiesta como ninguna «una cierta totalidad», «*la religión es la sinfonía*, no el simple músico».

La armonía interna se manifiesta en el modo creativo y espontáneo con el que trato una religión particular, porque realmente me encuentro como en mi casa y, de esta forma, soy capaz de simplificar y de relacionar cosas dispares, o unificar prácticas [...] Cuando nuestra relación con una corriente religiosa es a este nivel, debemos hablar *ex abundantia cordis et mentis*, más que desde un catálogo de proposiciones [...] Cualquier diálogo religioso auténtico disipa las malas interpretaciones por ambos lados, y propicia las rectificaciones y las nuevas interpretaciones.¹¹⁴

Es lo que llama nuestro autor el «efecto *pars pro toto*»; cada uno de nosotros puede ser consciente del todo, pero sólo bajo una perspectiva particular. «No hay universalidad ni objetiva ni subjetiva. Vemos cuanto podemos ver, pero sólo *todo* lo que *nosotros* podemos ver, nuestro *totum*». El todo es siempre apetecible (y «saludable», añade Panikkar) para nosotros, y «algo es completo cuando tiene una armonía interna», el todo sugiere conocimiento, pero también belleza y bondad.¹¹⁵

Leyendo esto, podemos decir con Vilanova que, aunque el camino iniciado por Panikkar ha creado en algunos serias reservas (para unos es un *concordista*; para otros, *ecléctico* o *sincretista*), se trata de un «juicio abstracto», que desconoce la experiencia profunda, pacífica y honrada del autor; o un juicio condicionado por prejuicios y visiones estáticas, incapaces de abrirse hondamente a lo diferente.¹¹⁶ Realmente, el intento de Panikkar semeja, en ocasiones, irrealizable. Él es consciente de ello, pero al mismo tiempo procura ser honrado en su búsqueda para superar la fragmentación de la realidad y la confrontación excluyente de distintos caminos, religiosos y no religiosos, en el acceso a Dios:

La única cosa que de veras vale la pena intentar es lo imposible. Las cosas que pertenecen al orden de lo posible, las máquinas ya las hacen mejor que nosotros. *El hombre es el arte de lo imposible*. No nos engañemos, lo imposible es imposible,

por eso Dios se ha hecho hombre y el hombre se hace Dios [...] *Hay que avanzar sin miedo y vencerlo si se presenta. No hay que tener miedo de uno mismo ni de los demás.*¹¹⁷

5.2. La teo-logía de Panikkar, un *ecumenismo-ecuménico* consecuente

La teología de Panikkar intenta un auténtico encuentro religioso según una de sus premisas fundamentales, el *ecumenismo ecuménico*, como encuentro genuino y sincero de las distintas religiones y tradiciones religiosas. A este respecto, Rosino Gibellini ha escrito sobre la teología de Panikkar diciendo que su concepción de la diversidad religiosa manifiesta que las religiones son sólo «diversos senderos que conducen a la cumbre»; esto lo lleva a formular la distinción entre «*la universalidad de la categoría de Cristo y la particularidad de la figura histórica de Jesús*».¹¹⁸ Veremos esto más adelante.

Panikkar manifestaba así su convicción hace casi veinte años:

El *ecumenismo ecuménico* no comporta uniformidad de opiniones, sino que significa *armonía de corazones despiertos* [...] El objetivo es una mejor comprensión, un criticismo correctivo y, si acaso, una mejor fecundación entre las tradiciones religiosas del mundo sin diluir sus respectivas herencias o prejuzgar su posible armonía o sus eventuales diferencias irreductibles.¹¹⁹

En la obra fundamental en la que nuestro autor expresa sus ideas al respecto —en un capítulo con el expresivo título de «La retórica del diálogo [ecuménico]»—, tras hablar de algunas respuestas que se han venido dando a la relación entre el cristianismo y las demás religiones (*exclusivismo, inclusivismo y paralelismo*), manifiesta su visión de una relación *inclusiva* de éstas, en la que *la interdependencia no supone perder la propia identidad*, sino aceptar que las otras pueden ser complementarias a la nuestra.¹²⁰ En suma, para Panikkar la relación inclusiva

entre las distintas religiones debe ser a imagen, sui generis, de la *perichôrêsis* trinitaria divina.

El *ecumenismo-ecuménico* es, de este modo, un camino de encuentro y enriquecimiento religioso y teológico, una «*interrelación* serena y una *interpenetración dialógica* de todos los caminos que la gente cree que han de llevarle a la plenitud o al destino final de su vida». ¹²¹ Panikkar lo llama *dharma-samanvaya*: «Armonización (convergencia, reunión) de todos los *dharms* o religiones [...] *Samanvaya* no quiere decir necesariamente igualdad, pero comporta la esperanza de que la cacofonía actual pueda ser convertida en una sinfonía futura». ¹²² Es muy importante esta precisión de que ese ecumenismo no supone la *igualdad* de todas las creencias, o un *relativismo* que califica en las mismas páginas de «agnóstico e insostenible». Se trata, más bien, de una búsqueda común de la Verdad desde una auténtica actitud *dialógica* (no *dialéctica*), consciente de que la verdad es siempre *relacional*, lo que hace *relativas* todas las verdades parciales (*relatividad*, no relativismo). «A nivel existencial, la cuestión es cómo las personas y los pueblos pueden relacionarse constructivamente unos con otros», una cuestión particularmente importante hoy y, como dice sabiamente nuestro autor, «a menudo la más diligentemente esquivada». ¹²³

El verdadero diálogo religioso, como ha comentado en otras ocasiones, tiene para Panikkar, entre otras bases, el fundamento de que para «comprender» al otro desde la perspectiva religiosa «sólo se puede hacer si uno *se abaja ante su hechizo*»; por eso, el inglés usa para *comprender* la palabra *under-standing* («estar debajo»). ¹²⁴

El *ecumenismo-ecuménico* en un *diálogo intra-religioso* se convierte en Panikkar en verdadera actitud teológica y existencial de toda su teología. Esto supone: ¹²⁵

1. Que los humanos somos seres inacabados, en proceso. Hay que tener *la humildad como particular virtud intelectual* y estar siempre en una *actitud contemplativa* ante el misterio que nos sobrepasa siempre. «La imagen del “único pastor y el único rebaño” del lenguaje cristiano es una imagen escatológica que no se debe aplicar en la historia».

2. Reconocer que cada religión es *un proyecto de salvación*, y por eso ofrece *un particular camino* basado en una ortodoxia y una ortopraxis; un camino que *cree* que lleva a la liberación, la salvación o la realización del propio ser.

3. Pero ninguna religión, ideología, tradición o cultura puede pretender agotar el campo de la manifestación total de lo sagrado. Lo que supone la aceptación necesaria de un *pluralismo* que va más allá de la mera coexistencia de una *pluralidad* de religiones y visiones del mundo, para llegar al esfuerzo de comprensión del otro, cuya visión del mundo y de Dios me enriquece. Este pluralismo se convierte, así, en «supremo imperativo humano y religioso» y hace imposible el intento de imponer una perspectiva única y absolutamente privilegiada.¹²⁶ Se trata no sólo de ir más allá de la mera *tolerancia* religioso-teológica, sino más allá también de la denominada «*epoché fenomenológica*»¹²⁷ (*poner temporalmente entre paréntesis la «fe» personal*, las propias creencias concretas que determinan nuestra adhesión individual a una confesión religiosa, como condición necesaria para un diálogo interconfesional). Un verdadero diálogo intra-religioso no puede suponer dejar de lado nuestras convicciones, sino que requiere «una confrontación mutua de todo lo que somos, creemos y creemos ser, con el objeto de establecer la más profunda compenetración humana sin prejuzgar los resultados, sin excluir ni siquiera cualquier posible transformación de nuestra religiosidad personal».¹²⁸ Por eso ha de ser un diálogo *en y con la fe, en y con la esperanza* de un entendimiento recíproco, *en y con amor*, pues sólo así se comprende realmente al otro.

4. Cualquier empresa humana de esta clase está comprometida *en la lucha por la plenitud humana*, aunque ésta se entienda de maneras muy diferentes. De hecho, en el mundo moderno «lo secular se ha vuelto sagrado», como le gusta decir a Panikkar. Expresión de esto es la sensibilidad ecologista y pacifista, el compromiso por la justicia, la salud, etcétera. «La geología también es teología [...]; la teofísica pertenece también a la física».

5. Es necesario ser conscientes de que este diálogo ecuménico no se da en el vacío y *nunca es totalmente neutral*, incluso cuando

se pretende. Por eso, es preciso no olvidar la amarga lección de las cruzadas y todas las guerras santas, el colonialismo, el imperialismo y todo tipo de dominaciones, para prevenirnos contra el hecho de usar nuevamente las religiones o el lenguaje religioso «para justificar impulsos inconfesados poco claros».

6. El *ecumenismo ecuménico* no es tampoco un «irenismo disimulado»; por eso, su diálogo *no ahorra la lucha ni el desacuerdo*, la controversia pacífica. Pero busca siempre el «sustrato in-comprensible de la comprensión».

7. Un último punto que es necesario tener muy en cuenta para acercarse correctamente a la obra de Panikkar es que *ningún diálogo ecuménico puede tener lugar en una sola lengua*. En seguida uno constata en sus escritos la pluralidad no sólo intercultural, sino interlingüística, que no es manifestación de una pedantería, sino de una convicción profunda: el diálogo, para ser tal, ha de ser, necesariamente, realizado «a muchas voces». Nuestro autor califica la pretensión de pensar mediante una sola lengua como «el último, aunque inconsciente, residuo del imperialismo intelectual». Una indudable dificultad, pero no le sobra razón cuando dice que fiarse de las traducciones es una «ingenuidad filosófica», y no querer acercarse a otras lenguas, seguro de la propia, supone una barrera que impide el auténtico diálogo.

Panikkar elaboró hace años unas *reglas del juego* para un auténtico diálogo religioso, que podemos sintetizar así:¹²⁹

1°. El diálogo religioso debe estar *libre de toda apologética particular*. No puede defender a priori y a ultranza su propia religión por todos los medios; sin que tenga que renunciar a su fe, se debe renunciar a toda idea apologética que pueda manifestar de entrada que mi verdad es *la única* verdad auténtica.

2°. El diálogo religioso debe estar *libre de toda apologética general*. De este modo, debe evitar el peligro de una *cruzada* o liga religiosa para defender los «derechos sagrados de la religión».

3°. El diálogo religioso *debe ser totalmente leal y abierto a la realidad*. Por eso, *debe aceptar el riesgo de una pérdida de la fe en tal o cual*

religión. Pues un verdadero hombre religioso no es ni un fanático ni un hombre que se siente en posesión de todas las respuestas.

4°. La *dimensión histórica es necesaria, pero no suficiente*. La religión no es simplemente un asunto privado, es también una vinculación con la humanidad, con una tradición llena de riqueza acumulada, tiene una dimensión histórica.

5°. El diálogo religioso *no es un congreso de filosofía*, aunque el esclarecimiento filosófico es importante, pues las religiones han vivido demasiado en circuitos cerrados y han tendido a identificar un conjunto particular de doctrinas filosóficas útiles para transmitir el mensaje religioso. Si en una religión es importante la *ortodoxia*, también lo es la *ortopraxis*.

6°. El diálogo religioso *no es un simposio teológico*. El verdadero encuentro religioso es una empresa religiosa auténtica, llena de una especie de carisma profético, y no simplemente un esfuerzo para que un extraño entienda mi punto de vista. La hermenéutica es indispensable, pero más importante todavía es *captar lo que ha de ser interpretado*, con anterioridad a cualquier explicación más o menos plausible.

7°. El diálogo religioso *no es una tarea meramente eclesial*. El diálogo entre religiones debe tener lugar en diferentes niveles y entre todos los creyentes.

8°. El diálogo religioso *es un encuentro religioso en la fe, la esperanza y el amor*.

a) La *fe* es una actitud que trasciende el ámbito de lo religioso. No se discuten los sistemas, sino las realidades, y las formas de que pueden revestirse esas realidades, para que tengan también sentido para nuestro interlocutor.

b) La *esperanza* es aquella actitud que, esperando contra toda esperanza, es capaz de saltar en cierto modo no sólo sobre los primeros obstáculos humanos de nuestras debilidades.

c) El *amor* es esa incitación y esa fuerza que nos empujan hacia nuestros semejantes y nos hacen descubrir en ellos lo que a nosotros nos falta. Una actitud de verdadero amor no aspira a quedar victoriosa en el encuentro, sino que anhela un reconocimiento común de la

Verdad, sin por ello borrar las diferencias ni dejar que se debiliten o pierdan los múltiples tonos y notas de la única, y, sin embargo, polifónica y sinfónica.

Podemos concluir este apartado con una sencilla y hermosa *glosa del sermón de la montaña*, que nuestro autor ha escrito en clave de diálogo *inter* e *intra*-religioso y que manifiesta expresivamente su pensamiento al respecto:

Cuando entres en un diálogo intrarreligioso,
no pienses por adelantado en lo que tú debes creer.

Cuando des testimonio de tu fe,
no te defiendas a ti mismo ni defiendas tus intereses concretos,
por sagrados que puedan parecerse.

Haz como los pájaros del cielo, que cantan y vuelan
y no defienden ni su música ni su belleza.

Cuando dialogues con alguien,
observa a tu interlocutor como si se tratara de una experiencia
reveladora,
como mirarías –o deberías mirar– los lirios del campo.

Cuando inicies un diálogo intrarreligioso,
busca quitar primero la viga de tu ojo antes de sacar la paja de
tu vecino.

Bienaventurado seas cuando no te sientas autosuficiente
mientras estés dialogando.

Bienaventurado seas cuando confías en el otro
porque confías en mí.

Bienaventurado seas cuando afrontas incomprendiones
de tu propia comunidad o de otros a causa de tu fidelidad a
la Verdad.

Bienaventurado seas cuando mantienes tus convicciones
y sin embargo no las presentas como normas absolutas.

¡Ay de vosotros, teólogos y académicos,
que despreciáis lo que otros dicen
porque lo consideráis embarazoso o no suficientemente
«científico»!

¡Ay de vosotros, profesionales de las religiones,
si no escucháis el grito de los pequeños!

¡Ay de vosotras, autoridades religiosas,
porque impedís el cambio y la (re)conversión!

¡Ay de vosotros, gente religiosa,
porque monopolizáis la religión y sofocáis el Espíritu,
que sopla donde quiere y como quiere!».¹³⁰

NOTAS

1. L. Panero, *Escrito a cada instante*, Madrid, Bullón, 1963.
2. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1987, pág. 34.
3. «Panikkar reencuentra a Pániker. Los dos hermanos debaten sus ideas tras veinte años de distanciamiento», *La Vanguardia*, suplemento «Libros», 28-4-2000, pág. 10.
4. R. Panikkar, *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, 2000, pág. 39.
5. R. Panikkar, «Novenario», *El Ciervo* XXXIX 489 (1991), págs. 9-10; «Neuvaine», *Voies de l'Orient* 49 (1993), págs. 32-36; «Nine Ways Not to Talk About God», *Cross-Currents* 2 (1997), págs. 149-153. Desarrollado, este novenario fue publicado en libro primeramente como *La experiencia de Dios*, Madrid, PPC, 1994, y luego, ampliado, como *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 1998, ³2001 (ed. revisada y aumentada, citaremos sobre todo por esta última).
6. R. Panikkar, *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 14.
7. *Ibid.*, pág. 15.
8. Cf. R. Panikkar, «Los rostros de Dios» [epílogo], *Los rostros de Dios. Facies Deitatis*, Santiago de Compostela, 2000, págs. 208-213.
9. *Ibid.*, pág. 208.
10. Cf. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 187. La cita de Eckhart la encontramos en la reciente traducción de sus sermones, recogidos en *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2001, pág. 90.
11. Introducción al número monográfico «Parlar de Déu», *Qüestions de Vida Cristiana* (1992), págs. 163-264.
12. «Tot sembla centrat en aquesta espècie humana, que es troba decebuda i ferida per aquest nom en el qual se'ls ha representat Déu i d'això surt un planteig que a mi em sembla excessivament i també *innecessàriament antropocèntric*. Crec que, si aquest símbol –és problema de política si s'ha de conservar o

no la paraula de Déu, no referint-me per res a religió, església...– encara té un cert sentit, és que ens podria ajudar a veure no solament que no estem sols a la terra, sinó que això es queda curt, i que aquesta terrible capacitat que té l’home i que en podem dir pensar, pensament, reflexió, intuïció... ens fa veure no ja que la terra o el sol no són el centre de l’univers, sinó que tampoc no ho és l’home... Podem pensar que el planteig de la consciència humana, que el problema de tota la realitat, si és veritat que passa per l’home, en canvi no té en l’home el seu centre», Coloquio «Els dubtes sobre el problema de Déu», *Qüestions*, op. cit., págs. 94–95.

13. Cf. *Iconos...*, op. cit., pág. 65. Ver más adelante la respuesta de Martin Buber en *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2003.

14. Cf. P. Evdokimov, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental. La enseñanza patristica, litúrgica e iconográfica*, Madrid, Paulinas, 1969, pág. 140.

15. *Iconos...*, op. cit., pág. 21.

16. *Ibid.*, pág. 23.

17. Dionisio Areopagita, *Myst. Theol.*, cap. I; cita tomada de R. Panikkar, *Humanismo y cruz*, Madrid, Rialp, 1963, pág. 271, nota 3.

18. G. Palamas, *Theophanes*, PG 150, 937A, cita tomada de M. M. Garijo Guembe, voz «Palamismo», *DTDC*, pág. 1.032.

19. N. de Cusa, *La visión de Dios*, Pamplona, EUNSA, 1994, cap. IX, pág. 84.

20. Cf. voces «Théologie négative», en *Encyclopaedia Universalis* y «Apo-phatic», en *Encyclopaedia Britannica*; también «cábala» y «sufismo», en *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1987. No es fácil encontrar bibliografía sobre el tema en los diccionarios de teología o de mística; curiosamente, en ellos el apofatismo no suele tener voz propia; sí podemos encontrar el tema en libros actuales de teología; cf. V. Lossky, *Théologie mystique de l’Eglise orthodoxe*, París, 1944 [vers. cast.: *La teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, Herder, 1982]; C. Yannaras, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Milán, Jaka Books, 1973...

21. «Este apofatismo radical lleva a negar que la Biblia contenga afirmaciones válidas sobre Dios», Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre los escritos del Padre Anthony de Mello, S. J.*, 22 de agosto de 1998. También la Carta Apostólica *Orientalis Lumen*, de Juan Pablo II, habla sobre el apofatismo del cristianismo oriental, valorándolo positivamente, pero haciendo también una apreciación crítica: «Cuanto más crece el hombre en el conocimiento de Dios, tanto más lo percibe como misterio inaccesible, inabarcable en su esencia. Eso no se ha de confundir con un misticismo oscuro» (nota 16).

22. *Humanismo y cruz*, *op. cit.*, pág. 271, nota 2.
23. *Los rostros de Dios*, *op. cit.*, pág. 208.
24. *Ibid.*, pág. 209.
25. *Ibid.*, pág. 210.
26. Otro *novenario* que llevaba por título «If God Exists. Some Dialectical Implications», *Vedānta Kesari*, Madrās, 1956, págs. 349-350.
27. *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Marova-Fontanella, 1970, págs. 111-115; en la más reciente edición (Madrid, Grupo Libro 88, 1994) págs. 108-112.
28. *El Cristo desconocido* (1971), pág. 112.
29. Cf. V. Pérez Prieto, «El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional». Encuentros con R. Panikkar, *Iglesia Viva* 223 (2005), pág. 76. El *Liber viginti quattor philosophorum*, que ha tenido una gran influencia en la escolástica medieval, lo hemos llegado a conocer por medio de la edición crítica bilingüe de Paolo Lucentini, *El libro de los veinticuatro filósofos*, Madrid, Siruela, 2000.
30. «Dios es el único al que, a causa de su excelencia, las palabras no alcanzan a significar, ni la mente, a causa de su desemejanza, a comprender» (*Liber viginti quattor philosophorum*, XVI). La más conocida máxima del libro, que recorre todo el pensamiento teológico y sobre todo místico de Occidente, es la II *definitio*: «*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*», 46, y su semejante en la XVIII: «*Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta*», 78.
31. *Liber*, XXIII: «Dios es aquel a quien la mente conoce tan sólo en la ignorancia», 89.
32. *Ibid.*
33. *Liber*, XXI: «Dios es la tiniebla que permanece en el alma después de la luz», 85.
34. *Ibid.*, 85.
35. *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, pág. 110.
36. *Ibid.*
37. *El Cristo desconocido* (1970), *op. cit.*, pág. 113. Literalmente en «If God Exists...»: «*If there is a God, there is nothing, not only above Him, but also nothing outside or even below Him. There is nothing independent of Him, or besides Him [...] All that is, is, in, from, for, God*». Algo semejante dice en la edición de 1994, pero la conclusión es más rotunda: «Todos los seres proceden de Dios [...] y son Dios», pág. 111.
38. *Ibid.* (1994), pág. 111. En la edición de 1971 concluye este párrafo con una importante referencia al hinduismo: «Soy *tu-yo*, dice el *bhakta*», pág. 114.

39. *Ibid.* (1994), pág. 111.
40. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 29.
41. A. María Schlüter, en la Introducción a *La nube del no-saber*, Madrid, Paulinas, 1981, pág. 10.
42. G. Nacienceno, *Los cinco discursos teológicos*, Disc.1, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, pág. 78.
43. G. Niseno, *Vida de Moisés*, Salamanca, Sígueme, 1993, pág. 154.
44. *Los rostros de Dios*, *op. cit.*, pág. 208.
45. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 30.
46. J. L. Ruiz de la Peña, en «Dios y el cientifismo resistente» (*Salmanticensis* 29/2, 1992), analiza la actitud reactiva del cientifismo ante la teología y las visiones de la realidad de los creyentes en tres títulos: P. Davies, *Dios y la nueva física*, Barcelona, Salvat, 1988; R. Dawkins, *El relojero ciego*, Barcelona, Labor, 1989, y S. Hawking, *Historia del tiempo*, Barcelona, Grujalbo, 1990. «La miopía metafísica se acusa de modo singularmente grave en Hawking. Toda su argumentación para hacer superfluo a Dios se basa en el hallazgo de un modelo de universo sin la singularidad del *big bang*», pág. 220.
47. *Los cinco discursos teológicos*, *op. cit.* Discurso 28 (2), pág. 98.
48. «Ahora los físicos hablan como los místicos», escribe E. Cardenal en su *Cántico cósmico*, Madrid, Trotta, 1992, págs. 36 y 41.
49. Cf. E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984, pág. 9.
50. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 14.
51. Cita sin referencia, tomada del mismo Panikkar, que no hemos podido verificar.
52. *Los rostros de Dios*, *op. cit.*, pág. 212.
53. *Ibid.*
54. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 33.
55. P. Tillich, «The God above God», *Main Works/Haupt Werke* 6 (*Theological Writings*), Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1992, págs. 417-421.
56. Su gran obra al respecto es *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, una extensa obra que no habla solamente sobre el buddhismo, sino también sobre el silencio y la negación de Dios en la secular cultura contemporánea.
57. P. Tillich, *op. cit.*, pág. 418.
58. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 34.
59. *Los rostros de Dios*, *op. cit.*, pág. 210.
60. R. Panikkar, *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires, Columba, 1967, págs. 8-9. Al respecto, comenta que existe una falsa idea sobre el politeísmo hindú.

En éste, si bien hay una amplia *proliferación de dioses*, hay una clara conciencia de que *existe un único Señor*, «el Innominado», «en Él todos los dioses son uno sólo», dice citando el *Rig Veda* III, 54, 8.

61. *Los dioses y el Señor*, *op. cit.*, págs. 14-15 y 17.

62. *Los rostros de Dios*, *op. cit.*, pág. 211.

63. Cf. «Encuentros con R. Panikkar», *vid. supra*.

64. En otro lugar, precisa Panikkar una posible mala interpretación de este concepto hindú: «*Istadevatā* no es la deidad preferida o escogida a nuestro arbitrio; es más bien ese icono de la divinidad que le permite a cada uno una relación íntima y personal, aun sabiendo que es un icono. La *istadevatā* es esa forma de lo divino que mejor se corresponde con nuestra cultura, idiosincrasia y circunstancias personales; es el nombre concreto que nosotros encontramos para expresar nuestra experiencia de ese Misterio último que muchos llaman Dios... La *istadevatā* no es ni objetiva ni subjetiva, es relacional. El «Dios mío» de la oración sincera es verdaderamente «mi Dios», *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid, Siruela, 1999, pág. 238, nota 123.

65. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 36.

66. «Deity as a symbol, deity represents the human struggle at its highest... Deity is the symbol of what transcends the human being and the symbol of what lies hidden most deeply within him», «Deity», Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Nueva York, McMillan, 1987, IV, págs. 264-276.

67. «... el foc i tot el simbolisme que representa, i no el tenim... Una teologia que no sigui seductiva és biologia... L'obertura a una altra dimensió seria el *locus on*, en el segle XX, un discurs sobre el diví tindria un sentit», Debate «Els dubtes sobre el problema de Déu», *Questions* 163-164 (1992), pág. 98.

68. E. Vilanova, *Para comprender la teología*, Estella, Verbo Divino, 1995, pág. 29.

69. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 38.

70. «Deity», *op. cit.*, pág. 264.

71. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 39.

72. *Los dioses y el Señor*, *op. cit.*, pág. 13.

73. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 39.

74. P. Tillich, «The God above God», *op. cit. cf. supra* nota 55, pág. 420.

75. Cf. J. Hick, *God Has Many Names*, Birmingham, Birmingham University Press, 1988. La noción de *En Sof* (el «sin-fin» o el «Dios escondido») es propia de los primeros cabalistas y subraya la idea de una divinidad escondida, absolutamente impenetrable a la mirada humana. Los cabalistas españoles de fines del siglo XII y principios del siglo XIII, influidos por la concepción platoniana de la divinidad, no dejaron de captar el problema que constituía la

forma mística de la divinidad. ¿El Dios creador, el Dios de Jacob, en una palabra, el Dios bíblico, era la misma entidad suprema a la cual los creyentes dirigían sus oraciones? El *En Sof* es un término técnico que designaba la divinidad incognoscible que descansa en el fondo de su propio abismo, a la cual no se le podía dar forma alguna.

76. M. Buber, *Eclipse de Dios...*, *op. cit.*, págs. 41-42. J. I. González Faus ha escrito sobre diversas imágenes idolátricas de Dios hoy, tanto por parte de «creyentes» como de no creyentes. Entre los primeros: el «Dios del miedo» (policía dispuesto a castigar), el «Dios sin Logos» (de los que pretenden «defender» a Dios), el «Dios sin espíritu» (de los que pretenden «imponer» a Dios), o el «Dios con Espíritu falso» (de los que buscan a Dios fuera de la realidad) y, en fin, el Dios de los que manipulan a Dios para servirse de él según las propias conveniencias. Faus invita a «dejar a Dios ser Dios, más grande que nosotros». Cf. J. I. González Faus y J. Vives, *Crear sólo se puede creer en Dios. En Dios sólo se puede creer. Ensayos sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*, Santander, Sal Terrae, 1985.

77. M. Buber, *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993, pág. 72.

78. E. Vilanova, *Para comprender la teología*, *op. cit.*, pág. 26.

79. R. Panikkar, *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, 1999, pág. 27. Hace referencia a la conocida definición II del *Liber viginti quattuor philosophorum*: «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam», *op. cit.*

80. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 40.

81. A. de Mello, *Sadhana. Un camino de oración*, Santander, Sal Terrae, 1985. Sin duda, hay importantes coincidencias (particularmente en este aspecto del apofatismo) entre Tony de Mello y Panikkar, que han tenido una gran amistad.

82. R. Panikkar, «¿Mística comparada?», en VVAA, *La mística en el siglo XXI*, Madrid, Trotta, 2002, págs. 224 y 230.

83. *Ibid.*, págs. 223-224. Subrayado nuestro, para enfatizar palabras y expresiones.

84. *Ibid.*, pág. 224.

85. «C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au coeur, non à la raison», B. Pascal, *Pensées*, París, Lib. Générale Française, 1972, Pen. 278, 134.

86. Al comienzo de «Le mémorial», escrito de su puño y letra, *Pensées*, *op. cit.* 250.

87. Una amplia exposición de la experiencia de Pascal, en Hans Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, págs. 75-140. Küng contrapone a Pascal con

Descartes; el dualismo espíritu-materia los une a ambos, pero los separa el hecho de que Descartes es el *hombre del método* y Pascal, el *hombre del pathos*, de la experiencia profunda y la pasión. Para Pascal, junto con el *raisonnement*, es necesario tener en cuenta el *sentiment*, el corazón (*Pensées*, 3). La *raison* y el *coeur*, Pascal habla de la «lógica del corazón», porque «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas» (*Pensées*, Pen., 277, 134) .

88. *El Ciervo*, Barcelona, 210/211 (1971), págs. 18-19.

89. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 202. En uno de los párrafos conclusivos de «El *Brahman* de las *Upanisads...*», apunta Panikkar, gran admirador del Aquinate: «Tomás de Aquino no parece haber tenido pleno éxito en su tentativa puramente filosófica de realizar la unión entre el Primer Motor trascendente, Ser Absoluto sin relación con el mundo, y el Dios vivo que sufre por nosotros y que nos ama hasta el punto de enviarnos su Hijo único. El misterio del Amor divino es, sin embargo el punto de partida de la Teología. Y la síntesis de Santo Tomás era teológica», pág. 19.

90. *Ibid.*, pág. 203. «No solamente la Verdad nos hará libres y el Bien felices, sino que entre Dios y la ley del destino no puede haber un conflicto insuperable», *Ibid.*, 202.

91. Maimónides, *Guía de los Descarriados*, Barcelona, Obelisco, 1997; publicada en 1190, fue la obra teológica más amplia del judaísmo rabínico, y tuvo una importante influencia en la escolástica a través de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Cf. también *Guía de perplejos*, Madrid, 1994.

92. A. Torres Queiruga, «¿Todavía el Dios de los filósofos?», *Razón y Fe* 242 (2000), pág. 168.

93. «El *Brahman* de las *Upanisads...*», pág. 18. En nuestro texto lo pondremos siempre sin la *s*, por sugerencia posterior del mismo Panikkar.

94. *Ibid.*

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*, pág. 19.

97. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 206. En nota (542), recuerda Panikkar cómo no es solamente el caso de Pascal, sino que Hamann y Jacobi se declaran *ateos con la razón*, pero *creyentes con el sentimiento*, o con las palabras de Simone Weil: «Dios existe, Dios no existe. ¿Dónde está el problema? Yo estoy totalmente segura de que hay un Dios, en el sentido de que estoy totalmente segura de que mi amor no es una ilusión. Estoy totalmente segura de que no hay Dios, en el sentido en que estoy totalmente segura de que nada de lo real se parece a lo que yo puedo concebir cuando pronuncio este no. Pero lo que yo no puedo concebir no es más que una ilusión» (*Le pesanteur et la grâce*, París, Plon, 1948, pág. 132).

98.A.Torres Queiruga, «¿Todavía el Dios de los filósofos?», *op. cit.*, págs.165-178.

99.Ibid., pág. 170. Cf. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, pág. 153; X. Zubiri, *El hombre y Dios*, *op.cit.* pág. 131.

100. «El Dios de la fe y el Dios de los filósofos», *Introducción al cristianismo*, *op. cit.*, págs. 109-121. Cf. también el análisis de W. Pannenberg en *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2002.

101. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, págs. 201-203.

102. Cf. *El silencio del Buddha*⁵, *op. cit.*, pág. 74; en la nota 152, Panikkar da una amplia referencia del texto.

103. R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban, 1990, pág. 133.

104. «Prólogo» de *El silencio del Buddha*⁵, *op. cit.*, págs. 16 y 27; las dos primeras líneas fueron escritas en Benarés en 1966; las restantes, treinta años después, en 1995, en Tavertet.

105. «El diálogo interno: la insuficiencia de la llamada «epoché» fenomenológica en el encuentro religioso», *Salmanticensis* XXII/2 (1975), págs. 349-350.

106. Epílogo del libro de diálogo, P. Lapidé-R. Panikkar, *Meinen wir denselben Gott? Ein Streit-gespräch*, Múnich, Kösel, 1994, pág. 121.

107. «Religión (Diálogo intrarreligioso)», en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, C. Floristán-J. J. Tamayo (eds.), Madrid, Trotta, 1993, pág. 1.149. Cf. *Sobre el diálogo intercultural*, *op.cit.*

108. «*Il pericolo del relativismo esiste, ma la vita stessa è un rischio... La fede è rischio*, è il coraggio della vita... Una bellissima preghiera di Tagore che dice: «Dio, tu mi hai legato con la mia libertà». Questo è il cristianesimo. E *se il teologo non è libero, non è un teologo*. Se c'è un dialogo effettivo, si dà spazio alla creatività», M. Castagnaro, «Passaggio in Asia. Entrevista a R. Panikkar», revista electr. *Jesus* 1, 4 (2001). <http://www.stpauls.it/jesus/0104je/0104je40.htm>.

109. «Estoy convencido [...] de que el mundo se encuentra ante un dilema de proporciones planetarias: o tiene lugar un cambio radical de civilización, de sentido de lo *humanum*, o tendrá lugar una catástrofe de proporciones cósmicas», prefacio de *La plenitud del hombre. Una Cristofanía*, Madrid, Siruela, 1999, pág. 44.

110. Cf. J. Dupuis, *Hacia una nueva teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 2000.

111. *Sobre el diálogo intercultural*, *op. cit.*, pág. 103.

112. «Sono convinto che la grande sfida del terzo millennio per la Chiesa sia l'Asia, perché il cristianesimo in questa parte del mondo si trova, forse per

la prima volta, di *fronte a una provocazione metafisica, mística, di profondità...* La tradición abramica è forse la più profunda della storia dell'umanità, ma non è l'unica», M. Castagnaro, entrevista citada. Cf. «La interpel·lació de l'Àsia al cristianisme», *Teologia i Vida*, Barcelona (1984), págs. 81-93; en *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, 1993, págs. 351-374.

113. Cf. «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?», *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, Minneapolis, Fortress, 1995.

114. «The Invisible Harmony...», en *Sobre el diálogo intercultural*, *op. cit.*, págs. 131-133.

115. *Ibid.*, pág. 135.

116. Prólogo de *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 18.

117. «Una espiritualidad para nuestro tiempo», *La nueva inocencia*, *op. cit.*, 309 y 318.

118. «El teólogo católico R. Panikkar [...] contempla la diversidad de las religiones como *las diversas sendas que conducen a la cumbre*: distantes y diferentes al principio, tienden cada vez más a reunirse conforme se acercan al punto culminante [...], como la *diversidad de lenguas para articular el misterio* presente en toda experiencia religiosa auténtica. Esta apertura ecuménica le llevó a formular la distinción entre *la universalidad de la categoría de Cristo y la particularidad de la figura histórica de Jesús*», R. Gibellini, *Panorama de la Théologie au xx siècle*, París, CERF, 1994, págs. 592-593.

119. «Ecumenismo ecuménico», en *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 325.

120. «Ci rendiamo conto che la religiosità del nostro vicino non rappresenta soltanto una sfida, ma può anche arricchire la nostra; e che, in fine dei conti, le differenze che ci separano si situano potenzialmente all'interno delle nostre stesse convinzioni. Così cominciamo ad *accettare l'idea che l'altra religione può essere complementare alla nostra*; arriviamo persino ad ammettere che, in alcuni casi particolari, l'altra religione può supplire alle nostre credenze, a condizione che la nostra religiosità resti un insieme indivisibile», R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Asís, Cittadella, 1988, pág. 35. Cf. P. Knitter, «La teología católica de las religiones en la encrucijada», *Concilium* 203, 1 (1986), págs. 128-139; *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Nueva York, Orbis, 1985; J. Hick-P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Londres, 1988, con un trabajo de R. Panikkar.

121. «Ecumenismo crítico», *op. cit.*, pág. 333.

122. «Ecumenismo crítico», *op. cit.*, pág. 326. En «Ecumenismo crítico» encontramos esta expresión como «*samaya-dharma*» (que traduce nuestro au-

tor como «armonía de todas las espiritualidades») a la que vincula el *sūtra* «*tat tu amanvayāt*» («a causa de la armonía de todas las revelaciones»), cf. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 333.

123. «Ecumenismo ecuménico», *op. cit.*, pág. 327.

124. Cf. P. Lapidé-R. Panikkar, *Meinen wir denselben Gott?*, *op. cit. supra*, nota 106, pág. 125.

125. Cf. para todos estos puntos «Ecumenismo ecuménico», *La nueva inocencia*, *op. cit.*, págs. 327-332.

126. Cf. *Il dialogo intrareligioso*, Asís, Citadella, 1998, y su más reciente publicación, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Barcelona, Península, 2003.

127. Es la *epoché* del método fenomenológico de Husserl, que significa la suspensión de todo juicio de valor sobre una realidad. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1964. Aplicado al diálogo interreligioso, le parece a Panikkar psicológicamente inaceptable, fenomenológicamente inadecuada, filosóficamente errónea, teológicamente débil y religiosamente vana. ¿Puedo dejar a un lado mi fe en un presunto diálogo religioso? Si yo creo en Dios, no puedo simular que no creo en él.

128. «El diálogo interno...», *op. cit.*, cf. *supra*, nota 127, pág. 252.

129. Cf. *Il dialogo intrareligioso*, *op. cit.*, págs. 94-113. Aparecieron sintéticamente años antes en el artículo «Las reglas del juego en el encuentro religioso», *Cuadernos para el Diálogo* 92 (1971), págs. 42-43.

130. «El sermón de la montaña en el diálogo intra-religioso», *La nueva inocencia*, *op. cit.*, págs. 307-308.

CAPÍTULO 2

LA EXPERIENCIA DE DIOS

Dios está aquí y yo no lo sabía.

Génesis 28, 16

Si piensas, lo conozco, conoces bien poco de Brahman [...] Es conocido de los que no lo conocen y desconocido de los que lo conocen.

Kena Upanisad, 2,1-2

Quienes [crean que] conocen a Dios, lo desconocen y quienes lo desconocen lo conocen.

SAN GREGORIO DE NISA¹

*Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo
toda ciencia trascendiendo.*

SAN JUAN DE LA CRUZ²

*Alma, buscarte has en Mí
Y a Mí buscarme has en ti.*

SANTA TERESA DE JESÚS³

Cuando experimento, esto es, cuando toco con todo mi ser la totalidad del Ser, estoy disfrutando de la experiencia de Dios.

R. PANIKKAR⁴

¿QUÉ SIGNIFICA EXPERIENCIA DE DIOS?

Si es difícil elaborar un *discurso* honrado sobre Dios, no lo es menos hablar de *experiencia* de Dios. ¿Cómo tener experiencia del Misterio, del «Ser que es también *No-Ser*»? ¿Cómo hablar de lo inefable?... Panikkar escribe que lo que nos impide pensar que una tal experiencia es posible es «una inadecuada noción de lo que sea experiencia y una falsa idea de Dios». Porque, para nuestro autor, *experiencia* no es tanto ciencia, *episteme*, ni algo puramente psicológico, sino «el *toque* con la realidad». «*Toque ontológico* que transforma nuestro ser más profundo»; este «*toque*» es «sentirse atrapados por una realidad más fuerte que nos penetra y nos transforma». ⁵

Este «*toque*», tal como indica nuestro autor, no es de un objeto, pues el objeto es objeto de conocimiento, sino que lo que se toca es «el dato inmediato de la realidad». ⁶ Luego viene la interpretación de esa experiencia, que puede ser, según la clásica noción de los tres ojos (el sensible, el intelectual y el místico), de tres maneras: *material* (cuando vemos la realidad como perteneciente a nuestra sensualidad, como «excitando» nuestros sentidos), *intelectual* (cuando la vemos como perteneciendo al orden ideal) o *mística* (cuando nos damos cuenta de que trasciende ambas). Cuando conseguimos la armonía, somos conscientes de que *al tocar la realidad «tocamos Dios»*, ⁷ porque Dios es la fuente de esa realidad.

En una línea semejante, Leonardo Boff habla en uno de sus últimos libros de que, para encontrarnos con el Dios vivo y verdadero a quien poder entregar el corazón, necesitamos «*experimentar a Dios*»; una experiencia que no es tanto «*pensar sobre Dios*», sino «*sentir a Dios con todo nuestro ser*». ⁸

1.1. La experiencia de Dios en Raimon Panikkar

Panikkar sintetiza en una fórmula lo que para él es la *experiencia*:

E = e. m. i. r. Lo que llamamos *experiencia* (E) es una combinación de la *experiencia personal*, inefable, única e *irrepetible* (e), vehiculada por nuestra *memoria* (m), modelada por nuestra *interpretación* (i) y condicionada por su *recepción en el conjunto cultural* de nuestro tiempo (r). ⁹

De esta manera, nos encontramos frente a una «cuerda de cuatro hilos»; podemos tocarlos separadamente y distinguir un hilo de otro, pero no podemos separarlos: *experiencia pura* (e), *memoria* de esta experiencia (m), *interpretación* o análisis consciente de la experiencia (i) y conciencia de que esta interpretación *no la hacemos solos*, sino siempre en *el contexto de una cultura* (r). Nuestra experiencia personal siempre está condicionada por los otros tres elementos que forman la cuerda, para configurar entre todos lo que es *experiencia*. Particularmente, el papel de la cultura es fundamental a la hora de plantear la posible relación entre una «experiencia cristiana» y una «experiencia *advaita*»; con un trasfondo claramente autobiográfico, nos comenta Panikkar que «quien cree haber realizado las dos experiencias en el seno de las distintas tradiciones descubre que son equivalentes homeomórficamente»; esta equivalencia está en que en ambas «se ve que *la realidad no puede ser reducida ni a unidad* (monismo, docetismo), *ni a dualidad* (dualismo, humanismo)». ¹⁰ Seguramente está aquí la aportación más importante de Panikkar al concepto de experiencia: su

condicionamiento por nuestra realidad cultural, y la posibilidad de una experiencia intercultural sin llegar a la esquizofrenia; la fusión entre la visión oriental y la occidental. Igualmente, puede ir en este sentido su aportación a lo que entiende por *experiencia de Dios*; una concepción que quiere unir armónicamente la concepción cristiana y la *advaita*.

La *experiencia de Dios* es «la experiencia *completa y no fragmentada de la realidad* que somos nosotros, que está por “debajo” y “por encima” de nosotros»; es la experiencia profunda de la «Vida», con mayúscula. Por eso, Panikkar insiste en que es algo no meramente racional: «Es *más allá del pensamiento* donde surge la Divinidad», porque el pensar tiene un objeto y Dios no es un objeto; si la fe tuviese objeto, sería ideología.¹¹ Es el «no saber toda ciencia trascendiendo», de San Juan de la Cruz; una experiencia que «sólo puede surgir de un corazón puro».¹² Llega a afirmar Panikkar —con ese tono radical que le sale en ocasiones— que «todo lo que se pueda decir *con estricta racionalidad* de la experiencia de Dios es *idolatría*»; incluso «blasfemia», porque «querer justificar a Dios, probarle, y aun defenderle, significa colocarnos nosotros como fundamento mismo de Dios».¹³

La *experiencia de Dios*, que es posible y necesaria para la realización humana, debe tener estas características:¹⁴

- No ser monopolizada por ninguna religión ni sistema de pensamiento.

- No es experiencia de *nadie*, ni de *nada* (no es de ningún objeto, pues «no hay objeto en “Dios” que se experimente»); es la experiencia del vacío, de la ausencia, por eso es inefable. Es la *experiencia a fondo* de la Realidad, la raíz de toda experiencia.

- *No es* una experiencia *especial*, ni *especializada*, sino que es *pura experiencia*. Por eso, en una perspectiva de influencia budhista, nos dice que cuando forzamos cualquier experiencia para *llegar más a Dios*, inevitablemente la deformamos y se nos escapa. Es simplemente experimentar la *contingencia* de estar-con, vivir-con... (*cum tangere*: rozar la tangente). «Es tan sencilla, que cuando la queremos explicar la complicamos, la deformamos».

• Esta contingencia es el lugar de la oración, de la *plegaria* como experiencia de precariedad. Una experiencia que se manifiesta en la alabanza del que adora, en la acción de gracias del que se siente salvado y en el grito de precariedad humana del que sufre la injusticia y el dolor. «Reconocer esta condición humana precaria y gloriosa es reconocer que dicha experiencia trastoca todos nuestros valores.»¹⁵ Esta experiencia nos hace conscientes de nuestra contingencia, nos torna humildes y capaces para comprender. Es la «*confianza cosmoteándrica*».

• Es una experiencia que requiere «*nuestro entero ser*» (inteligencia, voluntad, sentimientos, cuerpo...) y «*nuestro ser entero*» (no fragmentado). «El requisito indispensable para acoger la experiencia de Dios es que nuestro ser entero esté integrado», en armonía con nosotros mismos y con todo el universo, que tengamos un equilibrio y una unidad de vida.¹⁶

• No es una experiencia del «yo», aunque necesariamente tenga en cuenta el yo profundo. «No puede interpretarse como un puro psicologismo que no trasciende los confines del arquetipo o del yo profundo. Es una experiencia *óptica y ontológica*: experiencia de los seres y del Ser mismo en su mismidad.» Por eso, «sólo puedo acceder a Dios si no me paro en mi yo». Esta experiencia supone humildad y da libertad, pero también comporta un riesgo; es una experiencia arriesgada, ambivalente e incluso peligrosa, que tergiversa nuestras categorías y proyectos, pues no sabemos dónde nos lleva, como el caso de Abraham (Gn 12). Incluso supone la negación de uno mismo, como la experiencia de Pablo: «*No vivo yo, sino que Cristo vive en mí*» (Gal 2,20).

Para tener una verdadera experiencia de Dios es necesario la *solitudo*, el recogimiento, el «silencio de la vida», pero esto no significa necesariamente «una vida de silencio», como la de los monjes. «El silencio de la Vida es aquel arte de saber silenciar las actividades de la vida para llegar a la experiencia pura de la Vida.» Por eso, entrar en el silencio no significa necesariamente huida del mundo, sino «descubrir que lo esencial sólo es esencial porque estoy hablando desde lo relativo».¹⁷ «Dios es aquello que

rompe tu aislamiento respetando tu soledad»,¹⁸ te permite seguir siendo tú, dice Panikkar en una de esas frases redondas a las que nos tiene acostumbrado.

Creo que está aquí lo que aporta la experiencia de Dios a una experiencia humana sin la dimensión de la Divinidad: se trata de acercarse a la realidad buscando *su verdadera profundidad*, imposible de descubrir sin encontrar en ella la presencia de la Divinidad, dimensión abisal de la existencia. Valorando la realidad material, inmediata, uno se reconoce en relación con una dimensión de la realidad que trasciende nuestro conocimiento inmediato. Es el «tercer ojo» que nos abre a la participación en la plenitud cósmica, más aún, en la plenitud divina. Por eso, es una experiencia que provoca una ruptura en nuestros esquemas racionales, y llama a una «nueva inocencia»: la *confianza cosmo-teándrica* en la realidad.

Son los místicos los que mejor han sabido de esta experiencia de Dios como algo *inmediato* a la realidad; una experiencia no tamizada, reducida, a través de los filtros de nuestra razón:

La experiencia mística [...] *no es una parte o un aspecto de la realidad, sino ella misma* en cuanto tal [...] Entrando en *contacto inmediato* con la realidad a través de un ser cualquiera, no sólo se *toca* a Dios, el Ser, la Nada [...], sino que desaparece también la distancia y el dualismo entre el objeto de la experiencia y el sujeto que la realiza.¹⁹

Por eso, Panikkar acude constantemente a palabras de los místicos como las que citábamos al comienzo de este capítulo: «Quienes conocen a Dios lo desconocen y *quienes lo desconocen lo conocen*» (San Gregorio de Nisa). «Este *saber no sabiendo* [...] *toda ciencia trascendiendo*» (San Juan de la Cruz). Se trata de un *conocimiento* y un saber que tiene que ver menos con el ojo sensible-material y el intelectual y más con el ojo místico, el contemplativo, que trasciende ambos.

1.2. Notas sobre la experiencia de Dios en la teología contemporánea

Martín Velasco introduce su libro sobre la experiencia religiosa diciendo que todos los intentos para comprender el fenómeno religioso en sus múltiples variedades «apuntan hacia un centro que cada vez se perfila más nítidamente como *una Presencia*, tan invisible como inconfundible, que el sujeto religioso, por medio de los elementos que configuran una religión, trata de hacer suya, trata de tomar conciencia, con la que trata de *tomar contacto*». Para él, es perfectamente posible que la experiencia de Dios se dé fuera de las religiones tradicionalmente reconocidas como tales y que «la vida de todo hombre y de toda mujer pueda ser interpretada como el intento por hacerse cargo de una *Presencia constituyente* de la que surge toda existencia humana y a la que nos orienta el discurrir de nuestros días y nuestros años». ²⁰ A pesar de todas las dificultades para experimentar la presencia de Dios en el mundo secular, Martín Velasco reconoce que Dios sigue estando presente para los hombres y las mujeres de este final del siglo xx y comienzos del xxi. El problema que tenemos es que «*Dios está aquí y yo no lo sabía*» (Gn 28,16), pues, desgraciadamente, «hay muchas cosas que hacen que no lo sepamos» y que oscurecen esa Presencia, como un verdadero «eclipse de Dios». ²¹

Pikaza se acerca a la experiencia religiosa del hombre («animal religioso») definiendo la religión como «aquel nivel específicamente profundo de la *experiencia de sentido* donde el hombre cultiva la *apertura radical* y reconoce agradecido la *presencia* gratificante y salvadora de la *Realidad Suprema*, que se manifiesta *confiriendo un valor de plenitud* a su existencia, al mundo y a la historia». ²² Tras sintetizar las aportaciones sobre la experiencia religiosa de Zubiri, Rahner, Barth, Schleiermacher y Otto, ²³ se acerca a la experiencia cristiana, Jesús de Nazaret como «*hierofanía personal*»:

Los seguidores de Jesús confiesan que todos los diversos modos de presencia de Dios entre los hombres culminan en

Cristo, el hombre nuevo [...] Dios hecho persona entre los hombres. Por eso, la experiencia cristiana se centra en Jesús, interpretado como presencia de Dios y plenitud del hombre. Al ser hierofanía radical, Jesús define de un modo definitivo lo que supone Dios y lo que implica el hombre [...] Un hombre concreto se desvela como signo total de lo divino.²⁴

Kasper habla de la experiencia y el conocimiento de Dios diciendo que este conocimiento, como todos, «necesita de un fundamento que esté en consonancia con la experiencia».²⁵ Pero reconoce que hablar de fe y experiencia es un tema en extremo difícil, pues ambos términos son «polifacéticos y polivalentes».²⁶ Así, el que apela a la *experiencia* sin más no ha dicho nada claro y unívoco, ya que puede ser tanto la experiencia personal de la vida como la de las ciencias empíricas, la experiencia religiosa o la mística, etcétera. Igualmente, la *fe* puede referirse al *acto* de fe (confianza, obediencia y sumisión al misterio...) o al *contenido* de esa fe (como conciliarla con la cosmovisión moderna...). Concluye el teólogo alemán que no podemos reducir la experiencia a una «*comprensión objetivista de la realidad*» (ciencias experimentales), pues no sólo es experiencia lo que podemos verificar. Más aún, «la tesis de que lo constatable empíricamente es la única realidad constituye a su vez una afirmación no constatable empíricamente».²⁷ Si bien, aunque la experiencia religiosa se produce en el ámbito de la subjetividad, no podemos caer en el extremo contrario de una vivencia puramente *subjetiva*.²⁸

La experiencia, para Kasper, es histórica, y su historicidad está en la familiaridad con las cosas y las personas cristalizada en el *lenguaje* y en «*un proceso de aprendizaje siempre nuevo y nunca cerrado*», que lleva a estar continuamente abierto a la realidad: «Las experiencias fecundas [...] son *experiencias de contraste* que incitan a la opción».²⁹ De esta manera, llegamos a la «*experiencia de la finitud*», y de ella a la experiencia religiosa, que no es una experiencia más, sino «la experiencia que guía y acompaña a toda otra experiencia»; es lo que Rahner llama «*experiencia trascendental*».³⁰ Con todo, la experiencia religiosa es, para Kasper, también profundamente

ambivalente y susceptible de muchas interpretaciones, no necesariamente teístas; pero sólo el lenguaje religioso, sobre Dios y la fe, lleva el lenguaje a su plenitud.

Schillebeeckx apunta algo semejante. Habla de fe y experiencia partiendo de que el divorcio entre ambas es «una de las principales causas de la crisis actual entre los cristianos».³¹ La experiencia humana es *necesariamente finita*: «El hombre no es capaz de un conocimiento absoluto, pero se resiste a refugiarse en el escepticismo».³² Para Schillebeeckx, la experiencia religiosa, *experiencia de salvación*, «es a la vez experiencia e interpretación». Porque al experimentar identificamos lo experimentado sometiendo lo que experimentamos a modelos y conceptos, esquemas y teorías conocidos, para comprobar si coincide; lo mismo ocurre con la visión *de fe*: «La fe religiosa es vida humana misma, pero experimentada como encuentro y, por tanto, como descubrimiento de Dios»; y éste es simplemente «*el modo en el que los hombres religiosos experimentan los hechos de su vida*».³³

Torres Queiruga habla repetidamente de la experiencia religiosa en uno de sus libros más hermosos, *Del terror de Isaac al Abba de Jesús*. La experiencia religiosa aparece en el encuentro con Dios en el mundo y en nuestro ser más profundo, sobre todo en la experiencia del amor, núcleo fundamental de la experiencia cristiana. La Biblia y otras mediaciones hacen de socráticas *parteras mayéuticas* de esa experiencia de Dios: «La experiencia religiosa es siempre consciente de que, si descubre, es porque alguien *estaba ya tratando de manifestársele* y de que ella «cae en la cuenta». Sabe que siempre es Dios quien, en última instancia, toma la iniciativa».³⁴

Más recientemente, Boff, en un libro de título llamativo que citábamos páginas atrás (*Experimentar a Dios*), manifiesta no pocas coincidencias con los planteamientos de Panikkar, pero guardando también importantes diferencias, que dependen de la distinta concepción que ambos tienen de la Divinidad. Boff insiste repetidamente en algo que resume así:

Experimentar a Dios no es pensar sobre Dios, sino sentir a Dios

con todo nuestro ser [...] Aun sin un nombre adecuado, Dios arde en nuestro corazón e ilumina nuestra vida. Entonces *no necesitamos ya creer* en Dios. Simplemente, *sabemos de su existencia* porque lo *experimentamos*. Quien ha experimentado el misterio de Dios [...] vive la *transparencia de todas las cosas*.³⁵

Jugando con las palabras, añade Boff: «La experiencia de Dios [...] es una experiencia total que incluye el *saber*, el *no saber* y el *sabor*».³⁶ No es difícil poner en paralelo estas afirmaciones con el «*toque con la realidad*» de Panikkar. También en línea semejante a la de nuestro autor, para Boff tener esta experiencia supone una *muerte y resurrección del lenguaje sobre Dios*.³⁷ Para explicar qué es la experiencia, acude Boff a la etimología: «*Ex-peri-encia* es la ciencia del conocimiento (*ciencia*) que el ser humano adquiere cuando sale de sí mismo (*ex*) y trata de comprender un objeto por todas las partes (*peri*)». La experiencia resulta de un encuentro con el mundo siempre enriquecedor, en un vaivén incesante. Por eso, la experiencia supone estar siempre *abiertos a la realidad exterior y a nuestra realidad interior*, sabiendo interiorizar lo que descubrimos fuera de nosotros. Pero no se debe confundir *experiencia* con *vivencia*, que se sitúa a un nivel más psicológico, al nivel de los sentimientos.³⁸

FE, ACTO DE FE Y CREENCIA

Para poder delinear una experiencia de Dios, Panikkar precisa varios conceptos fundamentales, demasiado a menudo confundidos entre sí: a) *fe*, b) *acto de fe* y c) *creencia*. Aunque nuestro autor elabora su reflexión de forma original y aportando nuevos elementos, se trata de una distinción que no es nueva.³⁹ Ha sido puesta de relieve modernamente con la distinción entre *fe* y *religión*, que ha dado lugar a un largo debate, sobre todo a raíz de la utilización que Barth hizo de ella. Más modernamente, François Varone también la ha utilizado, afirmando una ruptura entre *fe* y *religión*, pero con un discurso hecho de otra manera. Varone no parte de unas categorías definidas a priori, sino de un punto de vista experiencial, nacido en su experiencia pastoral concreta. Por otra parte, distingue entre *religión objetiva* (textos, ritos, organizaciones sociales...), siempre necesaria porque la *fe* está encarnada, y *religión subjetiva*, una actitud que manifiesta una postura ante Dios, diferente de la actitud de *fe*: el *hombre de la religión* pretende «hacerse valer ante Dios»; el *hombre de fe* reconoce, por el contrario, que «Dios hace valer al hombre» y que «con Dios el hombre hace valer al hombre».⁴⁰

El jesuita Francis X. D'Sa, buen conocedor de la obra de Panikkar, escribe sobre su originalidad con respecto a la noción de *fe*, remarcando los tres niveles de la *fe* indicados: *fe* como «dimensión humana» fundamental («constitutiva»), *acto de fe* y

creencia. Y añade que, «aunque no se pueden separar las tres, es importante distinguirlas»; Panikkar ha sabido distinguir lo que este autor califica como el «universo de la fe» y el «pluriverso de las creencias», ya que hay un sólo universo de la fe.⁴¹

Pero expliquemos más pormenorizadamente la distinción que hace el mismo Panikkar.

a) Fe

La fe es un *constitutivo existencial del hombre*, que Panikkar llama «*el pisteuma*». «Si no creéis, no subsistiréis», dice el profeta Isaías (Is 7,9), algo que Panikkar se ha tomado siempre al pie de la letra: «Sin la fe no se puede vivir», no se puede soportar el peso de la existencia; al menos no se puede vivir una vida humana auténtica y plena. Panikkar llega a decir que los seres humanos son «seres «calculados» para funcionar en la esfera de la fe; fuera de ella acabarían por destruirse».⁴² Todo ser humano, por el hecho de serlo, tiene fe, cultivada o no, consciente o inconsciente. La fe no es privilegio de algunos, o una «especialidad» de ciertos grupos determinados; no es «un lujo», sino «una dimensión antropológica».⁴³

Por eso, Panikkar llega a decir que la división entre «creyentes y no creyentes» viene a ser la traducción actual de la vieja e insultante división entre «fieles e infieles».⁴⁴ La realidad es simplemente que unos creen en A (al que llaman «Dios») y otros creen en B; no se puede llamar «no creyentes» a los que no creen en A; un ateo tiene también su fe, su actitud ante la vida, el cosmos, la trascendencia... El hombre está hecho o configurado por su fe, dice la tradición hindú: «Tal fe, tal hombre».⁴⁵

La fe es, para Panikkar, una *apertura existencial* a la trascendencia, una *relación ontológica* con el Absoluto. Cabría preguntarle a nuestro autor si reconoce también en el ateo este «salto al Absoluto» que caracteriza la fe religiosa. Tampoco parece dejar claro la distinción entre la fe *religiosa* y la *otra* fe; lo que podría parecer una invitación a un *imperialismo religioso*. Algo semejante le cuestionan Girardi y otros en el debate sobre el texto que

comentamos.⁴⁶ Panikkar les contesta diciendo, en primer lugar, que no dejó «suficientemente claro» algo fundamental... ¡Que ya no estaba en las riberas del Ganges, sino en las riberas del Tíber! En cualquier caso, él quiere hablar de una fe universal, capaz de estar debajo de concepciones muy diferentes de la Divinidad y de toda la realidad,⁴⁷ y que en sus conceptos, mientras la *fe* es la *apertura* a la realidad a fondo, el *acto de fe* es la *respuesta positiva* a ésta, por ello éste es lo que salva.⁴⁸

Retomando la exposición de Panikkar con palabras de otro lugar:

La fe es la capacidad de *apertura a algo más*; una capacidad que no nos viene dada ni por los sentidos ni por la inteligencia. Esa apertura podría llamarse apertura a la *trascendencia*. Por la fe el hombre es capaz de trascenderse, de crecer, de abrirse a algo más [...], a *Dios*.⁴⁹

La primera palabra (*más*) sería la más llana para expresar qué es la fe, la segunda (*trascendencia*), la más filosófica y la tercera (*Dios*), la más teológica (*capax Dei*, la llamaban los escolásticos). Esta fe está asentada en el corazón, como la palabra *credo* indica. La relación entre fe y religión la establece Panikkar de este modo: «Si la religión es lo que *religa* al hombre a su fundamento, la fe es lo que lo *desliga* de la pura naturalidad cósmica, de la *cośeidad*».⁵⁰

Fernando Sebastián expresó hace años con claridad la dimensión humana de la fe, diciendo que con frecuencia hablamos de la fe «como si comenzara en el área de lo religioso y no tuviera precedentes y raíces en la vida terrena del hombre», lo que «crea la sensación de algo añadido y artificial que viene a alterar extrañamente la unidad y la armonía de nuestro ser». Ello da pie para que «aquellos que quieren ser *simplemente humanos* [...] piensen que pueden prescindir de la fe sin rechazar nada propiamente humano».

Sin embargo, las cosas no son así [...] Si no tuviéramos una experiencia humana de lo que es en nuestra vida corriente la

fe o la esperanza, el amor, no podríamos utilizar estos términos refiriéndonos a Dios, porque serían cosas completamente extrañas que no nos dirían absolutamente nada.⁵¹

La fe como relación interpersonal de confianza es tan fundamental en el ser humano que «sin fe no habría más que soledad, incomunicación, disgregación y empobrecimiento».⁵² Más aún, la fe es «la verdadera participación en el plano consciente y personal de la existencia»; por eso, «el creyente está progresivamente unificado con aquel a quien ha dado fe por la comunicación permanente de la existencia que la fe tiende a producir».⁵³ En fin, glosando a Tillich, la fe es una *afirmación permanente de la voluntad de ser y de vivir, el coraje de ser absolutamente*. De aquí podemos dar el salto a la *fe religiosa*: «La exhortación a creer en Dios o en Cristo nos dice algo porque estamos viviendo en la fe constantemente, porque tenemos idea y experiencia de lo que es creer en alguien».⁵⁴

La *fe religiosa* se estructura conforme a los modelos de la *fe humana*, pero Sebastián marca una diferencia entre ambos tipos de fe que no acentúa tan claramente Panikkar, y que creemos que es importante manifestar: la fe religiosa está enmarcada en una *novedad*, es completamente nueva, y por ello es diferente a la fe interpersonal humana. Aunque ésta es una pedagogía para aquélla, la fe religiosa parece estar ausente en su vida para muchos de nuestros contemporáneos.

b) *Acto de fe*

«Una actividad por la cual el hombre pone su fe en movimiento; es el acto que surge del corazón como símbolo de todo el hombre y por el cual se salta a la tercera dimensión, que es donde el ser humano se realiza».⁵⁵ La experiencia de fe es «un *acto antropológico primordial*», que no se puede confundir con su formulación conceptual, simbólica (credo) e intelectual (dogmas) que son las creencias.⁵⁶ Por eso dice en el mismo lugar: «El acto de fe *es salvífico por él mismo* [...], sólo puede ser elicitado por el ser humano cuando es movido por la gracia divina». Pero esto no significa que este

acto de fe sea algo automático, sino libre, porque «no nos enajena de la condición humana, sino que precisamente le hace alcanzar su plenitud».⁵⁷ Es el viejo debate entre gracia y libertad.

«La fe no existe más que como *acto del hombre creyente*. La fe no existe más que donde un hombre *se arriesga a la verdad del anuncio del reino* de Dios. La verdad de la fe sólo puede ser experimentada en el *compromiso personal, en el acto de fe*», escribe Kasper.⁵⁸ Y Panikkar: «Cristiano significa *un sediento del reino* y, por tanto, un no conformista».⁵⁹

c) Creencia

La creencia es la expresión simbólica —«más o menos coherente», dice Panikkar— de la fe.

La fe no puede identificarse con la creencia, pero la fe necesita siempre una creencia para ser. La creencia no es la fe, pero es el vehículo para ella. Una fe desencarnada no es fe. Una creencia que no apunte siempre hacia un más allá que la supera y en cierta manera la destruye no es creencia, sino fanatismo. Es por la creencia como se expresa la fe y normalmente como se llega a ella.⁶⁰

La creencia es «la formulación, la articulación doctrinal hecha por una colectividad, que ha ido cristalizando a lo largo del tiempo en proposiciones, frases, aseveraciones y, en términos cristianos, dogmas».⁶¹ Estas creencias conllevan una institucionalización que da lugar a las religiones; institucionalización que no es algo negativo, argumenta Panikkar, sino positivo, pues las religiones sustentan la experiencia religiosa de los seres humanos; a pesar de las dificultades que pueden suponer, las instituciones son necesarias, pues el hombre es un ser social.

Para Panikkar, sobre todo con los cambios culturales, surgen crisis que no son necesariamente *crisis de fe*, sino *crisis de creencias*. Pero, éstas pueden derivar en la primera, ya sea a causa de condicionamientos sociales adversos, ya sea a causa de actitudes

autoritarias que no permiten una evolución en la elaboración de éstas.⁶² Frente al fenómeno del ateísmo contemporáneo, Panikkar escribe que el hombre de hoy «se declara incrédulo porque rechaza *objetivar* su fe» y no quiere limitar su existencia en los estrechos límites de un grupo que pretende «monopolizar la fe»; pero la fe puede recuperarse porque, en realidad, no se había perdido, sino purificado, tan sólo se habían abandonado algunas creencias.⁶³ Ya escribió Bernanos, el gran novelista creyente, que «no se pierde la fe», tan sólo ésta deja de «informar la propia vida».⁶⁴

Para Panikkar, es fundamental distinguir varias dimensiones en la fe y la creencia que no pueden estar mezcladas ni ser excluyentes: *doctrina* y *moral*. La primera identifica la fe con la *ortodoxia*, adhesión a una *justa doctrina* correctamente formulada. Panikkar insiste en que identificar fe con *ortodoxia* puede llevar al «dogmatismo» (que resalta rígidamente el valor de una determinada formulación intelectual de la fe). Pero, para él:

La formulación de la fe no puede estar unida esencialmente a su contenido, ya que esto violaría su carácter trascendente. Por eso, las iglesias ortodoxa y católica sólo condenan afirmaciones doctrinales que parecen contrarias a la verdad, sin querer jamás expresar correctamente el misterio de una fe totalmente trascendente. *La fe es un misterio que no puede estar ligado a una forma de expresión definitiva ni referido unívocamente a formulación alguna de carácter intelectual.*⁶⁵

Si bien Panikkar no deja de precisar que, aunque la fe no esté vinculada esencialmente ni definitivamente a una doctrina o formulación intelectual, «necesita un vínculo intelectual para expresarse o incluso un sistema intelectual». Los artículos de fe tienen valor de formulación; aunque ninguna es exhaustiva, «la tarea de la ortodoxia es defender los *derechos del intelecto* en el “vínculo” ontológico del hombre con Dios».⁶⁶

La segunda dimensión insiste en el carácter moral del acto religioso, supremacía del bien, tendiendo a identificar la fe con un

determinado comportamiento moral correcto (*ortopoiesis*). Pero identificar la fe con *rectitud moral* lleva al «moralismo» (carácter voluntarista del acto de fe). «Si la fe es reducida a ortopoiesis, se destruye el fundamento mismo de la religión, que pretende ser más que un mero perfeccionismo». Más aún, «así como la fe puede ser expresada en más de una formulación ortodoxa, también puede manifestarse en comportamientos éticos diversos». No deja de reconocer Panikkar que la ortopoiesis tiene un valor positivo evidente: «es la acentuación de la fe como amor, como ofrenda personal, como decisión sobre la vida».⁶⁷

Panikkar propone, como superador de ambos extremos, el concepto de fe como *ortopraxis*. El hombre es más que un espectador y un intérprete del mundo, es ante todo un actor. La ortopraxis quiere ser para el ser humano verdadero camino de salvación, de «divinización»; opuesta a una pseudo-praxis, acción, camino que no construye al ser humano: «Por la fe, el hombre se hace a sí mismo [...], se *salva*», objetivo principal de las religiones. Y es que la fe no es tanto una doctrina o una moral cuanto «un acto fundamental que nos abre a la posibilidad de perfección».⁶⁸ La experiencia de Dios nos viene generalmente por mediación de una creencia, pero no debe ser identificada con ella. Por eso, para Panikkar, si bien la fe es perpetuamente un elemento constitutivo del ser humano y permanece siempre en él, la creencia, al contrario, puede perderse; particularmente puede perderse la creencia en cierta formulación.

Fe, acto de fe y creencias están íntimamente unidas, pero no tanto a nivel de expresión conceptual, sino a nivel de *símbolo*: la creencia es el símbolo de la fe, y la fe simboliza la experiencia de unión con la trascendencia. *Símbolo*, porque la fe no puede estar ligada a una forma de expresión definitiva, ya que el hombre es un *homo viator*, por lo que su fe ha de ser también «itinerante».⁶⁹ La misma Iglesia no ha condenado más que negativamente las afirmaciones doctrinales que le parecen contrarias a la verdad, e incluso esto procura hacerlo cada vez menos. Ciertamente, dogmas y artículos de fe son importantes como formulación de

la fe, pero siempre son insuficientes y están más o menos atados, en su formulación a una u otra cultura particular y limitada. Por eso, le conviene a la Iglesia no olvidar que los dogmas son sólo «canales, instrumentos, por los cuales apuntamos al misterio»; consecuentemente, «si los hombres son incapaces de captar el misterio a través de esos canales, habrá que cambiarlos». ⁷⁰ La fe siempre estará «tentada de incredulidad», como escribió Ladislaus Borus, por eso, los creyentes deberemos ser siempre «buscadores de Dios» y vivir nuestra existencia «inmersos en la lejanía de Dios». ⁷¹ «*Creo, ayuda mi incredulidad*», dice el evangelio (Mc 9,23).

Además de la objeción que le hacíamos a Panikkar más atrás sobre si reconoce también en el ateo este «salto al Absoluto», añadiríamos respecto a su visión tan optimista de la fe la cuestión de cómo conciliar esto con la superficialidad de la que adolece tanta gente de nuestros días. «Cada uno de nosotros sabe lo que es encontrarse con personas a las que parece faltarles todo tipo de antenas cuando se les habla de Dios», escribe dramáticamente Kasper, «el creyente [religioso] encuentra en su experiencia cotidiana cada vez menos huellas de Dios y cada vez le resulta más difícil poder verificar en su cotidianidad aquello que cree». ⁷² El mismo Panikkar es consciente de esto: «La epidemia más grande del mundo moderno es la superficialidad». ⁷³ Frente a esta superficialidad, la fe religiosa, en particular la fe cristiana, aparece, en palabras de Kasper, como «un proyecto total del hombre, en el que se encuentra a sí mismo, su vida, los otros y la realidad en su totalidad, al encontrar a Dios. Fe significa autoentrega personal a Dios, decirle *amén*, fundar sin reservas la existencia en él [...] *El ser cristiano queda definido por la fe y sólo por ella*». ⁷⁴

EL TRIPLE HORIZONTE EN EL QUE APARECE LA DIVINIDAD

La *función* que la divinidad ha cumplido en la historia humana ha sido darle un sentido último de referencia. Por eso, para Panikkar se puede definir la religión como «*camino último* [...], proyectos de caminos *para la plenitud humana*»; «el *objeto de la religión* no es Dios, es *el destino del hombre*». ⁷⁵ Pero el horizonte de inteligibilidad de las manifestaciones de la divinidad nos viene dado por cada cultura. Estos horizontes, que llama también Panikkar «ascensiones del espíritu humano hacia el misterio de la divinidad», ⁷⁶ son, para él, la cosmología, la antropología y la ontología, que nos ofrecen los tres principales horizontes en los que aparece lo divino.

a) El *horizonte metacosmológico*

Una característica del ser humano —sobre todo en la antigüedad— es la de vivir cara al mundo; su mirada se dirige hacia el cielo y la tierra, y en ese horizonte aparece la divinidad, como Señor, Causa, origen. La divinidad aparece vinculada al mundo, y éste aparece interpretado como el mundo de la divinidad. Por esto, Panikkar nos dice que una de las razones para un cambio fundamental en la espiritualidad del presente y el futuro que nos lleve a una «*secularidad sagrada*» es la «crisis de la confianza cósmica», fundamental en todas las religiones tradicionales. ⁷⁷ Utilizando una metáfora temporal cercana a nuestra cultura cristiana, la divinidad estaría al principio, antes del comienzo de todas las cosas, como

«creador de cielo y tierra» (Gn 1); la divinidad estaría también al final de la total evolución del universo, «el punto alfa» y «el punto omega» de Teilhard. Panikkar concluye diciendo de este horizonte metacosmológico: «El nombre más común para esta divinidad es “Dios” [...] La divinidad es una categoría cosmológica. Su rasgo predominante es el poder». ⁷⁸

b) El *horizonte metaantropológico*

En un determinado momento de la historia, el interés principal del ser humano dejó de ser la naturaleza y el mundo circundante y se centró en el hombre mismo; su mirada se dirigió a su interioridad, con lo que el lugar de la divinidad se desplaza hacia el ser humano. Es el lugar metaantropológico. «La divinidad es percibida como el símbolo real donde culmina el fin y la perfección del ser humano.» ⁷⁹ Se trata de la culminación de una autoconciencia antropológica. Panikkar califica esta divinidad emergente como «la Plenitud del corazón humano, el Destino del hombre, la Guía de los pueblos y el Amado de los místicos, el Señor de la historia, la completa Realización de aquello que nosotros realmente somos». En terminología hindú, «*ātman-brahman*, el hombre completamente divinizado»; en terminología cristiana, el Cristo, y en terminología secular, la Sociedad Perfecta.

En este nuevo horizonte, la divinidad, que es «viva, amante o amenazadora, que inspira, preocupa, castiga, recompensa y perdona», y su rasgo predominante es la libertad: «La divinidad es en sí misma libertad y libera al hombre de la esclavitud del pecado o de la ignorancia [...], actúa en la historia.»

c) El *horizonte metaontológico*

El lugar de la divinidad sería aquí el de un *súper-Ser*. El hombre se hace consciente de su capacidad de darse cuenta de que no lo puede entender todo. «La divinidad es aquí percibida no sólo más allá del mundo físico, sino también más allá de los confines de cualquier reino natural, incluido el mundo humano o cualquier otro [...] La trascendencia o alteridad es tan absoluta que

se trasciende a sí misma y no puede ser llamada trascendente [...], no es ser, está más allá del Ser.»⁸⁰ Este lugar metaontológico es el apofatismo absoluto, en el que el silencio sería nuestra única actitud válida: «La divinidad es silencio porque nada dice, porque nada hay que decir». Un posible nombre para ella es el *nirvāna* budhista. Su rasgo predominante es la interrelación entre immanencia y trascendencia, dimensiones insertadas en el corazón de cada ser: «Yo soy divino en tanto que soy aquello que *soy*; y no soy divino en tanto que no soy aquello que *soy*»,⁸¹ escribe Panikkar. De este modo, la divinidad es *en relación*.

Panikkar concluye que los tres horizontes no son excluyentes entre sí, y varias tradiciones de Oriente y Occidente intentaron acercarse a la divinidad englobando los tres niveles. Entre ellas, la misma escolástica cristiana, que combinaría la concepción de Dios como Principio de movimiento (función a) con el Dios personal de los creyentes (función b) y el Dios de los místicos (función c).

TRES MANERAS DE CONCEBIR LA RELACIÓN DIOS-MUNDO.
TRES CONCEPCIONES DE DIOS

«Dependiendo de la concepción de Dios en la que nos movamos, nos veremos obligados a interpretar todo el conjunto de fenómenos religiosos de acuerdo a una clave determinada»,⁸² dice Panikkar. Una afirmación que nuestro autor matiza en una redacción realizada años después, indicando que «no tratamos de concepciones de la divinidad, sino del problema más concreto de la relación de Dios con el mundo».⁸³ Pero, de hecho, manifiestan concepciones de Dios distintas. Son la concepción *dualista*, la *monista-panteísta* y el intento de superar ambas: el *no-dualismo advaita*. Panikkar manifiesta que las tres concepciones no pueden refutarse, sólo podemos encontrar una u otra más convincente; resulta claro el posicionamiento de nuestro autor a favor de la tercera.

La teología cristiana mantiene tradicionalmente una concepción de un Dios creador y trascendente al mundo: Dios *es*, mientras que el mundo *es como criatura*, finito y dependiente. «El cristianismo elige un *término medio entre el dualismo y el panteísmo*. Frente al primero, la tesis significa: todo procede de Dios... Frente al segundo afirma: Dios trasciende infinitamente al mundo... La dignidad de los seres mundanos queda así salvaguardada tanto del *pesimismo dualista* como del ilusorio *optimismo panteísta*».⁸⁴

Como dice Ladaria, la doctrina judeocristiana de la creación es «la descripción de la relación entre Dios y el mundo», y res-

ponde al interrogante planteado por la finitud de lo mundano, porque *tal finitud es consecuencia de su creaturidad*.⁸⁵ Para Ruiz de la Peña, lo más positivo del desencantamiento de un mundo sagrado es que «la realidad desdivinizada resulta desdemonizada: el mundo es mundano, no divino, y el hombre puede percibirlo ya como manejable y gobernable»; concepción para él opuesta al hinduismo, que no reconoce distinción entre lo sagrado y lo profano, pues todo entra en el ámbito de lo sagrado.⁸⁶ Panikkar ve las cosas de otra manera:

a) La concepción dualista: lo *sagrado* y lo *profano*

Para Panikkar, existen dos concepciones fundamentales de lo sagrado, o, lo que es lo mismo, de la relación entre Dios y el mundo: la *dualista* y la *no-dualista*. La primera afirma que *sólo Dios es sagrado*; el resto, las creaturas, no son sagradas. Para la segunda, no hay nada que sea totalmente «*no sagrado*», del mismo modo que no hay nada que sea absolutamente *sagrado*. Para él, la Revelación es precisamente *revelación*, «quitar el velo» de lo sagrado;⁸⁷ pero no podemos olvidar que revelación es también «re-velar», esconder.

La concepción dualista es la concepción religiosa típica sobre todo de las tradiciones abrahámicas –afirma Panikkar–; éstas dividirían la realidad de modo radical entre lo *sagrado* (el mundo de la divinidad, lo *numinosum*, el «*mysterium tremendum et fascinans*» de Otto)⁸⁸ y lo *profano* (lo que *no es sagrado*).⁸⁹ Para la concepción dualista, Dios es lo «Absolutamente *Otro*», entre el Creador y la creatura hay una distancia infinita; aunque se trata de una postura más barthiana que de la teología cristiana en general, que tiene más en cuenta el papel de la analogía. Siguiendo con la lectura que hace Panikkar, esta diferencia radical llega hasta el punto de que, tanto en algunos pasajes del *Védanta*⁹⁰ como en el tomismo,

la relación con Dios es entendida como una *relación de razón*; posee ser objetivo solamente en el entendimiento. Éste es el Dios que no tiene trato con el hombre, porque es inmuta-

ble, infinito. De ahí la correspondencia de este Dios con el *teísta*, aquel que tiene una experiencia de Dios como «Otro», precisamente porque parte del sujeto «Ego» como sujeto de experiencia.⁹¹

Panikkar concluye críticamente diciendo que «es el pánico cerval del Occidente monoteísta al panteísmo lo que nos ha hecho caer en el dualismo predominante en la cultura occidental».⁹² Quizá no fuera ocioso que la teología cristiana tuviera en cuenta esta llamada de atención. Pero no todo el uso del término *dualismo* tiene el mismo significado; es interesante contrastar estas afirmaciones con estas otras de Ruiz de la Peña sobre la relación entre la fe cristiana y los dualismos: «Que la revelación bíblica resulte incompatible [...] con las diversas concepciones dualistas es algo obvio [...] *El monoteísmo estricto* y la doctrina de la creación *superan los dualismos ontológico, teológico y cosmológico*».⁹³

b) La concepción monista: el *panteísmo*

Como es sabido, para el monismo panteísta *todo es Dios* y todos tenemos la experiencia de Dios, porque tenemos la experiencia de las cosas. Más aún, Dios es la substancia o esencia de todas las cosas, no hay más Dios que esta *natura*, ya que no hay distinción entre Creador y criatura: todo es Dios, porque *Dios no es más que ese todo* que se manifiesta en el cosmos. A lo largo de la historia ha aparecido bajo diversas formulaciones, según la concepción de la realidad, desde una concepción estática (el mundo no es más que una *modificación* de la substancia divina) o una concepción dinámica (el mundo es *emanación* de la divinidad).⁹⁴

Aunque se ha dicho que la India es «el país de origen del panteísmo religioso», en el hinduismo y el buddhismo no se trata de una realidad tan simple como acostumbran a expresar diccionarios y manuales sobre las religiones; como recuerda Panikkar, entre otras cosas se «olvidan» del riquísimo significado del *advaita*, a menudo mal entendido. Quizá sea más claro el panteísmo en el taoísmo chino.

En el pensamiento occidental, el panteísmo es una corriente que lleva desde el estoicismo y el neoplatonismo, desde Plotino (205-270) al «panteísmo hermético» de Giordano Bruno (1584-1600) y el «*Deus sive substantia sive natura*» de Spinoza (1633-1677), exponente de la filosofía panteísta;⁹⁵ pero ha seguido teniendo importante influencia en el pensamiento occidental moderno. Evidentemente, el panteísmo no es lo mismo en Spinoza que en el idealismo de Fichte, Schelling y Hegel, o en la concepción de Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein, Bergson o Whithead.⁹⁶

Por lo conflictivo de los asertos del panteísmo, se ha llegado a decir que el panteísmo es «*una filosofía subversiva*», pues sus autores ponen en cuestión todo el sistema de la metafísica tradicional.⁹⁷ De hecho, el panteísmo es un pensamiento que siempre ha sido incómodo, tanto en la Iglesia como en el pensamiento occidental en general;⁹⁸ particularmente, ha hecho sospechar siempre de los místicos cristianos (el mismo San Bernardo, pero sobre todo los místicos renanos, especialmente el Maestro Eckhart, Angelus Silesius...).⁹⁹ Esta actitud revulsiva de las instituciones ante el panteísmo no ha sido solamente cosa de Occidente, también ha acontecido en el mundo musulmán, que ha perseguido a místicos nacidos en su seno como el mártir sufí Al-Hallaj, o pensadores como Ibn Gabirol.¹⁰⁰

Teilhard de Chardin ha manifestado sus simpatías panteístas, intentando situarlas *bien* en el contexto cristiano: «Me propongo acercar Panteísmo y Cristianismo, despejando lo que podría llamarse el *alma cristiana del panteísmo* o la *cara panteísta del Cristianismo*». ¹⁰¹ Para él, la identificación de panteísmo con spinozismo, teosofismo, monismo, etcétera, es «falsa, injusta y peligrosa». Por el contrario, éste «no es más que la *explicitación defectuosa de una tendencia muy justificada* (y por lo demás indarraigable) del alma humana, que tiene que encontrar en el Cristianismo su plena satisfacción [...] Es la *preocupación religiosa por el Todo*». ¹⁰² Sólo en el equilibrio entre Dios y el Cosmos, formando parte del Todo, «podrá establecerse la paz en nuestra fe», afirma Teilhard. La «transposición cristiana de la tendencia panteísta» debe venir por

el encuentro con el *Cristo cósmico*; en él se «cristianiza» la preocupación por el Todo, «la religión del Todo»; Él es «el principio de consistencia universal», el «Centro del Mundo». ¹⁰³

Panikkar rechaza el monismo panteísta, pero repite en numerosas ocasiones que el panteísmo es «un error por *defecto* y no por exceso»; y es que la Divinidad es *más* que el *panta* del panteísmo. «Dios *está en* todo, pero Dios *no se agota en* ese todo». Nuestro autor lo expresa de esta manera:

Todo es Dios, dice el panteísmo, y es cierto, pero Dios *no puede ser reducido a ningún todo*. El panteísmo limita a Dios, no tiene la audacia de afirmar que de tal manera todo es Dios, que Dios no es ni siquiera este todo, porque el todo no está nunca totalizado [...] Al panteísmo le falta la *experiencia de la nada*, la no experiencia. ¹⁰⁴

Incluso –aun sabiendo perfectamente que no se puede confundir con el panteísmo– Panikkar rechaza también, por insuficiente, el concepto de *panenteísmo*, que nos parece a muchos bien valioso: «El concepto de *panenteísmo* sólo me gusta en parte; lo que no me gusta es que metemos la divinidad en un *círculo aparte*» (ver más adelante). Es necesario llegar a una tercera concepción, que nuestro autor encuentra en la sabiduría hindú: el *advaita*.

c) La concepción *no-dualista*. *Excursus* sobre el *advaita*

Para el *no-dualismo* o *advaita* (que Panikkar prefiere traducir por «*a-dualismo*»), la Divinidad «no está individualmente *separada* del resto de la realidad, ni es totalmente *idéntica* a ella», como ocurre con el dualismo y el monismo.

En el desarrollo de la conciencia religiosa de la India, las *Upanisad* prolongan y complementan la fase personalista e iconolátrica representada por los *Veda*. Una espiritualidad puramente inmanente sería todavía más falsa que una fundada únicamente en la trascendencia y que no viera en el

«Absoluto» más que a Dios, al Otro, al Diferente, etcétera. *Dualismo y monismo son falsos* por igual [...] El mensaje central de las *Upanisad* interpretado en su plenitud (*sensus plenior*) no es *ni el monismo, ni el dualismo*, ni el teísmo que en algunas de ellas se evidencia, sino el *advaita*, es decir, el *carácter no dual de lo Real*... Para las *Upanisad*, el «Absoluto» no es sólo trascendente, sino trascendente e inmanente a la vez, todo en uno.¹⁰⁵

Acorde con tal visión de Dios, las *Upanisad* apuntan a una actitud religiosa que no se basa ni en el diálogo ni en el monólogo, ni en la fe en un *Dios-Tú* ni en un *Dios-Voluntad-Soberanía*, sino «en la experiencia suprarrazional de una «Realidad» que de algún modo nos “inhala” hacia el interior de sí misma».¹⁰⁶ En tal sentido, el Dios de las *Upanisad* no *habla*, porque no es Verbo, sino que *inspira*: es Espíritu. Veremos a lo largo de nuestro trabajo lo decisivas que son estas ideas en la concepción de la Divinidad que manifiesta Panikkar.

Tal como encontramos no solamente en nuestro autor, sino en otras definiciones, el *advaita* —desde el *advaita vedānta* a desarrollos posteriores— es la doctrina hindú de la *no-dualidad* de todas las cosas, que no se puede confundir con el *monismo*, aunque así lo afirmaran algunos comentaristas occidentales, e incluso fuera opinión común entre los teólogos occidentales hasta muy recientemente, y algunos aún lo sigan considerando así.¹⁰⁷ Así lo reconocía a mediados de los sesenta un monje cristiano hinduista, Le Saux:

En Occidente se considera con mucha frecuencia [...] que el pensamiento de la India está irremisiblemente inscrito en el monismo y el panteísmo, hasta el punto de que su integración en una síntesis teológica cristiana parece absolutamente fuera de lugar [...] Pero *la auténtica tradición de la India no es ni monista ni panteísta* [...]; pedimos que se tenga a bien juzgar el pensamiento y la experiencia espiritual de la

India según las fuentes auténticas y los maestros y sabios de valor universalmente reconocido.¹⁰⁸

La doctrina de la no-dualidad *advaita-vāda* es un sistema filosófico-teológico y una experiencia espiritual que proviene de la no-dualidad entre el mundo y Dios (*a-dvaita* = «no dos», es lo contrapuesto a *dvaita* = dualidad). El *advaita vedānta*, que se basa en la interpretación que Sāṅkāra (entre los siglos VIII y IX) hace de las *Upanisad* y de los *Brahma sūtra*, es una de las escuelas de pensamiento hindúes más importantes de la historia del pensamiento filosófico-teológico hindú, y la más difundida actualmente en los ambientes espirituales. A su lado hay que situar la escuela *visistādvaita* de Rāmānuja (1017-1137), que reorientó parcialmente la doctrina *advaita*, elaborando un «no-dualismo cualificado» o mitigado, que busca integrar en él la realidad personal del Absoluto para dar cabida a la *bhakti*, el sentimiento religioso del amor, que menospreciaba Sāṅkāra: Dios es el alma de las almas y de la naturaleza, éstas son diversas de él, pero no están separadas de Dios, su unión es *advaita*. Rāmānuja, fervoroso visnuita, cree que la *bhakti*, actitud religiosa y relacional por excelencia, es válida en este camino de liberación; por eso, esta posición doctrinal tuvo un gran eco en la espiritualidad devocional de la *bhakti* y su expresión en la religiosidad popular.¹⁰⁹ Sin ser especialista, uno tiene la sensación de que Sāṅkāra cae en un monismo, cosa que no ocurre con Rāmānuja. Por su parte, Panikkar ha buscado claramente, como este último, unir armónicamente *advaita* y *bhakti*, como veremos.

La doctrina *advaita* se considera como el culmen de todas las religiones y las filosofías, en cuanto que introducen la «experiencia suprema» de la no-dualidad, no-separabilidad entre Sí-mismo (*ātman*) y Dios (*brahman*). La verdad para el *advaita* es llegar a descubrir que «*Ātman* (el Yo) es *Brahman* (el Absoluto)», o, lo que es lo mismo («*Tāt tvam asi*», «Tú eres Eso-o Él», el Absoluto), *sin dejar de ser diferentes*. Así lo expresa Panikkar (subrayado nuestro):

Cuando se ha experimentado que *Dios está en todo*, que *todo está en Dios* y que, sin embargo, *Dios no es nada de lo que es*, entonces se está cerca de la realización, de la *auténtica experiencia advaita*, que, como toda verdadera experiencia, no puede ser comunicada ni expresada por medio de conceptos.¹¹⁰

La experiencia de no-dualidad de la realidad, que supone la liberación o iluminación a la que aspira el ser humano —una experiencia que debe superar siempre, necesariamente, la conceptualización—, no aparece solamente en el hinduismo *vedānta* (*moksa*), sino también, de manera diferente, en los otros dos sistemas filosófico-teológicos más influyentes de Oriente, el buddhismo (*nirvāna*) y el taoísmo (*satori*). Para los tres, frente a la meditación y la acción que nos llevan a la experiencia no-dualista de la Realidad, «el proceso del pensamiento constituye una especie de interferencia».¹¹¹ El término taoísta que se refiere a esta experiencia es *wei-wu-wei* («acción de la no-acción»).

También en el sufismo encontramos formulaciones semejantes a las adváiticas. El no-dualismo, en lenguaje sufi, expresa que la relación entre Dios y el mundo no es de $1 + 1$, que sería mera yuxtaposición (dualismo), ni de $1 = 1$, que sería mera identificación (monismo), sino de 1×1 , donde cada factor mantiene su propiedad sin que por ello se multiplique la realidad.¹¹² Es lo que encontramos, entre otros, en el místico iraní Abd al-Karim Al-Yilí, que dice:

La percepción de la Esencia Suprema consiste en llegar a saber, por la vía de la intuición divina, que *tú eres Él y que Él eres tú*, sin que haya confusión entre ambos, ya que el servidor es servidor y el Señor es Señor, y no se trata de que el servidor se convierta en Señor, ni el Señor en servidor.¹¹³

Y en los textos que le costaron la vida al mártir Al-Hallaj, aunque éstos puede que tengan un eco más panteísta:

En aquella gloria no hay yo ni nosotros ni tú. Yo nosotros, tú Él, todo es una y la misma cosa.

Me he convertido en Aquel a quien Amo, y Aquel a quien amo se ha convertido en mí.¹¹⁴

En el *advaita*, pues, Dios y el mundo no están yuxtapuestos ni el uno absorbido por el otro, sino en relación de reciprocidad: *lo Absoluto es trascendente e inmanente a la vez*. «La dimensión de trascendencia excluye la identificación monista, mientras que la de inmanencia impide la identificación dualista», expresa con claridad Panikkar.¹¹⁵

Dios no es ni *el Mismo* (monismo) ni *el o lo Otro* (dualismo). Dios es *un polo de la Realidad, polo constitutivo*; silencioso y, por tanto, inefable en sí, pero que habla en nosotros; trascendente, pero inmanente en el mundo; infinito, pero limitado en las cosas. Este polo no es nada en sí mismo. No existe sino en su polaridad, en su relación. *Dios es relación*, íntima relación interna con todo.¹¹⁶

En esta concepción, contrariamente con la concepción dualista, no hay nada que no sea sagrado, ni hay nada absolutamente sagrado (*separado* del resto); todo tiene una dimensión sagrada: «Lo sagrado es un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de que las cosas son reales». En este sentido, la misma Revelación no es «revelación *de* lo sagrado» por «conferir realidad a lo sagrado», sino porque «levanta el velo de lo que *ya está ahí*».¹¹⁷

El *advaita* es, también, la concepción de la divinidad y de lo sagrado que le parece a Panikkar más claramente acorde con el cristianismo. No es difícil encontrar en nuestros místicos expresiones que pueden interpretarse en esta dirección. Para San Juan de la Cruz, «el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación».¹¹⁸ Y Santa Teresa nos habla de la unión del alma con Dios en la *séptima morada* como el agua de lluvia que se junta con la del estanque, o la del río que se une con el mar;¹¹⁹

y sobre todo su gran poema no-dualista, que Panikkar comenta ampliamente: «*Alma mía buscarte has en Mí, y a Mí buscarte has en Tí*». ¹²⁰

El concepto de *advaita* es fundamental en el pensamiento de Panikkar, en consonancia con el otro viejo concepto suyo de *ontonomía* y en aplicación a la dinámica trinitaria, tanto hacia el interior divino como hacia toda la realidad. «*Advaita* y *ontonomía* son las dos caras de una misma moneda», afirma claramente D'Sa, gran conocedor del pensamiento de Panikkar: el primero, para afirmar la no dualidad de la realidad; el segundo, para expresar el modo en el que se articula la armonía de esta realidad. ¹²¹

Advaita se relaciona directamente con otro concepto del hinduismo, el principio *rta*; éste es el principio de armonía de todos los seres: Ningún ser se identifica con otro, pero tampoco está separado de los otros; es el principio que rige el orden cósmico y sagrado. Ni dualismo ni monismo, la concepción a-dualista de la Realidad ha estimulado a nuestro autor para una concepción más plena y radical de la Trinidad. Para Panikkar, el acontecimiento cristiano no puede entenderse como dualista ni como monista, sino solamente como *Trinitario-advaita*, como veremos. Se trata de algo nuclear en su visión de Dios que retomaremos luego más a fondo. No es sólo el tema de la Trinidad, sino el de la realidad personal de Dios, que no niega nuestro autor, pero que él interpreta integrándola en una visión polifónica de la Divinidad.

Aún unas reflexiones más sobre el *advaita*. ¿Es el *advaita vedānta* una pura visión monista-panteísta, una simple variante de ésta? Si así lo consideráramos, caeríamos en un reduccionismo típico del pensamiento occidental, según nos invitan a comprender expertos hindólogos. No hay tal visión monista, a menos que se quiera calificar de monismo la afirmación de que no hay nada fuera de la *Realidad*, o, si se quiere, del *Infinito*; así nos lo plantea un libro de título sugerente, que nos ha ayudado a acercar mejor la doctrina del *advaita* y el cristianismo: *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*. ¹²² Se trata de una obra en la que su autor quiere mantenerse explícitamente dentro de la ortodoxia cristiana, por

eso cita menos al Maestro Eckhart –lo que sería mucho más fácil– que a los Santos Padres griegos y latinos, a San Bernardo, Nicolás de Cusa y sobre todo a Santo Tomás. El anónimo autor (un monje cisterciense) tiene en cuenta el juicio de una declaración del Secretariado Pontificio para los no-cristianos (que se refiere tanto a la mística hindú como a la sufi, de las que hemos hablado anteriormente), pero no duda en precisarlo con algunas apostillas. El texto del Secretariado dice así:

[El cristiano] se guardará, por ejemplo, de rechazar a priori como necesaria por totalmente monista y no cristiano el ideal de identificación con el Absoluto que domina la espiritualidad india (*tat tvam asi*: «tú eres Eso», a saber, el Absoluto) y la mística musulmana (anâ`L-Haqq: «yo soy lo Real: Dios, Hallaj»).¹²³

«Debemos guardarnos de hacer decir a este documento más de lo que efectivamente dice –precisa el monje–. En todo caso, constituye una invitación a no apresurarse a condenar como anticristiana una doctrina que, preciso es reconocerlo, fue durante mucho tiempo muy generalmente considerada como tal». Pero el monje cristiano formula inmediatamente una crítica al texto del Secretariado Pontificio, diciendo que el no-dualismo hinduista «más que “un ideal de *identificación* con el Absoluto” es una doctrina de *identidad con el Absoluto*». ¹²⁴ No es lo mismo *reconocer la identidad*, que *hacer idéntico (identificación)*, y este autor expresa claramente que «es perfectamente inútil querer “identificarse con el Absoluto”, que no sería el Absoluto si pudiera devenirlo [...] La Identidad suprema no es para el no dualista un “ideal” hacia el que se podría tender y que uno se esforzara por alcanzar». ¹²⁵ Pero también manifiesta el monje que la misma concepción de Absoluto que manifiesta el texto es dependiente de una concepción occidental y no refleja la visión oriental, que él expresa así:

La doctrina vedántica de la no-dualidad enseña que *Brahma* es la *única Realidad*; pero, si se traduce ese término por «el

Absoluto», nos veremos obligados fatalmente a concluir en la inexistencia pura y simple de lo relativo, es decir, del mundo creado en su totalidad [...] Aunque la Creación es distinta del Creador, no hay ni más ni menos *ser* (en singular) por el hecho de que se incluya o se excluya la creación. La antinomia, completamente suprimida por el empleo de la palabra «Absoluto» como equivalente a *Brahma*, se encuentra por el contrario preservada si, en lugar de hablar de *Absoluto*, se habla de *Infinito*.¹²⁶

La posibilidad de relación intrínseca entre el pensamiento *advaita* y el cristianismo trinitario ha llevado a hablar de un «no-dualismo cristiano», que se aplicó originariamente al Maestro Eckhart,¹²⁷ pero que no es difícil descubrir en nuestros grandes místicos, sobre todo San Juan de la Cruz. El autor del libro sobre la no-dualidad y el cristianismo llega a poner a San Bernardo como el maestro cristiano occidental «no sospechoso de heterodoxia [aunque luego fuera declarado Doctor de la Iglesia, sus contemporáneos lo llegaron a tachar de panteísta como al Maestro Eckhart]..., cuya posición más se aproxima a la del *vendānta* en este punto». No se nos oculta el fervor del discípulo por su santo fundador, que no duda en añadir: «No hay nada en el conjunto de la tradición católica *ortodoxa* que se aproxime hasta este punto a la doctrina vedántica del Sí Supremo (*Paramātā*)». ¹²⁸ He aquí la frase fundamental del fundador del Císter, ciertamente sorprendente, sobre todo nuestro subrayado:

¿Qué es además Dios? Eso sin lo cual nada es. *Es tan imposible que algo sea sin Él como Él mismo sin Él. Él es en Sí mismo como es en todo* y, así, de una cierta forma, sólo Él es, que es *el Ser mismo tanto de sí mismo como de todo*.¹²⁹

En consonancia con su maestro, nuestro monje cisterciense ve la relación armónica entre el cristianismo y el *advaita* con esta conclusión:

La *Alianza de Dios y el hombre es constitutiva del Hombre*. El hombre verdadero es *actualmente* (en el doble sentido «en este momento» y «de forma efectiva») relativo al Creador-Agente y esta actualidad de la relación que le coloca en la existencia hace de él, esencialmente, una imagen de Dios.¹³⁰

Para corroborar y explicar esto acude a unas imágenes tradicionales en la India: el sol que se refleja en el mar, que explica prolijamente, para exponernos la imagen de la «ilusión cósmica», el mundo y el hombre como realidad e ilusión (*māyā*)...

En la obra del cardenal Nicolás de Cusa encontramos también párrafos sobre Dios que se pueden interpretar en sentido no-dualista:

¡Oh suma riqueza, cuán incomprensible eres! Mientras concibo al Creador creando, estoy a este lado del muro del paraíso. Igualmente, cuando concibo al Creador creable [...], estoy en el muro. Pero cuando *te veo como la absoluta infinitud, a la que no compete el nombre de Creador creante, ni el de Creador creable, entonces comienzo a verte de modo manifiesto* y a entrar en la fuente de las delicias [...] *No eres, pues, creador, sino infinitamente más que creador.*¹³¹

Aunque no coincide completamente en su interpretación con Panikkar, podríamos concluir este *excursus* sobre el *advaita* con las palabras de nuestro anónimo monje cristiano, que al final del libro dice haber considerado esta doctrina durante más de cuarenta años y haberse «dejado impregnar por ella cada vez más profundamente», sin dejar de ser monje cristiano:

Nos parece que la acusación de monismo panteísta lanzada contra la doctrina hindú de la no-dualidad debería desvanecerse por sí sola, al menos si no se quiere tener de «Dios» una idea demasiado limitada y simplista y si se acepta «superar el

teísmo corriente y admitido» (Dewey) [...] ¿Cómo calificar de panteísmo una doctrina que trata de traducir la *Realidad infinita* [...] respecto a la Cual todo (*pan*) desaparece, incluido el «Dios creador» (*theos*)? [...] Cuidémonos de cometer ese «pecado contra el Espíritu» [...] lanzando de manera desconsiderada la sospecha de «satanismo» sobre doctrinas y caminos espirituales, simplemente porque están muy alejados de nuestras formas habituales de ver y de actuar.¹³²

UN NOVENARIO PARA LA EXPERIENCIA DE DIOS

*Non saberás endexamais o Nome verdadeiro.
Pero axeónllate sen medo.*

ÁLVARO CUNQUEIRO¹³³

Al hablar de los «lugares» para la experiencia o el encuentro con Dios, lo primero que es necesario decir es que a Dios se le puede encontrar en todas partes, hasta en los pucheros, que decía la santa de Ávila. Sólo es preciso buscarle y «hacerse el encontradizo», como dice una canción religiosa contemporánea. Pero, como bien precisa el mismo Panikkar, no se puede «banalizar la experiencia de Dios», porque, si bien a Dios se le encuentra en todas partes, también es cierto que «no de cualquier manera». La condición es la misma en el cristianismo, el hinduismo u otras religiones: necesitamos la *pureza del corazón* (cf. Mat 5,8). «El pez no se da cuenta de que está envuelto en agua como nosotros no nos damos cuenta de Dios si no superamos nuestra conciencia animal» —dice Panikkar en una de sus metáforas—; «sólo abandonando la egolatría nos descubrimos mojados, envueltos en Dios». Pero hay *lugares* «en los que el agua que nos rodea se hace más patente». ¹³⁴ Es por ello que Panikkar puede hablar de unos *lugares privilegiados* para tal encuentro. Estos *lugares* se reducían a tres (*el mal, el silencio, el tú*) en las primeras ediciones de *La experiencia de Dios* (1994) e *Iconos del misterio* (1998 y 1999), pero en la última edición (2001)

se amplían a nueve: *el amor, el tú, la alegría, el sufrimiento, el mal, el perdón, momentos cruciales de la vida, la naturaleza y el silencio.*

De nuevo, Panikkar necesita precisar una vez más que estos encuentros con lo divino «no son siempre con un *Dios personal* tal como comúnmente se le entiende», porque si Dios no es reductible a un «*super-kosmos*», tampoco lo es a un «*super-anthrôpos*». En nuestra búsqueda encontramos el «*Alter*» (el Otro, lo desconocido), no el «*aliud*» (lo ajeno y enajenante), de nosotros mismos. En terminología hindú, encontramos el *ātman* (lo más profundo de nosotros) para llegar a ser *aham brahman* («Yo soy *brahman*»), conocido aforismo hindú que utiliza nuestro autor en muchos lugares. Nos pararemos especialmente en el primero, por su significatividad.

1) El amor. *Excursus* sobre la articulación del *advaita* y la *bhakti*. «*Ubi caritas et amor Deus ibi est.*» El «Dios es amor» y el «donde hay amor allí está Dios» joánico (1 Jn 4,8) es algo central en el cristianismo. Jüngel, al elaborar su discurso sobre Dios, se para especialmente en este aspecto, partiendo de una afirmación rotunda:

La teología cristiana ha dado muchas respuestas a la pregunta sobre el ser de Dios. Pero *entre todas las respuestas siempre ha dado el primado indiscutible a una: Dios es amor [...]* Pero «Dios es amor» es sólo verdaderamente una frase humana si Dios, en cuanto amor, es un acontecimiento entre los hombres.¹³⁵

Aunque la perspectiva cristiana es particular, porque se basa en el acontecimiento de Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios, *Dios es amor* no es algo exclusivamente cristiano. Parece haber verdadera unanimidad en las diversas culturas de Occidente y Oriente, Norte y Sur, sobre el sentimiento de que quien encuentra el Amor encuentra a Dios y que no se puede conocer a Dios si no se ama. Así lo reconoce Panikkar, pero destacando una dificultad que separa la expresión de este sentimiento unánime: el dualis-

mo *yo-tú* y, en última instancia, *mundo-Dios*. «El haber relegado a Dios a la esfera de lo trascendente y de lo absoluto ha creado una escisión poco menos que mortal en el ser del hombre.»¹³⁶ Para Panikkar, creer verdaderamente en el *dinamismo del amor* es descubrir que Amor, en última instancia, sólo hay uno: el Amor de Dios, porque el Amor es Dios. Es la característica tanto de la mística cristiana como de la islámica (el sufismo), como de la hindú (la *bhakti*). Amor *humano* y amor *divino* están íntimamente unidos y no esquizofrénicamente separados: «Es en el mismo amor humano donde reside la Divinidad»; difícilmente se puede gozar del amor de Dios si se desconoce el amor humano.¹³⁷

Hay un magnífico trabajo de Panikkar que intenta elaborar la profunda experiencia de Dios en el amor sin caer en la dualidad. Su título es precisamente «Advaita y Bhakti», o «Amor y no-dualidad».¹³⁸ *Advaita*, como se ha indicado, es la doctrina hindú de la *no-dualidad* de todas las cosas, y la *bhakti* es la vertiente mística y devocional del hinduismo que se centra en la devoción o participación en lo divino por el amor, una relación con Dios basada en el amor, el abandono.¹³⁹ La *bhakti* es la *religión del amor*, frente a la *jñāna* o religión del *conocimiento*. El *advaitin* es el que ha alcanzado la experiencia de la no-dualidad. El *bhakta* es el adepto de la *bhakti*, el devoto, el creyente que busca la unión con Dios por medio del amor, la devoción. Y el *jñānin* es el sabio, el que conoce, el que sigue la vía contemplativa de la *jñāna* (conocimiento).

Según esto, es evidente que la idea de que Dios es Amor es un gran desafío para un *advaitin*, que pretende estar más allá de todo dualismo y, por tanto, más allá del amor como relación dual entre el yo y el tú. Y, sobre todo, supone un problema para todo *bhakta* y su religión del amor. La respuesta convencional es que el amor y la devoción (*bhakti*) es sólo un primer paso hacia la gnosis, la intuición suprema (*jñāna*), por lo que la *bhakti* no sería más que una preparación al *jñāna*. Pero Panikkar manifiesta que esta respuesta no es válida, sobre todo para el *bhakta*, que cree profundamente en la existencia radical del amor. «La percepción

del Ser como amor cristalizado parece llevar a la experiencia de su estructura como amor universal [...], amor total a todo aquello que lleva en sí una chispa del Ser»:

Si la estructura de lo último es el amor, entonces este es *el amor que ama, o amor del amor, amor-en-sí-mismo*: es como un «ojo» que se ve a sí mismo, una «voluntad» que se ama a sí misma, un «ente» que se vuelca fuera como un «Ser», una «fuente» que se reproduce totalmente en una imagen idéntica [...] La imagen idéntica no interrumpe el flujo generoso del amor divino, sino que lo devuelve amando con el mismo amor [...] Sólo quien toma parte en este dinamismo puede atestiguar el flujo incesante de la Vida divina: un Amor que se da plenamente y es salvado, por así decirlo, por la respuesta total del amado, que devuelve el amor del Amado respondiendo con amor [...] Si hubiese que expresar esto en términos teístas, carecería de sentido decir que Dios ama a una cosa más que a otra, no sólo porque el «más» no tiene sentido alguno referido a Dios, sino porque igualmente carece de significado respecto de las «cosas» mismas.¹⁴⁰

En concreto, se trata de conectar el amor humano con el centro mismo del Absoluto, que es Amor. Se trata de entrar en la corriente de amor universal, concretada en cada creatura. Todo amor egoísta es incompatible con el *advaita*, que no entiende el amor ni en función de Dios, ni de mí mismo; también para él la idea de persona es relativa, por lo que aplicarla al Absoluto es caer en idolatría. «Amo a mi amada porque mi persona está establecida en el único Yo [...] Amo a mi amada porque soy ese amor de Dios que hace que mi amada sea. No puede existir un amor más personal.»¹⁴¹ El amor adváitico ha de ser, en fin, divino y cósmico, «lleno de «personalidad», pero vaciado de toda individualidad, egoísmo [...]»; por eso, insiste Panikkar en que es el amor más profundo y más fuerte, en cuanto que alcanza al corazón mismo del ser humano, su personalidad, su relación óptica con Dios y con cualquier ser semejante a él.

En otro lugar, comenta Panikkar que el camino que encuentra el pensamiento hindú para esta unión con el Absoluto, y que adquiere su preeminencia en las escuelas *bhakti*, es el *Īsvara* de los *Yoga-sūtras*.¹⁴² *Īsvara* es el Señor, el Creador [...], la devoción a él es el camino de perfección que lleva a la unión mística con Brahma. *Īsvara* es la dimensión personal de Dios, el Dios personal al que adoran todos los *bhakta*, aunque la mayoría de los fieles prefieren adorar a personificaciones más concretas como Siva, Hari, Krisna... No es difícil encontrar la conexión entre el *Īsvara*-Señor con lo que Cristo representa en la teología cristiana. Volveremos sobre *Īsvara* al hablar del problema de la dimensión personal de Dios.

Una de las magníficas definiciones de Dios del *Libro de los veinticuatro filósofos* dice: «*Deus est amor qui plus habitus magis latet*».¹⁴³ El amor de Dios nunca puede ser «poseído», porque cuanto más crecemos en él más nos desborda, más se nos oculta. Pero, como la vida tiene su fuente en el amor de Dios, amando (a los hermanos y las hermanas y a toda creatura) vamos encontrando paulatinamente a Dios.

A este respecto, es conocida la hermosa obra de Von Balthasar *Sólo el amor es digno de fe*,¹⁴⁴ y no podemos olvidar *Ordo amoris*, de Max Scheler; *El amor loco de Dios*, de Evdokimov; *Vida en el amor*, de Ernesto Cardenal,¹⁴⁵ etcétera. El teólogo gallego Torres Queiruga ha convertido en *leit motiv* de su obra teológica el empeño por manifestar un Dios del amor y la alegría, un Dios «que sólo sabe amar» y no puede ser más que apoyo positivo para los hombres y las mujeres en medio de la dureza de la vida. Sus obras llevan títulos expresivos.¹⁴⁶

2) *El tú*

El amor de Dios y el amor a las cosas proviene del mismo dinamismo de nuestro ser, pero en donde aparece más clara esta relación es en el amor a nuestro semejante: el *tú*, un amor que sobresale entre los demás y que Panikkar llega a decir, siguiendo el pensamiento evangélico y la tradición religiosa cristiana,

que «es acaso el lugar más importante y más universal para la experiencia de Dios». ¹⁴⁷ Pero demasiadas veces se ha elaborado de una manera dualista, que Panikkar invita a superar, acorde con su pensamiento no-dualista: «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 ni viceversa. Ambos son correlativos». ¹⁴⁸

La apertura a la experiencia de Dios se da en el hinduismo, la tradición judeocristiana y otras tradiciones religiosas por tres vías, que no son excluyentes: a) El *conocimiento* (*gnosis*, *jñāna*); Dios se vive como *un yo*, el camino nos conduce a Dios como Yo último y supremo (*Yahveh*, *Aham*), inexperimentable. b) Las *obras* (*karman*), «la creatividad de la creatura que quiere imitar al creador creando, haciendo»; Dios se vive como *un él*, es el modelo, el Creador. c) El *amor* (*agapé*, *bhakti*), el anhelo del corazón por buscar algo que le llene y abandonarse devotamente en él; Dios se vive como *un tú*, Dios es el tú de todas las oraciones. Panikkar intenta precisar esta última vía así:

No puede decirse con rigor que se tiene experiencia de Dios como un tú [...] Pero yo puedo experimentar a Dios experimentándome como un tú de Dios cuando me descubro «suyo», es decir cuando siento que «soy tuyo, tu-yo». Descubro a Dios [...] como un yo que se dirige a mí y de quien mi ego es su tú [...] La experiencia de Dios es entonces la experiencia del tú a quien Dios llama tú [...] La experiencia *de* Dios es tan personal porque cada uno de nosotros no somos sino esa misma experiencia de Dios en mí. ¹⁴⁹

En esta ocasión, Panikkar acude profusamente a textos evangélicos: «Tú eres mi Hijo amado» (Mc 1,11; Lc 3,22), ampliado en los Hechos, «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (Act 13,33, acudiendo al Salmo 2,7); destaca también el «Tú eres» de la respuesta de Pedro a la pregunta de Jesús sobre su identidad (Mt 16,13-19). Pero también a los textos védicos que afirman en

las *Upanisad*: somos idénticos a *brahman* sin dejar de ser lo que somos (*tat tvam asi*).

Pero en esta experiencia de encuentro con Dios como el tú divino es necesario añadir algo más, que nos resulta familiar con relación a otros conceptos panikkarianos: entre el tú y el yo no hay una relación dialéctica, sino *dialógica*, porque el yo es siempre *un yo de un tú*; esto es lo que la hace no-dualista. Una relación dialógica no-dualista que afecta al mismo ser divino: «Ni siquiera Dios es un Ser solitario, como nos recuerda la Trinidad». Por lo que respecta a los humanos, Panikkar no parece dudar en decir que «quien no hace el descubrimiento del «tú» –que no puede hacerse sin pensamiento, sin amor y sin acción– pierde la oportunidad de hacer la experiencia divina». ¹⁵⁰ Este tú (el pobre, el compañero, el amigo e, incluso, el enemigo) es «el salto a la trascendencia que no rompe la inmanencia». A este respecto, son magníficas las expresiones de la realidad divina que nos legaron Whitehead («El gran compañero, el amigo fiel, el que te entiende») y Buber («Yo llego a ser Yo en el Tú [...] Toda vida verdadera es un encuentro», «Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno»). ¹⁵¹

3) *La alegría*

El amor es fuente de gozo y alegría, aunque también de pena y sufrimiento. Pero a nuestro cristianismo se ha pegado demasiado una visión negativa de la vida. Nietzsche-Zaratustra repite que no cree en el Redentor de los cristianos porque cantan canciones tristes y tienen habitualmente poca cara de «redimidos». Scheler habla de la «traición a la alegría» por parte de la religión cristiana, criticando sobre todo el puritanismo protestante. Pero los católicos también han sido criticados, con razón, por vivir demasiado una espiritualidad de «Viernes Santo» que llena las procesiones de Semana Santa –una espiritualidad poco menos que enemiga de la alegría–, más que una espiritualidad pascual, gozosa. Sin embargo, la felicidad (*beatitudo*) es el fin mismo del hombre en la tradición cristiana. A pesar del dicho popular de que «un santo triste es un triste santo», lo cierto es que –como reconoce Panikkar– en la

mentalidad cristiana «la alegría *no es generalmente vista* como uno de los lugares en los que la experiencia de Dios encuentre una de sus formas más *puras* [...], porque en la experiencia de la alegría la parte de la reflexión es mínima». ¹⁵² En su reflexión sobre los lugares para la experiencia de Dios, aparece la alegría antes que el sufrimiento; aun así, en una conferencia, Panikkar le ponía un «defecto» a su libro *Iconos*: ¡haber puesto la alegría en el *tercero* de los «lugares privilegiados para la experiencia de Dios», cuando debía de estar en *primer* lugar!¹⁵³

El cristianismo parece que debiera ser la religión de la alegría (cf. Flp 4,4; Gal 5,22), pero se ve demasiado a menudo como una religiosidad triste: el *Alleluya* de las plegarias se convertía frecuentemente en una mentira; la misma *gracia* venía siendo todo menos eso, y conseguirla suponía más «fastidiarse» que gozar de la vida. Y, lo que es más grave, «muchos cristianos gozan de la vida con complejo de culpa y una cierta espiritualidad negadora de lo vital ha invadido muchos ambientes que han confundido la perfección con lo menos natural, bautizada a veces como *sobrenatural*». ¹⁵⁴ El Salmo 43 define a Dios como «el Dios de mi alegría» («que me hace bailar de alegría» en alguna versión), por tanto, toda auténtica experiencia de alegría es un lugar privilegiado para la experiencia de Dios. Sin perderse en disquisiciones sobre lo que es la «verdadera» alegría, y multiplicarse en precisiones sobre la distinción entre felicidad, placer, euforia, satisfacción, goce, júbilo, etcétera, la vida está llamada a la plenitud, a la alegría. Cristo dijo que había venido para dar vida abundante (Cf. Jn 10,10) y su programa son «*Las Bienaventuranzas*», que empieza cada una con el rotundo «*Dichosos*».

Nuestro autor tiene un hermoso trabajo sobre la alegría pascual, publicado hace muchos años, pero que conserva su frescura y actualidad. Su tesis es que la felicidad es el fin último de la vida humana y que sin fe en Dios no es posible esta alegría a la que aspira el ser humano. ¹⁵⁵ La fe como fuente de alegría significa comprender cómo Dios me ama y encontrar a Dios en la alegría de sentirse amado locamente, incondicionalmente. ¹⁵⁶

Panikkar llega a decir en su opúsculo que la religión –en general y no específicamente la cristiana– es «la fuente única, última y verdadera de la alegría», por eso, todas las religiones son festivas y gozosas en su raíz; la alegría, la fiesta, son la categoría religiosa primordial. La visión religiosa es que las cosas vienen de la alegría porque Dios es pura alegría.¹⁵⁷

4) *El sufrimiento*

La alegría nos puede acercar a Dios si no cae en banalidad, pero no es menos cierto que también el sufrimiento puede acercarnos o alejarnos de Dios, purificarnos o degradarnos, hacernos madurar o desesperarnos. Es la experiencia de las víctimas de la crueldad humana, que se desmoronan menos fácilmente si tienen viva su fe en alguien que los trasciende y que sienten muy cerca. Lo expresa dramáticamente un texto sobre un rabino judío que sobrevivió a Auschwitz al ateo que le preguntó: «¿Cómo puede alguien que sobrevivió a Auschwitz *creer* aún en Dios». El rabino replicó: «¿Cómo puede alguien que sobrevivió a Auschwitz *no creer* aún en Dios?». ¹⁵⁸

Tanto el sufrimiento que conlleva la pasión por la justicia como el sufrimiento personal son para Panikkar un lugar de encuentro con lo divino, por ser «una especie de despertador existencial a la dimensión de la profundidad de nosotros mismos y de toda la realidad». ¹⁵⁹ La sabiduría popular dice que la desgracia nos acerca a Dios y a los demás, y no le falta razón. Pero nuestro autor precisa: «Se nos pide una operación alquímica de transformación para que el sufrimiento nos abra al Misterio y no nos sumerja en la desesperación». La experiencia de sufrimiento puede purificar la idea de Dios, como le ocurrió a tantos creyentes en los campos de Auschwitz; para ellos, «la experiencia de Dios es antes una comunión que un consuelo».

La experiencia de Dios en el sufrimiento se hace especialmente patente en la espiritualidad budhista del *bodhisattva* y en la cristiana del santo. El *bodhisattva* no pierde su alegría, pero permanece en la tierra en vez de quedarse en el *nirvāna* alcanzado, participando

del sufrimiento de las creaturas para ayudarlas en su liberación. Panikkar acude a su conocimiento intercultural para ver la experiencia común de ambos y otras realidades hindúes y occidentales. El *mahātma* (alma grande), el *jīvanmukta* (alma liberada), el *sanctus* y el *edel mensche* (el «hombre noble» de Eckhart) rompen las barreras del individualismo para entrar en la comunión con todo el cosmos: «Esta concatenación de todo con todo nos une a la realidad por la contemplación, la oración [...], pero también participando en los dolores de la creación, sean parto o desesperación».¹⁶⁰ El sufrimiento nos hace sentir más profundamente nuestra condición de creaturalidad, y esta condición de formar parte de un todo nos abre particularmente a la experiencia de Dios.

Sobre el sentido del sufrimiento y su significado en la soteriología cristiana se ha evolucionado mucho en los últimos tiempos, en una línea más auténticamente evangélica. Más allá del «Dios sádico», que parece necesitar del sufrimiento humano para subsistir, se ha ido viendo la pasión de Cristo desde el sufrimiento de las víctimas, pasadas y presentes. Boff, desde el *mysterium liberationis* vivido en la Iglesia latinoamericana, lo expresaba así:

Una lectura de la historia de la Iglesia latinoamericana desde la óptica de los humillados nos hace descubrir toda la *dimensión de sufrimiento y martirio* [...] Sufrir así tiene sentido y morir dentro de un compromiso semejante es algo digno. Así murieron los profetas y el mayor de todos, Jesús de Nazaret [...] *Es la causa justa la que dignifica el sufrimiento* [...], tomar partido por la justicia de los oprimidos y por los derechos de los preteridos [...] La fe cristiana en un absoluto sagrado, en el hombre y en un Dios comprometido con el destino de cada uno, se transforma en *una mística capaz de dar sentido trascendente a todo dolor y a todo sacrificio*.¹⁶¹

La revelación cristiana neotestamentaria (Cf. Mt 5,11-12; Mc 8,34 y par. Flp 3,10s...) nos muestra que,

lejos de enseñar una doctrina y un interés masoquistas por el sufrimiento, afirman que toda forma de «seguimiento» sacramental o comportamental de los sufrimientos de Jesús incluye necesariamente el «poder de la resurrección» que da vida y fuerza en orden a una íntima unión con Dios y a una cooperación activa en su obra salvífica en el mundo.¹⁶²

5) *El mal*

También en la experiencia del mal se puede encontrar a Dios, aunque a más de uno le pueda parecer discutible. En cualquier caso, es preciso partir de una afirmación hoy indiscutible: Dios no es ni puede ser «malo», aunque la «maldad» y la bondad de Dios estén presentes de manera ambigua en numerosos textos de las escrituras judeocristianas e hindúes; la misma bíblica «ira de Dios» ha sido tema de muchas páginas en la tradición teológica y espiritual del cristianismo, con afirmaciones pavorosas, pero realmente sólo es «la tristeza de su amor», como ha expresado genialmente Ricoeur.¹⁶³

Para Panikkar, parte del problema de encontrar a Dios en el escándalo que representa el mal para el pensar occidental está en el pensamiento dualista y dialéctico, en el que el mal no tiene sentido porque es absolutizado frente al bien. Por el contrario, decir que el mal puede ser un lugar privilegiado para el encuentro con Dios, el Bien supremo, significa que «el mal *no es un mal absoluto* y no está *opuesto absolutamente al bien*; o sea, *no es dialécticamente contradictorio con el bien*».¹⁶⁴ Porque la experiencia del mal –igual que el sufrimiento– nos confronta con nuestra debilidad, nuestra limitación y nuestro pecado. Así, el mal viene a ser un «bien sui géneris»; los que no conocen el mal son poco menos que inhumanos y de las bondades que pueden seguir al mal tenemos en el Evangelio los casos del hijo pródigo, el publicano y la mujer pecadora a la que se le ha perdonado mucho. El mal es parte integrante de la realidad y la religión participa de esta ambivalencia del bien y el mal. Para nuestro autor, el mal en cuanto mal es incomprendible; a pesar de las explicaciones que se le hayan dado

(limitación de la realidad contingente, libertad...), no hay razón que lo pueda explicar convincentemente. Pero el mal existe, y la experiencia del mal no se puede separar desgarradoramente en el monoteísmo de la existencia de un Dios vivo.¹⁶⁵ En la perspectiva no monoteísta de los Vedas, hay menos dificultad para integrar el mal en el seno de la divinidad:

La experiencia de Dios no se ve aquí necesariamente como la experiencia del Bien [...] Los textos nos dicen que no se puede estar por encima del bien si al mismo tiempo no se está por encima del mal. Si Dios es el epítome de toda la realidad, la experiencia de Dios nos pone en contacto con lo alto del cielo tanto como con las profundidades de Satanás.¹⁶⁶

Algo semejante hemos leído en Gandhi: «Sé que no hay mal en Dios, y, sin embargo, si el mal existe, Él es el autor del mal, aun cuando no esté afectado por él».¹⁶⁷

La experiencia del mal está, para Panikkar, íntimamente relacionada con la experiencia de Dios por un doble motivo: 1) Es una experiencia que, sin negar la moral y la ética, trasciende ambas. 2) El mal nos revela que hay algo ininteligible. La solución monoteísta («El mal es incomprensible a la inteligencia humana, pero no a Dios, que conocería el mal, con lo cual dejaría de ser tal») no satisface a Panikkar. Él apunta otra: «El mal es real, es la parte oscura de la realidad, ininteligible. En la aventura de lo real Dios estaría co-implicado como nosotros sus co-operadores lo estamos, aunque el «*como*» no significa igualdad, ni al mismo nivel».¹⁶⁸ Es la experiencia *cosmoteándrica*, base de la comprensión panikkariana de la Realidad. La conclusión práctica es que el encuentro con Dios en la experiencia del mal nos lleva a intentar afrontar el problema del mal [...] sin *malicia*. Es la llamada a una *nueva inocencia*:

No hay forma de eliminar el mal usando un contra-mal. La *reconciliación* es la única forma eficaz de superar el mal [...] El

mal sólo puede ser transformado por un corazón puro [...] La inocencia [...] es la que «poseerá la tierra».¹⁶⁹

La aplicación a nuestra experiencia de Dios se articula así:

La experiencia del mal es muy a menudo el aguijón y el introito a la experiencia de Dios, aunque pertenezca a esta misma experiencia. Un Dios real, que no sea una mera idea, no puede ignorar la existencia del mal. Jesucristo sufrió la experiencia del mal y del mismo abandono de su Dios. Acaso la realidad tenga un faceta opaca en la que el Dios monoteísta no puede entrar.¹⁷⁰

En el mismo lugar, nuestro autor acude aún a un concepto más para explicar esta experiencia de encuentro con Dios: *la transgresión*. «Cuando se ha transgredido una norma que uno tiene como vinculante, es tal el desgarró sufrido [...] que sólo el perdón o la desesperación se ofrecen como únicas alternativas que no banalicen la transgresión, porque volver atrás ya no es posible.» Panikkar precisa que no se trata del «*pecca fortiter*» (no es «apología del pecado y la anarquía»), sino de cómo la experiencia de la transgresión hace que el humano sienta su contingencia y propicia su apertura a algo más, una novedad que lo transforma. Este sentimiento de pecado es el que nos iguala a todos los hombres y las mujeres, más aún que la misericordia, y nos posibilita para amar: «No se puede amar desde arriba. Hay que estar en el mismo plano. Por eso, quien ama es vulnerable».¹⁷¹ De la misma manera, la experiencia de Dios acontece en el mundo real, histórico, en donde también hay mal.

6) *El perdón*

El perdón es algo más que renunciar a la venganza o la justicia, cancelar una deuda o avenirse a una reconciliación que habitualmente es mutua, aunque haya muchos niveles en ella. De hecho, experimentamos que a veces queremos perdonar, pero no podemos. El perdón es «una acción activa que no necesita reci-

prociudad, aunque la pueda provocar con la iniciativa unilateral». ¹⁷² Pertenece a un nivel ontológico diferente; por eso, escapa al imperio de la voluntad, hace falta la fuerza del Espíritu (cf. Jn 20,22-23), él es el único que capacita para perdonar realmente. Sólo Dios puede perdonar, decían los judíos criticando a Jesús. El perdón auténtico se experimenta como una gracia, como un regalo divino, que rompe todos nuestros esquemas, tanto de la inteligibilidad como de la voluntad; ambas no pueden *no-ver* el mal causado y *no-querer* que se haga «justicia» por él. El perdón supone que Alguien desde lo más profundo de mí mismo me ha dado fuerza (*in-spirado*) para perdonar, el Espíritu ha actuado en mí y por mí; así, aparece como espacio de encuentro con Dios. Por eso, podemos decir: «Quien ha sido capaz de perdonar ha encontrado a Dios ciertamente». ¹⁷³

7) *Momentos cruciales de la vida*

Hay momentos especiales en la vida de cada ser humano que tienen un mayor peso en la vida misma: nacimiento y muerte, iniciación, encuentro y amor, una experiencia estética, intelectual o espiritual deslumbradora que nos abre a una dimensión desconocida, etcétera. Estos momentos *cruciales*, de encrucijada, son «momentos de discontinuidad» y nos ponen ante la «creación continua» escolástica y la «constante recreación de todo» budhista. Uno de los rasgos fenomenológicos de Dios es ser novedad constante y sorprendente para nosotros; el Dios del pasado es un simple «constructo de la mente» y no el «Dios vivo».

Entre estos momentos está la *fiesta*, tanto por razones de alegría como de luto; aquélla es el «lugar natural de encuentro con lo numinoso». Más aún, «Dios es el Dios de la fiesta y la celebración es un lugar privilegiado para encontrar a Dios». ¹⁷⁴ También la *muerte*, punto especialísimo de encuentro con el Misterio; no tanto la nuestra, de la que no podemos tener experiencia, sino la de los demás, sobre todo la de los que amamos. Pero la muerte, muerte del «hombre viejo», más que la simple muerte biológica,

nos dispone para la experiencia de Dios: «Hay que ser “nada” para experimentar en nosotros al Creador de la nada».¹⁷⁵

Los *momentos cruciales* de los que habla Panikkar en este lugar no son sólo momentos estelares, sinaíticos, ya sean sociales o personales, sino también momentos que llama «intersticiales y sin ninguna trascendencia aparentemente histórica ni personal». Momentos *pequeños*, humildes, incluso triviales, que parece que se «escurren» entre dos actos al parecer más importantes. «Estamos “perdiendo el tiempo” y todo parece como si la dimensión divina de la realidad se hubiera escondido en aquella nimiedad». A veces, un mero tropezón en la calle; entonces aparece «el Dios de las pequeñas cosas».¹⁷⁶

Dios es un ser escondido, cuyo tabernáculo está en las tinieblas y cuya distracción consiste en jugar entre los hombres sin excluir los pucheros, ni siquiera el sexo [...] A veces nos coge «desprovistos» y a veces nos provee de energía e inspiración. Ni el reino de Dios viene con fanfarria, ni el novio ni el ladrón acuden a la hora prevista [...]¹⁷⁷

8) *La naturaleza*

Panikkar habla de esta experiencia fundamental para el encuentro con Dios con unas palabras muy expresivas, que apuntan directamente a su concepción de Dios:

La ausencia de una experiencia *advaita* (clave para una visión filosófica de la Trinidad) ha hecho que el cristianismo se haya dejado invadir por un pánico cerval al llamado *panteísmo*. Por evitar el monismo se cae en el dualismo. Dios y el mundo se separan radicalmente, con lo cual el Dios trascendente se vuelve cada vez más superfluo, relegado en un cielo que no es ni tan sólo el astronómico, sino un concepto.¹⁷⁸

Pero *el ser humano lo es en comunidad*, una comunidad que no se limita a sus semejantes, sino que es igualmente *cósmica*. El hombre forma parte integrante y constitutiva del cosmos. Por eso, la na-

turalidad es uno de los lugares en donde el ser humano corriente puede encontrarse más profundamente con el misterio divino.¹⁷⁹ Panikkar llega incluso a decir: «La experiencia de Dios no es paradójicamente sino naturalmente la más obvia y natural para el hombre». Es una imagen hartamente repetida que la naturaleza es el templo de Dios, pero interpretada de tal forma que «su trascendencia queda a salvo aun a precio de olvidarse la inmanencia», afirma Panikkar, repitiendo su actitud ante el panteísmo, frente al posicionamiento en contra de tanta filosofía:

Todo es divino, aunque lo divino no se agote en este *todo* con el que designamos la realidad [...] *El mundo es el cuerpo de Dios*, no en separación cartesiana, sino en simbiosis positiva en donde las diferencias no se eliminan, pero la separación se supera.¹⁸⁰

De este modo, Panikkar afirma con claridad que la experiencia de lo divino en la naturaleza no se reduce a un sentimiento telúrico-numinoso (*mysterium fascinans et tremens*), sino que es una relación mucho más íntima: «La “creación” no está separada del “Creador”. Si por un momento el “Creador” dejase de crear, la creación volvería a la nada de donde procede».¹⁸¹ Es la perspectiva *cosmoteándrica*, que trataremos más adelante. De este modo, «la naturaleza no es solamente un lugar privilegiado para encontrar a Dios, sino que es el lugar natural». Porque la experiencia de Dios en la naturaleza «no es primordialmente la experiencia de su autor, creador o artista», no es la experiencia de «otra fuerza» que la llama a la existencia y la sostiene, no es que nos «elevemos» hasta el Hacedor o penetremos las entrañas misteriosas del cosmos. Para Panikkar es una experiencia más sencilla y profunda que expresa así (el subrayado es mío):

No es de inmanencia ni de trascendencia, *no es la experiencia de un Otro*, sino la experiencia *de una Presencia*, de la *presencia más real de la cosa en sí misma* y de la que nosotros *no estamos ausentes* [...] La experiencia de Dios es *la experiencia total del hombre* en la que no está ausente la naturaleza.¹⁸²

9) *El silencio*

El silencio es un una especie de *leit motiv* en la reflexión sobre Dios de Panikkar y será objeto más ampliamente del siguiente *excursus*. Para Panikkar, el silencio es una concepción indispensable para el discurso sobre Dios, para que no degenera en «*logomaquia*». Una «atmósfera en la que la experiencia de Dios puede respirar sin ahogarse en la dialéctica»:

La teología apofática dirige nuestra atención a la contemplación. La puerta a la contemplación es el saber escuchar y escuchando percatarse de que el más alto saber es no saber y que, cada vez que se nombra a Dios –como concepto– es poco menos que una profanación, una blasfemia.¹⁸³

Un díptico de la conocida obra de Angelus Silesius *El peregrino querúbico*, que Panikkar nos trae a estas páginas y traduce con alguna libertad, resulta expresivo al respecto:

Cuando piensas en Dios, lo oyes dentro de ti.
Te callas y te estás quieto; te habla entonces continuamente (V, 330).

Dios es un «símbolo intraducible», el acceso a Él no puede ser «meramente gnoseológico», porque ningún concepto o noción puede alcanzarlo realmente; sólo podemos acercarnos a Él desde el *triple silencio*: a) *Silencio de la mente*, aquietando nuestra mente de forma que nuestras ideas no dominen nuestra vida. b) *Silencio de la voluntad*, hasta que nuestra voluntad «no haga ruido [...], se mueva armoniosamente en el todo», con una pureza de corazón que nos permita alcanzar el «dinamismo intrínseco del Ser». c) *Silencio de la acción*; se trata aquí de una acción no violenta, pero fecunda, que «encauza los acontecimientos de la vida».

EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS

Cabría hablar ahora de la experiencia *cristiana* de Dios, que también tiene un capítulo en *Iconos*, pero sólo diremos unas palabras, a modo de colofón. Seguiremos sobre el tema en el capítulo cristológico, al hablar del espacio privilegiado para la experiencia cristiana de Dios: Jesús de Nazaret: «Cristo es el parámetro cristiano para hablar de Dios [...] *Es en y a través de Cristo como el cristiano se encuentra en armonía con todo*». ¹⁸⁴ En esto, Panikkar sigue la doctrina tradicional y la moderna cristología que centran la experiencia cristiana en la manifestación acontecida en Jesús de Nazaret, como el Cristo de Dios. Es la «hierofanía personal» que hemos visto en Pikaza. ¹⁸⁵ Panikkar gusta de subrayar que es necesario no confundir a Jesús con el Cristo; no son «*idénticos*» a pesar de su *relación intrínseca*: Jesús es histórico, Jesús de Nazaret, Cristo es transhistórico. Lo veremos más ampliamente en el último capítulo.

Además, la experiencia cristiana de Dios tiene en Panikkar una relación directa e indispensable con la Trinidad, como una sabiduría y una experiencia más allá del dualismo. «Los principales dogmas del cristianismo son no-dualistas [*a-dualistas*]. Cristo no es ni solamente Dios ni solamente hombre; tampoco es mitad Dios y mitad hombre.» ¹⁸⁶ Por ello, repite Panikkar que «el descubrimiento del Dios trino cristiano es el gran desafío

teológico del cristianismo del tercer milenio». Hablaremos de ello más adelante.

Finalmente, he aquí unas brevísimas palabras resumiendo el comentario que nuestro autor hace de tres conocidos textos sobre la experiencia cristiana de Dios:¹⁸⁷

a) «*In ipso enim vivimus et movemur et sumus*» (Act 17,28). En Dios «*vivimos*» nos remite a la experiencia de Dios como vida; más allá de una atmósfera abstracta, *vivir en Dios* significa la experiencia de «reconocernos en él como nosotros mismos: vivimos en él, con él y de él». Nos «*movemos*» nos habla de la experiencia de Dios como movimiento, energía, principio vital, «la vida en tanto que dinamismo incesante». Finalmente, el «*somos*» expresa tanto el ser como el estar: «Si *somos en Dios*, somos en cuanto él es, en cuanto participamos de él», porque somos una participación, una imagen, un misterio de Dios.

b) «*Deum nemo vidit unquam*» (Jn 1,18). A Dios «no lo ha visto nadie», ni puede verlo, porque nadie lo puede dominar, ni siquiera con el conocimiento. Dios es incognoscible, innominable, no es reducible a un objeto; no lo podemos conocer, sólo «saborear».

c) «*Ut sit Deus omnia in omnibus*» (1 Cor 15,28). Éste es nuestro destino, la divinización: que «Dios sea todo en todos», pero este proceso exige superar una visión monista o dualista.

EXCURSUS. EL SILENCIO DE DIOS

*O silencio de Dios trócase en brétema
e pésame nas pálpebras.*

CELSO EMILIO FERREIRO
«O silencio de Dios», *Longa noite de pedra*

*Señor, Señor, ¿por qué consientes que te nieguen los ateos?
¿Por qué, Señor, no te nos muestras sin velos y sin engaños?
¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda, duda de muerte?
¿Por qué encendiste en nuestro pecho
el deseo de conocerte, el deseo de que existas
para velarte, así, a nuestras miradas?*

MIGUEL DE UNAMUNO
«Salmo I»

7.1. *Eclipse y discreción de Dios*

En las últimas décadas está casi de moda hablar del «silencio de Dios», pero esta afirmación connota habitualmente un sentido distinto al tradicional de las grandes religiones cuando hablan del *silencio de Dios*. El siglo xx nos trajo el «*eclipse de Dios*»; parece que la Divinidad se haya ocultado «como un promontorio a la vista de los navegantes», que decía Ortega y Gasset.¹⁸⁸ En su filosofía de la angustia, el otro gran filósofo contemporáneo de Ortega,

Unamuno, fue uno de los que más elaboró su desasosiego ante este silencio de Dios.¹⁸⁹ Emil Cioran, con quien Panikkar ha mantenido una larga amistad, parece darle la respuesta: «Sin Dios todo es noche y con Él hasta la luz se vuelve inútil [...] Dios acoge con los brazos abiertos incluso a los ateos, sus hijos».¹⁹⁰

El eclipse, el silencio de Dios, parece ser en nuestros días la única respuesta para muchos de nuestros contemporáneos ante un aparente fracaso del cristianismo y las religiones en el mundo, parejas a tanta violencia e injusticia. ¿Cómo es posible tanto mal y tanto dolor en el mundo si existe un Dios bueno y justo?, se preguntan. Para muchos cristianos y no cristianos, la gran cuestión sobre Dios viene a ser algo así: si Dios *existe*, no parece que *reine* como un Dios bueno y poderoso sobre la tierra. El teólogo ortodoxo Evdokimov les da la respuesta cristiana:

Dios se cierra en *el silencio de su amor sufriente* [...] En este silencio, Dios declara su amor al hombre, amor loco de Dios para el hombre y su incomprensible respeto de la libertad humana [...] *La fe es la respuesta* a este abajamiento de Dios.¹⁹¹

El mundo moderno ha buscado a Dios y lo sigue buscando, pero sólo parece encontrar «fragmentos» de él, e incluso «adora los pedazos, los vestigios divinos que encuentra en las cosas», pero «no sabe *recoger los fragmentos* para remontarse hasta el amor de Dios Uno y Trino («*Colligite quae superaverunt fragmenta*», Jn 6,12)», escribía Panikkar ya por los años cuarenta.¹⁹² Es el Dios personal al que me puedo dirigir como un tú el que parece haberse eclipsado para gran parte de la humanidad. Por eso, ante el conocido texto de Ortega «¡Dios a la vista!», escribía Panikkar: «No es *Dios*, sino el *hombre* en su vaciedad y en su deseo de Dios, lo que está a la vista».¹⁹³

A consecuencia de la mentalidad científica y racional dominante —escribe Panikkar varias décadas después—, el *misterio* «ha sido virtualmente desterrado de su mundo», y por eso al hombre moderno ya no le habla el misterio silencioso de Dios; pero «si-

que sintiéndose aterrado por el Misterio y trata de controlarlo», y aún «el silencio le envuelve y aterroriza más que nunca [...], se ve rodeado de un silencio absoluto». Y continúa: «Al no estar en sintonía con el Silente, el hombre moderno se siente oprimido por el silencio del mundo», su nuevo silencio es peor que el anterior, porque revela la ausencia de Dios.¹⁹⁴ Por eso, una cosa es el «eclipse» de Dios y otra su «discreción», o silencio profundo.

7.2. El silencio del *Deus absconditus*

Para la tradición de las grandes religiones, Dios es *el silencioso* porque es un *Deus absconditus*, «un Ser que habita en lo abscondito y en lo recóndito se ve», que gusta rodearse de tinieblas, de lo numinoso, aunque no sea el Dios de las tinieblas, sino de la luz: «Tú, lumen de lumine, vere es *Deus absconditus!*».¹⁹⁵ La manifestación más pura de esta naturaleza recóndita es precisamente la inefabilidad y la incognoscibilidad. El mismo Santo Tomás llega a escribir que «de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es» e incluso que «lo último de nuestro conocimiento humano sobre Dios es saber que se le desconoce»;¹⁹⁶ una idea que está en la base de toda la teología apofática y sobre todo de la mística, como hemos visto más atrás. Es interesante ver cómo en los primeros tiempos Panikkar pone menos énfasis en la dimensión apofática radical de Dios, que posteriormente; compara el tránsito de lo apofático en la patrística a lo catafático en la escolástica con dos textos sobre Dios, uno de Novaciano («Lo que no puede ser comprendido [...] ni tan sólo pensado») y otro de San Anselmo («*Id quo maius cogitari nequit*»)¹⁹⁷ Con todo, ya desde el artículo temprano que estamos citando, Panikkar habla de la necesaria *discreción* y el silencio divino:

Dios permanece escondido porque este retraimiento es *más* perfecto, en contra de lo que nos parece a primera vista [...] Nuestra valoración es a veces tan superficial que en nuestra

ingenuidad creemos que Dios hace poca propaganda de sí mismo y que nosotros hubiéramos organizado las cosas de mejor manera.¹⁹⁸

Jesucristo es a la vez la manifestación de Dios, su palabra hecha carne, y el silencio discreto de Dios. Aunque el silencio no desempeña un papel decisivo en la teología cristiana, particularmente en la doctrina trinitaria, sin embargo, San Ignacio de Antioquía escribe que el Hijo, la Palabra divina, «salió del silencio».¹⁹⁹ Para Panikkar, en Jesucristo hay ejemplos especialmente expresivos de esta discreción divina: la humilde Encarnación, junto con sus 30 años de vida oculta. El deseo de ocultar su mesianidad divina (se oculta cuando quieren hacerlo rey y recomienda la oración oculta (Jn 6,15..., Mt 6).

Sea cual fuere la explicación exegética, no puede negarse una tendencia divina a esconderse [...] y a penetrar en el reino interior como un ladrón [...] Dios no sólo no fuerza a nadie, sino que *obliga a que se le busque* y exige un *corazón puro* para que se le entienda.²⁰⁰

Más aún, para Panikkar, «el silencio de Dios es la matriz de toda palabra auténtica [...], es la encrucijada entre el tiempo y la eternidad», como citábamos en el apartado anterior.²⁰¹ *Corrigiendo a San Juan*, dice Panikkar: «El Principio no es Palabra [...], es el Silencio».²⁰²

Por tanto, el silencio ante el misterio inaccesible de Dios es la actitud que mejor le corresponde al hombre ante Dios, pues desde el momento en el que se quiere o, peor aún, se pretende comprender conceptualmente a Dios se le objetiva, se le convierte en un objeto entre objetos. Por eso, esta postura apofática está siempre presente en las actitudes más místicas de todas las grandes religiones y en particular la *gran* teología cristiana se entendió siempre a sí misma como *theologia negativa*, «cuyo “broche” es la reserva callada y cuya última palabra es el mutismo».²⁰³

«El Maestro Eckhart decía que lo que más se parece a Dios es el silencio», nos comentaba Panikkar en una de nuestras conversaciones. Él conoce bien Maestro Eckhart, quien predicaba la posibilidad de que el hombre alcance aquí en la tierra una vida bienaventurada, asumiendo su origen y filiación divinos. Sus expresiones arriesgadas sobre el nacimiento del Hijo de Dios en el alma, la experiencia nihilista de Dios, a quien llama «pura Nada», el vacío interior que el espíritu comprende como una muerte necesaria o el exilio del alma noble manifiestan un evidente paralelismo con el buddhismo, la máxima expresión *religiosa* del silencio sobre la divinidad. También suenan a mantra buddhista expresiones del maestro renano como la siguiente:

No acumulando, sino abandonando encontramos a Dios en el alma [...], porque se halla en lo más profundo del alma y la criatura sólo puede contribuir a ese encuentro mediante su propia purificación.²⁰⁴

Para el Maestro Eckhart, no sólo el silencio es la realidad más profunda de la divinidad, sino que su misma expresión, su Palabra, el Logos, también es silente en su seno:

Aquellas aguas bendicen en el modo más perfecto y adecuado al Verbo de Dios, en el cual, en silencio sin palabra exterior y por encima del tiempo, alaba y bendice siempre al Verbo que está en el silencio del intelecto paterno, que es el Verbo sin palabra.²⁰⁵

El silencio de Dios es también la premisa fundamental de la *lógica del «sin por qué»* del místico alemán Angelus Silesius, que conmina a no salir del ámbito del silencio para llegar a la experiencia de Dios, porque Dios es el silencio mismo:

*La rosa es sin porqué, florece porque florece,
no se cuida de sí misma, ni pregunta quién la ve (I, 289).*

*Tu corazón a Dios, como todo su bien tendrá,
si hacia Él, como la rosa, se abre de par en par (III, 124).*²⁰⁶

El peregrino querúbico es una meditación mística sobre el desapego de todo para llegar a un abandono en Dios. La oración como silencio es la que permite la *unio mystica* con el ser divino, el Silente, para llegar a la compenetración total entre lo humano y lo divino (el hombre está en Dios y Dios está en el hombre):

*Dios es tan superior a todo, que nada puede expresarlo.
Por eso, lo adorarás mejor en silencio (I, 240).*

*Hombre, si quieres expresar el Ser de la eternidad,
Primero has de privarte del lenguaje (II,68).*

*Nadie habla menos que Dios, sin tiempo ni lugar:
Desde toda la eternidad, pronuncia una sola palabra (IV, 129).*

No es difícil encontrar aquí resonancias budhistas, como no lo es encontrar en estos versos las simpatías y el pensamiento de Panikkar. Otros muchos escritos místicos abundan en el silencio de Dios, porque el silencio es el vehículo por excelencia de la mística para el encuentro con un Dios que está más allá del Ser que puede descubrir la inteligencia: la realidad última es tan trascendente que trasciende el mismo Ser: *Silencio, rayo de tiniebla, docta ignorancia, nube del no saber, ignorancia infinita, experiencia inefable* [...] Entre los escritos más señeros de carácter apofático están el anónimo inglés del siglo XIV *La nube del no-saber*,²⁰⁷ un gran clásico de la espiritualidad, y las obras de San Juan de la Cruz. El santo de Ávila, maestro de místicos y poetas, escribía en una de sus cartas: «La mayor necesidad que tenemos es de callar a este gran Dios con el apetito y con la lengua, cuyo lenguaje, que Él oye solo, es el callado del amor».²⁰⁸ «Quien no ha gustado del silencio no saborea la palabra», concluye Panikkar uno de sus prólogos.²⁰⁹

Como reconoce Panikkar, *el silencio es el espacio propio de Dios* porque Dios es *libertad*, y el pensamiento nunca es totalmente libre (lo constriñe el principio de contradicción), ni tampoco la voluntad (que es siempre condicionada) ni la acción;²¹⁰ por eso, el difícil silencio es uno de los espacios más privilegiados para el encuentro con Dios.

7.3. El Buddha y el silencio de Dios, una respuesta al ateísmo contemporáneo

Esta idea del silencio de Dios es una de las líneas fundamentales que articulan el pensamiento de Panikkar sobre la divinidad. Una de sus obras más importantes lleva la palabra *silencio* en su título: *El silencio del Buddha* (en la primera edición, *El silencio del Dios*). Se destaca aquí que el silencio de Dios no hace más que subrayar la principal característica de la divinidad: su misterio. Panikkar lo expresa concisamente con estas palabras:

Un Dios que no fuera «misterioso» dejaría *ipso facto* de ser Dios, sería una afirmación filosófica, una meta para el pensamiento y a lo sumo una Causa Primera, pero no un verdadero Dios [...] *Dios no se deja expresar. Solamente el silencio es la alabanza que le conviene.* En todo caso, el intelecto tiene que callar frente al «Misterio» divino y honrarlo en silencio, ya que cualquier expresión que la mente humana pueda excogitar es inadecuada para expresarla.²¹¹

En la tradición védica, el principio fue el silencio; este silencio, que «ni tiene ser ni no-ser prorrumpió en Palabra, y esta Palabra produjo todo el mundo.²¹² Pero esto es sobre todo desarrollado en el buddhismo, hasta el punto de que, según Panikkar, «se podría decir que la eliminación del nombre de Dios es, para Buddha, el procedimiento religioso por excelencia».²¹³ Con todo, en su relación con el cristianismo, no podemos olvidar la difícil conjun-

ción entre la experiencia budhista de «lo divino» como silencio absoluto y la cristiana de Dios como comunión.

La comunión del hombre con la vida divina trinitaria es el misterio más inefable del cristianismo, mientras que el silencio budista acerca del Ser divino hace a esta religión uno de los más misteriosos credos religiosos.²¹⁴

El silencio del Buddha, llamado *ateísmo* budhista, nos puede llevar muy lejos al hablar del silencio de Dios. Nos puede llevar a la cuestión del ateísmo contemporáneo, que Panikkar pone en relación con algo tan aparentemente contradictorio como es el «ateísmo religioso». A tal respecto —teniendo presente la idea religiosa imperante en Occidente a través de las tres religiones mayoritarias y monoteístas, con sus numerosas variantes—, afirma Panikkar:

El hombre occidental contemporáneo percibe la debilidad del monoteísmo y se siente igualmente escéptico ante el ateísmo como respuesta al interrogante sobre el sentido último de la existencia [...] El ateísmo asfixia y el teísmo enloquece [...] La conciencia contemporánea está sufriendo una crisis radical de magnitud planetaria. La fe en un *Dios padre*, protector, bueno y omnipotente está declinando (un *Dios madre* tampoco resolvería la crisis). También se está debilitando la fe en la bondad, en la inteligencia y en el poder de la *Humanidad*, y la esperanza en una especie de *sabiduría de la Naturaleza* ya no tiene mucho sentido. Es decir, los conceptos de *Dios*, *Humanidad* y *Mundo como entidades separadas* están resquebrajadas por todas partes. Pero el nihilismo, como resultado de un silogismo cuyas premisas resultan todas falsas, no pasa de ser una ideología sin fundamento, una reacción de rabia pasajera.²¹⁵

Si la figura divina que presentaba el *teísmo* ya no le resulta convincente al hombre contemporáneo, tampoco le convence la

visión chata del ateísmo decimonónico y que ocupó gran parte del siglo xx con la pretensión de ser «la única racionalmente válida». Si el «teísmo enloquece», el «ateísmo afixia»: «El silencio que ha penetrado el vacío dejado por la desaparición de la figura divina resulta aún más decepcionante e incomprensible que el Dios que se quería eliminar», explicita más adelante.²¹⁶ Nos resulta extraño oír a un teólogo de identidad cristiana –*non solum sed etiam*– como Panikkar hablar en contra del teísmo. La primera reacción simple es: un *no-teísta* es un *a-teo*, ergo Panikkar es un ateo «camuflado». Pero las cosas no son así, hay más concepciones de Dios-la Divinidad que la teísta. El concepto de teísmo se referiría en general a «un Dios viviente que interviene en el curso del mundo y en la vida humana»,²¹⁷ y en este sentido está, de un modo u otro en la mayoría de las religiones, no sólo en las monoteístas. Pero el concepto de teísmo, que se configuró y se consolidó a lo largo del pensamiento medieval, se elaboró sobre todo en la época moderna en reacción al cientifismo, al deísmo y al panteísmo. Fue en este momento cuando se precisó el Dios del teísmo como alguien perfecto, autoconsciente y libre, trascendente al mundo; un mundo que Él ha creado de la nada y lo conserva en su ser. El primer conflicto del teísmo con el cristianismo es cómo articular esta trascendencia de Dios (radical diferencia entre Dios y el mundo) con su inmanencia-presencia de Dios en lo más íntimo de la realidad del mundo) y luego articular bien la unidad y la trinidad del Dios cristiano. Por ello, un autor católico concluía que el teísmo moderno, «que en sus orígenes fue un intento de salvar lo esencial, ha terminado siendo problemático por un exceso de conceptualización».²¹⁸ Más aún, concluye con algo que lanza un cabo a la concepción trinitaria panikkariana, sobre la que nos extenderemos a continuación:

Tanto el ateísmo como el agnosticismo ponen de manifiesto, por distintas vías, la *insuficiencia de un teísmo conceptual, sea filosófico o teológico*, y la exigencia de un teísmo que haga patente la presencia de Dios vivo, de *un teísmo trinitario*, por tanto.²¹⁹

Kasper reconoce también que «no sirve ya un teísmo tímido, general y vago, sino sólo el testimonio decidido sobre el Dios vivo».²²⁰ Considera este teólogo que, además de la cuestión del teísmo, es necesario tener en consideración también la dimensión *intercultural*, no sólo porque la identidad humana ya no se define en términos de civilización, o de cristianismo, sino porque el hombre no se limita al hombre blanco, al marxista o al rico. De ahí la necesidad imperiosa de una fecundación mutua entre todas las tradiciones humanas: «Todos estamos vivencialmente relacionados y la solución nunca podrá ser unilateral [...] El *salus ex judaeis* (Jn 4,22) [...] ya no es un principio universal».²²¹

Nos habla Panikkar de tres grandes tradiciones que se encuentran y se entrecruzan en nuestra época:²²²

a) La tradición *teísta*, en particular la monoteísta. Corresponde en el hinduismo a la tradición *âstika*; es la creencia en Dios/dioses. Este pensamiento se encamina a lo trascendente, es más esencialista. Se trata de la tradición ortodoxa, por eso, originalmente significa la aceptación de las escrituras védicas.

b) La tradición *no teísta*, representada en el hinduismo por la tradición *nâstika*. Es el rechazo de las escrituras védicas y la negación de Dios/los dioses. Los *nâstika* representan los sistemas heterodoxos, aunque su heterodoxia acostumbra a ser reabsorbida. Aparecen como reacción a la tradición del Ser; se encaminan hacia lo inmanente, por eso, frente al esencialismo de la anterior tradición, aquélla lleva a un pensamiento existencialista. Esta tradición es la que luego se desarrollará especialmente en la tradición budhista. Pero conviene no olvidar que incluso el cristianismo fue considerado una religión atea, por no aceptar el panteón grecorromano.

c) Finalmente, hay lo que llama Panikkar «una especie de tradición bicéfala», que es la *secular y atea*. Respecto de esta última, dice expresivamente: «Dios no ha muerto, sino que el hombre se lo ha comido».²²³ Más aún, para nuestro autor,

el núcleo profundo del hasta ahora llamado ateísmo [...] no es solamente un correctivo del teísmo, sino que representa un nuevo paso en el camino del hombre, un nuevo grado de conciencia [...] No es solamente que en la práctica haya que vivir *como si* Dios no existiera [...] El nuevo ateísmo no se alza ni para combatir, ni para negar a Dios de forma inequívoca [...], nos pondrá en guardia respecto a un hecho fundamental: un Dios que se deja manipular no es un Dios verdadero.²²⁴

Por otra parte, «tan erróneo sería tachar de “ateas” aquellas concepciones del mundo que no presentan un concepto de Dios a la manera de Occidente creyente, como afirmar que el ateísmo ha sido hasta ahora desconocido en la historia de la humanidad». Pero, también, el inevitable encuentro de las tres tradiciones «produce oleadas que pueden hacer naufragar muchas embarcaciones individuales y maremotos capaces de sumergir a pueblos enteros».²²⁵

¿Son incompatibles estas diversas concepciones de la realidad? ¿Cómo podemos optar por una de ellas si reconocemos que también las otras poseen parte de la verdad? ¿O acaso pueden todas ellas corregirse recíprocamente o completarse las unas a las otras? ¿Resulta posible una fecundación mutua? Para Panikkar, está claro que una mera yuxtaposición sincretista de todas ellas contribuiría aún más a la esquizofrenia cultural de la que tantos ejemplos abundan hoy en día. «Sustituir el principio de exclusión (“o lo uno o lo otro”) por el principio de indiferenciación (“tanto lo uno como lo otro”) no resuelve nada. Ambos han de ser superados».²²⁶

«El monoteísmo [...] es una hipótesis legítima. Sin embargo, la secularización ha puesto esta hipótesis en crisis y el buddhismo no la necesita».²²⁷ A éste acude Panikkar, convencido de que «es posible, sin caer en un sincretismo amorfo, fecundar la problemática del Occidente actual con la más rancia tradición buddhista».²²⁸ Hablaremos sobre el silencio de Dios, que el buddhismo tiene

como axioma fundamental, siguiendo un trabajo de Panikkar anterior a su gran obra que hemos venido citando; un trabajo más sencillo, pero, quizá por ello, más claro.

Propiamente no se puede hablar de Dios, sino solamente invocarlo, porque el hablar de Dios no pertenece al lenguaje corriente, porque su nombre sólo se justifica en vocativo, porque no es un objeto como los otros, cuyo nombre no se podría mezclar con los otros nombres, y porque el respeto y la adoración le son debidas. Ésta es la respuesta tradicional de casi todas las religiones [...] Pero Buddha llega aún más lejos y nos dice que pronunciar el nombre de Dios, cualquier palabra sobre Dios e incluso cualquier pensamiento, son blasfemias [...] Nos dirá que no se puede nombrar a Dios más que en vano, todo nombre de Dios es un vano nombre [...] Dios está más allá de toda denominación posible [...] No se puede nombrar a Dios, ni siquiera llamarle «ser»; esto sería matarlo, destruirlo como Dios, al situarlo entre la mezcla de las cosas de este mundo. Dios no tiene nombre porque no *es*. Esto es lo que el buddhismo defenderá hasta sus últimas consecuencias.²²⁹

Hay un doble nivel de silencio en la actitud de Buddha:

a) Silencio de primer grado, el *silencio de la respuesta*. Ninguna respuesta a la pregunta sobre la naturaleza de lo absoluto puede darnos la información deseada, porque una respuesta no puede ser ella misma absoluta. La única respuesta es el silencio.

Buddha quiere enseñarnos a conocer el noble silencio, a amarlo y a recibir su mensaje [...] Sobre Dios se debe guardar un silencio absoluto. Ni su afirmación ni su negación pueden hacernos alcanzar el umbral donde la divinidad puede encontrarse.²³⁰

Buddha habla incluso de la obstinación y «mala fe de las religiones establecidas», con sus artificios a base de signos y presuntas palabras de Dios.

b) Silencio de segundo grado, el *silencio de la pregunta*. Buddha va más allá, no da una nueva respuesta ni *responde con el silencio*, simplemente él *no responde*, se calla.

Lo que Buddha hace es volver silenciosa la pregunta, *silenciar* el ruego, pacificar al que interroga mostrándole que no tiene sentido su pregunta, o, mejor, que no tiene el poder ni el derecho de formular una petición semejante [...] Interroga a la interrogación y al mismo tiempo al interrogador [...] Todo el mensaje de Gautama se reduce a hacerles comprender a los hombres que deben renunciar a las preguntas inútiles.²³¹

Lo que Buddha exige es un sentido realista de aceptación de la realidad tal como se ofrece, una confianza total en la vida. El mensaje de Buddha tiende a «volver silenciosos», a silenciar nuestros deseos. Por eso concluye Panikkar:

Bienaventurados los pobres de espíritu es justamente lo que quería decir Buddha [...], aquellos que por su espíritu no quieren saltar por encima de sí mismos y creen poder llegar a ser como dioses [...] Si hay una trascendencia, se cuidará ella de sí misma [...] El apofatismo budhista es a la vez óptico y ontológico.²³²

«El «principio de la razón suficiente» es insuficiente para *nombrar* a Dios», por ello, en virtud de este mismo principio debemos renunciar a nombrar a Dios: no se le puede nombrar sin pecar contra este mismo principio. No es suficiente ni la respuesta politeísta ni la monoteísta, ni pasar de creer conocer *el nombre* de Dios a reconocer que solamente conocemos *un nombre* de Dios, una interrogación, porque *Dios no es una substancia, pero sí una pregunta*. Buddha aporta su contribución diciendo que el silencio es la verdadera respuesta; *sólo el que sabe callar comprende el misterio de lo real*. Buddha no impone el silencio, pero gana a sus adversarios convirtiéndoles a su vía, por lo que Panikkar

llama una «reducción a lo sublime» que acaba en una catarsis: «El sentido de la pregunta [por Dios] no es el sentido de esa pregunta, sino el sentido que el que pregunta pone, su angustia, su inseguridad, sus dudas». Buddha nos hace comprender que «la verdadera pregunta se destruye en sí misma y [...] nos deja libres para ir directamente hacia la vía de la liberación (el *nirvāna*)». ²³³

Dios *es* immanente y trascendente, existente y no existente, y al mismo tiempo *no es*. El discurso sobre Dios es fundamentalmente inauténtico; es solamente en la celda interior, ahí donde el *logos* calla, donde se puede adorar al Padre en espíritu y verdad.

Y es que «el problema de Dios escapa al dominio de la teoría. No pertenece al dominio de la palabra, sino al reino del silencio». ²³⁴ Para Panikkar, la teología cristiana llega a conclusiones semejantes, aunque con otros términos; el concepto de Trinidad intenta expresar esta intuición: que aquello con lo que se puede tomar contacto es el Logos, no el Padre:

Cristo es el *Logos* surgido del Silencio —escribe Panikkar glosando a San Ignacio de Antioquia—. ²³⁵ Y su nacimiento, definido tradicionalmente *ex Maria Virgine*, también ha sido interpretado como naciendo del seno del Silencio. El Padre es Silencio por excelencia. Nadie lo ha visto jamás (Jn 6,46). Y su palabra ya no es el Padre, sino el Logos, el Verbo, la Segunda Persona, el Hijo, que vino a dar voz y forma visible al «Misterio silente de la eternidad» (Rom 16, 25). ²³⁶

A pesar de toda la sabiduría teológica y espiritual que manifiesta esta reflexión panikkariana sobre el silencio de Dios, podría entrar en contradicción con el apartado anterior: los numerosos espacios en los que Dios «*se manifiesta*», rompiendo este silencio. Por otra parte, el fundamento de la fe judeocristiana está precisamente en

la *Revelación* de Dios en la historia de un pueblo y definitivamente en el hombre de Nazaret. Torres Queiruga ha hablado en más de una ocasión sobre el equívoco del presunto «silencio» de Dios; reconoce la *dificultad real* por el sentimiento de abandono, de ausencia de Dios, pero afirma que encierra un *equívoco*: «No se trata del silencio de Dios, sino de la *incapacidad de la creatura* para escucharlo», debido a la «diferencia ontológica» entre el Absoluto y lo relativo, el Creador y la creatura. Dios «logra hacerse presente en la vida y en la historia humana» y «desde siempre la humanidad descubrió a Dios en el mundo real»; el análisis de las *hierofanías* que nos hace la fenomenología de la religión muestra para el teólogo gallego «la finura y la profunda coherencia de estas percepciones».²³⁷

Podemos recordar, en fin, a Teilhard de Chardin: el ser humano vive inmerso en un mundo que es el «medio divino»; sólo necesita abrir los ojos para poder ver a Dios. Es la *diafanía*, la transparencia de Dios en el universo.

NOTAS

1. San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, Salamanca, Sígueme, 1993, pág. 105.
2. San Juan de la Cruz, *Vida y Obras*, Madrid, BAC, 1979, pág. 411.
3. Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1974, pág. 717.
4. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, ³2001, pág. 19.
5. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid, Siruela, 1999, pág. 45.
6. *Ibid.*, pág. 17.
7. Se trata de una expresión de Maestro Eckhart, citada por Panikkar, cf. *Ibid.*, pág. 18.
8. L. Boff, *Experimentar a Dios. La transparencia de todas las cosas*, Santander, Sal Terrae, 2004, pág. 7.
9. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 48.
10. *La plenitud del hombre, op. cit.*, págs. 68-70.
11. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 51.
12. *Iconos...*, *op. cit.*, págs. 18-19.
13. *Ibid.*, pág. 59.
14. Cf. *Ibid.*, págs. 59-66.
15. *Ibid.*, pág. 61.
16. En *La joya pasqual*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, escribe Panikkar: «Si no arribem a aquesta unitat de vida, a aquesta síntesi de la nostra existència, llavors la fe, que per ella mateixa és un do, pot esdevenir una condemna o almenys una maledicció», pág. 20.
17. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 44. Cf. R. Panikkar, *El mundanal silencio*, Madrid, Martínez Roca, 1999.
18. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 65.
19. «¿Mística comparada?», en *La mística en el siglo XXI*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 224. Cf. en el mismo volumen otros trabajos sobre la experiencia

mística, en los místicos cristianos (San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Thomas Merton...), judíos (la cábala), musulmanes-sufíes (Ibn' Arabi), hindúes y buddhismo zen. Cf. también J. Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio inter-disciplinar*, Madrid, Trotta, 2004; Ciro García (ed.), *Mística en diálogo*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, recoge las exposiciones de un riquísimo Congreso Internacional de Mística celebrado en la Abadía benedictina de Münsterschwarzach (Alemania) en septiembre de 2003, con la participación de conocidos especialistas como J. Martín Velasco, Tomás Spidik, Cristina Kaufman, Anselm Grün...

20. J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 1995, pág. 13; *La experiencia mística* (ed.), Madrid, 2004. Cf. también «Las variedades de la experiencia religiosa», en A. Dou (ed.), *La experiencia religiosa*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1989, págs. 19-74. La bibliografía sobre el tema es abundantísima; destacamos: J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, París, 1952; A. Vergote, *De l'expérience à l'attitude religieuse*, Bruselas, 1964; P. Evdokimov, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Madrid, 1969; W. James, *The varieties of religious experience*, Glasgow, 1977; Frei Betto y otros, *Experimentar a Deus hoje*, Petrópolis, 1974; L. Duch, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Madrid, 1979; A. Castiñeira, *La experiencia de Dios en la posmodernidad*, Madrid, 1992, etcétera, además de los que citaremos en páginas sucesivas.

21. Cf. Martin Buber, *Eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2003.

22. X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1981; con una abundante bibliografía sobre la experiencia religiosa y la experiencia cristiana en particular, págs. 130-131.

23. Cf. X. Zubiri, «En torno al problema de Dios», *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1999; K. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1967; K. Barth, *La revelación como abolición de la religión*, Madrid, 1973; sobre Schleiermacher, cf. J. M. Gómez Heras «Schleiermacher o la interpretación romántica de la religión», *Burgalense* 10 (1969), págs. 445-467, y R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1973. Es particularmente interesante un apartado del libro de X. Pikaza, «Notas de la experiencia religiosa» (págs. 229-256), en el que señala estas características de la experiencia religiosa: Autorrevelación hierofánica, Trascendencia misteriosa, Mediación simbólica, Suprapersonalidad dialogante, Praxis salvadora, Expresión comunitaria y Creatividad histórica.

24. X. Pikaza, *Ibid.*, pág. 331.

25. W. Kasper, «Experiencia de Dios y conocimiento de Dios», en *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1986, cf. págs. 89-142.

26. Cf. *Ibid.*, pág. 103.

27. *Ibid.*, pág. 105.

28. «La experiencia religiosa afecta al hombre hasta el fondo y en todas las fibras de su existencia [...] No podemos encontrarnos con Dios como lo haría un observador distante, sino como interpelados por él. La experiencia bíblica de Dios tiene lugar en el corazón, es decir, en el centro de la persona humana. Lo primario en este encuentro subjetivo es *tropezar con una realidad* y quedar sobrecogido por ella [...] La experiencia abarca el encuentro objetivo y la impresión subjetiva. Es el resultado del juego de la realidad objetiva y el trato subjetivo con el entorno». *Ibid.*, pág. 106.

29. *Ibid.*, pág. 107.

30. Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979.

31. Cf. E. Schillebeeckx, «Autoridad de la experiencia y autoridad del NT», en *Cristo y los cristianos*, Madrid, Cristiandad, 1982, págs. 21 y sigs., con amplia referencia bibliográfica.

32. *Ibid.*, pág. 28.

33. *Ibid.*, pág. 24. Cf. en págs. 33 y sigs. una reflexión sobre «Revelación y experiencia».

34. A. Torres Queiruga, *Do Terror de Isaac o Abbá de Xesús*, Vigo, SEPT, 1999, págs. 29-30. Cf. «La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad», *Pensamiento* 55, 1999.

35. L. Boff, *Experimentar a Dios. La transparencia de todas las cosas*, op. cit. *supra*, nota 8, págs. 7-8 y 16.

36. *Ibid.*, pág. 17.

37. Señala Boff que hay tres pasos para el encuentro con Dios a través del mundo: 1) «La montaña es montaña»; Dios es identificado con las imágenes, los conceptos y las doctrinas que elaboramos sobre él. 2) «La montaña no es montaña»; nos damos cuenta de que Dios está más allá de todo nombre y todo concepto, entonces cuestionamos nuestras representaciones, conscientes de que Dios no se deja encontrar entre las cosas de este mundo. 3) «La montaña es montaña»; rehabilitamos las imágenes, nos reconciliamos críticamente con ellas, sabiendo que sólo son imágenes que hacemos necesariamente del Dios que no podemos expresar de otro modo. Se trata de recuperar el valor de los mitos y los iconos: «Dios puede ser antropomorfo porque el hombre es teo-morfo». Boff opta por un *panenteísmo*: «todo está en Dios, aunque no todo sea Dios». *Ibid.*, págs. 15-16. Esta concepción le parece insuficiente a Panikkar para expresar la realidad divina. «No me gusta que metamos la divinidad en un círculo aparte», dice.

38. Cf. L. Boff, *Ibid.*, págs. 41-42 y 44.

39. Entre la numerosa bibliografía al respecto, son ya clásicos los libros de R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovaina-París, 1969 (publicado por vez primera 20 años antes), y J. Mouroux, *Yo creo en ti*, Madrid, 1968.

40. Cf. F. Varone, *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*, Santander, Sal Terrae, 1987, págs. 21-27.

41. F. X. D'Sa, «The Notion of God», en J. Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll (NY), Orbis, 1996, pág. 32.

42. «Aujourd'hui l'expérience humaine [...] montre clairement que, privé de foi, l'homme ne saurait supporter le poids d'une existence déchirée par les luttes intérieures et par la nécessité constante de surmonter les tensions que la vie en commun présente; *privé de foi, l'homme s'écroule*. On pourrait dire, d'un point de vue phénoménologique, que l'homme se présente comme un être «calculé» pour fonctionner dans la sphère de la foi, et qui hors de cette sphère, dissiperait ses ressources structurales, finirait par se détruire», R. Panikkar, *L'homme qui devient Dieu. La foi dimension constitutive de l'homme*, París, Aubier, 1969, págs. 14-15.

43. «La foi n'est pas un luxe, mais une dimension anthropologique, annexe à la plénitude de l'être humanin sur terre», *Ibid.*, págs. 17-18.

44. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 51.

45. Cf. *Gita XVIII*, citado en *L'homme qui devient Dieu*, *op. cit.*, pág. 16.

46. Cuestionan la argumentación de Panikkar diciéndole que el ser humano debe necesariamente *elegir*, y la *fé religiosa* supone una *ruptura*, una opción por la trascendencia, ahí estaría la originalidad de la *fé cristiana* y *bíblica*; manifiestan también la necesaria distinción entre una «*fé-interrogación*» y una «*fé-afirmación*», como posesión de una verdad hallada, de una *substancia*, una *fé salvífica*. Otros participantes, más acordes con su postura, manifiestan que la *fé de la que habla Panikkar* no es tanto «la *fé de un creyente*» cuanto «la *fé de un sabio*» que busca, en permanente apertura, la *fé del ser humano en cuanto ser pensante*, tanto a través del *logos* como del *mythos*; Cf. *L'homme qui devient Dieu*, *op. cit.*, págs. 78 y sigs.

47. *Ibid.*, pág. 99.

48. «L'*ouverture* est la foi, la *réponse positive* est l'acte de foi. Et *ce qui sauve c'est l'acte de foi*, selon la terminologie chrétienne», *Ibid.*, pág. 115.

49. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 50. «La función esencial de la *fé* consiste en unirme a lo trascendente», escribe muchos años antes, en «Fe y creencia. Sobre la experiencia multirreligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivado», *Homenaje a Xavier Zubiri*, II, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, págs. 435-459. Reelaborado y publicado luego como cap. II de *Il dialogo intrareligioso*, *op.cit.*

50. «Si la religion est ce qui *relie* l'homme à son fondement, la foi est ce qui le *délie* de la pure naturalité cosmique, de la *choséité*»; *L'homme qui devient Dieu*, *op. cit.*, pág. 19.

51. F. Sebastián, «La fe como estructura primordial de la existencia humana», en *Teología y antropología de la fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1972, págs. 39-40 y 50. Cita en referencia a estas afirmaciones a G. Girardi —que participó con Panikkar en el debate al que aludimos—, *Marxismo y cristianismo*, Madrid, 1968. Cf. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1971; W. Kasper, *Introducción a la fe*, Salamanca, 1976; J. B. Metz (ed.), *Fe y entendimiento del mundo*, Madrid, 1970.

52. F. Sebastián, «La fe como estructura primordial de la existencia humana», *op. cit.* pág. 45.

53. *Ibid.*, pág. 50.

54. *Ibid.*, pág. 52.

55. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 51.

56. «Fe y creencia. Un fragmento autobiográfico...», pág. 456.

57. *Iconos...*, *op. cit.*, págs. 51-52.

58. W. Kasper, «El lugar de la fe», en *Introducción a la fe*, *op. cit.*, pág. 88. Cf. J. Alfaro, «Naturaleza de la fe», en *Sacramentum Mundi III*, Barcelona, 1973, págs. 106-125.

59. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 223.

60. «Fe y creencia», *vid. supra* nota 51, pág. 448.

61. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 52.

62. Escribe Panikkar: «¿No es una exigencia de la misma fe cristiana la de trascender sus propios límites y la de morir a sí misma para resucitar constantemente renovada?», «Fe y creencia...», *op. cit.*, pág. 449.

63. «L'homme d'aujourd'hui, en général, se déclare incrédule parce qu'il refuse d'objectiver sa foi et ne veut pas limiter les possibilités de son existence en se reconnaissant membre d'une partie plus ou moins grande de l'humanité [...] Un certain monopole de la foi lui ait ôté la possibilité de croire [...] Mais la foi peut être *récupérée* parce qu'elle ne fut perdue. Elle se purifie, car son contenu renaît comme son nouveau *objectum* [...] Perd-on réellement la *foi*, ou bien s'agit-il de l'abandon de certaines *croyances*?», *L'homme qui devient Dieu*, *op. cit.*, págs. 25-26.

64. «On ne perd pas la foi, elle cesse d'informer la vie, voilà tout», G. Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, París, 1949, pág. 151.

65. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 231.

66. *Ibid.*, pág. 232.

67. *Ibid.*, págs. 235-236.

68. «Par la foi l'homme se fait lui-même, autrement dit, se sauve, il s'achève, atteint sa plénitude, obtient sa libération, son but ultime [...] *Les religions ne prétendent pas avant tout enseigner une doctrine à l'homme ou lui apprendre une technique, mais le sauver* [...] L'orthopraxis veut mettre en lumière un fait commun à toutes les doctrines et à tous les comportements: l'homme doit atteindre son terme et sa plénitude [...] La foi n'est pas essentiellement une doctrine ou une morale; elle se manifeste plutôt comme *un acte fondamental nous ouvrant la possibilité de perfection*», *L'homme qui devient Dieu*, *op. cit.*, págs. 40-42.

69. «Tout tentative d'immobiliser l'acte de foi en le faisant dépendre de formulations inaltérables serait non seulement un péché de lèse histoire, mais représenterait aussi la négation de ce que la foi prétend: le lien ontologique mettant en relation l'homme avec le transcendant», *Ibid.*, pág. 34. «La fe no puede en manera alguna encontrar formas unívocas y adecuadas de expresión», «Fe y creencia...», *op. cit.*, pág. 447.

70. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 53.

71. L. Borus, *La fe tentada de incredulidad*, Santander, Sal Terrae, 1979.

72. W. Kasper, *Introducción a la fe*, *op. cit.*, págs. 33 y 37.

73. «L'epidèmia més gran del món modern és la superficialitat», *Avui*, 6-10-1996.

74. W. Kasper, *Introducción a la fe*, *op. cit.*, págs. 98-99.

75. *El mundanal silencio*, *op. cit.*, págs. 65 y 71, y todo el libro.

76. Cf. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 54.

77. *El mundanal silencio*, *op. cit.*, pág. 37.

78. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 55.

79. *Ibid.*, pág. 56.

80. *Ibid.*, pág. 57.

81. *Ibid.*, pág. 58.

82. *La experiencia de Dios* (1994), Madrid, PPC, 1994, pág. 51.

83. *Iconos...* (2001), *op. cit.*, pág. 85.

84. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1986, pág. 116.

85. Cf. L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, Madrid, 1983, pág. 324.

86. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, *op. cit.*, págs. 117 y 119.

87. Cf. *El mundanal silencio*, *op. cit.*, págs. 49-50.

88. R. Otto, *Das Heilige*, 1917 [vers. cast.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1973]. Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1982. Un buen resumen sobre lo «sagrado» lo encontramos en la entrada del *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1987. Mientras en el judeocristianismo lo

sagrado tiene sobre todo relación con la santidad y la trascendencia de Dios (*hagios*), en el islam se destaca como lo opuesto a profano con el término *harām*, «poner aparte, a disposición de la voluntad divina», referido sobre todo a los lugares y los actos sagrados.

89. Cf. *El mundanal silencio*, *op. cit.*, pág. 49.

90. En el *Vedānta* está presente tanto la doctrina *dvaita* (dualidad), representada principalmente por Madhva (siglo XIII), como la *advaita* («no-dualidad») representada sobre todo por Śāṅkāra (siglo VIII).

91. *La experiencia de Dios*, *op. cit.*, pág. 51.

92. *Ibid.*

93. J. L. Ruiz de la Peña, «Dualismo», *DTDC*, págs. 364-370.

94. Cf. J. de Sahagún, «Panteísmo», *DTDC*, págs. 1.042-1.047.

95. Cf. Plotino, *Eneadas*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1992-1999; G. Bruno, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Barcelona, Orbis, 1985; B. Spinoza, *Ética*, Madrid, Ed. Nacional, 1975.

96. Para los primeros, cf. el estudio de F. Copleston, *Historia de la Filosofía* VI-VII, Barcelona, Ariel, 1975; para los últimos, cf. David Loy, *No dualidad*, Barcelona, Kairós, 2000.

97. Cf. Robert Misahai, «Pantheisme», *Encyclopaedia Universalis*.

98. «No existe afirmación filosófica o religiosa más provocadora ni contraintuitiva que la ausencia de dualidad entre el vidente y lo visto», D. Loy, *No dualidad*, *op. cit.*, pág. 15.

99. Cf. San Bernardo, *Obras*, Madrid, BAC; Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, Madrid, Siruela, 2001; Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela, 2005.

100. Ibn Gabirol es un filósofo musulmán del siglo XI. Al-Hallaj fue un musulmán sufi martirizado y ejecutado en Bagdad en el año 922, bajo la inculpación de haber proclamado su identificación con Dios, casi lo que le ocurrió a Maestro Eckhart, de no haber «rectificado» en su proceso.

101. Teilhard de Chardin, «Panteísmo y Cristianismo», *Como yo creo*, Madrid, Taurus, 1970, págs. 65-84.

102. *Ibid.*, pág. 66. Y más adelante: «No tenemos, en el fondo, más que una sola pasión: la de reunirnos con el Mundo, que nos envuelve por todas partes sin que logremos dar con su rostro ni con su corazón», pág. 67. «El Todo [...] no podría descubrirse sin que reconociéramos en él a Dios», pág. 69.

103. Cf. *Ibid.*, págs. 75 y sigs.

104. *La experiencia de Dios*, *op. cit.*, pág. 52.

105. R. Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 1999, pág. 59.

106. *La experiencia de Dios, op. cit.*, pág. 53.

107. La definición del *advaita* como puro monismo la encontramos aún en libros recientes sobre hinduismo, como el de J. L. Sánchez Nogales, *Cristianismo e Hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Bilbao, DDB, 2000; un libro, por otra parte, valioso, que aporta mucha bibliografía e información sumamente útil. Frente a las afirmaciones que escuchábamos de Panikkar acerca de la evolución del pensamiento religioso del *Vedānta* a las *Upanisad*, en el sentido de que su postura *advaita* no significa «ni el monismo, ni el dualismo», para este autor el *advaita* es puro monismo. Es por ello que, para Sánchez Nogales, el *advaita* es el principal escollo para un encuentro entre hinduismo y cristianismo, cf. especialmente págs. 116-119, 276-279 («El escollo del *advaita*») y 311-314 («El problema del *advaita*»). Curiosamente, este autor cita mucho a Panikkar, de quien habla con sumo respeto acerca de su autoridad en materia de hinduismo, pero deducimos que o no lo ha leído con suficiente amplitud o no lo ha hecho con suficiente aprovechamiento, pues la postura de Panikkar es muy clara y Sánchez Nogales no manifiesta su discrepancia al respecto.

108. *Carmel*, 2 (1965) 120. Citado en otro libro de un monje cristiano del que desconocemos su nombre: Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad (advaita-vāda) y cristianismo. Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el vedanta*, Benarés, Indica Books, 1999; se trata de la obra de un monje cisterciense que prefiere permanecer en el anonimato, como sabemos por el prólogo de Jean Tourniac.

109. Cf. voz «*Advaita*» en la *Enciclopedia Universalis* y en *DR*; también H. Zimmer, *Filosofías de la India*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, y J. L. Sánchez Nogales, *Cristianismo e Hinduismo...*, *op. cit.*, págs. 113-130.

110. *La Trinidad, op. cit.*, pág. 60.

111. D. Loy, *No dualidad, op. cit. supra*, pág. 24. Cf. particularmente «La no-dualidad en la Bhagavad Gītā», págs. 288-302.

112. H. Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid, Siruela, 2000, págs. 26, 42 y 106.

113. *El hombre universal*, Madrid, 2001, pág. 40; cita tomada de J. Melloni, *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Santander, Sal Terrae, 2003, pág. 329. Recoge también otros textos semejantes de uno de los más conocidos escritores sufíes, Ibn' Arabi (págs. 329-332).

114. En J. Melloni, *Ibid.*, pág. 332.

115. *La Trinidad, op. cit.*, pág. 59.

116. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 86. Cf. «*Advaita y Trinidad*» en *El Cristo desconocido* (1971), *op. cit.*, págs. 165-180; *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, págs. 150-170.

117. *El mundanal silencio*, *op. cit.*, pág. 50.
118. San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, II, c. 5, 7; *Obras*, Madrid, BAC, 1973, pág. 491.
119. Santa Teresa de Jesús, *Moradas*, séptima, II; *Obras*, Madrid, Aguilar, 1974, pág. 475.
120. Cf. el último apartado de nuestro capítulo de la Cristofanía.
121. Francis X. D'Sa, «Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar», en B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Guido Beck*, Frankfurt del Meno, Paderborn, 2005, pág. 231. Cf. todo el apartado 2. «Advaita, Ontonomie und die trinitarische Dynamik der Wirklichkeit», págs. 230-231. Una exposición del concepto *ontonomía*, en mi libro *Más allá de la fragmentación...*, *op. cit.*
122. Cf. *supra*, nota 108.
123. *Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue*, suplemento del *Bulletin du Secrétariat por les non-chrétiens*, junio de 1967. Citado por el monje desconocido, *Ibid.*, págs. 17 y 72.
124. *Ibid.*, pág. 72, subrayado en el original.
125. *Ibid.*, págs. 72-73. Más adelante veremos cómo expresa también Panikkar la necesaria distinción entre *identificación* e *identidad* para reconocer en Jesús al Cristo.
126. *Ibid.*, pág. 73.
127. «El Maestro Eckhart se esfuerza por expresar [...] una visión de la unidad del ser que no es la de un monismo panteísta, sino más bien de un *no-dualismo* cristiano», cf. Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, 1973, pág. 263; cit. en *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, *op. cit.*, págs. 16-17.
128. *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, *op. cit.*, pág. 21.
129. Cf. *De consideratione*, Lib.V, 6,13: «Quid item Deus? sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso quam nec ipse sine se potest: ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est, et omnium esse», cita tomada de *Ibid.*, pág. 21. Aunque transcribimos la traducción que aparece en el libro 22, parece que *ipse sibi* debía traducirse como «para sí» e *ipse omnibus*, «para todos».
130. *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, *op. cit.*, pág. 25.
131. Cf. Nicolás de Cusa, *La visión de Dios* (cap. XII), Barañáin (Navarra), EUNSA, 1995, pág. 93.
132. *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, *op. cit.*, págs. 150-151.
133. A. Cunqueiro, «Non saberás endexamais o Nome verdadeiro», poema de *Herba aquí ou acolá*, Vigo, Galaxia, 1991, pág. 158.

134. *Iconos...*, *op. cit.*, págs. 115-116.
135. E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984, pág. 404.
136. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 121.
137. *Ibid.*, pág. 122.
138. «Amor y no-dualidad», *Sufi* 1 (2001), Madrid, págs. 14-18, por donde citaremos; edición electrónica: <http://www.nematollahi.org/revistasufi/>. Un trabajo semejante fue publicado muchos años antes y luego apareció con variantes en otras publicaciones: «Advaita y Bhakti. Amor e identidad en un diálogo indocristiano», *Revista de Occidente* (1970), Madrid, pág. 91.
139. Las salvación en el hinduismo consiste en liberarse de la ley del *karma*, el ciclo de las reencarnaciones (*samsāra*), para llegar a la identificación con *brahman*. Las tres «vías» (*mārga*) clásicas de salvación presentes de la soteriología hinduista son: *karma-mārga* (camino de la acción, las obras sociales o rituales), *bhakti-mārga* (camino de la adoración, abandono) y *jñāna-mārga* (camino del conocimiento para superar la ignorancia, contemplación, ascesis, yoga).
140. «Amor y no-dualidad», *op. cit.*, pág. 16.
141. *Ibid.*, 17.
142. Cf. «El problema de Īsvara», en *El Cristo desconocido* (1971), *op. cit.*, págs. 165 y sigs.
143. *Liber viginti quattuor philosophorum*, *op.cit.* VIII.
144. H. U. Von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1971.
145. M. Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1966; P. Evdokimov, *El amor loco de Dios*, Madrid, Narcea, 1990; E. Cardenal, *Vida en el amor*, Salamanca, Sígueme, 1979 (con un magnífico prólogo de Thomas Merton); hay una edición reciente.
146. Cf. *Recuperar la salvación*, Santander, Sal Terrae, ²1995; *Recuperar la creación*, Santander, Sal Terrae, ³2001... La bibliografía al respecto es hoy ya muy amplia; destaco, por lo aún exiguo de la literatura teológica hecha por mujeres, Sallie McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, Sal Terrae, 1994: Dios como madre (*agape*), amante (*eros*) y amigo/a (*filia*).
147. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 123.
148. *Ibid.*
149. *Ibid.*, pág. 125.
150. *Ibid.*, pág. 126.
151. A. N. Whitehead, «The great companion, the fellow suferer, who understands», *Process and Reality*, Nueva York, 1926, pág. 532; M. Buber, *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993, págs. 17 y 71. Y, con este último, los grandes

nombres del personalismo; una visión sintética la encontramos en Carlos Díaz, *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación Enmanuel Mounier, 2002. También es ya clásico J. Mouroux, *Yo creo en Ti. Estructura personal de la fe*, Barcelona, 1964.

152. *Iconos...*, *op. cit.*, págs. 129-30. Aunque en la espiritualidad y en la teología ha sido demasiado habitual la falta de humor, son de agradecer libros como los de J. M. Díez Alegría, *Teología en broma y en serio*, Bilbao, Desclee, 1975, y *Rebajas teológicas de otoño*, Bilbao, Desclee, 1980. Más recientemente, A. Cano Molla-J. Suárez Bautista, *Dios ríe. Exhortación al contento y la alegría*, Santander, Sal Terrae, 1990.

153. «*El lloc privilegiat per a trobar Déu és l'alegria, la joia...* Si Déu no és font de felicitat, si la religió no és la deu d'on surt la meva pau i tranquil·litat i alegria de viure [...], només és un «triste Dios»; «Déu, font de felicitat», *Recerca* 20 (1999), Arenys de Mar, pág. 19.

154. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 131.

155. «Sense fe no podem estar alegres [...], sense un cert pont que té ja una columna, un pilar proper a l'altra riba i serveix d'orientació a través de totes les variacions [...] i permet de tant en tan reposar [...] també ontològicament [...] La felicitat, la pau, l'alegria [...] és una cosa sempre lligada a un «altre» [...] Sense fe transcendent, l'home no té un punt cap on dirigir-se i caminar», *La Joia pasqual*, Barcelona, Abadia de Montserrat, 1988, pág. 25; *La Gioia pasquale*, Vicenza, 1968.

156. «Déu m'estima, m'estima molt [...] Acceptar-me a mi mateix com a dependat d'Ell i creure en Ell que pensa en mi i m'estima: vet aquí la perfecció», *Ibid.*, pág. 29.

157. *Ibid.*, pág. 43. «Brahma, Déu, cel, nirvana, són altres paraules per dir en un sentit ple i absolutament joia, misericòrdia, felicitat», pág. 33.

158. Tomo la cita de A. Torres Queiruga, *Del terror de Issac al Abbá de Jesús*, *op. cit.* pág. 157. Otro conocido texto de E. Wiesel dice: «La SS colgó a dos hombres judíos y a un joven delante de dos internados en el campo [...], la agonía del joven duró media hora. «¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?», preguntó uno detrás de mí. Cuando, después de largo tiempo, el joven continuaba sufriendo, colgado del lazo, oí otra vez al hombre decir: «¿Dónde está Dios ahora?». Y en mí escuché la respuesta: «Aquí [...] Está allí, colgado del patíbulo»; E. Wiesel, *Night*, citado por J. Moltmann, *El Dios Crucificado*, Salamanca, 1975, pág. 393.

159. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 133.

160. *Ibid.*, pág. 135.

161. L. Boff, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Santander, Sal Terrae, 1980,

págs. 255 y 257-258. Cf. J. Moltman, *El Dios crucificado*, Salamanca, Sígueme, 1977; K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca, 1975; VVAA, *Sabiduría de la cruz*, Madrid, Narcea, 1980; G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme, 1988...

162. B. M. Ahern, «Cruz», *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1991, pág. 411.

163. «La Colère de Dieu est seulement la tristesse de l'amour», P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, II: La symbolique du mal*, París, 1960, pág. 69. Cf. A. Torres Queiruga, «Dios como anti-mal», en *Recuperar la salvación; Creo en Dios Padre y Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, op. cit.

164. *Iconos...*, op. cit., pág. 138. Una visión distinta, en Torres Queiruga, cf. *supra*. De la bibliografía actual sobre el tema destacamos: D. Sölle, *Sufrimiento*, Salamanca, 1978; H. Haag, *El problema del mal*, Barcelona, 1981; J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicea*, Estella, 1996; J.A. Estrada, *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta, 1997.

165. Desde la perspectiva del monoteísmo islámico, aún más radical que el judío y el cristiano, Panikkar cita la conversación entre Lucifer (*Iblís*) y Moisés en la obra del místico sufí Al-Hallâj, cf. *Iconos...*, op. cit., págs. 140-141.

166. *Iconos...*, op. cit., pág. 142. Cita aquí textos de las *Upanisad* y el *Mahā-bhārata*.

167. M. Gandhi, *La verdad es Dios*, Santander, Sal Terrae, 2005, pág. 22.

168. *Iconos...*, op. cit., págs. 143-144.

169. *Ibid.*, pág. 144.

170. *Ibid.*, pág. 145.

171. *Ibid.*, pág. 147.

172. *Ibid.*, pág. 149.

173. *Ibid.*, pág. 150.

174. *Iconos...*, op. cit., pág. 153.

175. *Ibid.*, pág. 154.

176. Panikkar no hace referencia expresa al libro de la escritora india Arundhati Roy, *El dios de las pequeñas cosas*, Barcelona, Anagrama, 2001, que él conoce muy bien, y cuya historia está ubicada en Kerala, región de la India de la que era originario su padre.

177. *Iconos...*, op. cit., págs. 154-155.

178. *Ibid.*, pág. 156.

179. Cf. mi libro *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, A Coruña, Espiral Maior, 1997.

180. *Iconos...*, op. cit., págs. 154-155. Cf. mis trabajos *Do teu verdor cinguido*,

- op. cit.*, págs. 190-198; *Ecologismo y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1999, págs. 42-47.
181. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 157.
182. *Ibid.*, pág. 158.
183. *Ibid.*, pág. 159.
184. *Ibid.*, págs. 93-94. Desarrolla el tema sobre todo en su libro *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, págs. 187 y sigs.
185. Cf. nuestro trabajo «¿Qué significa *experiencia* de Dios?», *supra*, págs. 95 y sigs.
186. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 88.
187. Cf. *Ibid.*, págs. 100-104.
188. «Hay épocas de gran fuga de lo divino, en las que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte»; J. Ortega y Gasset, «¡Dios a la vista!», *El Espectador*, Madrid, Salvat-Alianza, 1970, pág. 155.
189. El poema está tomado de E. Champurcin, *Dios en la poesía española actual*, Madrid, BAC, 1970. Cf. *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), *La agonía del cristianismo* (1924) y *Mi religión y otros ensayos* (1942). Entre la amplia bibliografía, destacamos Ch. Moeller, «Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada», *Literatura del siglo xx y cristianismo IV*, Madrid, 1965, y O. González de Cardedal, «Un reto a la teología española: Don Miguel de Unamuno», *Meditación teológica desde España*, Salamanca, 1972, y *Cuatro poetas desde la otra orilla*, Madrid, 1996.
190. E. M. Cioran, *De lágrimas y de santos*, Barcelona, Salvat, 1988.
191. P. Evdokimov, *El amor loco de Dios*, Madrid, Narcea, 1990.
192. R. Panikkar, «De Deo abscondito», *Arbor* 25 (1948), Madrid, págs. 1-26. Luego recogido y ampliado en *Humanismo y cruz*, *op. cit.*, págs. 254-290, de donde citamos.
193. *Ibid.*, pág. 268.
194. *El silencio del Buddha* (2000), *op. cit.*, págs. 280-281.
195. *Humanismo y cruz*, *op. cit.*, pág. 283. Cf. Maestro Eckhart, *Expositio S. Evang. sec. Iohannes* 1,5. El capítulo del libro acaba con una cita de las *Upanisad*: «¡Tú estás en el escondite, Dios eres TÚ!». Se trata de un tema largamente tratado en la Patrística, en la Escolástica y en la Reforma. En el trabajo de Panikkar que estamos utilizando en este apartado, encontramos numerosas referencias.
196. «Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quodmodo non sit», *Sum. The. I*, q.3. «Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire», *De potentia*, a.7, a.5, ad 14. Citas tomadas de Panikkar «De Deo abscondito», *Humanismo y cruz*, *op. cit.*, pág. 271, notas 4 y 5.

197. Cit. en «De Deo abscondito», *Humanismo y cruz*, pág. 270, nota 2.
198. *Ibid.*, pág. 277.
199. Ignacio de Antioquía, *Magnesios* 8,2; cita tomada de G. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Santander, Sal Terrae, 2002, pág. 100.
200. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, págs. 282-283.
201. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 40.
202. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 68. Cita aquí a Ignacio de Antioquía: «El Dios uno se manifestó a través del Hijo Jesucristo, el cual es su *Palabra salida del Silencio*».
203. G. Greshake, *Dios uno y trino*, Barcelona, Herder, 2002, pág. 100.
204. Tomo la cita de R. Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, págs. 59-60. También: «Dios está más cerca de mí que yo mismo»; cf. *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas*, Madrid, Marova, 1971, pág. 214, nota 28, con otras expresiones semejantes en Santo Tomás, Tauler, Calvino, Ibn'Arabi, Simone Weil... La idea de que Dios está en lo más íntimo de mí mismo la encontramos ya en la famosa expresión de San Agustín «Interior íntimo meo», *Confesiones* III, 6-11.
205. Maestro Eckhart, *Expo. Libri Genesis* 1,6; cit. por Panikkar en *Invitación a la sabiduría*, *op. cit.*, pág. 65.
206. A. Silesius, *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela, 2005. Silesius es el pseudónimo de Johannes Scheffler, místico y poeta alemán (Breslau, 1624-1677) de origen luterano convertido al catolicismo. Publicó dos grandes obras místicas: *El deleite espiritual del alma (Heilige Seelenlust)* y *El peregrino querúbico (Der Cherubinische Wandersmann)*, versos con sabor a quietismo («Sé que sin mí Dios no puede vivir un instante; si soy aniquilado» I,8), aunque él no era panteísta y la obra fue publicada con *Imprimatur*. Largamente difundidos, estos escritos son una verdadera *summa* de la tradición mística alemana, desde Maestro Eckhart a G. Tauler, J. Bohme y J. Ruysbroeck.
207. *La nube del no-saber*, Madrid, Paulinas, 1991.
208. «Carta a Ana de Jesús y demás Carmelitas Descalzas del convento de Beas», *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1973, pág. 371. Llama la atención que «silencio» no tenga entrada en dos diccionarios recientes: S. de Fiores-T. Goffi (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1991, y X. Pikaza-N. Silanes, *DTDC*.
209. «Prólogo» fechado en la Pascua de 1996 para ⁵*El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 23.
210. Cf. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 164.
211. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 279.

212. Cf. Panikkar, *Ibid.*, pág. 279, notas 861, 862 y 863.
213. «La sonrisa de Buda. El silencio y la palabra», *Revista de Occidente* 76 (1969), págs. 1-21.
214. J. González Vallés, «Lo divino como silencio en el budismo y lo divino como comunión en el cristianismo», *Est Trin* 3 (1980), págs. 388-420; cf. J. López Gay, *La mística del budismo*, Madrid, BAC, 1974.
215. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, págs. 38-39.
216. *Ibid.*, pág. 188.
217. M. Álvarez Gómez, «Teísmo» en *DTDC*, pág. 1.319.
218. *Ibid.*, pág. 1.323.
219. *Ibid.*, pág. 1.324.
220. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1986, págs. 356.
221. *Ibid.*, pág. 40.
222. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, págs. 189 y sigs.
223. *Ibid.*, págs. 176 y sigs.
224. *Ibid.*, págs. 181-82. Como es sabido, la teología de la «muerte de Dios» ha intentado expresar esto (Robinson, Altizer, Hamilton, Van Buren...). Para Panikkar, lo ha hecho peor que lo hace el buddhismo; fue una teología focalizada en un momento histórico, que no tuvo repercusión después.
225. *Ibid.*, pág. 53.
226. *Ibid.*, pág. 41.
227. *Ibid.*, pág. 47.
228. *Ibid.*, pág. 56.
229. «La sonrisa de Buda», *vid.* nota 213.
230. *Ibid.*, pág. 4.
231. *Ibid.*, pág. 7. Panikkar hace aquí referencia a las 14 proposiciones que la tradición atribuye a Buddha y que él afirma no sostener: El mundo es, no-es, es y no-es, ni es ni no-es temporalmente infinito; el mundo ni es ni no-es espacialmente infinito [...], el alma es, no-es idéntica al cuerpo. No es difícil rastrear estas afirmaciones en el pensamiento posterior de Panikkar.
232. *Ibid.*, págs. 8-9.
233. Cf. el texto que aporta e interpreta Panikkar en págs. 13-19. Y mucho más ampliamente los textos que trae, con abundante aparato crítico, en *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, *passim*.
234. *Ibid.*, págs. 13 y 18.

235. Cf. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, nota 866.
236. *Ibid.*, págs. 279-280.
237. *Creo en Dios Padre*, *op. cit.*, cap. V.2 («Del silencio de Dios a su evidencia»);
cf. *La Revelación de Dios en la realización del hombre*, *op. cit.*

CAPÍTULO 3

LA REALIDAD *PERSONAL* DE DIOS

Deberíamos decir que Dios es persona, mas por ello no asumiría ni de lejos aquella relación personal con nosotros que presuponemos en nuestra conducta religiosa, en la oración, en nuestra conversión creyente, esperanzada y amorosa a Dios.

K. RAHNER¹

Cuando decimos que Dios es un Yo, no afirmamos simplemente que es una persona o que es personal.

R. PANIKKAR²

Las exigencias de la razón piden que Dios sea Ser, pero las del corazón, del amor, exigen que Dios sea Persona [...] Los personalistas, para salvar al hombre, tal vez para «salvar» también a Dios, han tenido que sacrificar su creación.

R. PANIKKAR³

No tenemos intención de impugnar el personalismo. Queremos simplemente prevenirnos contra las conclusiones exclusivistas [...] Después de todo, el personalismo religioso no es más que una forma de espiritualidad [...], por sí mismo es incapaz de agotar la variedad y la riqueza de la experiencia del Misterio. En la medida en que lo pretenda, negará su valor religioso y se tornará irremediamente puro antropomorfismo.

R. PANIKKAR⁴

ANTROPOMORFISMO, ONTOMORFISMO,
PERSONALISMO Y DESONTOLOGIZACIÓN DE DIOS

Ya hablamos en el capítulo anterior de la visión *advaita* como contrapuesta tanto al dualismo como al monismo. Dijimos que las *Upanisad* apuntan a una actitud religiosa que no se basa ni en el diálogo ni en el monólogo, ni en la fe en un *Dios-Tú*, ni en un *Dios-Voluntad-Soberanía*. En *El silencio del Buddha*, Panikkar estudia las distintas concepciones de la Divinidad desde el *antropomorfismo*, el *ontomorfismo* o el *personalismo*, que define brevemente así: «El *antropomorfismo* descubre a Dios como a un *Tú* a quien se habla. El *ontomorfismo* nos lo presenta como un *Ello* de quien se habla. El *personalismo* nos lo revela como un *Yo* que nos habla». ⁵ Ya en su libro *La Trinidad* nos había hablado antes de tres actitudes ante Dios, que corresponden a la concepción que se tiene de la divinidad, aunque él insiste en que nunca se excluyen necesariamente: *idolatría*, *personalismo* y *misticismo*. Lo veremos más adelante.

Aunque Panikkar se acerca al *antropomorfismo*, el *ontomorfismo* y el *personalismo* en la perspectiva concreta de una visión filosófica como es el problema de la convergencia o divergencia entre Dios y el Ser, nosotros lo haremos ahora para aproximarnos a uno de los puntos más conflictivos en la concepción de la Divinidad que nos presenta Panikkar a lo largo de su obra, con respecto de la concepción habitual de Dios en la perspectiva judeocristiana: la

realidad personal de Dios. Su gran cuestión es: cuando decimos que Dios es *persona*, ¿esta idea expresa totalmente, *agota*, toda la realidad divina? Podríamos matizar con que al decir que Dios es *persona*, la cuestión, más que si «*agota*» toda la realidad divina, es si esta definición de *persona* es *adecuada* o no, algo necesario y aun *imprescindible* en la Divinidad. De hecho, la teología cristiana no afirma rotundamente que la idea de *persona* exprese totalmente, *agote*, toda la realidad divina.

Seguramente esta cuestión tiene que ver con la distinción que el Maestro Eckhart hace entre *Deus* y *Deitas*, el *Dios* personal y la *Divinidad*, concepciones que deben estar reconciliadas. Y, desde luego, tiene que ver con lo que ya estudiamos más atrás de cómo en las *Upanisad* aparece doblemente *Brahman* como «Absoluto abstracto», «algo» sin atributos (*nirguna*), la *Divinidad* a la que se llega por la «vía del saber» (*jñāna-mārga*), y como «Absoluto concreto y vivo», con atributos (*saguna*), un *Dios* «alguien» al que se llega por la «vía de devoción» (*bhakti-mārga*).⁶ En la *Bhagavag Gītā*, *Brahman* aparece como Absoluto impersonal (*nirguna Brahman*) y como Absoluto personal (*saguna Brahman*). Un estudioso de la no-dualidad ha escrito:

La relación entre el Dios personal y el Absoluto impersonal, aunque no sean exclusivas de la *Gītā*, se ven expuestas en ella de un modo sumamente claro [...] ¿Es la *Gītā* una síntesis o un mero sincretismo? Por su parte, la relación existente entre el Dios personal y el Absoluto impersonal es un problema recurrente tanto en el *advaita* posterior como en el misticismo de Eckhart y, en épocas más recientes, en el diálogo entre las religiones orientales y las semíticas.⁷

Ésta es, también, una perspectiva recurrente en la teología de Panikkar, a pesar de la lógica evolución a lo largo de sus décadas de reflexión teológica, filosófica y mística. Sigamos primero su exposición, la distinción y la relación *antropomorfismo-ontomorfismo-personalismo*.

1.1. El antropomorfismo

El *antropomorfismo* representa «las relaciones humano-divinas en su similitud recíproca»,⁸ dice Panikkar; o sea, la conocida afirmación judeocristiana de que Dios ha creado al hombre «a su imagen y semejanza». El ser humano ve a Dios como una persona, un *Alguien*, un *Él* a quien se ama o se teme, de quien se recibe premio o castigo, con quien hay una serie de relaciones propias de toda religión (amor, oración, sacrificio, consagración...). Sus variantes van desde el antropomorfismo físico del panteón griego (Zeus, Apolo, Afrodita...), o el teriomorfismo de tantas otras religiones, al conocido antropomorfismo de religiones que pertenecen a lo que Panikkar llama «un grado de “revelación” más profundo y elaborado», como es el caso del Dios de Israel (Yahveh) y el Dios Padre de Jesús de Nazaret.

Sin caer en la conocida tesis de Feuerbach, que niega la realidad divina convirtiéndola en una pura proyección humana, Panikkar le da la vuelta a la idea de que Dios «*ha creado al hombre a su imagen y semejanza*», diciendo que, filosóficamente, más bien es el hombre el que se ha *figurado* a Dios a su propia imagen. «En tanto que el hombre necesita un concepto, una idea, una experiencia, o lo que sea, de Dios, ello sólo puede ser fruto de una operación humana». Éste es el Dios eminentemente *personal* de las religiones, al que se le puede hablar con la confianza de quien me escucha y me atiende: «El Dios de la religión es siempre Dios de los hombres y para los hombres». Este Dios es siempre «el Señor», por eso el camino primero hacia él es siempre el camino ritual del sacrificio. «La Divinidad personal sigue perteneciendo a este acto del drama [humano], incluso cuando asume características teológicas y filosóficas más elaboradas».

Otra característica de la concepción divina del antropomorfismo es *la alteridad* divina: Dios es esencialmente el Otro, que vive en su trascendencia, separado, «santo»... Sólo Dios es bueno; es la experiencia de un Dios que representa la personificación pura y sublimada de la realidad personal, de lo que el hombre no

es. Panikkar concluye con una consideración que es necesario tener en cuenta, sobre todo al ver otras afirmaciones suyas más polémicas:

No decimos solamente que el hombre no tenga más remedio que representar antropomórficamente a Dios; es que Dios no tiene tampoco ninguna manera de revelarse al hombre, sino antropomórficamente, sea cual sea el grado de perfección alcanzado por una determinada espiritualidad. *El antropomorfismo es una necesidad radical de cualquier experiencia humana, aunque sea de la Divinidad.*⁹

En este contexto, comenta Panikkar que con la difusión del cristianismo, se le aplicó al Padre de Jesús el término genérico greco-latino de la divinidad (*Θεός, Deus*), frente al nombre propio reservado a Yahveh en la tradición judía: «El nombre genérico “Dios” acentúa la universalidad de Dios, disminuyendo a la vez su personalidad y tal vez su unicidad». De donde Panikkar saca una importante conclusión: «El nombre que el cristianismo utiliza para designar a Dios no subraya el aspecto entitativo y personalístico de la divinidad, sino que pone en evidencia el *dinamismo* de un acontecimiento divino».¹⁰ Con el tiempo, este nombre fue considerado tan único y especial, que el nombre común «Dios» acabó asumiendo la función de nombre propio de Dios por antonomasia.¹¹ Este «Dios» se transformó en el *Dios* de la religión, adquiriendo su indeterminación personal inicial (el singular de Zeus-Júpiter). Para Panikkar, este hecho ya pertenece al «carácter peculiar del Dios cristiano» y es hoy en día lo que lo hace más «problemático».

Sin embargo, ante esta concepción de Panikkar nos preguntamos si es posible para un cristiano dejar de decir que «*Dios Padre*» es el misterio de Dios revelado por Jesús de Nazaret, el Cristo; su *Abba* es la imagen fundamental que los cristianos tenemos de Dios. ¿Cómo seguir siendo cristiano sin mantener claramente esto?

1.2. El *ontomorfismo*

El *ontomorfismo* nace del esfuerzo intelectual por purificar el concepto de Dios, un intento de *desantropomorfizarlo*, para irlo convirtiendo paulatinamente en *el Ser*. Dios no puede actuar *desde fuera*, como si fuera *otro*, debe interiorizarse.¹² «Este proceso de imanentización es el camino por el cual Dios empieza a convertirse en *el Ser*».¹³ Es un proceso de verdadera «sublimación de lo Divino», que también acontece en el seno de la revelación védica de las *Upanisad*, en el tránsito de la religión védica tradicional, antropomórfica, a formas más evolucionadas. Nuestro autor se detiene más, en esta ocasión, en el proceso realizado en Occidente, tanto en el pensamiento griego clásico (la purificación metafísica de Platón con su elaboración de la idea del Bien, y de Aristóteles, que declara que la substancia primera es la Divinidad, «abriendo la puerta a la identificación entre Dios y el Ser»),¹⁴ como en la religión de Israel (manifestado particularmente en la hermenéutica metafísica del nombre de Yahveh, que originariamente parece que no tenía conexión con el Dios de los filósofos, pero paulatinamente se fue relacionando con la identificación Dios-Ser)¹⁵ y sobre todo en el cristianismo, que paulatinamente va identificando en su metafísica desde la escolástica a Dios con el Ser.

De cualquier modo, Panikkar admite que esta identidad Dios Ser «ha sido una conquista del intelecto más que una derrota, como algunos quieren hacer creer hoy».¹⁶ Porque Dios no puede ser una especie de Amo que rige *desde fuera* los destinos de las cosas y de los hombres, sino el que las sostiene y da fuerza desde dentro, desde lo más íntimo de su ser.

Dios será, entonces, «el Ser por excelencia». «No es aquí tanto el *Otro*, cuanto el *Uno*, de quien y en quien todas las cosas son». De esta manera, el Dios «exterior», que por muy compasivo que fuera corría el riesgo de transformarse en tirano caprichoso, pasa a convertirse en nuestro propio soporte («*De él venimos, en él somos y a él volvemos*», dice Pablo en el Areópago ateniense, Act 17,28).

Se elimina el dualismo radical entre Dios y el hombre, entre lo Uno y lo Múltiple: «La totalidad de las cosas no es más que el cuerpo, la creación, la manifestación, la obra, la expresión [...] de la Divinidad. *No hay nada fuera de Dios*».

En fin, para Panikkar esta concepción permite la colaboración entre religión, teología y filosofía; de esta manera, «la mente no huye del campo religioso y el intelectual puede conservar la fe religiosa».¹⁷ Con esta concepción parece quedar más claro que *el Dios de la razón* no es otro que *el Dios del corazón* y de la religión: Dios es el Ser absoluto. Además, si Dios es el Ser, el Bien es también el Ser y la Verdad es el Ser.

No solamente la Verdad nos hará libres y el Bien, felices, sino que el conflicto de la tragedia griega ya no podrá repetirse. Entre Dios y la ley del destino no puede haber un conflicto insuperable [...], [pues] la realidad es una, el mundo, un *cosmos* y el hombre, una parte de él. La voluntad de Dios es la expresión misma de la ley íntima del Ser.¹⁸

De esta manera, el verdadero *teólogo es un filósofo y un contemplativo*; el auténtico religioso es *el que sabe*; su camino es el conocimiento (la *jñāna-mārga*). La espiritualidad más profunda, tanto cristiana (la *gnōsis* y la mística), como hindú (la *jñāna*) y la musulmana (el sufismo) se funda en esta premisa: «el conocimiento de la verdad significa plenitud religiosa».¹⁹

Pero... tampoco es la solución final, porque, como bien apunta Panikkar, «el carácter personal de la Divinidad queda un tanto ofuscado por su peso ontológico». En efecto, ¿cómo entrar en relación personal con «el Ser»? ¿Cómo comprender el problema del mal y el dolor moral? ¿Cómo compaginar este Dios «puro ser» con el Dios de las religiones, que escucha la oración de sus fieles? En fin, «si Dios asume el carácter de Ser, no hay lugar alguno para los seres», con lo que el panteísmo o el ateísmo están a las puertas.²⁰

1.3. El *personalismo*

Siguiendo su argumentación, nos dice Panikkar que Dios «no es ni el Otro, distinto y extraño, ni el Uno, idéntico e indiviso [...] no es ni totalmente trascendente, ni totalmente immanente». Y es que «ni el dualismo ni el monismo dan razón de ser del misterio divino; las exigencias de la razón piden que Dios sea *Ser*, pero las del corazón, del amor, exigen que Dios sea *Persona*».²¹ Más allá del antropomorfismo y el ontomorfismo, manifiesta nuestro autor que el *personalismo* (consideración personal del Ser) ha parecido ser «la síntesis descubierta hace muchos siglos y que sigue vigente en los ambientes religiosos tradicionales», y ofrece una visión muy positiva de la religión:

La religión no sería ni pura *sumisión voluntarista* (sacrificio), ni mera *contemplación intelectual* (el culto expresado en la meditación), sino *diálogo personal*, intercambio amoroso, conocimiento recíproco [...] Es la *bhakti*, la consagración amorosa al misterio divino como Ente Personal por antonomasia.²²

Pero tampoco la concepción personalista está libre de dificultades. En primer lugar, está el problema del «*dualismo relacional*». La persona es *en relación*, no puede estar sola; lo que supone, entonces, que *el Ser es relación*; es aquí donde Panikkar ve la explicación trinitaria como el mejor intento de solución, pero sólo «si se interpreta *fuera de los esquemas substancialistas*».²³ En segundo lugar, está la «*diferencia teológica*», entre Dios como ser Supremo entre los seres y el Ser, con lo que aparece de nuevo la diferencia entre el Dios de la religión y el Ser de la filosofía; «Dios como persona parece abandonar la universalidad del Ser». Finalmente, está el problema de la *relación de ese Dios Persona con los seres no personales*, que llevaría a menudo a lo que califica polémicamente Panikkar como *sacrificar la creación*: «Los personalistas, para salvar al hombre, tal vez para “salvar” también a Dios, han tenido que sacrificar su creación».²⁴ Es ésta una afirmación que entendemos

como expresión del menosprecio de los animales, las plantas y la materia inerte de la que ha hecho gala en numerosas ocasiones el cristianismo, presentando estas creaturas al servicio arbitrario de un hombre que habría sido puesto en el mundo como «señor de la creación», tal como han denunciado los ecologistas y ha llegado a influir en parte de la teología contemporánea.²⁵

Panikkar no olvida las posturas modernas que intentan un proceso de *personificación del Ser* con una crítica de las definiciones tradicionales de los filósofos occidentales²⁶ y reconoce el filón de la reflexión personalista contemporánea.²⁷ La teología moderna, particularmente Tillich, quiere superar aquella «comprensión reificada del Ser» buscando una «concepción genuinamente personalista» del Ser mismo; un «personalismo religioso» que trata de salvaguardar al creyente de la erosión a la que el ateísmo somete el concepto de un Dios Persona que escapa a todo intento de demostración, ya que la persona no puede ser *demostrada*, sino sólo *encontrada* al término de una *experiencia de encuentro*.

1.4. La *desontologización* de Dios. La divergencia entre Dios y el Ser

Reconociendo los valores de la reflexión personalista contemporánea y que es necesario purificar el concepto de ser guardándose de «cosificar a Dios o al hombre», Panikkar añade que hoy en día vuelve a estar en tela de juicio la concepción personalista. «La identificación entre Dios y el Ser se resquebraja. El personalismo parece abrirnos un camino medio, pero dista aún de ofrecernos una solución. *La Persona llamada Dios vuelve a ser problemática*».²⁸ Por eso, cree nuestro autor que es necesario ir más allá y afronta la *desontologización de Dios*, la divergencia entre Dios y el Ser, que ha ido tomando peso en el pensamiento moderno, al perder la substancia su posición óptica privilegiada. Esto ha llevado a una formulación negativa (*negación del ser*) que termina en el ateísmo, pero también a una formulación positiva (*la negación del no-ser*), que ha llevado al apofatismo de los místicos y a lo que Panikkar

llama *relatividad radical*. El desarrollo de estos puntos son las páginas más complejas y fascinantes del libro que venimos comentando más ampliamente en este apartado²⁹ y que intentaremos expresar con brevedad y claridad, conscientes de su importancia para el tema objeto de nuestro estudio.

En Occidente, desde Aristóteles, el ser por antonomasia es *la substancia*, el ser es el sujeto, *la ousía*. En virtud de este presupuesto de la substancialidad del Ser, Dios no puede dejar de identificarse con *el Ser: Dios es substancia*, la Substancia por excelencia; Dios será el *Sujeto último por antonomasia*, el ser Supremo, Causa primera, Creador... Veremos más adelante el conflicto que la idea de Dios como *substancia* supone para Panikkar en su concepción del Dios trinitario, lo que lo llevará a negar que Dios sea *substancia*, a favor de la idea de Dios como *relación*. Para Panikkar, «tal identificación [de Dios con *el Ser*, con la *Substancia*] se resquebraja en nuestros días, tanto *por parte* de Dios, como por parte del Ser», por lo que hemos visto respecto a Dios en las líneas anteriores y con respecto al Ser porque la substancia «ha perdido su posición óptica privilegiada». ³⁰ Al respecto, plantea su formulación de manera *negativa* («¿Cómo se libra Dios de las redes de la ontología, de tal manera que se haga justicia tanto al uno como a la otra? La pacífica simbiosis entre Ser y Dios ya no es posible [...]») como *positiva* («¿Cómo llegar a Dios sin toparse con el Ser? [...] ¿Cómo puede el creyente alcanzar a Dios [...]traspasando esa alambrada del Ser que filósofos, teólogos y una gran parte de la cultura occidental han puesto en torno a Dios?»). ³¹

a) La *negación del Ser* (Ateísmo)

En el *ateísmo* se desontologiza a Dios simplemente porque Dios no es ni el Ser ni el Ente Supremo; simplemente no es nada. La primera aproximación al ateísmo fue por la vía de la *filosofía de los valores*, que «intenta quitar el aguijón doloroso a la negación de Dios y valora al mismo tiempo el aspecto positivo de la postura atea», construyendo una ética laica: Dios no sería más que la imagen del Valor supremo; para Panikkar, un intento fracasado, ya

que la filosofía de los valores no puede sustituir válidamente a la ontología. La *muerte de Dios* de Nietzsche³² iría más allá: «Dios ha muerto porque se le había identificado con el Ser y luego resulta que ese Ser de la ontología desaparece o se vuelve problemático». ³³ Es el rechazo de cualquier *meta*-física, cualquier realidad más allá de los sentidos; el verdadero ateísmo es el *materialismo* que deviene en *nihilismo*: no hay nada que trascender.

Panikkar apunta que esto quizá sea, en parte, una consecuencia de *acentuar excesivamente la trascendencia divina y su superfluidad* para los asuntos humanos, por lo que habría un cierto ateísmo implícito en el teísmo.³⁴ En particular, el monoteísmo, al ir eliminando a los distintos dioses, generaría un cierto *desencanto religioso*: ya que el hombre no puede *aprehender* a Dios, éste queda solamente en su razón y corre el peligro de acabar en puro «*comodín* filosófico». No puede luchar con ese Dios Ser Supremo y «se encuentra sólo, alienado y como teniendo que soportar el peso de su existencia frente a un Ser del cual no hay apelación posible: es perfecto, no puede desdecirse [...] El hombre sólo frente a un Dios perfecto se ahoga, queda sofocado por la perfección divina». ³⁵ Polémicas afirmaciones, pero, posiblemente, no tan descabelladas sobre todo respecto de la religiosidad popular católica, que ha vuelto en los últimos siglos a un cierto politeísmo con su devoción a los santos y las «*Virgenes*» como intercesores. La piedad popular necesita el Dios vivo al alcance de la invocación; no puede aceptar sin más a ese Dios que está «feliz, en paz y en goce eterno» mientras los humanos intentan trampear por esta vida, con sufrimiento y fracasos.

Pero, si a los humanos de hoy no les sirve ese *Deus otiosus*, tampoco les satisface la respuesta del ateísmo. «El hombre sólo, sin Dioses ni Dios, simplemente no se sostiene y debe forjarse toda clase de ídolos para subsistir [...] Puede decirse que es peor el remedio [el ateísmo] que la enfermedad».

b) La *negación del No-Ser* (Apofatismo místico)

Es la respuesta del *apofatismo místico*, mucho antes que la del ateísmo: «El *mejor* conocimiento que se puede tener del Incompreensible

es *saber que no le conocemos ni le podemos conocer* adecuadamente». Un Dios que por su naturaleza no puede conocerse y cuya existencia no puede ser pensada, ya que trasciende todos nuestros pensamientos. Porque «Dios no es solamente el Ser, sino que *es* también No-Ser [...], se encuentra más allá del ser y el No-Ser», aunque esto —reconoce Panikkar— «no pueda formularse evidentemente de esta manera sin caer en contradicción». En realidad, «sólo lo contempla quien no lo contempla», dice citando las *Upanisad*. La última realidad es trascendente, «tan trascendente que trasciende al ser [...], ni tan siquiera *es*». ³⁶ Por eso, para Panikkar, así como hay un *argumento ontológico* (el anselmiano «Dios es *aquello* mayor de lo cual nada puede ser pensado») y un *argumento teológico* («Dios es *aquello* que no puede ser negado»), hay un *argumento apofático* que vendría a decir que «Dios es *aquello* que por su naturaleza no puede conocerse, cuya existencia no puede ser pensada, que trasciende todos nuestros pensamientos y supera todas nuestras formas de *pensar* el ser y aun de *ser*». Consecuentemente con esta postura apofática, es el silencio el vehículo de la mística, un «silencio rodeado de pensamiento parecido al germen de la nada [...], en esperanza que la semilla dé su fruto». ³⁷ La mística lo expresa con múltiples imágenes que ya hemos citado: «Rayo de tiniebla», «Docta ignorancia», «Nube del no saber», «Ignorancia infinita», «Tercer ojo», «Experiencia inefable», etcétera. «Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). Ésta es, paradójicamente, la respuesta que más asume nuestro autor, consecuentemente con lo que hemos dicho anteriormente.

Hoy insistimos en que *Dios es Amor*. Respuesta nueva y vieja, de hondas raíces cristianas. Aceptando tal afirmación fundamental, para Panikkar «Dios *es* Amor, porque *no-es* ser». «El ser es autoafirmación, mientras que el amor es autoinmolación», como afirman unas antinomias *bhakti*, que nos trae aquí: ³⁸ si hay dos «seres» (substancias) que se aman, no puede haber nunca unidad total, pero el verdadero amor aspira a la superación de tal dualismo; sin embargo, al confundirse amante y amado, el mismo amor desaparece. «El monismo destruye el amor, pero el

dualismo (dos substancias amantes) lleva a la frustración del amor y lo reduce a una ilusión». Frente a esto, la solución *advaita* exige la dessubstancialización del Ser; se trata de un *amor sin substancia*, sin «soporte»: «un amor puro, movimiento de aproximación y de unión, simple hálito amoroso». La dificultad de esto es el peligro de caer en un sentimentalismo que reduce la divinidad a una simple efusión difuminada, como reconoce el mismo Panikkar; pero él valora esta intuición porque «supera el *logomonismo* con la introducción del amor (el Espíritu) no subordinado al Logos» y ve ahí la visión trinitaria de la Divinidad.³⁹

Finalmente, Panikkar nos dice también que este Dios es necesariamente: a) un *Dios ausente* («Un Dios que no sea ausente es un simple ídolo»); b) un *Dios transparencia* (con la expresión de Eckhart «El Ser Dios es ser desnudo, sin velo alguno»), transparencia que hace que Dios *sea* quien rompa nuestro aislamiento respetando nuestra soledad, y c) un *Dios perdón*, que nos habla de *la existencia como deuda*.⁴⁰

El último momento de la desontologización de Dios es la *relatividad radical* o *reciprocidad total*, un concepto panikkariano repetidamente utilizado sobre el que volveremos más adelante: Dios no tiene substancia porque es «*pura relación*», es «*relación genitiva constitutiva de la realidad*», es la «pura relacionalidad» que expresa tradicionalmente la teología patristica de la *perichôresis* trinitaria.

LA REALIDAD PERSONAL DE DIOS,
¿ÚNICA PERSPECTIVA ACERCA DE LA DIVINIDAD?

Panikkar ha sido acusado de no creer en un Dios personal, y ha afrontado esta cuestión de la realidad personal de Dios en varios lugares de su obra. A lo largo de estas páginas ya ha aparecido el tema repetidamente. Veíamos más atrás que, entre las implicaciones que supone hablar de Dios, Panikkar apuntaba la de un *Dios personal*, pero añadía inmediatamente que, «cuando decimos que Dios es un *Yo*, no afirmamos simplemente que es una *persona* o que es *personal*». ⁴¹ En la implicación número 7 se decía que, si Dios existe, no puede ser un «*ello*», sino que debe aparecerme como un «*El*», y Panikkar escribía recientemente:

Dios no puede ser sólo un «eso», sino que *ha de ser para mí una persona* [...] Dios no puede ser meramente *un Yo* entre los demás, sino que tiene que ser *el Yo* [...] Dios es el *Yo-que-es*, el *Yo-soy*, el *Yo-soy-quien-soy*, el *aham*. Nosotros somos el *tú* de Dios [...] Dios es el *Yo* que habla y cada uno de nosotros es el «*tú*» expresado por Dios [...] Somos el «*tú*» de Dios y sólo en esta misma medida tenemos el *ser*. ⁴²

En la implicación número 8 insistía en que, si Dios existe, «su relación conmigo no puede ser una relación abstracta y “universal”; tiene que ser concreta, definitiva, constitutiva y existencial [...] *Mi relación tiene que ser personal*, íntima y particular; una relación

en la cual Dios es mi fuente, mi ser, mi creador, mi sustento, mi propia mismidad». ⁴³

Acabamos de ver, también, cómo Panikkar reconoce que, más allá del antropomorfismo y el ontomorfismo, el *personalismo* parece ser «la síntesis descubierta hace muchos siglos y que sigue vigente en los ambientes religiosos tradicionales». Pero no dejaba de manifestar, seguidamente, las dificultades de esta concepción de Dios, particularmente el «dualismo relacional» y la relación del *Dios Persona* con los *seres no personales*. Hemos hablado de cómo Panikkar concibe el *amor advaita*, que intenta superar la dicotomía yo-tú con una *amor sin substancia*, pura *relación*, «movimiento de aproximación y de unión», por un camino que muestra semejanza con el de los grandes místicos.

En uno de sus primeros libros, *Los dioses y el Señor*, Panikkar afronta el tema de la realidad personal o impersonal de Dios desde la filosofía-teología hindú. A pesar de las dificultades que supone, y aunque más adelante vería esto de manera más compleja, nuestro autor se manifiesta aquí convencido de que «el concepto indio de *Brahman* y el concepto semítico de *Dios* se relacionan recíprocamente como *dos polos de una misma realidad*, de tal suerte que sólo serían *dos enfoques distintos* del Absoluto». Por otra parte, Panikkar apunta ya aquí algo que le hemos escuchado en nuestras conversaciones, situando como modelo de las posturas de Occidente y Oriente al respecto a Santo Tomás de Aquino y Sāṅkāra, respectivamente:

Las mismas razones que indujeron a Occidente a adjudicarle una personalidad a Dios fueron las que impulsaron a la India a negársela. Puesto que Occidente pone en la persona –por lo tanto, en la personalidad humana– el valor supremo, también debe aplicar aquel valor a Dios, pero de manera eminente. La India, movida por las mismas razones, pero *proponiéndose como objetivo distinto desembarazar la personalidad divina de todo antropomorfismo*, llega a sostener que Dios no es persona, a pesar de haberlo caracterizado como ser absoluto, como es-

píritu y como gozo absolutos, por tanto, todo menos como un tronco inerte. En última instancia, también se niega la India a ver en Dios *una* persona, puesto que un «yo» siempre postula un «tú» (aporía que sólo podría solucionarse en la doctrina trinitaria cristiana).⁴⁴

2.1. Tres maneras de aproximarse a la realidad divina

Como concluía la anterior cita de un libro de Panikkar, obra pionera, pero, posiblemente, contemporánea ya de la redacción de su exitoso libro *La Trinidad*,⁴⁵ la solución a la concepción de Dios de modo personal y transpersonal a la vez no está sino en la visión trinitaria. En su libro aludido sobre la Trinidad, expone concisamente su concepción de la realidad personal de Dios en el contexto trinitario. Lo hace hablando de tres formas de espiritualidad íntimamente vinculadas a la idea de Dios que se experimenta.⁴⁶ Las tres están presentes en la historia de las religiones y le parecen legítimas a nuestro autor, aunque haya vivencias bastardas y exclusivistas de cada una: «La plenitud humana requiere el cultivo armónico de las tres formas de espiritualidad. Cualquier exclusividad [...] nos desequilibra y deshumaniza». Y concluye esta frase con una hermosa y rotunda expresión: «La senda de la peregrinación humana es un camino trinitario».⁴⁷

a) La *iconolatría* (la espiritualidad *karmamārga*)⁴⁸

La *iconolatría* es una espiritualidad de *acción* (*karma*), que adopta un modelo de imagen (ídolo, icono...) y está presente en las religiones desde el comienzo, siendo «una de las más importantes expresiones de adoración y religiosidad». Panikkar prefiere la palabra «*iconolatría*» a la de «*idolatría*», por el «mal uso del que ha venido siendo objeto y las degradaciones que todavía existen de este impulso humano primordial». Para nuestro autor, el concepto de *karmamārga* del hinduismo está también presente en el judaísmo, a pesar de su reacción contra los ídolos, siendo esta forma de

espiritualidad un *leit motiv* que recorre el AT: se trata del «*ídolo propio* de Israel» (*Yahveh Sebaoth*) manifestado frente a los *falsos ídolos* de «los otros» (Baal, Dagón, Astaroth...).⁴⁹ Por su parte, el cristianismo proclama su horror contra la idolatría, pero –dice Panikkar–, tras «retirar bruscamente de su pedestal al ídolo de piedra, se apresura a instalar en su lugar, como objeto similar de adoración, al Dios-ícono de Israel o la imagen que ellos mismos se han forjado del Dios revelado en Cristo».⁵⁰

Esta concepción de *ídolo* e *idolatría* que expresa Panikkar, identificando *ídolo-ícono/idolatría-íconolatría*, choca con la concepción de la exégesis bíblica habitual en el cristianismo y el judaísmo, sobre todo cuando nuestro autor habla de esta idolatría-íconolatría como una «sumisión incondicional» a la Divinidad, que estaría matizada en la espiritualidad personalista en cuanto «reconocimiento del derecho de Dios a gobernar», como veremos a continuación. Contrariamente a lo que expresa Panikkar, en la tradición judeocristiana el *Dios real*, existente, misericordioso y liberador, es lo opuesto a los *ídolos*, que *no tienen existencia real*, sino inventada, por eso no liberan, sino que esclavizan. Frente al único *Dios* (Yahveh) que «está», los *ídolos* (*baales*) «han sido fabricados» por las mentes y las manos humanas; por eso, ni hablan, ni ven, ni oyen, como proclama el Salmo:

Nuestro *Dios está* en los cielos, todo lo que quiere lo hace.
Sus ídolos en cambio son de plata y oro,
y *han sido fabricados por manos humanas*.
Tienen boca y *no hablan*, tienen ojos y *no ven* [...] (Sal 115,
3-7).

En esta y otras ocasiones, apreciamos en nuestro autor lo que podríamos considerar como un conocimiento un tanto exiguo de la exégesis bíblica. Ciertamente conoce y cita profusamente la Biblia, pero nos parece que no ha seguido el amplísimo trabajo exegético que se ha hecho en los últimos 50 años. Más aún, incluso podríamos decir que, al menos en ocasiones, la lógica

bíblica parece quedar fuera de sus argumentaciones y reflexiones; en cualquier caso, su uso peculiar de las palabras y los conceptos causa constantemente una perplejidad en el lector, que cree apreciar una ambigüedad en este uso.

b) El *personalismo* (la espiritualidad *bhaktimārga*). *Excursus* sobre *Īsvara*

El personalismo es una espiritualidad de *amor* (*bhakti*), basada en la íntima relación personal, en el *diálogo amoroso* del ser humano con el Absoluto.

Se exige que la vida religiosa esté fundamentada en el concepto de *persona* [...] ¿No es la religión un *diálogo personal* con Dios? [...] Sabios de todas las épocas han visto en el personalismo el rasgo distintivo de toda religión adulta y es en esa dirección en la que pretenden orientar la evolución religiosa de la humanidad.⁵¹

Como habíamos visto antes, reconoce Panikkar que en el personalismo religioso la *obediencia* «no es ya, como en la iconolatría, una sumisión incondicional, sino el reconocimiento del derecho de Dios a gobernar»; el *amor* «no es un arrebato de afecto espontáneo o éxtasis inconsciente, sino una mutua entrega»; el *pecado*, en fin, «no es ya transgresión cósmica, sino rechazo de amor».⁵²

Para los cristianos, el gran escándalo del hinduismo es que *no creen en Dios como persona*; sin embargo, esta dimensión personal de Dios *también* está en el hinduismo, como hemos visto (el Dios *personal* del *bhaktimārga*: *Īsvara*). Panikkar argumenta al respecto:

Calificamos a Dios de *ser personal* porque nosotros somos personas, consideramos a Dios el Ser Supremo porque nosotros somos seres. Si deseamos *ascender* a Dios, sólo podemos partir de las criaturas, es decir, de nosotros mismos. La *vía ascensionis* del hombre en cuanto tal hacia Dios no puede sino encontrar a la Persona. Pero hay también una *vía descensionis*

(de Dios al Hombre), que no es necesariamente el mismo camino recorrido en sentido inverso [...]

No tenemos intención de impugnar el personalismo. Queremos simplemente *prevenirnos contra las conclusiones exclusivistas* [...] Después de todo, *el personalismo religioso* no es más que *una* forma de espiritualidad [...] Ahora bien, el personalismo religioso no tiene más derecho que la iconolatría a identificarse con la religión, pues *por sí mismo es incapaz de agotar la variedad y la riqueza de la experiencia del Misterio*. En la medida en que lo pretenda, negará su valor religioso y se tornará irremediabilmente puro antropomorfismo.⁵³

Es fundamental tener en cuenta dos afirmaciones de nuestro autor que acabamos de leer, para poder interpretar correctamente su concepción de la Divinidad: 1º) No se trata de impugnar el personalismo, sino simplemente de *prevenirnos* contra las *conclusiones exclusivistas*. 2º) El personalismo religioso es *una forma* de espiritualidad, *incapaz de agotar la riqueza* del Misterio, de la Divinidad. Si interpretamos bien a Panikkar, él no dice que Dios *no sea también* alguien *personal*, sino que esa *formulación personal* que hacemos *no agota* el Misterio divino. De hecho, sería imposible y contraproducente para la experiencia religiosa, sobre todo para la mayoritaria, la religiosidad popular, intentar erradicar la «vía de la devoción y el amor» en la relación con el Misterio; esto resulta evidente no sólo en el cristianismo, sino también en el hinduismo.⁵⁴ Para gran parte de los creyentes de todas las religiones, nos resultaría imposible relacionarnos con Dios si no fuera a través de una relación «*personal*» en la oración como diálogo amoroso y el culto como adoración a Alguien que sabemos que nos «escucha» y nos ama.

Ya hemos dicho que esta «vía de la devoción y el amor» tiene un espacio fundamental y amplísimo en el del hinduismo a través de la *bhakti*, el florecimiento normal de la dimensión personalista de la espiritualidad: «La donación de sí mismo al Señor, el amor a Dios –reconoce nuestro autor– exige necesariamente un *encuentro*,

una aceptación y *una comunicación recíproca* entre personas». Más aún, él es muy consciente de que, si en la persona y el amor la evolución alcanza el nivel más alto, *Dios no puede ser menos*:

El amor de Dios no puede ser inferior al amor humano, como ocurriría si el «Amado» no pudiera respondernos ni amarnos con la intensidad y la pureza que caracterizan el amor humano. El amor de Dios se desvanecería forzosamente si no existiese un diálogo, una tensión, un impulso hacia la unión.⁵⁵

Nos parece muy importante tener aquí en cuenta cómo aparece la dimensión personal de Dios en el hinduismo a través de lo que representa *Īsvara* con relación a *Brahman*, sobre todo en las escuelas *bhakti*. Una digresión respecto de este concepto importantísimo en la teología hindú nos parece particularmente importante para nuestro estudio, porque ha sido el objeto de uno de los trabajos más citados de nuestro autor, su tesis doctoral en teología (*The Unknown Christ of Hinduism*), donde *Īsvara* aparece como equivalente homeomórfico de Cristo. Si *Brahman* representa el Absoluto, el Trascendente, lo impersonal (*apurusa-vidha*), *Īsvara* es el Señor, el Creador, el Dios personal (*purusa-vida*):

Īsvara ya no representa el aspecto cósmico de la divinidad [...], sino su dimensión personal. *Īsvara*, para la *bhakti*, no es solamente un *Dios personificado*, sino un *Dios personal*. Además, parece absorber la total divinidad, ya que a *Brahman* se le nombra mucho menos. Generalmente *Brahman* aparece solamente para hacer conocer al *bhakta* que su devoción no es una devoción sectaria, sino que apunta hacia el absoluto (aquello que es llamado *Brahman*) [...]. Si *Brahman* es una especie de absoluto en el nivel metafísico, *Īsvara* es también un cierto absoluto que no se presenta en el nivel devocional. El fiel prefiere adorar a Hari, Krisna [...], a Siva, etcétera. *Īsvara* viene en realidad cuando la *bhakti* se halla en la etapa reflexiva y descubre que es a *Īsvara* a quien adoran todos los *bhaktas*.

Tulsidas, por ejemplo, identifica completamente a *Brahman* con *Īsvara*.⁵⁶

Acudiendo al sánscrito y la fenomenología de la religión, descubrimos que *Īsvara* es un adjetivo que significa «poderoso», «capaz» y, en su forma sustantivada, se refiere al amo, al dominador o al rey, términos que se identifican en las lenguas occidentales con el concepto de Señor. Con *Īsvara* se forman diversos epítetos: *Mahesvara* («gran señor»), *Lokesvara* («señor del mundo»), *Avalokitesvara* («señor que mira hacia abajo con compasión»), *Paramesvara* («señor supremo») e *Īsvara-resvara* («señor de los señores»).

En el lenguaje técnico de la teología india, *Īsvara* designa a la divinidad suprema sin que, necesariamente, se identifique con ninguna otra figura del panteón tradicional. Los sistemas del *yoga*, del *nyāya* y del *vaisesika* han especulado sobre ella considerándola como un ser consciente individual (*purusa* o *atman*), dotado de unas especiales características que le son propias, que lo hacen distinto de todos los demás seres y capaz de actuar providencialmente sobre el mundo y los otros seres, aunque permaneciendo diferente a ellos [...] Desde la perspectiva de las escuelas del teísmo vedántico, generalmente visnuitas, *Īsvara* es contemplado como una verdadera hipostatización del *brahman* impersonal de las *Upanisad*. Con este *Īsvara* comparte la función de origen, sustrato y fin del mundo, considerado producto suyo o epifenómeno, pero también posee atributos tradicionales más o menos antropomórficos.⁵⁷

Este autor observa también que la corriente vedántica *advaita* ve en *Īsvara* «el resultado necesariamente antropomórfico con que el *Brahman* ha sido contaminado por las categorías de nuestro conocer, afirmado en el yo humano».

De modo semejante, Panikkar afirma que *Īsvara* es el Señor («Señor de los señores»), la *personalidad de Dios*, el punto de convergencia de las tendencias teístas de las *Upanisad*, heredero del henoteísmo de los Vedas. En las *Upanisad* más tardías, ese aspecto

personal es más preeminente y el Señor recibe el nombre de Dios Único. Pero, incluso en este caso en el que *Īsvāra* se eleva a la condición de Señor supremo, de creador..., permanece íntimamente relacionado con otros conceptos como el de *ātman*, *Brahman* y *Purusa*.⁵⁸ Esto acontece sobre todo en la *Bhagavad Gītā* (el texto sagrado *vedānta* que más influencia ha tenido en el desarrollo filosófico y religioso de la idea de Dios, según Panikkar y la mayor parte de los hindólogos):

En la *Gītā*, el Señor (llamado *Isvāra*, *Prahbu*...) se revela plenamente como ser personal identificado con Krisna, que es a la vez trascendente e inmanente [...] La relación de *Isvāra* con *Brahman* aparece en un pasaje muy interesante que representa a *Brahman* como la matriz en la que el Señor planta su simiente. Por lo tanto, el Señor es Padre de todos los seres. Pero el aspecto más señalado en la *Gītā*, es el gran amor que Dios siente por su devotos y el abandono amoroso de los devotos (*bhakti*) a su Señor.⁵⁹

La función de *Īsvāra* en el pensamiento filosófico-teológico hindú es resumida por Panikkar en la primera edición de *El Cristo desconocido* en estos puntos:⁶⁰

1. La trascendencia de *Brahman* está tan profundamente salvaguardada que en realidad no es más que puro silencio, pura nada, no está relacionado ni siquiera consigo mismo. *Īsvāra* es, por el contrario, existencia, conciencia, relación... Por eso, es «la revelación de *Brahman*, viniendo de las insondables entrañas de *Brahman*».

2. *Brahman* no puede ser una persona, porque tendría relaciones y éstas dañarían su carácter absoluto. *Īsvāra* es el aspecto personal, relacional, de *Brahman*.

3. *Brahman* como tal no puede ser el creador del mundo por su trascendencia absoluta. *Īsvāra* sería este «aspecto» de *Brahman*.

4. *Brahman* tampoco puede ser responsable del retorno del mundo a su origen, la gracia, la destrucción de la *māyā*. Ésta es la función que cumple *Īsvāra*.

5. *Brahman* está desprovisto de atributos, es inmutable e inconcreto... *Īsvara* representa la *posibilidad de actuar*, por eso los *avatāras* de la divinidad son manifestaciones de *Īsvara*, que aparece como Brahm, Visnu o Siva.

6. En fin, *Īsvara*, que guarda celosamente la inmanencia y la trascendencia divinas, «que hace todo lo que hace *para* y *como Brahman*», es idéntico a *Brahman*.⁶¹

No es difícil encontrar una relación entre esta personificación hinduista de Dios como *Īsvara* y el Cristo-Señor de la teología cristiana, por quien Dios crea y actúa en el mundo hasta el punto de encarnarse en Jesús de Nazaret. No se trata de una identificación plena, sino de una equivalencia funcional o *equivalente homeomórfico*, con este concepto panikkariano fundamental para su concepción ecuménica. Esta equivalencia se manifiesta en la concepción de la Trinidad, que se relacionaría –*mutatis mutandis*– de esta manera: el Padre es *Brahman*, el Hijo (Cristo-Logos) es *Īsvara*, y el Espíritu Santo es *Shākti*. El encuentro entre el Padre y el Hijo es «en el Espíritu de Dios, que los cristianos considerarán como el Espíritu Santo y que el hindú interpretará como *Shākti* divina, que impregna todas las cosas, en las que Dios se desvela inmanentemente o más bien se oculta por sí mismo». ⁶² Lo veremos más adelante al hablar de la Trinidad y de Cristo.

c) El *misticismo* (la espiritualidad *advaita-jñāna-mārga*)

Es la espiritualidad de *conocimiento (jñāna)*, que subraya los derechos del pensamiento y las exigencias de la razón. Pretendiendo penetrar en el análisis último del Ser, Panikkar insiste en su reiterada idea de que es necesario entrar en la *relatividad* –no relativismo– del *concepto de Dios*, llegando a decir que «Dios sólo es *Dios* para la criatura y en referencia a ella. Dios no es “*Dios*” para sí mismo». ⁶³ Pero, aunque sea cierto que el Dios que expresamos con nuestras palabras es sólo «*nuestro Dios*», desde las religiones reveladas se le podría objetar que lo que decimos de Dios no es pura *especulación* humana, sino que es *acogida de*

la manifestación que nos ha hecho el mismo Dios a través una serie de mediaciones; en el cristianismo, sobre todo a través del Verbo encarnado.

Desde una perspectiva diferente a la de Panikkar –Dios como «*futuro absoluto*»–, Rahner había hablado también de que las dos «modalidades fundamentales de la *autocomunicación de Dios*» son la autocomunicación como *verdad* y la autocomunicación como *amor*. La primera tiene lugar en la la historia y la segunda, en el espíritu como «apertura de esa historia en la trascendencia hacia el futuro absoluto»; un futuro absoluto que «se pronuncia real e irrevocablemente como amor» del «salvador absoluto». ⁶⁴

Como se ha apuntado, el Dios de muchos *Upanisad* no es Verbo (que habla, personal), sino Espíritu (que inspira, impersonal); sus categorías no son las de *llamada-respuesta*, aceptación-rechazo, sino de *conocimiento-ignorancia*. El encuentro con Dios no se sitúa en el nivel del diálogo, sino que se ha *trascendido* éste. Panikkar expresa esto último con palabras que nos desconciertan: «Hasta la idea de *encuentro* pierde su razón de ser, pues somos transportados a la esfera de la *unión*». ⁶⁵ Frente a los conceptos occidentales de *trascendencia-inmanencia*, para Panikkar, «el Occidente moderno interpreta frecuentemente la idea de la trascendencia en términos de *pura exterioridad* –el Dios *Otro*, de las alturas– y la idea de inmanencia en términos de *pura interioridad*, una especie de presencia divina dentro del alma»; idea que le parece «bastante inadecuada», y no da cuenta de lo que los místicos de todos los tiempos han experimentado de la verdadera inmanencia-trascendencia de Dios:

«La verdadera noción de trascendencia sobrepasa todas las barreras humanas y sitúa a Dios en *la luz inaccesible* de Pablo, *la oscuridad del culto misterioso* dionisiaco, *la otra orilla* del río de las *Upanisad* y del Buddha [...] La inmanencia divina tiene su fundamento en la trascendencia y viceversa». ⁶⁶

Para nuestro autor,

el tránsito del Hombre a la trascendencia divina [...] sólo es posible si la iniciativa *procede de* la trascendencia de Dios y «*aterriza*» en su inmanencia. *Inmanencia y trascendencia son como arcos gemelos e inseparables*; ninguno de los dos puede sostenerse sin el otro. La inmanencia divina tiene su fundamento en la trascendencia y viceversa [...] No puedo *hablar* a un Dios inmanente; si lo intento, provoco el desvanecimiento de la inmanencia, puesto que lo hago otro y exterior. No puedo *pensar* en un Dios inmanente, pues lo convertiría en objeto de mi pensamiento.⁶⁷

A tal respecto, de acuerdo con la terminología upanisádica, lo Divino no es sólo *Dios* en el sentido de *el Otro, el Trascendente*, la Persona que está *más allá*, el Creador..., que también está en mi interior, sino que es, además, *Ātman*, el Sí, el *Aham*, *Brahman*, el Fundamento último de todo. De esta manera, *Dios* y *Brahman* son «un misterio contemplado desde dos perspectivas opuestas, siendo *Dios* el vértice y *Brahman* la base del triángulo que representa a la Divinidad».⁶⁸ Lo que crea un problema lingüístico: o bien se reserva el término «*Dios*» para designar la dimensión de trascendencia, de alteridad y Absoluto, adoptando otro nombre como «*Brahman*» o *Ātman* (Fundamento) para designar la dimensión de inmanencia, o bien se amplía el significado de la palabra *Dios* para incluir en ella la segunda acepción. De cualquier modo, nuestro autor cree que *ni se puede concebir una religión basada exclusivamente en la «relación» inmanente con la Divinidad, ni excluir de la religión esa dimensión de inmanencia.*

Pero la única *relación* que puede establecerse con *Brahman* es «la ruptura y negación de toda supuesta relación». Por eso, «la oración profunda es la de la criatura que no tiene conciencia ni de que ora ni de la oración».⁶⁹ Sólo cabe la «actitud directa, *ekstática*, que de ningún modo se refleja sobre sí», que las escrituras hindúes llaman «cuarto estado de la conciencia» (*turiya*). Las *Upanisad*

quieren ir más allá tanto del dualismo como del monismo, pero también del teísmo personalista, para llegar al *advaita*, la imposibilidad de añadir Dios al Mundo o viceversa, del que hablamos páginas atrás. De esta manera, mientras el diálogo, la oración de alabanza o de petición, junto con el amor y la observancia de la voluntad divina, son las categorías religiosas fundamentales del personalismo, las actitudes del *advaita* consistirán en silencio, abandono, conformidad, desapego.

El *teísta* tiene una experiencia de Dios como Otro [...] El *advaitin* invierte el orden; la Divinidad no puede ser designada como Otro, porque no hay un *ego* que pueda tener la experiencia [...] La Divinidad no es para él algo que esté en mí o fuera de mí [...] Es más bien como una luz en la que lo Real es iluminado y descubierto.⁷⁰

Ya hablamos más atrás del personalismo y la valoración que hacía de él nuestro autor. Panikkar reconoce que nuestra época valora mucho por una parte la idea de un Dios personal, pero, por otra, es también muy sensible a las dificultades que conlleva la concepción personalista de Dios: problemas metafísicos sobre el mal y el sufrimiento, la dificultad de una conciliación entre la libertad humana y la voluntad divina, el mismo concepto de *persona* («Dios *se ajusta mal* al ideal humano de persona»), etcétera.⁷¹ Por eso, «si el *deseo de encarnación* caracteriza nuestra primera dimensión de la espiritualidad y su más fuerte tentación es la falsa idolatría, la *sed de inmanencia* es la fuerza inspiradora del personalismo, siendo su gran tentación el antropomorfismo».⁷² La gran pregunta de Panikkar al respecto va más allá de la manifiesta bondad de Dios, frente al Dios sádico o arbitrario que han expresado ciertas teologías y que la sana teología se ha esforzado en superar. Esta pregunta es acerca de si una concepción *exclusivamente personal* es adecuada para la divinidad. Panikkar tiene presente la intuición budhista: «Para *salvar* a Dios, Buddha optará por permanecer en silencio, actitud que ponía al

descubierto el *otro rostro* de la Divinidad, su dimensión apofática, *kenótica*: el no-rostro». ⁷³

La gran pregunta es si puede haber una experiencia de lo divino que no se reduzca al diálogo interpersonal, como acostumbramos a entenderlo en Occidente. Panikkar viene a decir fundamentalmente: ¿está *agotado* el misterio de lo divino en su descubrimiento como *persona*? Y se le podía argumentar desde otro punto de vista: ¿no es realmente *imprescindible* para la Divinidad su dimensión *personal*? Con todo, no podemos olvidar que en parte de la rica y diversa tradición religiosa y espiritual de la humanidad, encontramos una experiencia del Misterio que adopta una forma diferente de la propuesta por el personalismo. Es el caso de gran parte de las *Upanisad*, que parecen encajar difícilmente en la espiritualidad personalista, criticando las efusiones amorosas de la también tradición hinduista del *bhakta* y cuestionando el presunto trasfondo egoísta de todo amor. Por eso, dice nuestro autor: «El “Dios” de un buen número de las *Upanisad* no habla; no es Verbo, *inspira*, es Espíritu». ⁷⁴ Pero, aunque podríamos decir que la concepción personalista es una concepción *incompleta* de la Divinidad, igualmente deberíamos decir lo inverso; sin esa dimensión personal, nuestra concepción de la Divinidad está *incompleta*. De hecho, hemos visto que nuestro autor no rechaza la idea de un Dios *personal*, simplemente afirma que el personalismo religioso tampoco es capaz de «*agotar* la riqueza de la experiencia del Misterio». Para intentar clarificar este dilema, veremos a continuación cómo se ha planteado el problema del personalismo en la teología cristiana.

Pero ahora podríamos preguntarnos si Panikkar no corre el peligro de hacer una visión un tanto reduccionista de la concepción personal de Dios que presenta la teología cristiana y la teología de las religiones monoteístas y personalistas en general. Un teólogo cristiano podría apostillar: ¿por qué hacer del hinduismo la norma crítica de la valoración teológica de nuestra concepción divina, como parece que ocurre en ciertas reflexiones de Panikkar?

Con todo, creemos que no es el hinduismo *la norma* teológica por excelencia de nuestro autor, entre otras cosas por la misma variedad de concepciones del pensamiento hindú. En todo caso, éste estaría situado *al lado* de su concepción cristiana y él reconoce repetidamente que su *punto de partida fundamental* para acercarse a la realidad divina ha sido el descubrimiento profundo de la Trinidad cristiana, intentando llevarla a sus últimas consecuencias.

2.2. El problema de la realidad personal de Dios en el Magisterio de la Iglesia, la filosofía y la teología cristiana. La postura de Raimon Panikkar

¿Cómo se ha planteado el problema de la realidad personal de Dios en el Magisterio, en la filosofía occidental y la teología cristiana de ayer y de hoy? ¿Cómo da respuesta Panikkar a los interrogantes que le presentan estos planteamientos con respecto a su concepción de la realidad divina, que veíamos en las páginas anteriores?

a) *El Magisterio*

Que Dios es *persona*, un *Dios personal*, pertenece a las afirmaciones fundamentales que el cristianismo hace sobre Dios. Esta afirmación parece estar clara desde el principio de la Iglesia, al afirmar la realidad de *un sólo Dios en tres personas*; desde la definición del *Símbolo Niceno* hasta la realidad *específicamente* personal de Dios definida por los últimos papas.⁷⁵

Pero, como expresa Rahner, en las manifestaciones del Magisterio sobre el Dios personal y las tres divinas personas no se explica con exactitud *qué* se entiende por *persona* al aplicarlo a Dios; simplemente se «expresa en forma verbal lo mismo que la experiencia y la afirmación más originarias de la fe» nos dicen que Dios *se nos ha dado como* Padre, Hijo y Espíritu, manifestando así lo que *él es realmente*. Y esto para el teólogo católico es *dogma*, no sólo *teología* que puede ser sujeta a revisión, como sucede para el teólogo protestante. Con todo, el mismo Rahner reconoce que

este concepto *no es* «sencilla y fundamentalmente *insustituible* para la formulación del dogma». Más aún, «su sentido y la posibilidad de ser utilizado en el dogma [trinitario] *no es algo de por sí evidente*» y aún resulta conflictivo en el contexto del pensamiento actual sobre la realidad personal, cuya conciencia del *ser persona* es bien diferente de la utilización que la tradición eclesial hace refiriéndolo a Dios. Y, aunque lo pretendiera, «la Iglesia no es la dueña, la soberana o la guía de la historia de los conceptos» para poder imponer una utilización de éstos.⁷⁶ La dimensión personal de Dios acarrea para el ser humano occidental actual dificultades particulares que Rahner, después de reconocer la centralidad de un Dios personal para el cristianismo, expone así:

Si acerca de Dios decimos que él es *persona* [...], entonces la pregunta acerca del ser personal de Dios es, a su vez, una doble cuestión: *cabe preguntar si Dios de suyo puede llamarse persona*, y podemos preguntar también *si Dios es persona sólo frente a nosotros* y si en relación con nosotros se oculta en su absoluta lejanía trascendente. Deberíamos decir que Dios es persona, mas por ello no asumiría ni de lejos aquella relación personal con nosotros que suponemos en nuestra conducta religiosa, en la oración, en la conversión creyente, esperanzada y amorosa a Dios.⁷⁷

Retomaremos inmediatamente el pensamiento personalista sobre Dios del gran teólogo alemán, que mantuvo largas conversaciones con Panikkar, tal como nos ha confesado él mismo en más de una ocasión y que ha reconocido por escrito.⁷⁸ Veamos de modo sincrónico cómo ha sido la elaboración de la reflexión filosófico-teológica sobre Dios en el pensamiento occidental, en el que se inserta la reflexión de Rahner.

b) La Tradición filosófico-teológica

Nos parece importante, para confrontar y dilucidar el problema sobre la personalidad de Dios, ver cómo ha discurrido éste en la

tradición filosófico-teológica cristiana, desde el pensamiento griego clásico. A este respecto, Rovira Belloso ha hecho en un par de ocasiones un recorrido sobre el término «*persona*» y su aplicación al ser de Dios y la Trinidad.⁷⁹ Este recorrido nos será también muy útil al afrontar más adelante la idea de la Trinidad cristiana.

Para Aristóteles, la persona (*hipóstasis*) es «la dimensión sustentadora de un ser racional», la base del ser, lo que subsiste, la identidad del sujeto que actúa. San Agustín dice que lo que para los griegos es la *hipóstasis*, para los latinos es la *persona*, y define la Trinidad como «una esencia en tres personas» (*De Trinitate* V, 8,10); pero hay una frase que manifiesta lo relativo que esto era para él y su reconocimiento de la indigencia del lenguaje sobre Dios, pues no cree saber realmente qué significa el término *persona* aplicado a Dios: «Cuando se quiere saber qué son estos tres, hemos de reconocer la *indigencia extrema de nuestro lenguaje*. Decimos *tres personas* para no estar callados, no para decir qué es la Trinidad» (V, 9,10).

Boecio nos dejó una de las definiciones más divulgadas: «Substancia individual de naturaleza racional» (*De duab. nat.* 3). La persona es lo más intransferible y distinto, pero también lo más capaz de comunicarse: «Nos experimentamos *distintos en comunión*».⁸⁰ Ricardo de San Víctor hace una *deducción* de las tres personas divinas a partir de las exigencias de amor, de felicidad y gloria divinas,⁸¹ si no se diera alteridad, no se podría hablar de amor. Corrigiendo a Boecio, dice que lo propio de la persona no está en la *individualidad*, sino en la *existencia*; la persona de Dios es «la existencia incomunicable propia de la naturaleza divina» (*De Trinitate* IV, 22). Greshake dice que De San Víctor expresa un pensamiento muy acorde con la persona como *relacionalidad*: «La persona no ha de definirse en el horizonte del ser substancial genérico, sino en ser *sujeto relacional* específico». La dimensión personal trinitaria es la manifestación de que *Dios es amor y no puede existir amor sin relación*. «Persona está esencialmente constituida por *relacionalidad* [...], es *relación de amor*, no solamente entre dos, sino abierta al tercer co-amado».⁸²

Santo Tomás hace suya la definición de Boecio, pero avanza a partir del concepto de «*subsistente distinto*». Encontramos en él una conclusión que nos parece fundamental para la concepción de Panikkar: en Dios lo que es distinto e intransferible tan sólo puede ser la *relación*, no la *esencia* absoluta (*De potentia*, 9, a4). Por eso, dice: «La *relación en Dios* no es algo accidental que pertenece a un sujeto, sino que *es la misma esencia divina*. Y, por tanto, es una *relación subsistente*», los humanos *tenemos* relaciones, pero Dios *es relación* (*Sum. The.* 1, q29 a 4). Siguiendo a Santo Tomás, cabe afirmar que «la simplicidad divina es la *comunidad transparente* de Padre, Hijo y Espíritu [...] *Persona* en Dios no quiere decir ni más ni menos que tres modos de subsistir distintos en comunicación total de autodonación». ⁸³ Greshake indica que en el Aquinate «la esencia divina una no subsiste *realmente* sino en las *relaciones*, en las diferentes personas divinas y sus operaciones»; pero, mientras la reflexión de Santo Tomás sigue marcada por la perspectiva *unitaria*, la de De San Víctor lo está por una realidad de *comunidad*: el Dios trinitario *subsiste en las relaciones*. ⁸⁴ Concepción más próxima al pensamiento de Panikkar.

Tras la síntesis medieval, el nominalismo, Descartes y el idealismo de Fichte y Hegel descolocan esta armonía alcanzada sobre la identidad metafísica de la persona; el concepto de persona se moverá a nivel psicológico: la *subjetividad* del «yo» que piensa y la *autoconciencia* hegeliana. Desde la fenomenología y el existencialismo se ha ido imponiendo el enfoque *temático ontológico* del ser-persona, que pone en el centro al ser humano como sujeto. ⁸⁵ La corriente personalista revaloriza a la persona y vuelve a destacar la realidad divina como un *Dios personal*, siguiendo las intuiciones de Buber, Rosenzweig, Scheler, Mounier, Brunner, Lévinas, Marcel... Sólo traemos aquí unas palabras de Buber (1878-1965), ⁸⁶ una de las figuras fundamentales de nuestro tiempo: «Las palabras primordiales [...] indican relaciones», «No hay Yo en sí, sino solamente el Yo de la palabra primordial Yo-Tú», «*En el comienzo es la relación*», «Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno». ⁸⁷

c) *La teología cristiana*

El tema de la realidad personal de Dios siempre ha sido espinoso en la historia del pensamiento. Veamos cómo lo ha elaborado la teología contemporánea. Este apartado nos será también muy útil y ahorrará más digresiones al hablar de la postura trinitaria de referentes teológicos tan importantes como Barth y Rahner.

Torres Queiruga, fervoroso defensor de la identidad divina como realidad personal, reconoce la dificultad para abordarla filosófico-teológicamente.⁸⁸ Se acerca al tema de la realidad personal de Dios desde la analogía, utilizando la reflexión de Amor Ruibal (1869-1930).⁸⁹ Este pensador afronta el tema desde la distinción fundamental en el modo de conocer entre «noción» e «idea». «El peculiar carácter de lo nocional posibilita una nueva comprensión de la trascendencia», escribe Torres Queiruga. Esta estructura nos permite ver «cómo es posible preservar la “distancia infinita” entre Dios y las creaturas, cuando se trata del conocimiento conceptual concreto, sin anular una verdadera comunidad de significado, en su nivel nocional». Se trata de poder afirmar de Dios no sólo el ser, sino «*ser persona*». El ser humano es «epifanía del ser»; «nuestra conciencia no capta al ser de una manera indeterminada, sino que lo sorprende a la altura ontológica humana, cuando es ya posible descubrir la dirección hacia donde apuntan sus dinamismos más universales». *Persona* es una *categoría nocional* aplicada a Dios:

Apoyadas las *categorías nocionales* en la noción del «ser» como manifestaciones de su dinamismo, no se ve en principio motivo para frenar su expansión hacia adelante, hacia su misma realización infinita en Dios [...] De suerte que, también predicada de Dios, la «vida» conserva la unidad fundamental de su significado [...] *La confianza en una real comunidad de sentido* (apoyada en lo *nocional*) no se opone al infinito respeto ante el misterio de su realización divina.

De este modo, concluye Torres Queiruga: «No puede decidirse a priori que sea ilegítimo aplicar a Dios el predicado “persona”.

Más bien cabe afirmar lo contrario, siempre que se cumplan dos condiciones: que la *persona* se tome en cuanto *categoría nocional* y que, al ser aplicada a Dios, se convierta en un *concepto* peculiar, que no se oponga a su infinitud». La primera condición no parece difícil de cumplir, en cuanto que *lo personal* «aparece en la línea de *máxima realización en el dinamismo del ser* [...] Incluso en aquellos casos en los que se siente resistencia a atribuir carácter personal a Dios, se insiste generalmente en que, en todo caso, *no es menos que persona*». En cuanto a la segunda:

Quando decimos que Dios es «bueno» o que es »persona», hay un momento de nuestra afirmación que guarda efectivamente una identidad dinámica con la afirmación de que tal hombre es «bueno» [...] Pero al mismo tiempo debemos ser muy conscientes de que esta identidad se da en el seno de una distensión infinita [...], según se trate de Dios o de la creatura.

De modo parecido, Schillebeeckx habla de que, «a través de los contenidos conceptuales, tendemos hacia Dios, sin poder captarlo conceptualmente, pero sabiendo que *Dios se sitúa precisamente en la dirección objetiva indicada por el contenido conceptual*». De esta manera, «la paternidad y la filiación en Dios se sitúan realmente en la prolongación de nuestra experiencia humana de “padre” y de “hijo”, pero no nos es posible concebir conceptualmente el modo de realización divina de esta paternidad y de esta filiación [...] Dios es en sí mismo Padre e Hijo, pero nos es imposible llegar a una representación propia de esta paternidad y de esta filiación».⁹⁰ En otro de sus libros habla de la *fe personal* en Dios y de que el «Dios vivo» es un *Dios personal* (subrayado del autor):

Es indispensable y está lleno de sentido el permanecer *en* este misterio personal. Tan sólo dentro de este misterio la vida humana en el mundo y junto al mundo adquiere suprema y definitivamente su plena significación como vida *personal* en

una sociedad [...] Si Dios no es un ser *infrapersonal*, un vago «substrato» o un trasfondo místico-cósmico de nuestro existir, sino que es un «Dios vivo», entonces el cristianismo implica también una atención explícita al Interlocutor personal «que tenemos delante» [...] El cristiano que está *en* el mundo está también *junto a* Dios.⁹¹

Rahner intentó elaborar desde la filosofía moderna un personalismo cristiano en relación con la Divinidad, hablando de *Dios como persona* y del *ser humano como ser personal* capaz de abrirse al mensaje divino como «oyente de la Palabra»:⁹² «Una auténtica historia dialogal entre Dios y el hombre [...] implica que el hombre es *persona y sujeto*. Lo mismo vale cuando hablamos de la *revelación por la palabra* en el cristianismo, cuando decimos que Dios *ha hablado* al hombre [...], que el hombre en la oración *puede y debe hablar* con Dios».⁹³ Para Rahner, la dimensión personal de Dios es algo fundamental, a pesar de las dificultades que presenta formularla hoy:

La afirmación de que *Dios es persona*, persona absoluta [...], es, en realidad, *una afirmación obvia*; tan obvia como cuando decimos que Dios es *el ser* [...], el horizonte absoluto definitivo dentro del cual la existencia humana se desarrolla con libertad [...] El fundamento de una realidad que existe debe poseer de antemano en sí esta realidad fundada por él con absoluta plenitud y pureza, porque de otro modo el fundamento no podría ser el fundamento de lo fundado.⁹⁴

Más aún, es en la realidad personal de Dios donde encuentra su fundamento nuestra personalidad espiritual.⁹⁵ Evidentemente, «Dios no es ninguna persona individual porque no se delimita frente a otra y no puede experimentarse como limitado por otro».⁹⁶ Teniendo en cuenta las limitaciones de nuestro lenguaje sobre Dios, para Rahner, «si en general puede decirse algo de Dios, entonces ha de afirmarse de él el concepto de *personalidad*». Pero también que «la

frase «*Dios es persona*» sólo puede decirse de Dios y es verdadera si la arrojamos a la oscuridad inefable del misterio sagrado».

El gran teólogo aboga por que ese concepto complejo sea «llenado por la experiencia personal en la oración y en la historia individual por la que Dios se nos acerca». También es consciente Rahner de la dificultad de la analogía para hablar de Dios, corrigiendo la *analogia entis* escolástica; «el enunciado análogo es lo más originario de nuestro conocimiento, de modo que los enunciados equívocos y los unívocos [...] son modos deficientes de aquella relación originaria en la que nos hallamos con el hacia dónde de nuestra trascendencia».⁹⁷

Rahner había elaborado anteriormente su concepto de persona y su relación con la Divinidad⁹⁸ desde la terminología escolástica, de carácter ontológico-metafísico, pero teniendo en cuenta el sentido moderno de persona, de carácter más psicológico. Reconoce el teólogo que, dado que el concepto de *persona* ha cambiado desde la Patrística y la Escolástica hasta hoy, podemos usar, juntamente con él, otros conceptos que signifiquen lo que querían decir los griegos con el término *hipóstasis* y los latinos con el de *persona*. Estos términos con los que nos podríamos referir a los «tres de la divinidad» podrían ser: «*relaciones personales distintas*» o «*relaciones personales subsistentes*», y sobre todo «*tres formas distintas de subsistencia*». En *SM* manifiesta sus pegas a la utilización del término *persona* diciendo: «Un concepto universalizado de persona, aplicable tres veces, tan sólo puede emplearse con una precaución en teología trinitaria si se busca la inteligencia recta y no la confusión». Por ello, concluye: «No se puede prohibir al predicador que, refiriéndose a Dios, mencione a los “tres”, que use otros conceptos clásicos tales como “*hipóstasis-subsistentia*”, o bien “*maneras de subsistir*”, e incluso “*modos de ser*»».⁹⁹

Rovira Belloso, valorando positivamente la reflexión de Rahner, manifiesta las dificultades que ve para sustituir el término *persona* por las paráfrasis mencionadas, diciendo que la ventaja de la palabra «persona» consiste en que «es capaz de connotar al “Tú” divino a quien filialmente invocamos como Padre; capaz

de designar a la persona del Hijo Jesús, a quien seguimos hasta identificarnos con él; capaz de indicar el Don que recibimos con nuestra personalidad abierta por la fe». Jesucristo, en el lenguaje popular, «es una *persona* divina, mucho más que *un modo distinto y relativo de subsistir* la divinidad». ¹⁰⁰ Para el teólogo catalán, en la persona confluyen dos polaridades: la «*mismidad* transparente» y la «*relación* con los otros». En Dios se identifican ambos polos: «la mismidad del Padre es la relación de Paternidad»; por eso, «no hay que imaginar la persona del Padre como una substancia “en si misma” que, *además*, tiene una relación», y esto caracteriza toda la realidad divina-trinitaria. ¹⁰¹

Pikaza afronta el tema de la realidad personal de Dios desde la Cristología. Comenta que en historia de la teología algunos, partiendo de la unión entre el *ser* de Dios y su *revelación* en Jesús, han destacado el aspecto *unitario* de Dios (único sujeto que se manifiesta en forma personal al relacionarse con los humanos), parten de la unidad de Dios, tomando a las personas como algo derivado. Otros han puesto de relieve el aspecto *comunitario-interpersonal* del mismo Dios, a quien presentan como *encuentro de amor inmanente*; estos parten de la Trinidad como encuentro mutuo entre personas, tomando así la comunión como lo primario. ¹⁰² El teólogo vasco interpreta su cristología en clave de *comunión relacional* divina; la fe cristiana aportaría una «*novedad personalista*» al hablar de la identidad divina. Desde esta perspectiva, Pikaza hace una crítica a Barth y Rahner:

Barth muestra un Dios personal que se revela a través de tres momentos o *formas de ser*, la única persona divina existe y/o se expresa de *tres maneras*: *Aquel* que se revela (Padre), *El revelado* (Hijo) y *La revelación* (Espíritu), modos en los que se expresa totalmente el único Dios. Dios es *un único sujeto personal* que se expresa de *tres formas personales*, no hay en Dios encuentro de personas, sino tres formas de expresarse el *único sujeto*. Rahner concibe al Hijo y al Espíritu como «*las dos formas de la autocomunicación de Dios*», que se ofrece

a los humanos como *Verdad* pronunciada (Cristo) y *Amor* o aceptación de esa verdad (Espíritu), dos *modos de expresión* del *único ser de lo divino*. «El Dios único subsiste en tres *formas distintas de subsistencia*».¹⁰³

Estas posturas destacan el *monoteísmo* de Dios: una única persona y Jesús su mensajero; con lo que resulta clara la *primacía de la substancia sobre la relación*. Esto «puede oscurecer el carácter distintivo más profundo de la revelación cristiana –reconoce Pikaza– y de la visión de un Dios que viene a presentarse esencialmente como Padre (*en relación interpersonal*), revelando en Jesús su *comunidad originaria* de personas». De este modo, las posturas de Barth y Rahner resultan «al menos equívocas, en un plano cristiano, pues entienden al Logos-Hijo y al Espíritu como formas o *modos de expresión* del único ser divino». En cambio, en el centro del misterio trinitario y de la cristología «*no está el Dios uno, con los tres momentos de su donación o entrega [...], sino la relación interpersonal de Jesús y el Padre en el Espíritu*». El despliegue personal de Jesús «no es algo que ha surgido por primera vez dentro de la historia, sino *expresión y presencia del mismo encuentro trinitario*». Por eso, decimos que la «*persona*» de Jesús es el mismo Hijo eterno de Dios. Eso significa que «Dios *no inventa el amor y/o encuentro interpersonal* en Jesús, como si empezara a ser o tener algo que antes no era o tenía», sino que Dios *revela y realiza* en Jesús «como historia *su mismo encuentro de amor eterno*».

Es la visión clásica de De San Victor, para quien *Dios es caridad y ello implica encuentro personal*: Hijo y Padre son personas en cuanto constituyen una comunidad unitaria y abierta, suscitando juntos al Espíritu Santo, Amado común o Amor mutuo del Padre y del Hijo, culminación personal del amor divino. Manifiesta Pikaza que esta perspectiva interpersonal¹⁰⁴ «acentúa la *singularidad cristiana*, destacando el carácter divino (trinitario) de Jesús y el *sentido inter-personal de la realidad divina*, interpretándola como proceso y camino de amor. Frente al *silencio* de judíos y musulmanes que, después de haber dicho mil cosas sobre Dios, callan

del todo y afirman que de Dios nada sabemos, pues sigue siendo trascendente, los cristianos se atreven a penetrar en el misterio intradivino, *afirmando* que es *proceso y encuentro de amor*, abierto en Jesús a los humanos». ¹⁰⁵ Pikaza sintetizaba posteriormente su idea de Dios como *comuni3n-comunicaci3n plena* diciendo: «[Dios es] comunicaci3n plena o encuentro de personas, di3logo de amor eterno (trinidad) y encarnaci3n hist3rica (cristianismo)». «La Trinidad es la comunicaci3n originaria (eterna, personal) y salvadora». ¹⁰⁶

Greshake se une a la cr3tica a Rahner y otros te3logos que lo han seguido (Schoonenberg, K3ng...) afirmando que sus posturas se aproximan al viejo modalismo por sus expresiones ambiguas: «[En Rahner] todas las relaciones r3ciproco-dial3gicas, toda comuni3n es mantenida al margen de la vida intra-trinitaria de Dios». ¹⁰⁷ En su peque1o libro sobre la Trinidad, cita profusamente a Panikkar en el apartado «La fe en Dios uno y trino, en di3logo», llegando a escribir que el libro sobre la Trinidad de nuestro autor «es una obra que sugiri3 ideas decisivas» para 3l. ¹⁰⁸ All3 se muestra de acuerdo con Panikkar en su idea reiteradamente repetida de que Dios *no es* el Ser. ¹⁰⁹ Coincidiendo con la cr3tica que nuestro autor hace de la realidad personal de Dios, dice Greshake sobre esta imagen de Dios t3pica del teismo (subrayado suyo):

El *peligro* de tal visi3n de Dios, *cuando se establece de manera exclusiva y absoluta*, reside en dos cosas: una reducci3n excesiva de la imagen de Dios (visto como «interlocutor» del hombre) y un gran realce del hombre en la medida en que en dicha visi3n su relaci3n personal con Dios est3 en primer plano, bien se ponga en 3l activamente en esta relaci3n, bien sea pasivamente acogido en ella. Por el contrario, en este tipo, la dimensi3n c3smica y contemplativa de lo religioso queda casi siempre dejada de lado o infravalorada. ¹¹⁰

Como hemos visto en Panikkar, Greshake apunta tres tipos fundamentales de la imagen de Dios expresada en las grandes religiones:

la postura *apofática* (Dios como «nada», como «silencio»...), la postura *teísta* (Dios como realidad personal con la que podemos entrar en relación) y la postura *advaita* (un Dios que es «la radical interioridad de todo ser», que va más allá de la inmanencia y la trascendencia; «la totalidad más profunda» en la que Dios y el cosmos son uno...). Para concluir diciendo —como Panikkar— que «las tres actitudes religiosas tienen legitimidad a los ojos de la fe cristiana. Pero [...] *la fe en la Trinidad se brinda como una invitación a una síntesis*». ¹¹¹

Finalmente, Tillich ha hecho una afirmación llamativa acerca de Dios como un ser personal: «Si decimos “*Dios es una persona*”, decimos algo que es profundamente erróneo», pues la *persona* está separada de las demás personas; por eso, «*no deberíamos decir nunca que Dios es una persona*». ¹¹² Tillich no rechaza la realidad *personal* de Dios, pero quiere afrontarla desde una perspectiva más afinada, menos *grosera*. Dios no es una *persona* en sentido singular, sino como el *origen* de toda la realidad personal. Por eso, Dios, «*que es personal, es también más que personal*». Misteriosamente, inefablemente, *la dimensión de lo personal*, aunque a nosotros nos parezca lo más excelso, *no agota toda la realidad divina*, como insiste Panikkar. Por eso, mejor que decir «*Dios es una persona*», debemos decir que «*Dios es la fuente creadora de todo lo personal que existe en el universo*». ¹¹³

d) La postura de Panikkar: la persona es relación

Continuando la reflexión que hemos empezado más atrás, hemos de decir que Panikkar, que conoce muy bien el pensamiento escolástico acerca de la persona, así como el personalismo contemporáneo, tal como vimos, cree que no podemos afirmar que la idea de persona *agota la realidad divina*. El teólogo de Tübinga Hans Kessler, comprendiendo esta postura de Panikkar, afirma claramente que, aunque la metáfora de lo personal nos gusta sobremanera para hablar de Dios, no podemos olvidar que *también es una metáfora*, Dios tiene en sí la cualidad de *personal* de forma «eminente», pero hay que pensar en Dios como *sobrepersonal* (*uber-*

personal), en la línea de la analogía y la plenitud que supone una superación del límite de «lo personal».¹¹⁴

En el libro sobre la no-dualidad que hemos citado más atrás, nos encontramos unas afirmaciones en parte semejantes:

El valor supremo de la vida resulta mucho mejor expresado si eludimos la negación del mundo que se deriva de separar el fundamento trascendente de la multiplicidad de los fenómenos y admitimos la posibilidad de que la liberación se asiente en la actualización de nuestra verdadera naturaleza no-dual, es decir, en la realización de que cada uno de nosotros es la totalidad del universo.¹¹⁵

En consecuencia, para este autor, siguiendo a Sāṅkāra, en la experiencia mística,

cuando el yo percibe a *Brahman* en tanto que la personalidad de Dios, aún queda un vestigio de *māyā* (ilusión), porque todavía lo experimenta como algo diferente a nosotros. Dios es el Absoluto visto «desde fuera» [...] El Absoluto impersonal es la verdadera naturaleza de Dios y es no-dual, puesto que incluye también «nuestra» propia conciencia.¹¹⁶

Quizá el problema puede estar en la misma concepción de *persona* que utilicemos. Así, en *La plenitud del hombre*, Panikkar nos dice que, para hacer una legítima «aproximación personalista» a Jesucristo, es necesario tener en cuenta que la persona es «un nudo en una red de relaciones». Desde esta perspectiva, la *individualidad* es solamente «el nudo abstracto», pero un nudo sin hilos no es nada. Por eso, «la realidad es la red, la realidad es relación», el mismo *Ser es relacional*.¹¹⁷ Dios no es un «Individuo supremo, como el Otro que escudriña nuestra identidad, como un extranjero enajenante que nos deshumaniza»; si podemos seguir llamándole *persona*, es con la condición de que entendamos la persona como *relación*, relación *constitutiva* de la realidad. «La persona es el conjunto de

todos los pronombres personales [...] *Persona es relación porque el Ser es relación*». ¹¹⁸ La persona es «pura relación», dice concisamente en otro lugar, «nosotros llamamos heurísticamente *personas* a los *nudos de la red relacional*». ¹¹⁹ Con todo, esa definición de la persona como «pura relación» nos resulta conflictivo. ¿Qué ocurre con el ser humano que no tiene relaciones, o porque está aislado o, en el sentido más radical, un autista, por ejemplo?

Siguiendo con Panikkar, una persona «no sólo es comunicable, ella misma *es comunicación*»; más aún, «una persona no es sólo *comunicabilidad*, es *comuni3n*» como pertenencia mutua entre el yo y el tú, en la no reductibilidad ni en el uno monista ni en la dualidad, sino en la relación *advaita* a la que aludimos repetidamente. ¹²⁰ Es nuestra *experiencia de encuentro personal* –con los humanos, con el mundo, con Dios–, de acogida al otro como un tú, la que nos permite experimentar nuestra realidad personal como comuni3n. Por esto, nuestro autor considera que la discusi3n sobre la «*personalidad* de Dios», defendida a capa y espada por los monoteísmos abrahámicos, y la «*impersonalidad* divina», atribuida a las religiones orientales, «se basan en malentendidos y en el desconocimiento recíproco»; ¹²¹ por otra parte, el mismo personalismo contemporáneo admite muchos matices. ¹²² Panikkar nos ha resumido su pensamiento sobre este problema de la realidad personal de Dios en uno de nuestros encuentros en Tavertet:

¿Qué significa «personal»? Aquí tenemos un malentendido de lesa cultura. Las mismas razones que arguye Santo Tomás para decir que *Dios es personal*, las pone Sāṅkāra, para decir que *Dios no puede ser personal*. Ser *persona* es tener inteligencia y voluntad, aplicar esto a Dios es un claro antropomorfismo; decir que Dios es «a imagen y semejanza» de los hombres –aunque sea por eminencia– es un antropomorfismo. En realidad, *la verdadera esencia divina se nos escapa; también en la definición de un «Dios personal» [...]*

Cuando hablamos de «Dios persona», estamos confundiendo el *orden divino* con el *orden humano*, utilizando categorías esco-

lásticas. Para evitar todo antropomorfismo y toda idolización de la imagen divina, Sāṅkāra dirá que no podemos establecer un *diálogo* con Dios como lo establecemos los seres humanos; ni siquiera marcando distancias infinitas, pero siempre pensando en un Dios que es *más o menos* como yo soy. La verdadera trascendencia divina no puede expresarse ni siquiera como un Dios *súper-persona*. De hecho, en la teología patristica no se dice que Dios sea *prosoyon*, sino *hipóstasis*. Pero *hipóstasis* no como *substancia*, sino como sujeto de *relación*, que en esto consiste la persona.¹²³

Frente a la posible acusación de que, si se piensa así, no se puede creer realmente en el Dios trinitario, Panikkar nos ha dicho lo siguiente:

Yo *creo profundamente* en el Dios trinitario; pero, como no soy triteísta, necesito concebirlo de otra manera, no desde una concepción *substancial*, sino desde una concepción *relacional*. Si Dios es *tres personas*, en el sentido de Dios como *substancia personal*, es lo mismo que decir que hay tres dioses; caemos en un triteísmo que destruye la esencia de la Trinidad. El concepto *unívoco* de persona no sirve para hablar de la Trinidad, es *equivoco* –como dice el mismo Santo Tomás–, pues de lo contrario habría un *primum analogatum* [*Deo uno*], por lo menos formal, superior a las tres personas [*Deo trino*]. Por otra parte, el concepto de persona aplicado al Hijo no es el mismo que el aplicado al Padre y al Espíritu Santo. En sentido estricto, la única *persona* verdaderamente en la Trinidad es el Hijo, el Cristo [...] Por eso, no hablamos de manera coherente cuando decimos que lo más fundamental de Dios es *ser persona*.¹²⁴

Volveremos sobre esto más adelante, al hablar de la concepción trinitaria de Panikkar. En este momento podríamos apostillarle diciendo que, en la perspectiva de la teología cristiana, *relacionalidad* no es lo opuesto a *substancia*; el intento de ésta es el de

comprender la esencia divina como una *esencia relacional*. Pero podemos traer aquí de nuevo las palabras de Tillich: Dios, «que es más que personal, es también personal»; esta dimensión personal, por más que nos parezca lo más excelso de la realidad percibida por nosotros, cuya identidad más profunda es el hecho de ser personas, no agota toda la realidad divina, que sigue siendo para nosotros un misterio insondable e inefable. Esta personalidad divina es la posibilidad que tenemos los humanos para establecer una relación personal con la Divinidad, un diálogo religioso dirigido a un Tú, y experimentar una respuesta como fruto de una relación recíproca. De hecho, Panikkar también hace cada día su oración *personal*, que hemos podido compartir. Por eso nos ha dicho:

Evidentemente, en mi oración se da una comunicación personal. Me comunico con Jesucristo: «*Per Christum, Dominum nostrum*» [...] Jesucristo es mi *istadevatā*, en terminología hindú, la representación de la deidad adecuada a la devoción personal [...] En mi oración, la comunicación con la Divinidad es directa, con Jesucristo, y por él con toda la Divinidad [...] En Cristo está la *plenitud* de la humanidad y de la Divinidad: en Cristo está toda la Divinidad y toda la humanidad [...] En la oración, yo me comunico con Dios concretado en Jesucristo, el recapitulador y *mediador* de la Divinidad, no un puro intermediario.¹²⁵

Explicitando esto, nuestro autor ha escrito en una ocasión:

Nada que no sea una *personificación* colma a la naturaleza humana cuando, en situaciones extremas, experimenta la vida insondable de la criatura. Tenemos necesidad de personificar. Una *istadevatā* es la vía humana para aproximarnos a esta experiencia. Necesitamos encontrar el *icono de lo divino* con el que comunicarnos [...] Puedo entender nuestra necesidad de una personificación [de Dios], pero no el antropomorfismo de la interpretación individualista de la figura del Padre [...]

Abba, Pater no representa para mí creer en Otro (ser substancializado) [...] Ni dualismo (Tú arriba y nosotros aquí abajo) ni monismo (un Dios que todo lo absorbe).¹²⁶

Frente a los problemas que sustrae la concepción substancial de Dios, también respecto de su identidad personal, nuestro autor prefiere hablar de Dios como «*relatividad radical* o *reciprocidad total*», acorde con el carácter de *relación constitutiva* de todo con todo; siempre teniendo en cuenta lo que se ha dicho ya en varias ocasiones de que esta relatividad no tiene nada que ver con el puro *relativismo*, que es «pesimista y destruye cualquier criterio de verdad», como reconoce nuestro autor. Habla de «*relatividad*» en lugar de «*relación*», porque se quiere subrayar «que no se trata de un simple entidad relacional, sino de la *relatividad constitutiva* de la Divinidad, tanto *ad intra* como *ad extra*»; una «*relatividad radical*», porque afecta a todo lo real.¹²⁷ Aplicar esta relatividad a Dios supone considerarlo no como «Ser», «Substancia» o «Absoluto» más o menos trascendente, sino como «*relación genitiva*».

Dios es una realidad tan «real» que no puede ser pensado como existente externa o independientemente de las cosas para las cuales es precisamente Dios. Dios aparece como la parte más íntima de las cosas mismas, pero no identificable a ninguna cosa. En una palabra, Dios sería el *genitivo* constitutivo y engendrante *de* toda cosa. Las cosas *son* porque son *de* Dios, pero Dios a su vez no *es* más que este *de* las cosas.¹²⁸

Dios es *pura relación*, sin otra *ipseidad*, «no tiene sí mismo». Por eso, dice nuestro autor que, en la auténtica interpretación del dogma trinitario cristiano, Dios «*es*» un *yo*, un *tú* y un *él*, que se intercambian en la *perichôrêsis* trinitaria de modo inefable. Es por ello que Panikkar escribe en su exitoso libro sobre la Trinidad:

No está equivocado el personalismo al afirmar que la relación personal es esencial en toda actividad religiosa evolucionada y que el descubrimiento o revelación del Dios-persona es una contribución decisiva del cristianismo. Sin embargo, esta afirmación tiene que ser completada recordando el hecho de que el Padre es «más grande» que el Hijo y que sólo en el Espíritu se realiza esta comunión interpersonal.¹²⁹

Dios escapará siempre a cualquiera actividad intelectual que pretenda descifrar el misterio de esas relaciones, de esa comunión interpersonal que es su verdadera esencia. Por eso, Panikkar está convencido de que en el pensar sobre Dios es necesario que «el *logos* se despoje de todo lo superfluo», «despojar el “cuerpo” invisible de Dios de su túnica de muchos colores» y acercarse a él más a través del símbolo. Hablaremos de este complejo concepto de «*pura relacionalidad*» divina al hablar de la Trinidad en el capítulo siguiente.

En realidad, a pesar de lo llamativo de estas expresiones de Panikkar, en cierto sentido no es muy distinto de lo que el Magisterio de la Iglesia reconoce como constitutivo del dogma trinitario. La identidad de Dios en tres personas debemos entenderla como *relación* («*Persona est relatio*», repite Santo Tomás)¹³⁰ para no caer ni en un triteísmo ni en una *quaternitas*.¹³¹ «El Padre, el Hijo y el Espíritu se diferencian entre sí sólo «*relativamente*» —precisa Rahner, hablando de la doctrina del Magisterio—, por cuanto *no se puede pensar que su diferenciabilidad esté constituida por algo* que signifique una diferenciación *previa a la relación* que se da entre ellos y que funde esta relación como una consecuencia posterior». Y más delante nos dice el teólogo alemán, siguiendo con su explicitación de las afirmaciones magisteriales: «Lo que constituye a estos tres [Padre, Hijo y Espíritu] como distintos es *únicamente la relación* mutua que se da entre ellos». ¹³²

Con todo, no podemos olvidar que el cristianismo es una religión *profética* a la vez que *sapiencial*.¹³³ De su mediador salvífico, la persona histórica Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios, Hijo del Pa-

dre, parte la concepción personal de Dios que mantiene la religión cristiana de forma específica. Panikkar se sitúa simultáneamente en el ámbito de las religiones más *proféticas* (las del tronco abrahámico: judaísmo, cristianismo e islamismo) por su relación con la religión cristiana, y en las religiones más *sapienciales* y *místicas* por su relación con el hinduismo y el buddhismo. Es sabido que, mientras las primeras (religiones *personalistas* y *comunitarias*) se caracterizan por mantener a ultranza la identidad personal de Dios con un monoteísmo (que en el cristianismo se convierte paradójicamente en trinitario) y un ofrecimiento salvífico personal-comunitario (comunidad histórico-profética), las segundas tienden a diluir aquélla en un Absoluto más impersonal e «indeterminado», lo que las haría presuntamente «*transpersonalistas*». ¹³⁴

Pero las cosas no son tan simples, como nos ha enseñado el mismo Panikkar, buen conocedor de ambas tradiciones, y como ya se plantea hoy, también, por parte de teólogos jóvenes. Melloni prefiere hablar de religiones «*teístas*» y religiones «*oceánicas*»; las dos religiones que encarnarían mejor esta polaridad *teísta-personalista* y *oceánica* serían, respectivamente, el cristianismo («religión del amor») y el buddhismo («religión del conocimiento»). ¹³⁵ Las religiones que priman *el camino del amor* buscan a Dios como alteridad, como el Yo absoluto de los tú humanos, la mística cristiana y la mística sufí son la máxima expresión de esta alteridad, pero con la paradoja de que esta experiencia mística «sumerge de tal modo al hombre en el Tú de Dios y en el corazón de lo Real, que ya no queda espacio para los pronombres personales, sino para un único y absoluto estado de *plenitud transpersonal*». ¹³⁶ Es el «Vivo sin vivir en mí [...], que muero porque no muero» de Santa Teresa, y otras expresiones semejantes del místico sufí Al-Hallaj: «En morir está mi vida [...] La abolición de mi ser es el mejor don, el sobrevivir, el peor de los daños». ¹³⁷ Por su parte, las religiones que priman *el camino del conocimiento* buscan a Dios como «la mismidad de lo que es» por una vía no afectiva, sino intelectual, buscando unificar a la persona en el Todo, que es Uno. Se trata de llegar a experimentar la afirmación del *Vedānta* «Yo

soy *Brahman*», o la vacuidad taoísta (*kong xu*) y budhista (*sūnyatá*): todo es uno sin ser uno. Pieris habla de la complementariedad entre estos dos caracteres religiosos, el *agápico* y el *gnóstico*, y de la necesidad de su encuentro.¹³⁸

Panikkar afirma repetidamente que cree haber logrado alcanzar de modo armónico la unión de esa complementariedad entre amor y conocimiento por el camino del *advaita*, la no dualidad que supera tanto el *dualismo-personalista* como el *monismo-apersonalista*. Por otra parte, es algo que, de alguna manera, les ha acontecido a los grandes místicos de todas las religiones,¹³⁹ pues «todo lo que asciende converge», que dijo Teilhard con una expresión que me resulta particularmente querida desde hace años.¹⁴⁰ En su experiencia, Panikkar ha logrado unir lo que parece imposible: la vía de la religión como devoción amorosa (la *bhakti*) y la vía de la religión como conocimiento (la *jñāna*). Este encuentro se ha realizado para él en la concepción trinitaria, punto culminante de nuestro estudio.

NOTAS

1. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979, pág. 98.
2. *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Marova, 1970, pág. 111.
3. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, págs. 206 y 209.
4. *La Trinidad*, *op. cit.*, págs. 48-49.
5. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 209. Cf. «The God of Being and the “Being” of God», *Harvard Divinity Bulletin* 3 (1968), págs. 12-16.
6. Cf. *supra*, «Las *Upanisad* y la dicotomía pascaliana».
7. D. Loy, *No dualidad*, Barcelona, Kairós, 2000, pág. 288.
8. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, págs. 195 y sigs.
9. *Ibid.*, pág. 197.
10. *Ibid.*, pág. 198.
11. Panikkar hace referencia en la nota 509 de *El silencio del Buddha* a la fina distinción de K. Rahner entre $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (Dios) y $\acute{o}\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (con artículo, *el Padre*); cf. «Dios en el Nuevo Testamento», *Escritos de Teología* I, Madrid, 1962.
12. Para Panikkar, este proceso se inicia en los siglos VII-VI a.C. y culmina en el siglo XI d.C. con la identificación escolástica entre Dios y el Ser (cf. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, págs. 199-200). Ya se ha dicho en numerosas ocasiones que este periodo de los siglos VII-VI a.C. se trata de una verdadera *época axial* de la humanidad, que va de desde los reformadores chinos Confucio y Lao-Tse, o la reforma brahmánica del jainismo y el buddhismo, hasta el Occidente de Heráclito, Pitágoras, Platón y Aristóteles, pasando por Zoroastro y los grandes profetas de Israel.
13. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 199.
14. Panikkar cita al respecto a Platón, *República* 509 B y Aristóteles, *Metaphysica* A 8.
15. Es la *interpretación esencialista* del nombre de Yahveh en Ex 3,14 como «Yo soy el que soy». «Independientemente de otras condiciones referentes a la misma interpretación del texto, que no indica que Dios sea precisamente el Ser de la filosofía –dice Panikkar–, toda la metafísica cristiana y postcristiana

occidental no puede ya pasar por alto esta identificación», *Ibid.*, pág. 200. Ha habido modernamente una interpretación *histórico-existencial* que ha querido ser más fiel al pensamiento bíblico, interpretando este nombre como futuro absoluto y en el sentido de «actuar» más que de «ser», «Yo soy *el que será*», que habitualmente se refiere al Dios que se manifiesta actuando en la historia de liberación. Panikkar apunta que puede interpretarse en otro sentido: «*Dios no es* porque el *hombre no-es-todavía*», *Ibid.* Se trata de un punto muy estudiado, y sobre el que existe una abundantísima bibliografía que se puede encontrar en los diccionarios bíblicos.

16. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 201.

17. *Ibid.*, pág. 202.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, pág. 203.

20. Cf. *Ibid.*, págs. 203-204.

21. *Ibid.*, pág. 206.

22. *Ibid.*, pág. 207.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, pág. 209.

25. Cf. mi trabajo *Ecologismo y cristianismo*, *op. cit.*, págs. 29-33 y 37-47.

26. Boecio, R. de San Víctor, Santo Tomás...Veremos más adelante las definiciones de éstos.

27. Maritain, Mounier, Ebner, Buber, Whitehead, que Panikkar conoce bien.

28. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 209.

29. Cf., págs. 210-254.

30. Como índice de los sistemas de pensamiento que ya no consideran hoy la substancia como un concepto indispensable en sus especulaciones, Panikkar alude en la nota 558 a Whitehead con su «Process Philosophy» (*Process and Reality*, Nueva York, 1926) y C.E. Gunton, que critica el *substancialismo escolástico* presentando «trascendentales trinitarios» como salida para una teología cristiana capaz de dar una respuesta al mundo moderno (*The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge, 1993).

31. *Ibid.*, págs. 210-211.

32. Su conocido aforismo «*¡Dios ha muerto! y nosotros lo hemos matado [...]* ¿Qué son esas iglesias sino las sepulturas y los cementerios de Dios?».

33. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 215.

34. Cita Panikkar en nota 579 un trabajo de J. B. Metz, «La incredulidad como problema teológico», *Concilium* 9 (1965), págs. 79-92.

35. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, págs. 218-219.

36. *Ibid.*, pág. 225.
37. *Ibid.*, pág. 226.
38. *Ibid.*, pág. 227.
39. *Ibid.*, pág. 228. Cita aquí su coincidencia con el *Sermon XI*, 2 del Maestro Eckhart.
40. Cf. *Ibid.*, págs. 228-234.
41. *El Cristo desconocido del hinduismo* (1970), *op. cit.*, pág. 111.
42. *El Cristo desconocido del hinduismo*, Grupo Libro 88, Madrid, 1994, pág. 111. En la edición de 1970 concluye este párrafo con una importante referencia al hinduismo, al que tanto se ha criticado su negación de la dimensión personal de Dios: «Soy *tu-yo*, dice el *bhakta*», pág. 114.
43. *Ibid.*, pág. 111.
44. *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires, Columba, 1967, pág. 49.
45. Si hacemos caso de lo que escribe en uno de sus prólogos (Santa Bárbara, Pascua de 1973), «este libro fue escrito *hace diez años* en Utaskāski, en una pequeña cabaña en el corazón de los Himalayas». La primera edición que conocemos del libro es *The Trinity and World Religions. Icon, Person, Mystery*, Madrās, 1970.
46. *La Trinidad*, *op. cit.*, págs. 38-64. La primera vez que vieron la luz estos tres tipos de espiritualidad en la obra de Panikkar fue en «Thre Types of Spirituality», §I de un largo trabajo publicado en 1968: «Toward an Ecumenical Theandric Spirituality» *Journal of Ecumenical Studies* 3 (1968), págs. 507-534.
47. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 63.
48. Cf. *Ibid.*, págs. 38 y sigs. También «Carta a un idólatra», *Índice* 136 (1960), pág. 3.
49. *La Trinidad*, *op. cit.*, págs. 39-40.
50. *Ibid.*, págs. 41-42, con la aclaración en págs. 42-44.
51. *Ibid.*, pág. 47.
52. *Ibid.*, pág. 48.
53. *Ibid.*, págs. 48-49.
54. Cf. J. L. Sánchez Nogales, *Cristianismo e Hinduismo*, Bilbao, DDB, 2000, págs. 181-212.
55. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 49. Cita aquí un hermosísimo texto del *bhakta* (subrayado mío): «No quiero dejar de ser, no por temor de perderme a mí mismo, sino porque entonces cesaría el amor, porque ya no podría seguir amando. No quiero la unión, sino el amor. Pero no es para mí para quien anhelo el amor, sino para él [...] Siento que hay alguien que me ama y su amor me impulsa a responder con mi amor, aunque de forma imperfecta, en la esperanza de poder abrazarle un día, un día que no conocerá fin. Si para evitar

el peligro del dualismo teórico me veo obligado a desaparecer en sus brazos, no sólo se destruye el amor, sino también la verdadera vida de la Divinidad. *Dios sólo puede ser una persona*».

56. *El Cristo desconocido* (1970), *op. cit.*, pág. 167.

57. M. Pinatelli, «Īśvara», *Diccionario Akal de las Religiones*, G. Filoramo (dir.), Madrid, Akal, 2001.

58. Cf. *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, págs. 150 y sigs.

59. *Ibid.*, pág. 151.

60. Cf. *El Cristo desconocido* (1970), *op. cit.*, págs. 168 y sigs.

61. Es interesante señalar cómo la interpretación de Panikkar se desmarca de la clásica de Sāṅkāra, que acentúa la diferencia entre *Īśvara* y *Brahman*, creando un abismo entre ambos (*Īśvara* pertenecería al orden de *māyā*, como el mundo) para salvar la pureza del último. Ya se había separado de ésta la interpretación de Rāmānuja, que tiende a subrayar la identidad entre *Īśvara* y *Brahman*, para salvar la realidad del mundo. En la interpretación de Panikkar, *Īśvara*, «sin perder su dimensión divina, posee también una dimensión humana y un aspecto mundano [...], ejemplifica la realidad cosmoteándrica y apunta al misterio de Cristo»; V. Merlo, «La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar», VVAA, *Samādhānam. Homenaje a Raimon Panikkar*, Anejo VI de *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2001, pág. 32. Este autor relaciona la concepción de *Īśvara* de Panikkar con la de otro conocido pensador y líder espiritual hindú, Sri Aurobindo (1872-1950), en su conocida obra *Life Divine*, cf. *Ibid.*, págs. 33-34.

62. *El Cristo desconocido* (1970), *op. cit.*, pág. 54.

63. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 51.

64. K. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», *Mysterium Salutis*, II, Madrid, Cristiandad, 1992, págs. 269-340, cf. también págs. 321-322.

65. *La Trinidad*, 54.

66. *Ibid.*, pág. 55.

67. *Ibid.*, pág. 56.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, pág. 57.

70. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 61.

71. Respecto de la dificultad para aceptar la realidad de un Dios personal en la actualidad, es interesante tener en cuenta también cómo tantos físicos contemporáneos que hablan de una experiencia *mística* de encuentro con el Misterio tienen una suma dificultad para aceptar que el término de su llegada sea un *Dios personal*. Cf. Ken Wilber (ed.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos*

de los físicos más famosos del mundo, Barcelona, Kairós, 1991, con textos de Heisenberg, Schrödinger, Einstein, Planck...

72. *La Trinidad*, op. cit., pág. 49.

73. *Ibid.*, págs. 52-53.

74. *Ibid.*, pág. 53.

75. Dice el *Símbolo Niceno* (325): «Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem [...] Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum [...] Et in Spiritum Sanctum» (Dz-Hu, 125), y confirma el Concilio de Constantinopla (381): «Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum [...] *Hunc unum Deum et hanc unam esse divini nominis*» (Dz-Hu, 188). Del mismo modo, los últimos papas, Pío X: «Certissime teneo ac sincere profiteor [...] *quae a Deo personali*» (DzHu, pág. 3.542); Pío XII: «Humana ratio [...] *cognitionem unius Dei personalis*» (Dz-Hu, 3.875); Juan XXIII: «Deo vero et eo *quidem personali*» (*Pacem in terris*, Dz-Hu, 3.973), y Juan Pablo II: «Deus in vita sua intima “caritas est”, amor essentialis *tribus Personis divinis communis: amor personalis...*» (*Dominum et vivificantem*, DzHu, pág. 4.780).

76. «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente...», op. cit., págs. 296-298.

77. «Dios como persona», en *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979, págs. 97-98.

78. Cf. *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975. En «El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación», Panikkar habla del teólogo alemán como «admirado amigo».

79. En primer lugar, en su *Revelación de Dios salvación del hombre*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1981 (págs. 308-317), posteriormente *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca, 1993, y luego, de forma semejante en la voz «Personas divinas» del *DTDC* (págs. 1.094-1.109), de donde tomaremos las citas de la Patrística y la Escolástica. Cf. también la voz «Persona» en *Conceptos Fundamentales de Teología III.*, Madrid, Cristiandad, 1967.

80. Rovira Belloso, «Personas divinas», *DTDC*, pág. 1.097.

81. *Ibid.*, pág. 1.098.

82. G. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, Barcelona, Herder, 2002, págs. 136-137 y 143.

83. Rovira Belloso, *DTDC*, págs. 1.099.

84. Cf. G. Greshake, op. cit., pág. 158.

85. «Persona», *CFT III*, págs. 448 y sigs.

86. Cf. Carlos Díaz, *Martin Buber*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2003.

87. *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969, págs. 9-10 y 21; la última cita está tomada de Carlos Díaz (1993), *op. cit.*, pág. 71.
88. «Cuando se aborda el problema de atribuir lo personal a Dios, surge casi inevitable una paradoja: lo que parece evidente desde la vivencia religiosa se muestra como extremadamente difícil desde la consideración filosófica. La piedad [...] no renuncia a la invocación personal; el pensamiento parece encontrar duras resistencias»; «Dieu comme “personne” d’après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal», en M. M. Olivetti (ed.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Padua, Archivio di Filosofia, 2001, págs. 699-712. Utilizamos el manuscrito original en castellano, suministrado por el mismo autor (sin paginación).
89. Sobre todo su gran obra *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma* (10 tomos), Santiago, 1914-1934. Hay una edición actual en cinco tomos (Santiago, 1995-1997).
90. E. Schillebeeckx, *Revelación y Teología*, Salamanca, 1968, págs. 265-266; Cf. *Ibid.*, págs. 275-321.
91. E. Schillebeeckx, «La razón de callar acerca de Dios y del hablar de Dios y hablar a Dios», en *Dios futuro del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1970, págs. 90-91.
92. Cf. K. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para un Filosofía de la Religión*, Barcelona, Herder, 1967. Sobre la concepción de Dios en Rahner, cf. A. de L. Ferreras, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner*, Salamanca, Ursa, 1995, y sobre su teología trinitaria, Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.
93. «El oyente del mensaje», en *Curso fundamental sobre la fe*, *op. cit.*, pág. 44.
94. «Sobre el ser personal de Dios», *Ibid.*, pág. 98.
95. Algo semejante apunta Von Balthasar: «El niño pequeño adquiere conciencia de sí al ser llamado por el amor de la madre [...] En este yo-tú se encierra fundamentalmente la plenitud de la realidad, y todo cuanto se puede experimentar más tarde, como desengaño, deficiencia y nostalgia ardiente, es tan sólo derivación de aquel amor, precisamente por eso todo viene iluminado por el rayo de luz de este origen –yo y tú y mundo– con una irradiación tan clara y pura que incluye en sí una apertura a Dios», «El camino de acceso a la realidad de Dios», *MS II*, págs. 29-52.
- 96 «Sobre el ser personal de Dios», en *Curso fundamental sobre la fe*, *op. cit.*, pág. 98.
97. *Ibid.*, págs. 96-97.
98. Originariamente, en *Escritos de Teología IV*, Madrid, Taurus, 1963, págs. 105-107; pero sobre todo en su ensayo «El Dios Trino como principio y

fundamento trascendente de la historia de la salvación», *MS, op. cit.*, págs. 269-340; y luego, radicalizado, en «Trinidad», *SM, VI, op., cit.*

99. *SM VI, op. cit.*, pág. 758.

100. «Personas divinas», *DTDC*, pág. 1.106.

101. *Ibid.*, págs. 1.106-1.107.

102. Los primeros (una línea judeo-islámica, en la que lo primero es la unidad) tienden a pensar que Dios *actúa como persona en su manera de entenderse-amarse a sí mismo* y en relación hacia lo externo, al vincularse a los humanos; para ellos, la persona no es comunión, sino *autoposesión*. Los segundos (una línea más cristológica) conciben a Dios como *persona en su misma dinámica de comunión interna*, es decir, en su relación de amor, en su despliegue de vida; para ellos, la persona es esencialmente *relación* (encuentro interindividual, en plano de substancia). Cf. X. Pikaza, *Éste es el Hombre. Ensayo de Cristología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.

103. «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en *Escritos de Teología IV, op. cit.*

104. Su tesis en Teología fue «Dialéctica de la caridad en Ricardo de San Víctor», 1966.

105. X. Pikaza, *Éste es el Hombre, op. cit.*

106. *Las 7 palabras de Xabier Pikaza*, Madrid, PPC, 1996, págs. 109 y 111.

107. G. Greshake, *El Dios Uno y Trino, op. cit.*, pág. 186.

108. G. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Santander, Sal Terrae 2002, pág. 98, nota 3.

109. «Se puede decir en un sentido absolutamente correcto que [Dios] *no es ni posee existencia alguna, ni siquiera la del Ser*». *Ibid.*

110. *Ibid.*, págs. 101-102.

111. *Ibid.*, pág. 104. Como Panikkar, Greshake pone en relación las *Upanisad* y Eckhart; ve en esta postura una cercanía a la identidad cristiana del Espíritu Santo, con quien no hay posibilidad de una «relación personal», sino sólo una «unificación sin relaciones», citando de nuevo a Panikkar, pág. 103.

112. «The God above God», *Main Works/Haupt Werke*, 6, Berlín-Nueva York, 1992, pág. 420.

113. *Ibid.*

114. H. Kessler, «Trinität in interreligiöser Perspektive. Zu möglichen Veränderungen einer christlichen Grundfigur», en B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt del Meno, 2005, pág. 284.

115. D. Loy, *op. cit. supra*, pág. 300.

116. *Ibid.*, pág. 302.

117. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, págs. 89-90.
118. *Ibid.*, págs. 91-93.
119. R. Panikkar, «Dios en las religiones», *Misión Abierta* 5-6 (1985), pág. 101.
120. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 95.
121. Encontramos en un libro muy reciente esos tópicos sobre el hinduismo, que Panikkar llama «malentendidos y desconocimiento», la obra de C. Díaz, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, Bilbao, DDB, 2003; para él, ésta es la distinción fundamental entre las «religiones monoteístas y del libro», por una parte, y el hinduismo y el buddhismo, por otra.
122. Cf. *La plenitud del hombre*, en nota hace referencia a Antonio Pavan y Andrea Milano, *Persona e personalismi*, Nápoles, Dehoniane, 1987.
123. V. Pérez, «Raimon Panikkar...», *Iglesia Viva* 223 (2005), págs. 71-72.
124. *Ibid.*, pág. 72.
125. *Ibid.*, pág. 73.
126. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, págs. 132 y 135.
127. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 234.
128. *Ibid.*, pág. 235.
129. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 76.
130. *Sum. The. I*, q40, a 2.
131. Cf. Dz-Hu, 804.
132. «El Dios Trino como principio y fundamento...», *op. cit.*, págs. 305 y 307. Cf. Dz-Hu, 528 y 532.
133. Para una visión general de lo que se entiende por religiones *proféticas* y religiones *sapienciales*, cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1982, y otras clásicas fenomenologías de la religión: G. Windengren, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976; H. Dumery, *Fenomenología y religión*, Barcelona, Nova Terra, 1968; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, México, FCE, 1964.
134. Cf. esta distinción en los libros de Carlos Díaz, *Manual de historia de las religiones*, Bilbao, DDB, 1997, y *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, Bilbao, DDB, 2003.
135. J. Melloni Rivas, *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Santander, Sal Terrae, 2003; el cap. 8 «Dios como Tú y Dios como *Todo*», págs. 313 y sigs.
136. J. Melloni, *op. cit.*, págs. 318-319.
137. Citado por J. Melloni, en *Ibid.*, pág. 318.
138. A. Pieris, *Love meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Nueva York, Orbis, 1988.

139. J. Meloni, *op. cit.*, págs. 325-333, aporta distintos textos no sólo hindúes, sino también sufíes-musulmanes (Ibn Arabi, Abd al-Karim, Al-Hallaj...) y místicos-cristianos (desde el evangelio de San Juan a M. Eckhart, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz...) de cómo se vive y expresa esta *experiencia adváitica* en otras culturas y religiones fuera de la India.

140. «Par nature, tout ce qui est foi monte; et *tout ce qui monte converge* inévitablement», P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, París, Seuil, 1947, pág. 242.

CAPÍTULO 4

LA TRINIDAD RADICAL Y LA INTUICIÓN COSMO-TE-ÁNDRICA

*Fides autem christiana principaliter consistit in confessione sanctae
Trinitatis.*

SANTO TOMÁS DE AQUINO¹

*El que no sepa que Dios es uno y trino no sabe nada del cris-
tianismo.*

G. W. HEGEL²

*La palabra mágica que suscita el canto de la realidad del mundo
y de la experiencia de los hombres a fin de que esta llegue a sí
misma, a su totalidad, a la plena luminosidad y a la integración,
es el Dios trinitario.*

GISBERT GRESHAKE³

*La Trinidad no sólo es la piedra fundamental del cristianismo
desde un punto de vista teórico, sino también la base existencial
práctica y concreta de la vida cristiana.*

R. PANIKKAR⁴

*El dogma de la Trinidad es un misterio absoluto [...] «Trinidad»
y «misterio» se están exigiendo mutuamente, al menos desde que
sabemos algo acerca de la Trinidad gracias a la revelación.*

KARL RAHNER⁵

*La forma eclesial de la doctrina trinitaria aparece primeramente
y principalmente como negativa, como prueba de que los demás
caminos son callejones sin salida [...] La doctrina de la Trinidad
no pretende haber comprendido a Dios. Es expresión de los
límites, gesto reprimido que indica algo más allá.*

JOSEPH RATZINGER⁶

LA TRINIDAD: DIOS ES ESENCIALMENTE COMUNIÓN, *RELACIÓN*

Un repaso rápido al tema de la Trinidad en el Magisterio de la Iglesia nos lleva de la primera a la última página del Denzinger.⁷ Pero la realidad es que esta afirmación de fe, tan presente sobre todo en los primeros siglos de la Iglesia, fue convirtiéndose poco a poco en una afirmación dogmática casi irrelevante para la vida de los cristianos y muy poco presente en la reflexión teológica. No así para Panikkar.

1.1. Redescubrimiento de la fe trinitaria

El concepto de Trinidad es fundamental en la concepción que Panikkar tiene de la Divinidad, como ya se ha venido apuntando y ahora desarrollaremos. Algún estudioso de su obra lo dice rotundamente en términos clarificadores: «La Trinidad es *central en el pensamiento de Panikkar*»; más aún, es «el punto central» alrededor del que pivota éste.⁸ Para E. H. Cousins, profesor de teología norteamericano, la Trinidad es tan fundamental en el pensamiento de Panikkar que afecta no sólo a su concepción teológica o al diálogo inter-religioso, sino también a dimensiones tan distintas como el pluralismo cultural, la filosofía, la política, la ciencia y la historia. Panikkar vive con tal relevancia el misterio trinitario que viene a ser «*un teólogo clásico*», manejando desde el pensamiento de los

Santos Padres hasta el de los teólogos del siglo xx, como Barth, Tillich o Rahner, pero sabiendo desarrollar aspectos inéditos para éstos. Ello lo hace a un tiempo «clásico» y «radicalmente innovador»; particularmente por su manera de relacionar el concepto trinitario del dogma cristiano con el pensamiento de otras religiones más antiguas, especialmente el *trinitarismo advaita* del hinduismo, y por su forma de poner en relación la doctrina cristiana de la trinidad con toda la estructura de la realidad.⁹

Frente a las opiniones de que la Trinidad es algo irrelevante para la fe e incluso algo artificioso,¹⁰ nuestro autor piensa que se trata de algo fundamental, que ni siquiera está constreñido a la revelación cristiana, sino que se halla presente de distintas formas en otras religiones, desde Platón y las *Upanisad* hasta los Santos Padres y la teología escolástica, desde los monjes budhistas a Thomas Merton.¹¹

Nuestro estado actual de conocimiento va descubriendo cada vez con mayor claridad que la intuición trinitaria es una especie de *invariante cultural* y por ende humana [...]

Es simplemente una exageración injustificable afirmar que la concepción trinitaria de la Divinidad, y con ello de la Realidad, es una concepción o una revelación exclusivamente cristiana [...]

La *Trinidad es la culminación de una verdad* que penetra todos los dominios del Ser y la conciencia, y *esta visión nos une a todos los hombres* [...]

La Trinidad es una de las visiones más profundas y más universales que el Hombre puede tener de sí mismo y de Dios, de la Creación y de lo Creado [...]

La doctrina de la Trinidad no tiene por objeto la sola satisfacción de nuestra curiosidad acerca de la Trinidad *inmanente*, como un asunto de la Divinidad (*ad intra*). Vincula el misterio inmanente con el Dios *económico* (*ad extra*), en el que el destino de totalidad del mundo está en juego. No es una mera especulación sobre las profundidades de Dios; es igualmente un análisis sobre la altura del Hombre. Es una

revelación de Dios en la medida en que es una revelación del hombre.¹²

Es una insistencia de nuestro autor, que encontramos repetidamente en sus escritos, esta afirmación polémica de que la Trinidad es «una *invariante* cultural y humana». Pero esta afirmación, que podría ser una magnífico punto de partida para el diálogo interreligioso, no deja de ser discutida, tanto desde el punto de vista de la particularidad de la Trinidad cristiana, como desde la fenomenología religiosa y la historia de las religiones, donde, empero, Panikkar encuentra abundantes apoyaturas. Al respecto, resulta valioso un trabajo de Gonzalo Tejerina sobre el papel que debe jugar la Trinidad en el diálogo interreligioso a nivel doctrinal;¹³ un papel que no ha cumplido hasta ahora, ni en el pasado ni en el presente, pero «al que hay que llegar», pues se trata de algo que resulta fundamental, y aun imprescindible, en la oferta salvífica del cristianismo. No es de extrañar que en este trabajo se cite repetidamente el libro sobre la Trinidad de Panikkar para decir con él que «la profundización en la estructura trinitaria de la experiencia religiosa de las creencias humanas puede ofrecer una posibilidad de fecundación, de acuerdo y colaboración entre las religiones».¹⁴ Pero, contrariamente a Panikkar, Tejerina habla tan sólo de «presentimiento» y «sueño trinitario» de algunas religiones, entre las que destaca precisamente el hinduismo, el buddhismo y la religión sij; por ello, ve un «optimismo quizá excesivo» en la postura de nuestro autor.¹⁵

La Trinidad, que desde los primeros siglos de la Iglesia ha sido la expresión fundamental de su comprensión del Dios revelado en Jesucristo, se convirtió en la historia de la teología, y sobre todo en la comprensión más común de la fe cristiana, en un *misterio lógico*, dejando de ser *misterio de salvación*. «Había quedado reducido más a una curiosidad que a una realidad que nos concierne, porque esclarece nuestra propia existencia y nos comunica con la estructura última del universo y la vida humana: la comunión y la participación».¹⁶ Afortunadamente, la segunda mitad del siglo xx ha conocido un poderoso resurgir de la teología de la Trinidad,¹⁷

un movimiento renovador que se ha rebelado contra dicho estado de cosas y ha querido poner de manifiesto el lugar central e irrenunciable que le corresponde a este Misterio en la reflexión teológica y la vida cristiana. Fruto de este impulso renovador, que precede al Concilio Vaticano II y que éste ha catalizado y confirmado, es una nueva manera de ver el Misterio de la Trinidad, de nuevo –como habían hecho los Santos Padres– como una respuesta muy válida al mundo contemporáneo y al problema de la increencia. Ante el panorama del pensamiento actual, «no sirve ya un teísmo tímido, general y vago –dice Kasper–, sino sólo el testimonio decidido sobre el Dios vivo de la historia, que se manifestó concretamente por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo».¹⁸ Quizá debamos interpretar en este sentido el éxito de libros como el de nuestro autor sobre la Trinidad. Asimismo, otros libros no sólo de teólogos europeos (nombres católicos emblemáticos como Rahner,¹⁹ Von Balthasar,²⁰ Ratzinger...²¹ y últimamente Duquoc,²² Greshake,²³ Forte²⁴ y Ladaria;²⁵ y los protestantes Moltmann, Tillich, Jüngel...),²⁶ sino también de teólogos norteamericanos como Bernard J. F. Lonergan²⁷ y teólogos de la liberación como Leonardo Boff, Juan Luis Segundo... A la obra de Boff nos referiremos más adelante; de la de Segundo²⁸ dice Josep Vives:

Segundo ve en la recuperación de la auténtica imagen trinitaria de Dios la única manera de responder a los postulados de la modernidad, abocada al ateísmo porque consideraba que la absolutez de Dios no podía dejar lugar para la libertad y la responsabilidad del hombre. El Dios trinitario, que no es mero absoluto de ser, sino plenitud de comunicación y de amor, es el fundamento de la libertad y de la responsabilidad del hombre como ser hecho –a imagen de Dios– para el amor.²⁹

Quizá después de un largo *destierro* vuelva la Trinidad como imagen de Dios que pueda responder a la búsqueda, las dificultades y las demandas soteriológicas profundas que están presentes en

la conciencia viva del hombre de nuestro tiempo, aunque para algunos teólogos y pastoralistas aún sea un tema «maldito» o presuntamente inútil, sin relación con la vida cotidiana de la fe. Ojalá sean ciertas unas palabras de Santiago del Cura:

Hoy día la recuperación de la teología trinitaria es un hecho, más allá de las divergencias confesionales. Y, a pesar de que en ocasiones pueda seguir constituyendo un tema «maldito» en la predicación y en la catequesis contemporánea.³⁰

Para Ratzinger, la forma eclesial de la doctrina trinitaria aparece «primera y principalmente como *negativa*, como prueba de que los demás caminos son callejones sin salida». ³¹ Pero pasa luego a hablar de su aspecto *positivo*, con tres tesis, de las que nos interesa resaltar las dos primeras, por lo que nos pueden acercar al pensamiento de Panikkar:

1°. La paradoja *una essentia, tres personae* está subordinada al problema del sentido primordial de la *unidad* y de la *multiplicidad*.

La fe trinitaria, que admite el plural en la unidad de Dios, es fundamentalmente la definitiva *exclusión del dualismo* como principio de explicación de la multiplicidad junto a la unidad [...] *Dios supera el singular y el plural*.³²

2°. Está en función del concepto de *persona*, que nos lleva a la categoría fundamental de *relación*.

La profesión de fe en Dios como persona incluye necesariamente la confesión de fe en *Dios como relación* [...] Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. *No existe la persona en la absoluta singularidad* [...] Si lo absoluto es *persona*, *no es lo singular absoluto*.³³

Si bien hay que reconocer que, contrariamente a nuestro autor, Ratzinger sigue manteniendo que, al considerar a Dios como

absoluto, su unidad cae en el plano de la *substancia*, mientras que la Trinidad como *relación* debemos buscarla en otro plano, el de lo *relativo*.

Al observar que Dios, *considerado absolutamente, es uno* y que, sin embargo, en él se dan también el fenómeno de la distinción y la relación de diálogo, *la categoría de relación adquiere en el pensamiento cristiano un significado completamente nuevo* [...] Al darnos cuenta de que Dios es *dialógico* [...], queda superada la antigua división de la realidad [Aristóteles] *en substancia*, lo auténtico, y *accidentes*, lo puramente casual [...] Dios es uno como *substancia*, como «esencia». Pero [...] en el Dios uno e indivisible se da el fenómeno del diálogo, de la unión de la palabra y el amor.³⁴

Necesariamente, *Padre* es «un concepto *relativo*», porque *la persona es relación*; Ratzinger necesita explicar su referencia a la unidad divina diciendo: «En su *ser hacia otro* es Padre, en su *ser hacia sí mismo* es simplemente Dios». Con lo que nos encontramos con la crítica de Panikkar sobre el peligro de la *Quaternitas*, al necesitar seguir manteniendo ese *Dios absoluto como substancia*; pero la teología cristiana ya ha superado esto hace tiempo. Con todo, Ratzinger acaba por cuestionar el concepto de *substancia*.³⁵ Y concluye: «La *doctrina trinitaria* no es un concepto misterioso. A través de ella *llegamos a una nueva comprensión de lo real*, de lo que son el hombre y Dios».³⁶

De igual modo, para Kasper, además de que la confesión de un Dios en tres personas «se considera lo propio y específico de la religión cristiana», esta confesión trinitaria es «el *último fundamento de toda la realidad*», planteado en el deseo de «unidad en la multiplicidad», ya *presente en las religiones precristianas*.³⁷ A estas afirmaciones –tan caras a Panikkar– añade Kasper: «No menos que la cuestión de la unidad, la cuestión de la *trinidad constituye un problema originario del hombre* y de la humanidad [...] La trinidad representa la multiplicidad y ésta representa la realidad [...]

El «tres» es la forma más simple y al mismo tiempo más perfecta de multiplicidad». Kasper hace referencia a la primera edición de *The Trinity* de Panikkar (1970), pero acaba subrayando la originalidad exclusiva de la Trinidad cristiana.³⁸

Por su parte, Bruno Forte llega a presentar la Trinidad como «patrón de la teología». Tras referirse al largo «destierro de la Trinidad», un aislamiento trinitario que se tradujo en «el efectivo *monoteísmo no cristiano* de muchos cristianos», habla del «*retorno a la patria trinitaria*». ³⁹ Y es que, según el teólogo italiano, «para el cristianismo no hay nada tan vital y concreto como la fe en la trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo [...] Toda la existencia cristiana está investida del misterio trinitario». ⁴⁰

Moingt distingue entre «*creer* en la Santísima Trinidad» y «*pensar y expresar* con cierta coherencia» dicho misterio. ⁴¹ Lo bueno de esta distinción que hace Moingt es que nos lleva a caer en la cuenta de que ninguna mentalidad concreta, siempre condicionada culturalmente, o ningún pensamiento filosófico por rico que sea, e incluso ningún lenguaje por fuerte que sea su carga simbólica, podrán dar cuenta cabal y diáfana de esa experiencia de fe trinitaria; la experiencia en la que descubrimos que Dios Padre ha actuado salvándonos con el don de su Hijo y de su Espíritu. Moingt abunda así en la idea de vincular la Trinidad con el misterio de la salvación, la economía salvífica del Dios unitrino.

Finalmente, la reflexión de Jüngel nos resulta sumamente ilustrativa para nuestro trabajo, aunque su punto de partida es distinto del de Panikkar. El del teólogo luterano es exclusivamente cristiano: conocemos la Trinidad, la intimidad de Dios, porque nos lo ha manifestado el Hijo, Jesucristo. La autocomunicación de Dios al hombre rompe la aporía de la invisibilidad de Dios. ⁴² Jüngel integra las relaciones trinitarias con la idea de Dios como «espíritu del mundo» diciendo que «la trinidad de Dios afirma en el horizonte del mundo la autodistinción del Padre *invisible* en el cielo, del Hijo *visible* como hombre en la tierra y produciendo entre nosotros efectos *visibles* [...] *Como Espíritu Santo*, Dios es *el misterio del mundo*». ⁴³ Desde esta identidad trinitaria de Dios,

su relación con el mundo se establece con el concepto «Dios viene de Dios» al mundo: *viene de sí mismo* porque su esencia es dinámica y está continuamente *viniendo*. Dios viene de Dios, viene al mundo y sobre todo al hombre. Es en Jesucristo, el Hijo encarnado, en quien se realiza el proceso, sobre todo en su muerte.⁴⁴ Este acontecimiento lleva a «una correspondencia auténtica entre Dios y el hombre». En las páginas siguientes, elabora una reflexión sobre las relaciones trinitarias, que en algunos aspectos no resulta muy diferente a la de Panikkar en su libro *La Trinidad*, reflexión sobre la que nos extenderemos luego al hablar de la exposición panikkariana de la Trinidad cristiana.

1.2. Monoteísmo trinitario *versus* monoteísmo a-trinitario

Pertenece al *kairós* cristiano del tercer milenio el *superar el monoteísmo abrahámico* sin cuestionar la legitimidad y la validez de las religiones monoteístas. Esta superación [...] supone la apertura a la gran intuición de la Trinidad, experiencia humana primordial y punto de encuentro de las tradiciones humanas.⁴⁵

Esta afirmación de Panikkar resulta a todas luces polémica. Él mismo nos la precisaba en nuestras conversaciones, matizando que no se trata de negar el monoteísmo, sino de «abrir paso a la Trinidad», concebir a Dios *realmente* en su originalidad cristiana: el Padre-Hijo-Espíritu del *monoteísmo trinitario*. Cosa que no ocurre, insiste nuestro autor, con el monoteísmo judío-abrahámico⁴⁶ y con el islamismo.

—¿Monoteísmo *versus* Trinidad?

—Ningún «*versus*», sino *abriendo paso a* la Trinidad. El gran desafío del tercer milenio para Europa y el cristianismo es que nos independicemos de Abraham, del monoteísmo abrahámico, sin negar sus raíces históricas. El gran desafío es

que el cristianismo renuncie a ser un *judaísmo perfeccionado* [...] El pensamiento cristiano es trinitario.⁴⁷

El gran desafío que propugna Panikkar para el tercer milenio es precisamente que el cristiano sepa manifestar *realmente* su fe, que es en un *Dios trinitario*. Los teólogos cristianos podrían decirle a Panikkar que nunca han concebido el cristianismo como un «judaísmo perfeccionado». En todo caso, para superar la perspectiva exclusivamente judía, Panikkar cree que «la gran interpelación de Asia al cristianismo se concentra en la *crítica teórica y práctica al monoteísmo*».⁴⁸ Porque –afirma de nuevo polémicamente–, si el cristianismo ha dialogado con las religiones mediterráneas hasta llegar a hacerse «el complejo sincrético judaico-helénico-latino-gótico-moderno», no ha dialogado a fondo ni con África ni con América, y con Asia «el diálogo está por estrenar prácticamente».⁴⁹

Si Panikkar insiste en que el gran peligro de la Trinidad es *querer reducirla a monoteísmo*, Rahner se lamentaba de que la mayoría de los cristianos contemporáneos, *se comportan* en su religiosidad como «*simples monoteístas*», y la Trinidad no parece tener consecuencias diferentes en el plano de la fe: «[Los cristianos] a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia *son casi exclusivamente monoteístas*».⁵⁰ Y el mismo Ratzinger ha escrito sobre la «superación de la concepción de un Dios que es pura unidad», más aún: «La lógica interna de la fe cristiana en Dios *supera el puro monoteísmo* y nos lleva a la fe en el Dios trino».⁵¹ Por su parte, la Comisión Teológica Internacional decía en uno de sus documentos:

Si se admite que *Dios es único* como exigencia de la razón, ¿qué significa profesar que es *Uno*? Un Dios monopersonal es aceptable por la razón, pero solamente en su autorrevelación en Cristo el misterio de Dios puede ser acogido por la fe como *Uni-Trinidad consustancial* e indivisible.⁵²

Para Panikkar, el «escándalo trinitario, que, según la teología de los primeros siglos, le costó la vida a Jesús de Nazaret, llegó a difuminarse con el tiempo», porque «un monoteísmo estricto es mucho más congruente con el régimen monárquico-imperial de Cristiandad. La Trinidad no conviene al Imperio cristiano». ⁵³ ¿Por qué la Trinidad era en los tres primeros siglos el pivote central del cristianismo y luego se fue olvidando o convirtiéndose en algo sin importancia, inútil para la fe real?, se pregunta; y contesta: «Tengo la *sospecha* de que cuando la Iglesia se convierte a Constantino [...] la Trinidad era un obstáculo para la monarquía, para el Sacrum Romanum Imperium: con un Dios único puedes justificar un emperador único y un papa único con sumo poder. La Trinidad no tiene estructura piramidal. Jerarquía es otra cosa». Para él, «la concepción piramidal de la realidad social y de la Iglesia, es muy cómoda para justificar un poder omnímodo, tanto político como religioso: Cristo Rey, un emperador [...], un pensamiento único [...]». ⁵⁴

Un Dios y Señor único arriba, un rey y soberano único abajo. Panikkar no es el único que ha planteado así las cosas: Peterson, Congar, ⁵⁵ Moltmann y Boff reflexionaron sobre esto, subrayando los peligros de un monoteísmo exclusivo. ⁵⁶ También Metz ha considerado la fe trinitaria como el fundamento de una «nueva teología política», crítica con el poder social dominante y la comprensión monárquica del poder en las estructuras eclesiales, llegando a hablar de la «peligrosidad liberadora y redentora» de la fe trinitaria. ⁵⁷

Peterson fue el primero en abordar el tema en los años treinta, con un famoso ensayo muy citado y comentado. Inicia la crítica de una *teología política*, que luego Metz, Moltmann y otros descalificarían totalmente. Para él, «la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el *dogma trinitario*», con un Dios trino que «cae más allá del *judaísmo*». ⁵⁸ Frente a la reflexión de Orígenes, Eusebio de Cesarea y Paulo Orosio, que relacionan imperio y cristianismo, exponiendo la conexión interna entre la unidad divina del monoteísmo cristiano y la unidad política del imperio

romano («el *único* monarca de la tierra se corresponde con el *único* monarca divino en el cielo»), Peterson cita significativos textos trinitarios de Gregorio Nazianceno, Atanasio y Juan Crisóstomo. Gregorio de Nazianzo, frente a la monarquía del Dios unipersonal, que lleva dentro de sí el «germen de la disensión», afirma el particular concepto cristiano de un Dios trino.⁵⁹ Aún son más contundentes Atanasio y Juan Crisóstomo frente a una *judaización* o *helenización* de Dios.⁶⁰ «No es casual que en este tiempo los Padres cobren conciencia del origen judío del monoteísmo —comenta Peterson— y tome cuerpo la antigua línea apostólica de la *Trinidad frente al monoteísmo judío*».⁶¹

Moltmann dice que el *monoteísmo* y el *monarquismo* «representan dos caras de la misma realidad».⁶² La concepción trinitaria es para Moltmann la «superación» de esta idea rígida y constituye una de las «grandes aportaciones teológicas de la iglesia antigua, no sólo en el plano doctrinal, sino también en el de la teología política». Para él, «el monoteísmo riguroso lleva consigo la teocracia» y «obliga a concebir a Dios sin Cristo y a entender a Cristo sin Dios», imposibilitando una verdadera cristología. Llega a decir polémicamente: «La iglesia cristiana ha considerado el monoteísmo *como su mayor peligro interno*, aunque intentó asumir la idea monárquica de la soberanía de Dios».⁶³ El teólogo alemán hace una crítica de lo que llama «monoteísmo político y clerical», en la relación de la Trinidad y el Reino de Dios, contraponiendo un monoteísmo legitimador de la dominación con una doctrina trinitaria que abre a la libertad y la comunidad humana sin dominación.⁶⁴

Porque «el omnipotente no es trinitariamente un arquetipo para los poderosos de este mundo, sino que es *el Padre de Cristo crucificado y resucitado en favor de nosotros* [...] La gloria del Dios trino no se refleja en las coronas de los reyes [...], sino en el rostro del Crucificado y en el rostro de los oprimidos [...], y en la comunidad de Cristo».⁶⁵ La sugerente teología trinitaria de Moltmann presenta muchas más riquezas que este debate.⁶⁶

Boff resume los peligros de un «monoteísmo atrinitario», en consonancia con lo que ya había apuntado Panikkar años antes. En

primer lugar, los riesgos sociopolíticos de justificar el totalitarismo y la concentración del poder en una única persona («Puede justificar el totalitarismo y la concentración del poder en una única persona, sea política o religiosa»).⁶⁷ También los riesgos religiosos, una concepción que lleva a una Iglesia piramidal y la exaltación exacerbada del poder papal, no sólo en tiempos pasados:

Puede abrir el camino a una concepción poco flexible de la unidad de la Iglesia y a una visión monopolística del poder sagrado. Así como en el cielo hay una sola cabeza, que es Dios, también en la tierra tiene que haber una única cabeza que lo representa, el papa [...] Una Iglesia, un Pedro, *un papa* [...] considerado como *Dios visible en la tierra*.⁶⁸

Santiago del Cura ha publicado un valioso trabajo sobre las críticas al monoteísmo, afirmando el monoteísmo trinitario cristiano.⁶⁹ Estudia allí estos temas que hemos visto desarrollados en Peterson, Moltmann, Metz y Boff partiendo de la posible vinculación entre monoteísmo e intolerancia. Comienza con un documentado repaso por ciertas críticas del monoteísmo y un elogio del politeísmo, hechas por pensadores de nuestros días, que ven en el monoteísmo judeocristiano un peligro por su mesianismo totalitario y un grave impedimento para el avance de la tolerancia y un pluralismo social real.⁷⁰ El teólogo burgalés reconoce en el monoteísmo judeocristiano *luces y sombras*, pero afirma que «el verdadero problema no es la fe religiosa en sí ni el discurso teológico en cuanto tal, sino el uso o el abuso que históricamente puede hacerse de una y otro».⁷¹ «En el nombre del Dios único y verdadero las religiones judía, cristiana y musulmana han llevado a cabo atropellos de las libertades, cuando no verdaderas atrocidades»; en la misma Biblia encontramos textos en los que parece anidar un fanatismo violento, pero se debe tener en cuenta las características de cada texto para su recta comprensión.⁷² Con todo, el monoteísmo bíblico es «una fuerza crítica e incómoda para todas las absolutizaciones políticas o religiosas»; Yahveh «pide

justicia, protege a huérfanos y viudas [...], considera a todos los seres humanos del mismo rango y fundamenta la fraternidad solidaria». ⁷³ Concluye Del Cura que no está demostrado que la fe en un Dios único «lleve *siempre y necesariamente* a la instrumentalización de la teología en favor del monoteísmo político» y, por tanto, del autoritarismo. Tampoco que el monoteísmo trinitario «otorgue sin más una especie de *inmunización automática*» frente a ello; pero éste «encierra en sí mismo un germen de libertad y de crítica permanente frente a todo intento de apuntalar tales imposiciones [totalitarias] invocando al Dios único». ⁷⁴

Volviendo a nuestro autor, para Panikkar la prevalencia del Dios del monoteísmo sobre el Dios trinitario hizo que, para un gran número de cristianos, la Trinidad pasara a ser simplemente una noción abstracta: «Dios siguió siendo para ellos el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, *el gran Icono* al que hay que adorar, apaciguar, complacer y obedecer [...] El monoteísmo monolítico del judaísmo ortodoxo resurgió de nuevo en un cierto modo de vivir el cristianismo; Jesús se convirtió simplemente el *Dios de los cristianos*». ⁷⁵ Es por ello que Panikkar insiste en que le es preciso al cristianismo «superar el monoteísmo abrahámico», aunque «sin cuestionar la legitimidad y la validez de las religiones monoteístas», para abrirse a «la gran intuición de la Trinidad». ⁷⁶ Ante su crítica del monoteísmo, en uno de nuestros encuentros en Tavertet le comentamos a nuestro autor, que se declara cristiano, que, a pesar de todo, ¡Jesucristo era monoteísta! A lo que él nos dio una respuesta sorprendente:

... *hasta su muerte en la cruz*. Ha sido para mí un descubrimiento muy importante el caer en ello, y aún me emociono al hablar de esto, consciente de ser una voz en el desierto. Jesús, el hijo de María, va descubriendo poco a poco la realidad, su realidad profunda, su persona [...], y esto va transformando su pensamiento y su expresión pública. El *juicio ortodoxo* acaba siendo muy heterodoxo [...] y las autoridades judías lo condenan con mucha razón, por cuestionar a Yahveh, el

Dios monoteísta que sustentaba la religión judía. Al final, en el último momento de su vida, le sale este sentimiento que es tan íntimo que lo expresa en su dialecto natal, y no es entendido por los que tenía al lado, ni por los de Jerusalén: «*Elohim, elohim z'ammá sabactani?*». Y acaba diciendo: «Padre –que no es Yahveh– en tus manos entrego mi espíritu». El único testimonio es el de un no judío, el centurión romano: «Este hombre era Hijo de Dios», blasfemia para los judíos, expresión de la Trinidad para los cristianos. En el último momento de su vida histórica, *Jesús supera el monoteísmo de Yahveh* y descubre nítidamente su relación intrínseca con su Padre. *Descubre su participación en la vida trinitaria*; se descubre formando parte de la Trinidad. El Dios único ya no se sostiene con esta expresión de la Divinidad. Pero se sostuvo muchos siglos porque era más cómodo.⁷⁷

Habría que matizar más la interpretación exegética de este texto, que es una variación sinóptica que recogen solamente Mateo y Marcos (Mt 27, 46; Mc 15, 34), poniendo un verso del salmo 21,2 en boca de Jesús. Pero esta afirmación polémica sobre la relación entre la muerte en la cruz de Jesús y el misterio trinitario, con todo lo paradójica que nos puede parecer, no es ajena a los clásicos, como comenta Moingt en su voluminoso libro sobre Tertuliano.⁷⁸ Y recordemos las palabras de Jünger que citábamos unas páginas más atrás, sobre la relación entre la Cruz y el Dios trinitario: la muerte de Jesús en la cruz es el «sello» por excelencia del acontecimiento trinitario. Por su parte, Moltmann, pero también Mühlen,⁷⁹ Forte⁸⁰ y recientemente Antonio González,⁸¹ ha hecho afirmaciones semejantes. En la última edición de *Iconos del misterio*, decía Panikkar algo muy semejante a lo que leíamos en la cita anterior, pero enriqueciendo su interpretación:

Los judíos hicieron lo posible por salvar a Jesús, pero fue él mismo quien abjuró de los pilares fundamentales de la Torâh [...] No se le condenó por haberse llamado a sí mismo *divino* –esta idea de la divinización del hombre no era tan nueva ni

escandalosa—, sino por haberse autoproclamado *el Hijo de Dios en el sentido trinitario de la expresión...*, es decir, *Unigénito* de Dios, igual al Padre... Es decir, por haber desafiado la creencia del pueblo de Israel, presentándose como el *icono divino* sin negar por eso su condición humana. A los ojos judíos, el crimen de Jesús... fue atreverse a suplantarse a Yahveh, el *icono de Israel*, ocupando su lugar.⁸²

Por esto, para nuestro autor, la Trinidad es «un desafío tanto al monismo como al dualismo»: «Si hay *un sólo* Dios, la Trinidad es superflua o un simple modalismo. Si hay tres Dioses, la Trinidad es una aberración. Y, si Dios *no es “uno” ni “tres”*, ¿qué significa entonces la Trinidad?». Su respuesta es sencilla: «Precisamente esto: que Dios no es uno ni tres, *que no se deja encerrar en ningún número*». Por eso, llega a afirmar que le parece «inexacto decir que Dios es tres personas... (tres personas absolutamente iguales serían tres Dioses)», aludiendo a que ya Santo Tomás había admitido que hablar de tres personas era «una concesión al lenguaje corriente».⁸³ Panikkar dice que incluso su admirado Maestro Eckhart estaba «demasiado inmerso en la metafísica del Uno».

Cabría decir a estas afirmaciones de Panikkar sobre el monoteísmo abrahámico que más que «*independizarse* de Abraham», sería mejor decir «liberarnos de la *exclusiva* de Abraham», o, lo que es lo mismo, de una visión de Dios situada en un estadio muy primitivo y reducido de la revelación, que se alarga a todo lo largo de la revelación veterotestamentaria. La misma teología cristiana tardó en abordar la visión trinitaria que el Nuevo Testamento apuntaba de la Divinidad; es Tertuliano el que recoge y elabora la primera aproximación, confrontando la perspectiva trinitaria de Jesús respecto al Dios de Abraham, pero sin caer en la radical oposición marcionita Dios de Abraham–Dios de Jesucristo. Pero esta oposición radical entre el Dios trinitario cristiano y el Dios monoteísta judío nos dejaría también sin el Dios liberador –*monoteísta*– de Moisés, que sitúa al ser humano ante la vida y la muerte, para poder elegir correctamente (Dt 26); el Dios de los grandes Profetas –*celosamente monoteístas*–,

defensor de los pobres, comprometido en su liberación..., el Dios que mantiene el recuerdo de las víctimas, para que no caigan en el olvido.

Por eso, parece que la postura cristiana ante un *monoteísmo-exclusivista-atrinitario* no debe estar tanto en la negación del monoteísmo cuanto en la afirmación del *monoteísmo trinitario*, el «monoteísmo concreto» del cristianismo: el Dios uni-trino. El teólogo de Tubinga Von Kuhn acuñó esta expresión de *monoteísmo concreto* para señalar que «la afirmación bíblica de la unicidad de Dios significa que solamente es Dios Aquel que se ha manifestado como tal actuando en nosotros y para nosotros en la historia de revelación salvífica..., el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, el Dios de Jesucristo»; por tanto, para la fe cristiana, *monoteísmo concreto* significa «que en el hombre Jesús de Nazaret el Dios único se hace historia y viene al encuentro del hombre».⁸⁴ Por eso, Kasper afirma que «la doctrina trinitaria es la forma cristiana de monoteísmo».⁸⁵ No se trata simplemente de «un judaísmo perfeccionado», ni de la integración de la fe veterotestamentaria en el credo del Nuevo Testamento; «estamos ante una nueva comprensión de lo que es el Dios uno y único desde el acontecimiento Cristo y desde la experiencia del Espíritu», podemos decir con Del Cura.⁸⁶ El Dios trinitario es el Dios *con* nosotros, *por* nosotros y *para* nosotros, el Dios liberador de nuestra salvación; es el Dios bíblico que «garantiza la unidad y la igualdad de todos los seres humanos [...], impide que nos convirtamos en “miro-nes” de la historia real, mantiene viva la memoria y el recuerdo, rompe la apatía de la resignación evolucionista y supuestamente apolítica».⁸⁷ Por eso, este Dios judeocristiano no es, precisamente, la verdadera amenaza para los seres humanos de hoy, sino todo lo contrario.

Finalmente, es necesario repetir una vez más, con Rahner, que es desde esta Trinidad económico-salvífica como llegamos a la Trinidad inmanente; con el teólogo alemán podemos afirmar que la doctrina trinitaria representa no un añadido o un debilitamiento del monoteísmo cristiano, sino más bien su

«radicalización»,⁸⁸ el esclarecimiento de la presencia salvífica de Dios en Jesucristo y en el Espíritu. La doctrina trinitaria cristiana quiere pensar conjuntamente la unidad (monoteísmo) y la pluralidad intradivina (trinidad) de Dios, evitando el triteísmo y el modalismo, pensando la unidad y la unicidad de Dios «de tal manera que la estructura trinitaria aparezca como el modo necesario y la realización de esta unidad de Dios»; ya que unidad y trinidad se interpretan recíprocamente, hasta el punto de que «la una no es pensable sin la otra».⁸⁹ Ésta es la manera como los cristianos articulamos la más rotunda afirmación sobre Dios de todo el Nuevo Testamento: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16).

1.3. Dios como *relación* versus Dios como *substancia*

La Trinidad no es *ni modalista ni tri-substancial* (triteísta). Debemos tener siempre presente que es muy difícil evitar el modalismo cuando, en un intento de explicar el misterio trinitario, se parte de la idea de Ser, identificando por una simple ecuación *Ser* y *Dios*. Si en realidad hay un *sólo Dios*, *sólo puede haber un sólo Ser*, y, puesto que las tres personas no pueden ser *tres seres*, no queda otra alternativa que la de que sean *tres participantes en el Ser*, un ser que se divide en tres «perspectivas» internas a su propio Ser. Pero, en tal caso, o bien *las «perspectivas» son reales* y, por tanto, *ninguna de ellas comprende la totalidad del Ser* (lo que negaría la Divinidad de cada una de las tres Personas), o bien *no son reales y entonces el modalismo reaparece* subrepticamente (pues en tal caso las personas son sólo diferentes modos del propio Ser).

La respuesta tradicional consiste en afirmar que las personas son *relaciones subsistentes* —no substancias—, lo que equivale a decir que *el Ser es relación*, tanto con lo que es *interior* a sí mismo como con lo que es *exterior*, con el resultado de que los seres son sólo juegos relacionales [...] ¿Qué ocurre con la noción de *substancia*? Sin duda, *en Dios no hay tres substancias, sino tres «personas»*. Pero ¿qué es la *substancia divina*? ¿Hay una

substancia divina? Tal substancia no podría existir en realidad fuera de las Personas. [La *substancia Dios*] no puede ser tampoco considerada como una cosa, una *substancia común* en la que las personas *participan*, puesto que ninguna de ellas puede formar *parte* de nada, sea lo que fuere, pues la divinidad personal es completa.

El *advaita*, que nos ayuda a expresar convenientemente la «relación» Dios-Mundo, aporta de nuevo su precioso curso para elucidar el problema intratrinitario. Si el Padre y el Hijo no son *dos*, tampoco son *uno*: el Espíritu los une y distingue al mismo tiempo, Él es el vínculo de la unidad; el *nosotros* en medio, o, más bien, en el interior.⁹⁰

Esta larga cita de Panikkar nos sitúa ante uno de los temas fundamentales de sus concepción trinitaria: ¿Dios es una *substancia* o Dios es una *relación*? A pesar de la definición de Santo Tomás de las personas divinas como *relaciones subsistentes*, la tradición teológica ha seguido manteniendo la *substancia divina* como expresión de la unidad y la unicidad de la divinidad. Pero, para Panikkar, si la Trinidad no es *monoteísmo*, es necesario superar la idea de Dios como una *substancia* para no caer en el triteísmo y no dejar a Dios como *la única substancia* o un simple *concepto* universal. Para él, como leíamos en la cita anterior, la *substancia Dios* no puede ser considerada como un algo/alguien con existencia fuera de las relaciones interpersonales, como «una *substancia común* en la que las personas *participan*», puesto que ninguna de ellas puede formar *parte* de nada, sea lo que fuere, ya que la divinidad personal es completa. Por eso, insiste una y otra vez en que Dios *no es* una *Substancia*, sino una *Relación*. Para este apartado es imprescindible tener presente todo lo que hemos dicho al hablar de la realidad de Dios como *persona*, entendida ésta como «*nudo de relaciones*», pero también deberemos tener en cuenta que se ha de salvar lo que dijimos del cristianismo como «*monoteísmo concreto*» (monoteísmo trinitario).

Spinoza había desarrollado en su *Ética* la idea de que Dios *no es una substancia*. Pero en el sentido de que no es *una* substancia

distinta del resto de la realidad, porque *él es la única* substancia. «*Deus sive substantia*»: sólo Dios es substancia y todo está incluido en la substancia divina infinita, que se identifica con la naturaleza (*Deus sive natura*), según refiere en algunas proposiciones de su *Ética*.⁹¹ Es el monismo panteísta, concepción rechazada repetidamente por Panikkar desde su interpretación del *advaita* como oposición tanto al dualismo como al monismo.

Sin caer en ese panteísmo total, ya Escoto Eriúgena había dicho ocho siglos antes de Spinoza que «propiamente hablando, *Dios no es substancia* o *οὐσία*, porque Él es infinitamente *más que substancia*, aunque puede ser llamado substancia *traslative* [o *metaphorice*] en cuanto que Él es el creador de todas las substancias». Resultaría interesante comparar en algunos aspectos el pensamiento de Escoto Eriúgena con el de Panikkar, siendo ambos muy diferentes; así, su consideración de las categorías *facere* y *pati*:

No podemos suponer que Dios existiese *antes* de hacer el mundo, porque, si así fuera, no sólo el mismo Dios habría estado *en* el tiempo, sino que, además, su propio hacer habría sido un accidente.⁹²

Para Santo Tomás, en Dios se identifican *esencia* (*οὐσία*), *substancia* y *naturaleza* divina: «En Dios todo es substancial».⁹³ Pero el Aquinate, aun admitiendo la substancia divina, «que excede por su inmensidad de toda forma que nuestro entendimiento alcance», habla de Dios como *pura relación*, siguiendo la idea escolástica de Dios como *puro acto*, como *relación sin substancia* ni accidentes.⁹⁴ Para Santo Tomás, Padre-Hijo-Espíritu Santo no significan *substancia*, ni *accidente*; estos nombres personales son «relativos», aceptando la conocida expresión de San Agustín de que «el Padre es Padre por tener un Hijo y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre»; pero desarrolla la doctrina agustiniana poniendo el fundamento metafísico de estas «relaciones» en el concepto de «procesiones».⁹⁵

Teniendo en cuenta este pensamiento, que conoce bien nuestro autor, Panikkar nos ha expresado así su vieja intuición de que Dios no es *substancia*, sino *relación*:

Existe Dios, la realidad divina; pero este Dios no existe solo, sin el Hombre y sin el Mundo. Para pensar que existen A y B sin contradicción ni reduccionismo monista, hace falta el pensar *advaita*, la conciencia intuitiva y mística que va más allá de lo racional... Lo fundamental para la *con-ciencia* humana no es la idea de *substancia*, sino la de *relación*, como ya reconocía Santo Tomás... El Padre sólo es Padre cuando engendra y el Hijo sólo lo es cuando es Hijo, cuando está siendo engendrado. Es necesario intuir esa polaridad para conocer la realidad divina. El Espíritu es el amor, que los une, de manera no reductible a lo que la razón puede entender. El gran divorcio del pensamiento occidental es el *divorcio entre conocimiento y amor*. «*Verbum spirans Amorem*», dice en algún lugar santo Tomás... Yo no soy irracionalista, pero soy consciente de que hay otras maneras de pensar y expresarse que la meramente racional. El campo de la conciencia es mayor que el campo de la inteligibilidad. Ver la polaridad implica haber superado el *divorcio entre conocimiento y amor*. En relación con la Trinidad significa que no hay Padre sin el Hijo ni viceversa. Es la *perichôresis*, la *circumincessio*, la relacionalidad radical: esto es la Trinidad. Por eso, *Dios no es Substancia, sino relación*.

Creo profundamente en el Dios trinitario, pero, como no soy triteísta, necesito concebirlo *no* desde una *concepción substancial*, sino desde una *concepción relacional*. Si Dios es *tres personas*, en el sentido de Dios como *substancia personal*, es lo mismo que decir que hay tres dioses; caemos en un triteísmo, que destruye la esencia de la Trinidad.⁹⁶

Arrio había fundamentado su concepción subordinacionista de Cristo diciendo que Dios es la *substancia suprema, simple*, que en virtud de su unidad individual es el fundamento de todo el ser;

en consecuencia, todos los calificativos los hemos de predicar de Dios según la substancia. Frente a esta idea, tenemos el concepto de *perichôrêsis* trinitaria de los Padres griegos, o la *circumincessio* de los Padres latinos, una relación profunda y constitutiva del ser divino que quiere pensar conjuntamente la unidad en la trinidad y la trinidad en la unidad.

El término griego *perichôrêsis*, que expresa «una presencia mutua permanente, de inhabitación recíproca, un estado de coherencia entre las personas trinitarias», se tradujo luego por *circumincessio* o el equivalente *circuminsessio*; el primero expresaría más el *aspecto dinámico* de la interpenetración trinitaria y el segundo, el *aspecto estático*. Su uso teológico fue primeramente en el ámbito de la cristología (unidad de la naturaleza humana y divina en Cristo), antes de pasar a la doctrina trinitaria. En este segundo aspecto, corresponde al Pseudo Cirilo (*De Trinitate*) su primer uso para acentuar la unidad divina garantizando su diversidad, pero fue más fundamental la utilización que hizo Juan Damasceno. Tuvo un largo desarrollo en la teología medieval, aunque no la usan aún ni Pedro Lombardo ni Santo Tomás de Aquino, pero sí Escoto y Ockham. En la teología contemporánea, es de destacar el desarrollo trinitario más reciente de Kasper y Pannenberg, como «unidad comunional abierta a la integración del mundo y de la historia en la plenitud divina»; pero también, en el sentido cristológico-trinitario, la reflexión de Hünemann y Schoonerberg; en el eclesiológico-ecuménico, la reflexión de Lies, y no podemos olvidar la interpretación social que hacen Moltmann y luego Boff desde la teología de la liberación: la tri-unidad divina como utopía eterna de comunión, reciprocidad, donación.⁹⁷ También es sumamente interesante la reflexión –frustrada por su muerte prematura– de Amor Ruibal al respecto, que destaca el aspecto dinámico de la *perichôrêsis*.⁹⁸

Panikkar, que utiliza repetidamente la palabra *perichôrêsis*, llama a esta relación constitutiva del ser divino *relacionalidad radical*: el Padre no existe sin el Hijo y ambos no existen sin el Espíritu Santo. «Sin la *perichôrêsis* patristica o el pensamiento *advaita*, la

Trinidad es pura contradicción, un galimatías, uno en tres, tres en uno». Insiste nuestro autor en que hay que superar el *pensar dialéctico*, el racionalismo dialéctico y la síntesis de Hegel, para llegara al *pensar relacional y simbólico*. Para comprender esto, necesitamos conocer lo que Panikkar entiende por «simbólico».⁹⁹ Por eso, llega a decir que, desde el principio, la fe cristiana no está expresada en un razonamiento abstracto, sino en un pensar simbólico, entendiendo de este modo el llamado *Símbolo* de los Apóstoles.

Hemos visto, páginas atrás, el concepto de «*relatividad radical*» o «*reciprocidad total*» en Panikkar, que, aplicado a Dios, supone considerarlo no como «el Ser» o «la Substancia», como «Absoluto» más o menos trascendente, sino como «relación *genitiva*»:

*Dios es el carácter genitivo de la realidad, es la realidad de la realidad, la verdad de la verdad. Dios es una realidad tan «real» que no puede ser pensado como existente externo o independiente de las cosas para las cuales es precisamente Dios [...] Dios sería el genitivo constitutivo y engendrante de toda cosa.*¹⁰⁰

Ese *de* de la relación divina —dice Panikkar— es un misterio inefable, indescifrable, inapresable... «El Ser es primariamente un *verbo* y no un *substantivo*... La experiencia del Ser no consiste en aprisionarlo, cogerlo, aprehenderlo, sino en *Ser siendo con el Ser*».¹⁰¹ En fin, Dios «*no es ni tiene substancia*», porque «*es pura relación*». En perspectiva trinitaria cristiana, para Panikkar Dios no tiene «sí mismo», porque «*es un yo, un tú y un él que se intercambian en la perichôrêsis trinitaria*».¹⁰²

Panikkar explica esta «*pura relacionalidad*» desde la dificultad de nuestra razón como *pensar substantivo* —que habitualmente concibe la *relación* como relación *substantivante*, entre cosas o personas que se relacionan entre sí— para llegar a la *pura relación* en la que las realidades aisladas no sólo «se ponen entre paréntesis», sino que no existen como entidades independientes, fuera de esa

relación; ésta es lo que las *constituye* en tales. «La llamada “*substancia*”, dentro de la terminología aristotélica, no sería más que una *relación cristalizada* a la que se le ha cortado su cordón umbilical para hacerla aparecer como independiente, pero en realidad tal “*substancia*” estaría muerta». En fin, es necesario tener también en cuenta la «*polivalencia relacional*», pues la relación siempre es polivalente, poliédrica, no unívoca.¹⁰³

La novedad del pensamiento de nuestro autor estaría en esta *pura relacionalidad* divina y, más aún, de toda la realidad. A partir del pensamiento *advaita* y lo que llama el *pensar relacional, simbólico y dialógico*, llegaría a una radicalización de la concepción tradicional de relacionalidad que lo llevaría a ir más allá del concepto también tradicional de *substancia* divina. Desde el pensamiento occidental se le podría decir a Panikkar que esta alternativa relación-substancia, y su conclusión a favor de la primera, no está suficientemente justificada. Con todo, veremos a continuación algunas aproximaciones de teólogos cristianos en las que encontrar un apoyo a las afirmaciones de Panikkar, que resultan coherentes.

Desde la teología cristiana tradicional es cuestionable que podamos despedirnos del concepto de Dios como *substancia*, para asentarnos en el de Dios como *pura relación*. Desde esta teología, la *substancia* divina es el *existir* divino, Dios no tiene otra esencia (*ousía, substantia*) que su propio existir. *La esencia de Dios es su mismo existir*, repite desde Santo Tomás: «*Deus est suum Esse*»; «*Deus cuius essentia est esse*», «*Ipsum Esse subsistens*».¹⁰⁴ No es que Dios *tenga* una esencia-substancia, sino que es *existencia* pura, su esencia es ser. La tradición teológica ha manifestado siempre que la *ousía* o naturaleza divina es «el sello de garantía de la unidad de Dios»; desde Tertuliano («*Una esencia y tres hipóstasis*»), San Agustín y los Santos Padres, a la teología occidental actual, pasando por la escolástica, se ha mantenido que «las tres divinas personas no rompían o dividían la más estricta unidad de Dios, porque su esencia (*ousía*) era única».¹⁰⁵ Sin olvidar que esta naturaleza-substancia divina no es algo estático, sino *acto puro*, como decíamos antes en referencia a Santo Tomás (lo que nos lleva a las *procesiones*

trinitarias...). Comprender esta esencia divina como una especie de *forma* ideal y previa que se concretaría en las personas es una mala interpretación de lo que los concilios y la tradición teológica han querido manifestar con el término *ousía*.

Cuanto mejor se entienda la esencia divina como absolutamente transparente, es decir, como *existencia infinita y omnipfecta, que se da como amor (acto puro)* sin ninguna limitación formal, más podrá emplearse sin riesgo el término *esencia*.¹⁰⁶

De este modo, en la perspectiva tradicional de la teología cristiana, *relacionalidad* no es lo opuesto a *substancia*; el intento de ésta es el de comprender la *única esencia divina* como una *esencia relacional*, es decir, trinitaria. Así, cuando afirmamos que el ser de Dios es *relacional*, no podemos despedir sin más las categorías ontológicas, pero, quizá, podríamos afirmar que *la substancia divina es relacional*: el Dios trinitario tiene una esencia relacional, lo que constituye la *substancia divina* es la *relación tripersonal*.

El Magisterio de la Iglesia, desde el «Credo in *unum Deum, Patrem* omnipotentem... Et in unum Dominum Iesum Christum, *Filium Dei* unigenitum... Et in *Spiritum Sanctum, Dominum* et vivificantem», del Concilio de Constantinopla (DzHu, pág. 150), siempre ha afirmado y confesado la existencia de una *única substancia divina en tres personas*.¹⁰⁷ Con todo, el Vaticano II no habla nunca de la *substancia* de Dios, ni emplea un lenguaje esencialista, sino que utiliza un lenguaje comunitario-relacional, presentando a Dios como *relación intratrinitaria personal* y como relación con el mundo y los humanos. Por eso, se ha llegado a decir que «el Vaticano II fue el Concilio de Dios-Trinidad»,¹⁰⁸ el Dios-comunión, preponderantemente en el marco de la economía salvífica.

En síntesis, acerca de Dios, la Iglesia ha mantenido habitualmente unidas dos afirmaciones fundamentales: a) *Monoteísmo y unicidad*: Dios es único, hay *una única realidad divina* (una *ousía*). Lo opuesto es el politeísmo y, particularmente, el *tritéismo*, un «riesgo

latente en la doctrina trinitaria»,¹⁰⁹ y b) *Trinidad*: El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son las *tres personas diferentes* de la Trinidad (tres *hipóstasis*). Lo opuesto es el *modalismo* de Sabelio, que niega tal diferencia en Dios.¹¹⁰ Esta segunda afirmación es necesario completarla con otra más: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen *igual rango* en la Trinidad. Es decir, las tres personas son *diferentes pero iguales en dignidad*. Lo opuesto es el *subordinacionismo* de Arrio y el *adopcionismo*.¹¹¹ La teología trinitaria contemporánea ha intentado articular estas afirmaciones de la tradición recibida buscando fórmulas nuevas.

Ratzinger, tras realizar una crítica del monarquianismo negador de la Trinidad, tanto el antiguo como el moderno (el caso de Schelling y Hegel), acude a la física moderna (sobre todo a Schrödinger, con su idea de la estructura de la materia como «paquete de ondas», que lleva a concebir *un ser no substancial*, sino *puramente actual*, cuya «substancialidad» sólo resulta de los movimientos de las ondas superpuestas), relacionándola con la *actualitas* divina (Dios como «*puro acto*») para hablar de la Trinidad como expresión de la relación en la realidad divina: «La imagen nos dice que el ser denso, Dios, consiste en una *multiplicidad de relaciones que no son sustancias, sino como “ondas”*; esa multiplicidad forma toda la plenitud del ser».¹¹²

Christian Duquoc, en un breve pero iluminador libro, habla de la Trinidad cristiana desde el concepto de «simbólica trinitaria»; simbólica que contrapone al teísmo, que defiende la unidad frente a la diferencia. El fundamento de esta realidad trinitaria está en la comunión:

La dificultad proviene del pensamiento dominante según el cual Dios no debe ni puede ser concebido más que por medio del concepto de *identidad*. Por eso, hay que advertir con mucha atención que las diferencias no son repetición de lo mismo [...] Las diferencias significan una manera propia de cada «figura» de existir el único Dios. *La diferencias son su vida. Su vida es comunión [...] Dios es comunión.*¹¹³

Sobre el valor de la relación en sí misma frente a un concepto de substancia, que estaría en la base de las relaciones personales, nos resulta sumamente ilustrativo lo que ha escrito Pannenberg en el contexto de una filosofía del proceso y una filosofía social para las que el ser persona acontece a través de un proceso relacional.

[El pensamiento moderno] *ha liberado a la relación de su subordinación al concepto de substancia*, comprendiéndola como *algo autónomo* que aparece limitado por los puntos finales «entre» los que juega la relación. Mientras se definía a la relación como un accidente de la substancia, ese «entre» no podía ser comprendido como una realidad unitaria, sino sólo como *compuesto de dos relaciones*, por ejemplo, la del Padre con el Hijo y la del Hijo con el Padre. Pero, si la relación entre ambos es *una sola cosa*, aun cuando desde una parte aparezca como distinta que desde la otra, *se invierte la antigua subordinación del concepto de relación al de substancia*. El concepto de relación, en lugar de ser un accidente de la substancia y, por tanto, subordinado a ésta, *se pone por encima de la substancia*, pues de la substancias sólo se puede hablar con sentido en relación con los accidentes.¹¹⁴

En un contexto semejante al citado de Pannenberg, pero radicalizando sus conclusiones, Moltmann llegará a decir:

La *unión* de las tres divinas personas *no constituye una esencia previa de éstas* ni es la mismidad o identidad del poder o de la autocomunicación de Dios. La unión de la Trinidad está ya *dada por la comunidad* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por eso, no es necesario asegurarla con una doctrina especial de la *unidad de la substancia* divina [...]

Las tres personas divinas *existen* como Padre, como Hijo y como Espíritu *en sus relaciones mutuas*. En estas relaciones se constituyen como personas. *Ser persona significa* en este sentido *existir en relación* [...]

[Las personas] no subsisten *sólo* en la *esencia divina* común, sino que existen *en sus relaciones* mutuas con las otras personas. Viven unas en otras y mediante las otras».¹¹⁵

De esta manera, «respecto de la vida interna de la Trinidad, las tres personas forman su unidad en virtud de la relaciones mutuas y en la *perichôrêsis* de su amor».¹¹⁶

No es extraño que Moltmann haya sido acusado del riesgo de caer en un cierto triteísmo, en el que la unidad del ser divino sea sólo la de «tres buenos amigos», como decía con sorna Rahner.

Greshake elabora su teología trinitaria insistiendo, como Panikkar, en este concepto de Dios como *relación* más que como *substancia suprema*:

En la revelación cristiana se pone de manifiesto que Dios *no es* una *substancia suprema*, cerrada en sí, la mónada una, intangible e inmóvil, *sino vida, relación, comunio*, que se comunica. Lo que en Aristóteles posee la más baja y más débil consistencia ontológica, la *relación*, se descubre desde la fe cristiana como verdadera esencia de todo ser: *ser en relación, ser con, ser en reciprocidad, «ser enredado»* [...] Esta idea, sin embargo, era tan nueva, tan sorprendente e inesperada, que sólo paulatinamente pudo ir abriéndose camino en la fe cristiana.¹¹⁷

Para este respetado teólogo, «el Dios uno y trino *es comunidad que acontece, en sí mismo y en su relación con nosotros*». Más aún:

La unidad de Dios es *una unidad originaria de relación* amorosa que desborda toda comprensión, en la cual las tres personas se comunican mutuamente la única vida divina [...] Unidad de relación, de amor, *no unidad de sustancia*.

Y, en consecuencia, «lo que *el «ser»* es en lo más hondo se muestra en Dios como radicalísimo «estar referido», *ser en relación*».¹¹⁸ Greshake llega a decir algo que Panikkar llevará a sus últimas consecuencias con su *intuición cosmoteándrica*, que pretende concebir armónicamente toda la realidad (Dios-cosmos-ser humano), tal como veremos a continuación (subrayado nuestro):

La fe en el Dios trinitario *transforma toda la realidad*. Ya no se trata de *la unidad de la substancia*, del «ser en sí» y el «ser para sí», ni tampoco del «ser colectivo», en el que toda diferencia se funde: *desde el Dios trino, el mundo de las relaciones de la persona se manifiesta como paradigma decisivo para entender la realidad* y orientarse en ella. La *relación*, el «ser en relación», se muestra como *la esencia más profunda de la realidad*. La suprema y verdadera realidad.¹¹⁹

Greshake elabora su doctrina trinitaria a partir del concepto de *communio*, una expresión que le parece que manifiesta mejor que ninguna la identidad divina a partir de esa *relación* íntima, a la penetración pericorética clásica; llega a afirmar:

No es preciso recurrir a una *unidad substancial* «previa» al intercambio de comunión de las tres personas, ni tampoco a una unidad realizada en el Padre y comunicada por él a las otras personas. Antes bien, *communio* es... *la realidad originaria e indivisible de la vida divina*.¹²⁰

«La *esencia* divina es una *communio*; esta *esencia* existe *solamente en el intercambio* del Padre, el Hijo y el Espíritu», leemos al final de la nota anterior; palabras sumamente iluminadoras para nuestra reflexión sobre la Trinidad en perspectiva panikkariana. Después de decir tales cosas, repite sabiamente Greshake que es preciso «respetar estrictamente el *carácter analógico* del discurso». ¹²¹ Por nuestra parte, no podemos olvidar que el lenguaje de Panikkar es, conscientemente, no sólo analógico, sino *paradójico* y aun *oximórico*, lo que deberemos tener muy en cuenta, más si cabe, en lo sucesivo. La visión trinitaria de Greshake, su concepción de Dios como esencialmente *communio*, creemos que supone una evolución del concepto de *una substancia* divina y tres *personas*. La realidad divina no corresponde al concepto de persona que ha elaborado la modernidad como alguien autosuficiente, una realidad que es previa a cualquier relación.

En fin, Barbara Andrade, teóloga alemana afincada en México, ha elaborado también una reflexión trinitaria kerigmática partiendo del concepto de persona como *pura relación*.¹²² Para ella, el problema teológico en torno a la Trinidad está en que muchos han intentado comprender a Dios como *substancia*, como realidad absoluta, perfecta, y no como *pura relación* de amor *ad intra* y *ad extra*; partiendo de Dios como «ser-en-sí-mismo» llegan a la conclusión de que tiene relaciones. En contra de esto, Andrade ha intentado elaborar una teología kerigmática poniendo en el centro del discurso la esencia de la *persona como relación* activa, encuentro creador interpersonal. De este modo, intenta elaborar una *ontología relacional*, «una ontología de la trascendencia y del encuentro», cuyo centro sea la relación, no la substancia.¹²³

En la antropología de esta autora, la persona *no es substancia* o sujeto que se posee, sino «*yo-en-relación* que se comporta ante un *tú* simultáneamente y en una sola y única realidad»; la persona es una «*auto-presencia*» trascendental abierta y relacional. De este modo, Andrade intenta superar la «*ontología de la substancia*» para pasar a la «*ontología de la relación y la presencia*», pensando y presentando a la persona como *relación activa*. De este modo, «no existe una esencia de Dios previa a las personas (las relaciones); no hay un “absoluto” en sí, que luego se abre a los otros, sino que Dios es absoluto al darse».¹²⁴

Más recientemente aún, Jacques Gaillot, obispo francés de la diócesis *virtual* de Partenia, y su grupo de colaboradores nos decían en el atípico *Catecismo Electrónico* difundido por Internet que «Dios es relación», un «misterio relacional»:

El Dios de los cristianos es un Dios rico en complejidades, a la vez único y tripersonal... El Hijo nos introduce en el mundo interno de Dios que, lejos de ser un medio cerrado, es un medio de movilidad en el que cada uno sólo vive por y para los otros. Es la interacción llevada a la perfección [...] *Un ser solitario no puede existir* [...] Nadie puede preexistir a una relación. *Únicamente la relación logra el advenimiento*, no sólo

del ser humano, sino también, según parece, *del ser de Dios* [...] *Dios es relación o no es* [...] El Padre, el Hijo y el Espíritu sólo *subsisten* dentro de su mutua relación.¹²⁵

Queremos precisar finalmente que, al recoger estas referencias a la teología contemporánea, no pretendemos presentar el pensamiento teológico de estos autores como un desarrollo ulterior al pensamiento de Panikkar, sino, como dijimos más atrás, encontrar un cierto apoyo a las polémicas afirmaciones de Panikkar.

1.4. Del Dios *inmóvil* al Dios *relación*. Dios pura *relatio* versus Dios *relatio relationis*

Antes de desarrollar específicamente la concepción trinitaria panikkariana, creo que es un buen momento para escuchar del mismo Panikkar cómo llegó a esta concepción de Dios como *pura relación* en la perspectiva no dualista del *advaita*, frente al Dios como ser Absoluto, *substancia invariable*, *inmovil* e independiente del mundo, que presenta el viejo monoteísmo y parte de las religiones.¹²⁶

Es importante subrayar su afirmación de que en su evolución la importancia fundamental la tuvo su fe cristiana, antes que el pensamiento hindú. En particular, fue lo que reconoce como «el papel central de la Encarnación» en el misterio cristiano lo que le hizo redescubrir a Panikkar la Trinidad con toda su significatividad, como «la concepción más adecuada de lo divino». A través de ella descubre que «Dios no está simplemente *en relación con* el mundo», sino que «lo divino es *pura relación*»; relación no sólo dentro de la interioridad divina (*Trinidad inmanente*), sino con respecto a toda la Realidad, llevando a sus últimas consecuencias la *Trinidad económica*, como le oiremos decir a él mismo más adelante. La *intuición cosmo-teándrica* o *teantropocósmica* panikkariana quiere manifestar no sólo la naturaleza de Dios como *relatio*, sino también la relacionalidad total entre Dios, el hombre y el cosmos, que forman «la *estructura trinitaria fundamental de la realidad*». Veremos luego la articulación

entre la Trinidad Divina y la trinidad de toda la Realidad, lo que Panikkar llama *Trinidad radical*. Leamos ahora su confesión, con sus propias palabras, a las que sólo hemos añadido unos títulos.

1) Un Dios *inmóvil* que no se puede conciliar con su *implicación en la Creación*

Al comienzo estaba convencido de la estricta fundamentación racional de las *relatio relationis* entre Dios y el mundo... Pensaba que el mundo es sólo una relación con el Creador (*relatio tantum*), de modo que *Dios es el inmóvil, el independiente*. Sin embargo, más tarde, mi formación cristiana me condujo a reconocer que una tal *concepción de un motor inmóvil, de un ser Absoluto, una substancia invariable...*, *no podía ser asumible...* El Altísimo no podía ser tan *alto* como para quedarse indemne ante el destino de su creación.¹²⁷

2) De la Encarnación a la *experiencia no-dualista de la Trinidad*

El *papel central de la Encarnación en el Cristianismo me condujo a la Trinidad como la concepción más adecuada de lo divino*. Dios no está simplemente *en relación con* el mundo, ni el mundo, por su parte, es *una relación a su origen*, sino que lo divino es *pura relación*. Y esta relación es la que hace explícita su vida: la Trinidad. Dios no es una cosa, ni es una persona en sentido antropomórfico. *Brahman, Īvara, Jiva*, conjuntamente... corresponden a *Padre, Hijo y Espíritu Santo* homeomórficamente, lo mismo que el que ama, el amado y el amor. Yo comprendí que la Trinidad no es monoteísmo, pero tampoco triteísmo o politeísmo. La experiencia que está en el fondo es *advaita*, no dualismo.¹²⁸

3) Un Dios cuya naturaleza es *pura relación*

Después de que la *relatio relationis* ya había quedado sobrepasada por mí y la *relatio* pasó a representar *la verdadera* «*Natura-*

leza» de Dios, poco a poco se me fue iluminando la *estructura trinitaria fundamental de la realidad*. Todo es relación [...] La relación incluye a Dios, al mundo y al hombre también. Ha sido el modelo trinitario cristiano, que yo profundicé y desarrollé, el que me ha proporcionado la visión *cosmoteándrica* [...] *Toda la Realidad es esta Trinidad de lo divino, lo cósmico y lo humano* [...] [Aunque] no hay una mezcla entre lo humano, lo cósmico y lo divino, tampoco pueden ser separados entre sí. Esta espiritualidad cosmoteándrica es la que intento vivir y, para mí, Cristo es el símbolo.¹²⁹

LA PERSPECTIVA TRINITARIA,
UNA CONSTANTE EN EL PENSAMIENTO DE PANIKKAR

En lo dicho hasta ahora ha ido alumbrando ya la concepción trinitaria de Dios y de toda la Realidad que encontramos en Panikkar; en los apartados siguientes intentaremos elaborarla sistemáticamente. Se trata de una concepción que él denomina *Trinidad radical*, insistiendo en la necesidad del adjetivo. En consonancia con lo que hemos ido viendo, para Panikkar está claro que la Trinidad es *un desafío* tanto al monismo panteísta como al dualismo monoteísta. Hemos citado ya varias veces una antigua expresión que Panikkar hace suya: «Dios no es uno ni tres, no se deja encerrar en ningún número», o, como decía San Agustín, «*Qui incipit numerare incipit errare*». ¹³⁰ Por eso, para Panikkar incluso es inexacto decir que «Dios es *tres personas*», pues el concepto *persona* no es unívoco y *resulta equívoco* aplicado a la Trinidad. «Es en la *constante negación de la dualidad*, en la negación a *cerrar el proceso*, en la renuncia consciente a querer comprenderlo todo, en el *neti neti* del apofatismo místico, como nos acercamos al misterio trinitario». ¹³¹ Un misterio trinitario que está en la esencia divina, y del que el mismo cristianismo debe sacar las últimas consecuencias, como expresaba en otro lugar con estas palabras:

Una vez abiertos a la revelación de la Trinidad viviente del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es ya una abstracción hablar de «Dios». La «*naturaleza*» divina, Dios, como entidad monolítica no

*existe. No hay más Dios que el Padre que es su Hijo por medio de su Espíritu, pero sin tres «quiénes» o «qués» de ninguna clase [...] No hay una quaternitas, un Dios-naturaleza divina, fuera, dentro, encima o al lado del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.*¹³²

Estemos de acuerdo o no con Panikkar, nos resulten convincentes o no sus asertos, creemos que la teología católica debería tener muy en cuenta sus llamadas de atención a la hora de acercarse consecuentemente al misterio trinitario cristiano; incluso cuando habla de la *quaternitas*, a pesar de haber sido rechazada hace siglos en la historia de la teología. De hecho, nuestro autor no repudia la *Trinidad inmanente* y la *Trinidad económica* cristiana, el Dios *ad intra* y *ad extra*, a las que dedica muchas páginas. Pero él no quiere quedarse ahí, y cree que es necesario un tercer paso, sacando todas las consecuencias del misterio trinitario con la ayuda de concepciones trinitarias fuera de la tradición cristiana, pero que él es capaz de conciliar armónicamente con esa tradición, reinterpretándola e integrándola en la visión global de toda la Realidad que llama *Trinidad radical*.

En cualquier caso, nuestro autor es siempre muy consciente de todo lo que hemos dicho anteriormente sobre la *necesaria humildad* y, al mismo tiempo, *osadía de un lenguaje paradójico* para hablar de las profundidades de Dios:

Estos temas son extremadamente delicados y nadie debería acercarse a ellos sin temor reverencial, profunda humildad y sincero respeto por la tradición. Ahora bien, ¿no es precisamente ese respeto por la tradición, ese temor y esa humildad lo que nos obliga a poner toda nuestra fe al servicio de su examen?¹³³

2.1. Tres etapas en el pensamiento trinitario panikkariano

El filósofo y teólogo jesuita Francis X. D'Sa, profesor en el Di Nobili College, Pune (Maharashtra, India), gran conocedor de la

obra de Panikkar y de quien hemos citado anteriormente algún estudio sobre nuestro autor,¹³⁴ hablaba de su propuesta trinitaria en un trabajo publicado recientemente, que corresponde al último gran simposio sobre la obra de Panikkar, celebrado en la Universidad de Tubinga.¹³⁵ D'Sa insiste en algo en lo que estamos profundamente de acuerdo: que la teología trinitaria de Panikkar no es obra de su tardía madurez, sino que *está desde siempre* en su pensamiento, aunque hubiera evolucionado con la madurez y la apertura de su pensamiento a concepciones religiosas, filosóficas y culturales diferentes. Este investigador jesuita habla de tres etapas en el pensamiento trinitario panikkariano que él define de esta manera: a) Los *primeros intentos*; b) Una etapa más *clarificadora*, y c) El *punto culminante* de la teología trinitaria.¹³⁶

a) *Primeros intentos*¹³⁷

La primera etapa del pensamiento trinitario de Panikkar viene marcada por su acercamiento al dato bíblico neotestamentario, la teología clásica cristiana, sobre todo la teología patristica griega y la teología medieval, con sus categorías de persona y naturaleza. Aunque ya empieza a elaborar tempranamente una suerte de *fenomenología* nueva («einer Art Phänomenologie») influida por el pensamiento hinduista y budhista, al que ya se había aproximado nuestro autor en su primer viaje a la India. Este autor jesuita, profesor en la India, con un conocimiento del pensamiento hindú muy superior al nuestro, nos confirma algo que ya habíamos venido intuyendo; a pesar de la influencia que Sāṅkāra tiene en Panikkar —a juzgar por la citación profusa que hace de este intérprete del *vedānta* que ha venido a ser el pensador hindú más autorizado de su historia—, sus concepciones no coinciden. Siempre he entendido que el *advaita* de Sāṅkāra cae al final en un monismo que Panikkar rechaza claramente.

En esta etapa podemos relacionar uno de los primeros conceptos creados por Panikkar (*ontonomía*), con la concepción *advaita* y la perspectiva de la «dinámica trinitaria» de la realidad: «*Advaita* y *ontonomía* son las dos caras de una misma moneda», dice D'Sa.

Nos recuerda este autor algo semejante a lo que hemos dicho del concepto panikkariano de ontonomía, relacionándolo con el concepto hindú de *rta* («principio de armonía de todos los seres»), que permite afirmar que, mientras que ningún ser es idéntico a otro, sin embargo, no puede existir separado de los otros.¹³⁸ Los primeros atisbos más o menos *trinitarios* de Panikkar los encontramos ya nada menos que en el primer escrito del que tenemos conocimiento, referidos a una cierta comprensión de la realidad: «El investigador toca, está en contacto con la obra de Dios, con la naturaleza, y procura no tanto arrancarle sus secretos en lucha insensata, sino intimar, hacerse amigo de ella: servirla para que ésta le abra sus puertas».¹³⁹ Habla aquí Panikkar de la «unidad de la materia», e incluso de su unión con Dios, pues «la naturaleza es el libro de Dios», el hombre, «poeta de la verdad» que investiga ésta en esa naturaleza.¹⁴⁰

Pero los primeros atisbos claramente trinitarios de Panikkar están en su primer gran éxito editorial: *The Unknown Christ of Hinduism* (1964). Aquí encontramos las primeras referencias específicamente trinitarias de Panikkar en su apartado «Advaita y Trinidad», al que ya nos hemos referido ampliamente; trata la cuestión hablando del «problema de *Īsvara*».¹⁴¹ En la primera edición española del libro (1970), dice discretamente (subrayado suyo): «Nos enfrentamos aquí no sólo con una de las más profundas intuiciones de la sabiduría india, sino con el mismo problema que se haya involucrado en *un aspecto* de la Trinidad cristiana».¹⁴² En la segunda edición (1994), de acuerdo con la definitiva edición inglesa (1981), dice: «El dogma de la Trinidad se presenta como la respuesta inesperada a la inevitable cuestión del mediador entre lo Uno, lo Múltiple, entre lo Absoluto y lo relativo, entre *Brahman* y el Mundo».¹⁴³

b) *Etapa clarificadora*¹⁴⁴

Esta etapa viene marcada por su elaboración trinitaria específica, que configura la *concepción cosmoteándrica*. Panikkar busca una reflexión sobre toda la realidad desde la dinámica cristiana del Dios

trinitario. Al punto de partida de la revelación cristiana, nuestro autor va uniendo progresivamente lo que va comprendiendo como una experiencia trinitaria de la realidad («el triple eco de la realidad»¹⁴⁵).

D'Sa reconoce que durante muchos años pensó que la elaboración trinitaria de Panikkar ya había llegado a su plenitud con *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery*, 1973¹⁴⁶ y sus trabajos sobre la perspectiva cosmoteándrica,¹⁴⁷ pero no fue así. Es importante esta apreciación, porque algunos críticos de Panikkar, no conociendo su pensamiento más que de modo superficial y desconociendo su elaboración posterior, han llegado a conclusiones erróneas sobre la teología trinitaria de Panikkar,¹⁴⁸ error que nosotros intentamos corregir aquí.

Se nota progresivamente una mayor influencia del hinduismo, que —empero— nuestro autor busca articular con la patrística y la escolástica cristianas, como expresan las repetidas citas a estos autores clásicos que encontramos en el libro sobre la Trinidad —casi las únicas que traen citas expresas, en este libro sin referencias a pie de página—, tal como veremos más adelante. Esta influencia del hinduismo se manifiesta, para D'Sa, sobre todo en el pensamiento de Panikkar en relación con el Espíritu, la inmanencia divina. Pero nosotros lo encontramos también en el apofatismo radical del Padre, que nos indica el propio Panikkar (*vid.* más adelante).

c) *Culminación de su comprensión trinitaria*¹⁴⁹

Aún hay una tercera etapa, que será el *punto culminante* de la teología trinitaria de Panikkar, marcada por uno de sus últimos libros, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, del que hablaremos profusamente más adelante. «Hasta la publicación este libro, pensábamos que Panikkar había alcanzado la plenitud de su concepción cosmoteándrica. Pero ahora encontramos su recapitulación y culminación de los otros estadios».¹⁵⁰ D'Sa le dedica un largo espacio de su trabajo; para él, el libro es una auténtica recapitulación y la culminación de su concepción trinitaria, contemplando la

identidad cristiana en su forma interreligiosa.¹⁵¹ Nosotros utilizaremos el libro en el último apartado de este capítulo, conscientes de que no se puede comprender bien la perspectiva trinitaria panikkariana sin conocer su concepción cristofánica.

2.2. Las influencias del hinduismo, el buddhismo y la mística cristiana en la concepción trinitaria de Raimon Panikkar

Además de su constante referencia a la tradición *trinitaria* occidental (Yo-Tú-Él) y sobre todo a la tradición trinitaria específicamente cristiana del dogma y la teología (muy especialmente la Patrística y la Escolástica medieval), que es el fundamento de la concepción que Panikkar tiene de la Trinidad, se nota en él una clara influencia del hinduismo y el buddhismo, tal como hemos ido viendo y ahora queremos precisar más.

a) *La influencia del hinduismo*¹⁵²

En un nivel elemental, hemos de apuntar que en el hinduismo son abundantes las tríadas divinas. Además de la clásica *trimūrti* formada por las tres grandes divinidades (*Brahm, Visnu, Siva*), podemos enumerar otras tríadas: el *trimārga*, los tres caminos espirituales (*karma, bhakti, jñāna*); el *triloka*, los tres mundos (cielo, tierra y mundo subterráneo); la *tripurī*, distinción que hay en cada acontecimiento entre el sujeto, el objeto y la ligazón entre ambos... Pero en el hinduismo hay algo mucho más importante; podríamos hablar de una *concepción «trinitaria»* de la Divinidad, aunque seamos muy conscientes de que no es lo mismo hablar de *tríadas* que de *trinidad*¹⁵³ y de que la *Trinidad cristiana* tiene una particularidad única: su punto de partida es la revelación del Hijo encarnado, Jesús el Cristo, del que arranca la reflexión de la teología trinitaria en el cristianismo.

Expresión de esta *concepción «trinitaria»* de la divinidad es la misma *trimūrti* divina (*Brahm, Visnu, Siva*), que, en realidad, no es otra cosa que la triple manifestación del *único Dios* supremo. De

esta manera, la *trimūrti* es más que una simple tríada; representa las *tres formas* o aspectos de la divinidad: el Uno en tres formas o el Todo en tres formas. El poeta Kalidas la define con el verso «El único ser está distribuido en tres». La *trimūrti* es «la personificación de los tres aspectos de la acción del único ser divino»: ¹⁵⁴ *Brahm* es el Dios Creador, más allá y por encima de todo culto; *Visnu* es el Dios Conservador del orden del mundo, que actúa particularmente cerca de la humanidad, auxiliándola mediante sus *avatāra* (descendimientos); ¹⁵⁵ y *Siva* es el Dios Renovador de todo. Tres aspectos de una misma esencia.

En el contexto de este, en cierto sentido, «modalismo trinitario», la Divinidad suprema es representada por la *sílaba sagrada* ŌM (un sólo sonido formado por tres letras A-U-M); se trata de un mantra que es por excelencia el símbolo hindú de la Divinidad, del Absoluto, desde los textos antiguos a los modernos. El sacerdote cristiano-hindú Monchanin y el benedictino-hindú Le Saux llegan a subrayar el valor claramente trinitario de esta fórmula: «AUM es un sólo sonido (ŌM), compuesto de tres elementos, apto para expresar en un símbolo audible *el misterio de una Esencia idéntica en Tres Hipóstasis*: suena como la música inmanente de la Deidad silenciosa y fecunda». ¹⁵⁶ Los tres elementos de la sílaba sagrada, AUM, se funden en una realidad superior; «es un puro sonido, corresponde al sonido inicial y fundamental, a la dicción de Dios sobre la que descansa el universo, y a la vez es el silencio absoluto y sentido de Dios; la meditación del ŌM lleva a la unidad y la integración en el Absoluto, es el último sonido del místico». ¹⁵⁷

Martín Velasco, tras distinguir entre *tríada* y *trinidad*, ha escrito:

Sólo pueden enumerarse tres casos de *trinidad* en la historia de las religiones: 1) la *trimūrti* de las religiones de la India, en la que lo divino, *Brahman*, aparece bajo la *triple figura* de *Brahm* (creador), *Visnu* (protector) y *Siva* (destructor). 2) la doctrina del *trikāya* (o triple cuerpo de Buddha) en el budhismo mahayana, que constituye un paso importante de la budología, y 3) la *Trinidad* cristiana. ¹⁵⁸

Mucha más importancia para nuestro estudio, sobre todo por su influencia en la concepción trinitaria panikkariana, tiene la tríada *sat-cit-Ānanda*. *Sat* es el Ser, la pura existencia; *cit* es la Conciencia, el absoluto conocimiento, y *Ānanda* es la Bienaventuranza, la felicidad, el amor.¹⁵⁹ Para Sāṅkāra y el *vedānta* tardío, *Brahman* es *Saccidānanda* (el ser, la consciencia y la beatitud, la absoluta felicidad). No pocos misioneros cristianos e investigadores del hinduismo han encontrado en esta fórmula *la imagen privilegiada de la Trinidad cristiana*,¹⁶⁰ considerando que «conserva en el ser divino las ideas de unidad, riqueza y diversidad»:¹⁶¹ Dios es el *Padre*, el Principio y origen de la realidad (*sat*), el Hijo, el *Logos* (*cit*) y el *Espíritu*, la Beatitud de amor y belleza (*Ānanda*), y a la vez es único (*Saccidānanda*).

Tal logro del *Saccidānanda*, mayor que el de la *trimūrti*, proviene sin duda de su sentido filosófico más profundo, según el cual el Ser divino en sí mismo se puede justificar ante la razón, en su espiritualidad y su riqueza, a la vez como Ser, Pensamiento y Bienaventuranza, lo que define todo lo que el conocimiento humano espera saber del divino Ser en sí mismo.¹⁶²

Monchanin estaba convencido de que el concepto de *Saccidānanda* podía expresar para los hindúes el misterio de la Trinidad en una forma inteligible, y que la revelación cristiana de este misterio plenificaría las aspiraciones religiosas de la India, «Tierra de la Trinidad»; parece que fue él quien animó a Le Saux —ya envuelto en la mística *advaita*— a desarrollar su teología de la Trinidad como *Saccidānanda*.¹⁶³ Para Le Saux, la imagen de Dios en la profundidad del corazón humano se ha llamado en la India *Saccidānanda*, que «parece haber manado espontáneamente del corazón hindú cuando intentó encontrar un camino para expresar el misterio que habían intuido más allá del nivel de pensamiento».¹⁶⁴ Con todo, Monchanin fue consciente de las graves dificultades para un encuentro hindú-cristiano a fondo, centradas sobre todo en el significado único de Cristo y el de un Dios personal; le hemos oído hablar al mismo Panikkar de sus sufrimientos a este respecto.

Monchanin y Le Saux escriben respecto al *Saccidānanda*:

Para el sannyāsi que ha recibido la iluminación, la última y no dividida simplicidad del Absoluto puede ser nombrada por reduplicación: *sat, cit, Ānanda*. El sabe que la divinidad no *tiene*, sino que *es* por esencia Existencia, Inteligencia y Felicidad. Cuando el cristiano repite esta fórmula religiosa, este mantra de los mantras, le da una personificación nueva y llena de misterio más allá de cualquier aprehensión de la inteligencia creada y no puede llegar, sino por la revelación del verbo y del Espíritu. El monje cristiano puede proferir *Sat* cuando su contemplación se dirige al Padre, Principio sin principio, fuente y término; *Cit* cuando medita sobre el Logos, la Imagen intelectual, consubstancial; *Ānanda* cuando mira al Paráclito, unificante en la alegría del Amor absoluto.¹⁶⁵

Pararnos un poco más en la manera como Le Saux describe este indefinible misterio que está «más allá del pensamiento» nos será sumamente útil para entender la Trinidad panikkariana. Vamos entresacando la descripción de sus mismas palabras.

Sat. «Todo lo que verdaderamente puedo decir de Dios es, sencillamente, “Él es”.»¹⁶⁶

Cit. «Es todo el misterio de la consciencia del hombre. En el espacio de mi *consciencia pura* descubro el misterio de la *cit* en sí; es la presencia no refleja del yo a sí mismo, la luz no dependiente de ninguna otra fuente que hace luminosa toda cosa. *Es pura conciencia*. *Sat* y *Cit*, ser y conciencia de ser, no se pueden separar el uno del otro; su relación es irreductiblemente no-dual, *advaita*.»

Ānanda. «La *beatitud* del hombre es la amplitud de su semejanza a Dios [San Gregorio de Nissa]. Cuando la pura autoconciencia ha sido realizada es como si su ser flotase en un inefable sentido de completez, de paz, alegría y plenitud, esto es el *Ānanda*.»¹⁶⁷

Padre-Hijo-Espíritu, Ser-Conciencia-Beatitud, Dios-Hombre-Mundo..., aquí están las raíces de la Trinidad *radical* y la intuición *cosmoteándrica* de Panikkar: «Todo cuanto existe no es más que *Brahman* en cuanto *sat, cit y Ānanda*», escribe Le Saux.¹⁶⁸

Con todo, cuando hablamos de la influencia del hinduismo en la concepción trinitaria de Panikkar, ésta no se acaba aquí, debemos acercarnos a algo más aún: la visión hindú de *la realidad*, en la que *todo está íntimamente vinculado*. Al lado del peso decisivo del pensamiento *advaita* en nuestro autor, uno de los principios hinduistas más importantes en la concepción trinitaria de Panikkar es el principio *rta* o «principio de la armonía de todos los seres». Ningún ser se identifica con otro, pero tampoco puede existir separado de los otros. Por otra parte, en la India el *individuo*, la realidad aislada, no existe, existe la *persona* en un *nudo de relaciones*. Desde la propia experiencia humana, se descubre que formamos parte de una realidad que es toda ella relación. *Todo es relación*, la misma Divinidad es relación y está constitutivamente en relación con el ser humano y con el cosmos. Así lo manifestaba recientemente nuestro autor:

Desde el punto de vista hindú, la *divinización* no es que Dios *se encarna* y nos penetra de modo individual, sino que uno encuentra su naturaleza divina cuando *se descubre verdaderamente a sí mismo y su relación con los otros, con el cosmos y con Dios*. Yo descubro que soy *mucho más* que mi *cuerpo*, mucho más que mi *alma*. El *espíritu* no ha llegado a mí por casualidad, sino que *pertenece a mi ser total*.¹⁶⁹

En la concepción védica, la única Realidad es el *Purusha*, que no es ni personal, ni estático e inmutable, sino *dinámico*, «el dinamismo básico de lo real». Este *Purusha* es un *yo*, que sólo se puede conocer existencialmente, experimentando mi relación constitutiva con él en un proceso de purificación de mi egoísmo: «Sólo quien puede existencialmente instalarse en el Yo puede decir *aham brahman...* Nuestro ego no se purifica hasta que se descubre un tú del único

yo: *tat tvam asi*. Somos en cuanto somos un *tú*, amados, conocidos por el Yo *aham*». ¹⁷⁰

De modo especial, Panikkar es deudor de la importantísima concepción *advaita*, a la que alude continuamente, contraponiéndola tanto al monismo como al dualismo –tal como hemos visto–, en contra de la interpretación monista que se hace tan a menudo, seguramente debido a la dificultad occidental para comprender un concepto tan rico. Nuestro autor ha asumido muy conscientemente este pensamiento no-dualista, sabedor de esa dificultad del pensamiento occidental para admitir que entre el monismo y el dualismo puede existir el no-dualismo, concepto que le parece idóneo y aun imprescindible para aceptar la doctrina trinitaria: el Padre es igual al Hijo, pero el Hijo no es el Padre, y del mismo modo el Espíritu Santo no se refiere a sí, sino al Padre y al Hijo, como reconocía el Concilio I de Toledo. Las correspondencias trinitarias y su visión *advaita* son, pues, fundamentales para comprender la concepción trinitaria de Panikkar. Por eso, su estudioso Ewert Cousins dice que para entender la teología trinitaria de Panikkar es imprescindible ver su perspectiva oriental, más aún, es necesario ponerle «el adjetivo de hindú», referido a su perspectiva adváitica que abre a una comprensión trinitaria de toda la Realidad. ¹⁷¹

Le Saux manifiesta en su obra citada sobre la Trinidad una opinión bastante generalizada en la India respecto a la relación entre la doctrina *advaita* y el cristianismo: el cristianismo es «una especie de *advaita* que no sabe que lo es». Más aún, en la fe cristiana, Cristo sería en realidad «un perfecto *jñānin*» (el *advaitin* que ha llegado a la fusión con la divinidad por el conocimiento), y el mismo Evangelio, interpretado correctamente, predicaría «puro *vedānta*». ¹⁷² Aunque esto puede ser la vuelta irónica del «cristianismo anónimo» de Rahner, convirtiendo al cristianismo en un «hinduismo anónimo», no deja de ser una interpelación importante para el cristianismo. Este monje cristiano-hindú llega a decir algo arriesgado, muy osado, pero que no deja de ser interpelante: «Si el cristianismo fuera incapaz de asimilar internamente la rique-

za de la experiencia *advaita* hindú, perdería inmediatamente por esto el derecho de proclamar que es la *vía universal* de salvación», porque, para él, «en su ámbito, la verdad del *advaita* es inatacable». El cristianismo no puede rehusar intentar integrar el *advaita* «a la luz de una verdad superior», aunque no aceptara su superioridad, si no quiere caer en un dilema insoluble.¹⁷³

Por otra parte, ya hablamos más atrás de la relación entre *Īsvara*, personificación hinduista de Dios, y el Cristo-Señor de la teología cristiana, por quien Dios actúa en el mundo hasta el punto de encarnarse en Jesús de Nazaret.¹⁷⁴ Y apuntamos que esta relación se manifiesta en la concepción de la Trinidad, que se relacionaría –*mutatis mutandis*– de esta manera: el Padre es *Brahman*, el Hijo (Cristo-Logos) es *Īsvara* y el Espíritu Santo es *Sākṭi*.¹⁷⁵ En *El Cristo desconocido*, Panikkar insiste una y otra vez en este *mutatis mutandis*, aplicándolo particularmente a la relación entre el concepto hindú de *Īsvara* y el Cristo cristiano. Respecto de esto, llega a unas conclusiones, que extractamos de la más reciente edición de esta obra fundamental de nuestro autor, para ser más fieles no sólo a su pensamiento, sino a sus palabras:

El *Īsvara* de nuestra interpretación es igual a *Brahman*, aunque distinto en su forma de existencia, así como su función *respecto* al Mundo. *Īsvara* no es meramente *saguna Brahman* [una *cualidad* de], o una de sus emanaciones, o una mera «modalidad» de la Deidad. El *sūtra* [texto sagrado hindú que se comenta aquí]¹⁷⁶ parece indicar, más bien, un camino hacia lo que la tradición cristiana llama Dios Padre a través de *Dios Hijo* [...]

El *Īsvara* de nuestra interpretación no pertenece únicamente al mundo de la Deidad, *no es sólo un aspecto de lo Divino. Es también verdaderamente «humano»*, o, mejor dicho, *mundano*, sin dejar nunca de ser divino. Nuestro *sūtra* apunta a una realidad que no sólo conecta los dos polos entre sí, sino que «es» los dos polos, sin que por ello ambos coincidan [...]

En el lenguaje cristiano diría que *Īsvara* apunta al misterio de Cristo, que, siendo único en su existencia y en su esencia, es,

en cuanto Cristo, igual a Dios. No es el Dios, sino que es igual a Dios. Cristo es más que un mediador; es, en cierto modo, el «Cristo total», la totalidad de la realidad del Mundo, en cuanto real, es decir, en cuanto es incorporado al Mundo, uno con el Mundo para formar el Cuerpo Místico.¹⁷⁷

b) *La influencia del buddhismo*¹⁷⁸

El buddhismo influye en la concepción trinitaria de Panikkar sobre todo a través del concepto de *relatividad radical*, en una interpretación particular de la noción buddhista *Pratītyasamutpāda*, traducida como «originación codependiente»¹⁷⁹ y también como «origen condicionado» o «producción condicionada».¹⁸⁰ *Pratītyasamutpāda* designa «la doctrina búddhica según la cual todos los fenómenos físicos y psíquicos se condicionan mutuamente en un orden preciso, constituido por el encadenamiento de los 12 *nidāna* (fuentes, orígenes)».¹⁸¹ La doctrina buddhista de *Pratītyasamutpāda* quiere manifestar, por tanto, que todos los procesos materiales o espirituales son relativos y condicionados, pero, a juicio de los especialistas, esta teoría, fundamental para la concepción buddhista de la liberación, no es fácil de interpretar.

Otros conceptos buddhistas que pueden tener una influencia en nuestro autor son *dharma*, en una de las acepciones buddhistas, como expresión de toda la realidad, tanto la condicionada, la mundana (*lokika*), como la absoluta no condicionada, la supramundana (*lokottara*), y la expresión «todos los *dharmas* carecen de yo»¹⁸² y *Tathgāta*, título empleado por Buddha para designarse a sí mismo como «el perfecto»;¹⁸³ Panikkar alude a este concepto al hablar de *Īsvāra*, refiriéndolo al «mediador óntico entre lo uno y lo múltiple, lo absoluto y lo relativo».¹⁸⁴

También encontramos en el buddhismo fórmulas triádicas que algunos han relacionado con la Trinidad, a modo de analogías de la realidad divina trinitaria. Así, tenemos la fórmula de «el triple refugio» (*trisarana*), con la que el aspirante queda constituido monje buddhista: «Yo tomo refugio en Buddha, tomo refugio en la Ley, tomo refugio en la Comunidad». Este «tomar refu-

gio» significa «coloco mi morada en», depositar en ellos toda su confianza. Esta fórmula, considerada como los «tres tesoros» o las «tres joyas» (*triratana*) del buddhismo, es una experiencia religiosa, mística; es el acto de fe (*sraddhā*) del buddhista y la forma de iniciación en la vía buddhista. En estos tres tesoros, *Buddha* representa la permanencia intemporal, la fuente de la iluminación y el *nirvāna*; la Ley es la doctrina (*dharma*), el Verbo o contenido de la Verdad, el *Logos* del Buddha, la sabiduría primordial, y la Comunidad (*samgha*) es la comunión de todos aquellos que viven en el refugio de esa nueva Ley y caminan (movidos por el *Espíritu* presente en la comunidad) hacia la consumación de la perfección buscada.¹⁸⁵ «¿Se podría descubrir en esta experiencia religiosa profunda una huella del que es *Fuente* de todo, el *Logos* que un día se encarnó y el *Amor* que crea comunión?», se pregunta López Gay.¹⁸⁶

Tenemos también la doctrina *māhayāna* de los «Tres cuerpos del Buddha» (*trikāya*):

1) El «cuerpo de transformación» o de metamorfosis (*nirmānakāya*), propio del Buddha-Gautama histórico (una *encarnación*, un cuerpo adoptado y construido por Buddha para vivir en la tierra, entre los hombres, movido por amor para enseñarles la verdad); es considerado como un cuerpo ficticio (como ocurre en el docetismo cristiano), tan sólo una sombra del cuerpo real (*dharmakāya*).

2) El «cuerpo de la felicidad» o del gozo (*sambhogayakāya*), un cuerpo sobrenatural, radiante de luz, feliz y glorioso, sólo conocido por los *bodhisattva*, capaz de transmitir ayudas salvíficas.

3) El «cuerpo de la Doctrina» (*dharmakāya*), la Ley eterna que supera cualquier limitación, la verdadera realidad espiritual, ilimitada y coextensiva con el universo, esencia de todos los Budhas y los seres, la naturaleza perfecta de Buddha presente en todo.¹⁸⁷

Llevando al extremo estas ideas, el amidismo, corriente teísta del buddhismo, llega a proclamar y venerar a Buddha como Dios, sobre todo en sus vertientes más populares.

Pero, con referencia a la posible relación entre los tres cuerpos de Buddha y la Trinidad cristiana, Zaehner escribe que la

comparación es «insatisfactoria», como ciertamente nos parece a nosotros; en cualquier caso, mucho menos satisfactoria que los conceptos hindúes analizados más atrás.

Si tuviéramos que establecer una comparación, a lo sumo podríamos compararlos a los tres aspectos del Hombre-Dios, Jesucristo. Como Logos, Cristo sería en la terminología budista, el *Cuerpo-dharma*, como el Señor que se nos manifestó en la transfiguración sería el *Cuerpo de la felicidad*, y como el Niño que nació en Belén y murió en la cruz sería el *Cuerpo construido*.¹⁸⁸

Bede Griffiths, buscando una estructura trinitaria de la experiencia religiosa en las diversas tradiciones —idea semejante a la que repite Panikkar sobre la presencia de la Trinidad en las distintas religiones—, habla de la realidad escondida de la Divinidad y su manifestación *trinitaria* relacionando diversos conceptos del hinduismo, el buddhismo, el taoísmo, el sufismo, la cábala...¹⁸⁹ Dupuis cuestiona, con razón, que esta visión pueda ser mínimamente conforme con la tradición cristiana, que ve al Padre como fuente de toda la Trinidad —tal como repite también Panikkar con la patrística y la escolástica—; el Hijo y el Espíritu tienen su origen en él, pero comparten con el Padre una misma e idéntica Divinidad, constituyendo en sus interrelaciones la Realidad última.

c) *La influencia de la mística cristiana*

Al lado de las corrientes hinduistas y budhistas, es evidente que en la concepción trinitaria de Panikkar está presente la influencia de las corrientes místicas cristianas. En primer lugar, el Maestro Eckhart y la mística renana.¹⁹⁰ Consecuente con su idea de que «Dios» (*Deus*) es «la Divinidad» (*deitas*) en tanto ésta entra en relación, el Maestro Eckhart llega a decir que *Dios no es Dios más que en su relación con las creaturas*. En el pensamiento del místico alemán sobre la «unión mística», está presente un teandrismo

que representa la negación de lo múltiple: el alma parte de la unidad divina y debe retornar a ella, superando la ilusión de la multiplicidad de la realidad:

El fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios. Dios no pide otra cosa de ti, sino que dejes a Dios ser Dios en ti [...]

¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual a sí mismo. Todavía digo más: él lo ha engendrado en mi alma. Todo lo que Dios realiza es uno; por eso, me engendra en tanto que su Hijo sin diferencia alguna. No hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a mí. Alguna gente se imagina que deberían ver a Dios como si estuviera *allí* y ellos *aquí*. Pero esto no es así, *Dios y yo somos uno*.¹⁹¹

Afirmaciones semejantes sobre esta voluntad de unión divina y aun con toda la realidad las hacen sus discípulos Suso y Tauler, y también Angelus Silesius, como vimos. Esta búsqueda de llegar a la identificación con Dios se manifiesta también en una corriente de espiritualidad francesa medieval: el movimiento de Libre-Esprit (siglos XIII-XVI), que sintetizaría su pensamiento en esta expresión: «Dios se realiza en una erótica universal en la que se ha abolido la distinción entre lo carnal y lo espiritual, entre lo terrestre y lo celeste». Destaca en el seno de este movimiento Marguerite Porète (*Le Miroir des simples âmes*). Esta mujer, calificada de «be-guina clerical muy sabia», que prefería denominarse sencillamente «una criatura menesterosa», pagó con su vida el haber manifestado públicamente sus apuestas espirituales radicales, muriendo en la hoguera en el verano parisino de 1310.¹⁹²

Pero descubrimos mejor la unión mística con la Trinidad en los escritos de las dos cumbres de la mística castellana: Santa Teresa y San Juan de la Cruz.¹⁹³ Es conocida la constante referencia que la santa de Ávila hace en sus escritos a la experiencia de encuentro con el Dios trinitario; un misterio que no es en ella tanto objeto

de especulación teológica cuanto manifestación de su experiencia mística, sobre todo en la inhabitación trinitaria en el alma:

En Teresa de Jesús, la teología y la espiritualidad trinitaria tienen una característica angulación mística. Son palabras desde la experiencia profunda. Teresa es un profeta del misterio de la Trinidad en nosotros..., ha logrado introducir el dato revelado en el corazón mismo de la vida cristiana.¹⁹⁴

Entre sus textos más expresivos están los recogidos en algunas de sus *Relaciones*:

Comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad. Entendí aquellas palabras que dice el Señor: que estarán con el alma que está en gracia las tres divinas Personas (*R.* 16). Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se enchía de aquella divinidad y por cierta manera goza en sí y tenía las tres personas (*R.* 18).

Esta osada expresión que habla del ser humano como una esponja sumergida en el océano de la Trinidad la reitera otras dos veces en sus apuntes (cf. *R.* 45 y 61).¹⁹⁵

De manera no menos osada, el tema central de los escritos de San Juan de la Cruz es la unión del hombre con Dios, llegando a decir que el amor de Dios al hombre [al alma] «es meterla en cierta manera en sí mismo, *igualándola consigo*, y así ama al alma en sí consigo *con el mismo amor que él se ama*». El Dios que manifiesta el místico poeta no es el de «un monoteísta a ultranza», sino, según sus propias palabras, «la revelación del misterio de la Santísima Trinidad y unidad de Dios». ¹⁹⁶ La Trinidad es la «actora de la unión del hombre con Dios» para este místico, del que es bien conocida su devoción a la Trinidad: «Yo, hija, traigo siempre mi alma dentro de la Santísima Trinidad», le escribe a

una dirigida. Es la Trinidad para San Juan «la fonte que mana y corre» de su conocido poema. La inhabitación de la Santísima Trinidad es considerada por San Juan de la Cruz como una presencia dinámica y transformadora del hombre, «haciéndole vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu santo en vida de Dios». ¹⁹⁷ Unas palabras de un libro emblemático de San Juan de la Cruz nos pueden valer para concluir estas pinceladas: «Y el alma más parece Dios que el alma, y aún es Dios por participación» (*Subida al monte Carmelo*, Lib.II, cap. 5,7).

Swami Siddheswarananda, un guru y escritor hindú discípulo de Ramakrishna, después de estudiar la obra del santo místico de Ávila, llega a decir: «Consideramos a San Juan de la Cruz como el *Patanjali* de Occidente». Ve en su obra cierta concordancia con una mística hindú, en particular su doctrina de la *Noche Oscura*. Aun reconociendo que sus enseñanzas «quedan circunscritas por los dogmas de la Santa Iglesia, con respecto a la cual el Santo afirma una absoluta sumisión», observa «la plena floración del *raja-yoga*» en el místico de Ávila. «También él se acogió a esa escalera de acceso, la más apropiada para alcanzar el pináculo de la gloria espiritual». ¹⁹⁸

En fin, el benedictino Le Saux relaciona la reflexión de estos místicos europeos y la intuición *advaita*, diciendo que «la experiencia suprema no puede ser más que *única*», a pesar de que los condicionamientos mentales, del mundo filosófico, cultural y religioso occidental la hagan aparecer como multiforme a falta de más precisos conceptos. En cambio, esto puede acontecer con lenguaje *advaita*.

La mala suerte de la espiritualidad de Occidente está en no disponer de un léxico que pueda expresar la experiencia mística que procede del fondo de su alma. Si hubiese podido conocer el pensamiento vedántico, habrían podido expresarse naturalmente en el lenguaje del *advaita*, como sus hermanos hindúes. ¹⁹⁹

Los místicos europeos lo hicieron, afirma claramente el benedictino-hindú en el mismo lugar. Pero manifiesta en seguida que los que llegaron a conclusiones semejantes «pagaron caro el hecho de no haber seguido el sentido de la batuta». Así, el Maestro Eckhart fue condenado, Marguerite Porète fue quemada en la hoguera y, finalmente, San Juan de la Cruz fue encarcelado por sospechoso.

LA TRINIDAD DIVINA

La Trinidad no es uno ni tres, ni simplicidad ni complejidad... Vista *desde el interior*, parece simplicidad... *La personalidad* [divina] es *pura relación*. No hay nada fuera de estas relaciones. Si hubiera algún tipo de «nudo» substancial independiente de la «red», tendríamos un triteísmo o, en el universo, una pluralidad. *La ley de la cruz*, es decir, el sacrificio como pura inmolación, yo diría que también reina en la Trinidad. La persona se vacía completamente... *Desde el exterior*, por decirlo así..., la persona es complejidad. Es incluso la complejidad máxima, ya que todas las riquezas de la realidad están comprendidas en el dinamismo trinitario. Éste es el significado de *la encarnación*: que el mundo participe en la suprema aventura trinitaria, aunque esté inmerso en las estructuras del tiempo y del espacio. Visto desde el exterior, la totalidad del proceso es la complejidad de la realidad total: Padre, Cristo y Espíritu, en el lenguaje cristiano.²⁰⁰

El Dios Padre-Hijo-Espíritu Santo de la tradición trinitaria cristiana es abordado por Panikkar con una considerable extensión en su libro sobre la Trinidad.²⁰¹ Elabora su reflexión enraizándola profundamente en la tradición teológica patristica y escolástica, sobre todo en Ricardo de San Víctor, Santo Tomás y San Buenaventura, pero abriéndola a una reelaboración a partir de su filosofía y su teología intercultural e interreligiosa, sobre todo su profundo conocimiento del hinduismo y el buddhismo, en puntos como los

que hemos desarrollado anteriormente. Al comienzo del capítulo que dedica en su libro específicamente al Padre-Hijo-Espíritu, escribe unas palabras expresivas a este respecto:

Durante mi estancia en Roma con motivo del Concilio Vaticano II, algunos obispos africanos me manifestaron su desconcierto ante la imposibilidad de encontrar en sus propias lenguas las palabras adecuadas para traducir el significado de vocablos como *naturaleza* y *persona*: estos conceptos eran desconocidos para ellos en aquellos idiomas. Como respuesta, sólo pude expresar mi admiración hacia tales lenguas, mi pesar por no tener conocimiento de ellas y mi esperanza de que algún día pudieran *contribuir notablemente al rejuvenecimiento del núcleo central del dogma cristiano*. Por importante que sea el valor de las formulaciones conciliares y dogmáticas, en absoluto abarcan el conjunto de la realidad divina que en grado infinito las desborda [...]

Mi intención no es desarrollar aquí una exposición de la doctrina trinitaria; mi propósito es simplemente poner de manifiesto cómo a la luz de la Trinidad pueden reconciliarse las tres formas de espiritualidad [...]

La Trinidad puede ser considerada como *un punto de encuentro de las diferentes dimensiones espirituales de la religiones*. La Trinidad es revelación del Misterio último de la Realidad, la consumación de lo que Dios ha «dicho» de sí mismo al Hombre, de lo que el Hombre ha sido capaz de alcanzar y conocer de la Realidad.²⁰²

Antes de acercarnos a esa exposición, hemos de apuntar que Panikkar entiende que hay una relación entre estas tres formas de espiritualidad que estudiamos anteriormente y la Trinidad cristiana, que podríamos articular de esta manera:²⁰³

- a) La dimensión apofática, el *silencio*, corresponde al Padre.
- b) La dimensión *personalista* corresponde al Hijo, el mediador entre Dios y el hombre, la única imagen verdaderamente personal que tenemos de la Divinidad.

c) La dimensión *mística-inmanente* corresponde al Espíritu, unión entre el Padre y el Hijo.

a) *El Padre*

Reconoce Panikkar que «el Padre de Nuestro Señor Jesucristo» es el nombre que la tradición cristiana da al Absoluto de otras tradiciones (*Théos, Brahman, Tao*). Es a él a quien Jesús llamó Padre y Dios, enseñándonos que también nosotros debemos llamarle Padre y Dios. Pero Panikkar insiste en que es necesario ser conscientes de que tanto el nombre de *Padre* como el de *Dios* son inapropiados para llamar al Absoluto; son simplemente «nombres con los que lo designamos», pues lo Absoluto carece de nombre. Nuestro autor, que manifiesta sentirse incómodo con la misma palabra *Absoluto* «por razones filosófico-religiosas», dice: «Lo Absoluto es Uno. No hay más que un Dios, una sola Divinidad. Entre lo Absoluto y el Uno, Dios y la Divinidad, no hay diferencia ni separación».²⁰⁴ En cualquier caso, todas las tradiciones han reconocido que la Divinidad está realmente más allá de todo nombre, que es *in-nominable, a-nama, anonymsos*. Para los cristianos –y también para gran parte de la historia de las religiones–, Él es «*nuestro Padre y nuestro Dios*», pero como tal lo es «*para nosotros*». Literalmente, ya decía otro tanto San Justino.²⁰⁵ Con todo, podemos apostar que los cristianos hemos aprendido a llamarle así no por deducción especulativa ni siquiera contemplativa, sino porque nos lo ha manifestado y enseñado nuestro Maestro, nuestro Señor Jesucristo (Jn 1,18).

El Padre «es el Absoluto, el Dios único, o *théos*». El Credo niceno («... unum Deum, Patrem omnipotentem [...] et in unum Dominum nostrum Iesum Christum [...] *hoc est de substantia Patris*»), los Padres griegos e incluso Tertuliano afirman que el *substratum* de la Divinidad reside en el Padre;²⁰⁶ «es sólo con Agustín cuando la Divinidad, como *substratum* que confiere unidad a la Trinidad, comenzó a ser considerada común a las tres personas». Por eso, para nuestro autor es muy significativo que las primeras fórmulas trinitarias hablen de Dios Padre, Cristo Hijo y Espíritu

Santo: «Ni el Hijo ni el Espíritu son *Dios*, sino, precisamente, el *Hijo de Dios* y el *Espíritu de Dios*, «iguales» al Dios Uno (*o théos*) en cuanto Dios (*théos*). En el Absoluto «no hay pluralidad, no hay multiplicidad, nada que, multiplicado o añadido, pueda ser tres»; «*qui incipit numerare incipit errare*», repite Panikkar en numerosas ocasiones citando a San Agustín.

Consecuentemente con lo que dijimos más atrás sobre su oposición a la idea de Dios como *substancia*, indica Panikkar que «puede admitirse un lenguaje teológico que hable de igualdad entre las “tres” personas, a condición de abstenerse de aceptar *una naturaleza divina objetivada*, trinitariamente “desencarnada” (la famosa y desechada *quaternitas*) [...] las “tres” personas son “iguales” porque todas ellas son “Dios”; pero este “Dios” (al que se suponen iguales) no existe, *no es nada al margen* o separado *de las personas divinas*».²⁰⁷

Panikkar elabora esto bastante en consonancia con la doctrina trinitaria tradicional, aunque diciendo que algunas intuiciones del hinduismo y el buddhismo «pueden ayudarnos a penetrar más hondamente el misterio trinitario»²⁰⁸ (subrayado en el texto):

Todo cuanto el Padre *es* lo transmite al Hijo. Todo cuanto el Hijo *recibe lo entrega* a su vez al Padre. Esta donación es el Espíritu [...]

Si el Padre engendra al Hijo (y es ésta una generación total, puesto que el Padre se da plenamente al Hijo), ello significa que lo que el Padre es lo es el Hijo, es decir, el Hijo es el *es* del Padre. En la fórmula de identidad «A es B» o «P es H», lo que P es es H. P en cuanto P, separadamente, en sí mismo, *no es*. H es lo que P es. A la pregunta ¿qué es P?, debemos responder: es H. Conocer al Hijo en cuanto Hijo es comprender también al Padre; conocer el Ser en cuanto tal implica haberlo transcendido ónticamente, es conocerlo en cuanto Ser y no en cuanto ente. Y, si el conocer es perfecto, es serlo. Este «serlo» es el Hijo.

Utilizando otros términos podemos decir: el Absoluto, el Padre, no es, no tiene *ex-sistencia*,²⁰⁹ ni siquiera la del Ser

[...] En el Padre el apofatismo (*kenosis*, vaciamiento) del Ser es real y total [...]

Nada puede decirse del Padre «en sí mismo», del «sí-mismo» del Padre, porque no hay un tal «sí mismo»; no sería Padre. Ciertamente, es el Padre del Hijo, y Jesús se dirige a él en términos de Padre, pero «Padre» no es un nombre apropiado, en el sentido de propio, aunque no tenga otro. Al engendrar al Hijo, el Padre lo da todo, incluso, si podemos atrevernos a hablar así, la posibilidad de ser expresado en un nombre que le nombraría a él y sólo a él, al margen de toda referencia a la generación del Hijo [...] Nos encaminamos hacia adelante, hacia la «meta absoluta», y al final nada se encuentra porque nada hay, ni siquiera el Ser. «Dios creó de la nada» (*ex nihilo*); «ciertamente –añadiría un hindú– de nada, salvo de Sí» (*a Deo*, que no es *ex Deo*). Este su «Sí» lo inmoló en el Hijo, en la generación del Hijo [...]

Sólo se llega al Padre a través del Hijo. Ir *directamente* al Padre ni siquiera tiene sentido. Si se intentara hacerlo, se encontraría que el supuesto camino hacia el Padre es un no-camino, un no-pensamiento, un no-ser. Incluso el Hijo sólo conoce al Padre al ser conocido por él [...] La creación es el eco de este divino grito primordial.²¹⁰

Panikkar hace aquí unas referencias al buddhismo y al hinduismo. Respecto del primero, sitúa la experiencia budhista de *Nirvāna* y *Sunyatā* (vacuidad) al hablar del «apofatismo esencial del Padre», la «*kenosis* del Ser en su propio origen». Respecto del segundo, al decir que *Brahman*, según las *Upanisad*, no es autoconsciencia, ya que ésta es *Ātman*, lo que el Padre conoce es el Hijo, pero el Hijo no es meramente el objeto de conocimiento del Padre, pues en ese caso no podría ser propiamente persona. En la larga cita que hacíamos, se transparenta el *concepto relacional del Dios trinitario* que hemos visto en el apartado anterior. A pesar de ser la «*fons et origo totius divinitatis*»,²¹¹ el Padre no es un *yo único* y absoluto, pues la afirmación «*yo*» sólo puede formularse con referencia a un «*tú*», que, a su vez

sólo puede aparecer cuando hay un «él». «El Padre *quo ad se*, en sí mismo, *no es* —escribe Panikkar—, no es, por tanto, un yo aislado, se afirma a «sí mismo» solamente a través del Hijo en el Espíritu, aunque pudiéramos igualmente decir que se afirma en el Hijo a través del Espíritu. *La gramática se resquebraja*». Y es que, propiamente hablando, ninguna formulación acerca de la Trinidad es verdadera si se toma de forma aislada.

Por esta razón, a pesar de la legitimidad de nuestra oración «Padre nuestro», para Panikkar, en sentido estricto, «*la devoción al Padre desemboca en un apofatismo del Ser*, es una oración hacia [...] ninguna parte, permanentemente abierta hacia el horizonte infinito».²¹² Afortunadamente tenemos *un icono: el Logos*, el Hijo. Y cita un expresivo texto de San Ireneo: «El Hijo es la visibilidad de lo invisible».²¹³ O, como nos insiste San Juan: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Otro mensaje fundamental del Evangelio sobre el Padre, que Panikkar glosa con estas palabras: «Quien ve a Cristo ve al Padre, porque el Hijo es el Padre hecho visible, porque no hay nada que ver del Padre salvo el resultado de su paternidad, es decir, el Hijo. Pero ver al Hijo es verle como Hijo del Padre y, por tanto, ver al Padre». Una visión que sólo es posible por la acción del Espíritu:

Sólo el Espíritu puede tener una «visión» así y, con él, aquellos que viven en el Espíritu participando en esta visión del Padre-Hijo. Nadie ve al Padre salvo a través del Hijo y nadie puede reconocer al Hijo salvo en el Espíritu.²¹⁴

Por eso, si el *odio* (la falta de amor) es un pecado contra el Hijo, y puede ser perdonado, la *ceguera* (negación de la fe) es el pecado contra el Espíritu, que no puede ser perdonado, porque el pecador no puede pedir indulgencia en tanto se empecine en mantenerse en el pecado. Y la *desesperación* (rechazo de la esperanza, muy vinculado al anterior) es el pecado contra el Padre, que tampoco tiene salida porque es la negación de la misma posibilidad de perdón; es «la negación de nuestra divinización,

la autocondenación» dice Panikkar. Pero todo ser humano está llamado a la salvación, y el mismo Panikkar concluye diciendo que «el hombre, en tanto vive en el tiempo y el espacio, no es capaz de una desesperanza absoluta».

En otro lugar, nuestro autor precisa aún más esta idea de Dios como Padre, haciendo un hermoso comentario del *logion* de Jesús «¡*Abba, Pater!*» (Mc 14,36).

Jesús llama a Dios su *Padre* e invita a los suyos a que hagan lo mismo en virtud del Espíritu divino que mora en ellos [...] «Dios es Padre» tiene un significado inclusivo de dador de vida (padre y *madre*). Purificado de sus condicionamientos antropológicos, podemos interpretarla en el sentido de fuente, origen, fundamento, como entenderá la tradición sucesiva cuando la use en el contexto de la doctrina trinitaria. No tiene nada que ver con el género ni con el sexo.²¹⁵

Además, esta expresión subraya que Dios es particularmente Padre de Jesús, *su* Padre, «de una manera tan íntima que la tradición cristiana ha llegado a interpretar literalmente que Jesús de Nazaret no ha tenido ningún otro padre», reconoce Panikkar. «La relación Padre-Hijo es tan íntima que nos deslizamos o bien hacia una idea antropomórfica de Dios (Dios es Padre del hombre), o bien hacia una idea teomórfica del hombre (el hombre es el Hijo de Dios)». Las teologías clásicas subrayan lo primero; las modernas, lo segundo. En perspectiva claramente cristiana, Panikkar precisa que «hay una diferencia entre la filiación de Cristo y la nuestra», reconociendo que se trata de un «puntal de la comprensión cristiana que es importante mantener».²¹⁶ Lo desarrollaremos más en el capítulo siguiente, cuando tratemos la Cristología-Cristofanía de nuestro autor. Desgraciadamente, reconoce nuestro autor, «como consecuencia de la erosión de las palabras y el abuso del poder religioso, ni Padre, ni Madre, ni Dios, ni tampoco Vacío ni Misterio resuenan ya en la mente o el corazón de muchos contemporáneos». Con todo, añade unas expresivas palabras acerca del ¡*Abba, Pater!* de Jesús:

Ante todo es un vocativo y los tres momentos en los que aparece representan situaciones extremas: un llanto, un grito, una plegaria. Es una manifestación espontánea de alegría, sufrimiento o esperanza. Nada que no sea una personificación colma a la naturaleza humana cuando, en situaciones extremas, experimenta la vida insondable. *Tenemos necesidad de personificar*. Una *istadevatā* es la vía más humana para aproximarnos a esta experiencia. Necesitamos encontrar el icono divino con el que comunicar.²¹⁷

Estas últimas son palabras fundamentales para comprender mejor la relación personal que Panikkar quiere sostener con Dios, a pesar de sus críticas a una visión exclusiva de Dios como un ser personal, que leíamos páginas atrás. Recordemos que su *istadevatā*, su icono divino, es Jesucristo. Además de lo indicado, *Padre* no se refiere sólo a fuente, poder y aun persona, sino que significa también «protección y especialmente amor», y por eso hemos de pensar «en el Padre también como *madre*» («la que da la vida, la existencia, el alimento y el amor»). «La fuente de toda cosa es también el origen del amor».

En fin, «el Padre une estrechamente en sí potencia y amor». El Padre, como origen y protector, es superior al Hijo, pero el Hijo es igual al Padre, «comparten y participan de la misma aventura». Y es que *¡Abba, Pater!* significa tanto superioridad como igualdad. Los caminos para llegar a la experiencia del *¡Abba, Pater!* son la gracia y la contingencia.²¹⁸

b) *El Hijo*

«Es el Hijo el que *es*, y por tanto *es* Dios». El Hijo es el que actúa, el que crea, el que *es*; por eso, con los textos joánicos podemos decir que «*todo fue hecho por él*», en él todo existe. Él es «*el principio y el fin, el alfa y el omega*». De ahí deduce Panikkar que, «propia- mente hablando, la *Persona Divina*, el Señor, *es el Hijo*»; el Hijo que se manifestó en Jesucristo. Lo explicita acudiendo a la tradición escolástica:

Según la teología más tradicional, el vocablo *persona* no puede ser utilizado en la Trinidad con analogía real, dice santo Tomás refiriéndose a las personas divinas que *Persona [in divinis] non est essentia vel natura, sed «personalitas»*, y así las tres personas no son tres dioses. La analogía existe entre el Creador y sus criaturas pero no en la Trinidad en sí. La «Persona» no es un «universal». O en las inquietantes palabras de Duns Scoto: *ad personalitatem requiritur ultima solitudo*. Es la soledad radical lo que hace a la persona un individuo.²¹⁹

De ahí que, sin olvidar que el Dios trinitario es *yo-tú-él*, como veíamos en el párrafo acerca del Padre, nos dice nuestro autor que, «*hablando con rigor*, no es cierto que Dios sea tres Personas. *Personas* es aquí un termino equívoco, que tiene un significado diferente para cada caso [...] No hay más *Dios* que el Padre, que es su Hijo *por medio de su* Espíritu, pero sin tres *quiénes* o *qués* de ninguna clase».²²⁰ Recordemos su concepción de persona como «nudo de relaciones», no una realidad substancializada:

Podríamos llamarles «personas» en la medida en que son verdaderas oposiciones relativas en el seno del misterio divino, pero habría que tener cuidado de no «*substancializarlas*» o considerarlas «en sí mismas», sino que, por el propio hecho de ser persona, es siempre relación constitutiva.

Consecuentemente con lo que hemos dicho más atrás, ni hay una «*substancia Dios*», ni debemos «*substancializar*» a cada una de las personas. Y es que Dios es una *trinitas*, no una *quaternitas* en la que hay un «Dios-naturaleza divina, fuera, dentro, encima o al lado del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», insiste Panikkar.

Más aún, en sentido estricto, «el hombre sólo puede tener una relación personal con el Hijo». «Dios no es *persona* excepto en Cristo», dice citando al pensador alemán Jakob Boheme (1575-1624).²²¹ El Dios con quien puede *hablar* el hombre, entablar un diálogo, entrar en comunicación personal, es el Hijo, «el divino

Tú que está en-relación-con o, más bien, que es la relación con el Hombre y uno de los polos de la existencia total». Panikkar cita a Máximo el Confesor: «El nombre de Dios y Padre, que es esencialmente subsistente, es su Logos». ²²² O, con Dionisio el Areopagita, y tal como le gustaba repetir a la tradición griega: Dios no es «ni tríada ni mónada».

Así las cosas, para Panikkar es evidente la importancia de que la figura de Cristo recupere la plenitud de su sentido, como el Ungido, más allá del concepto de Mesías, etcétera. Pues el mismo término *Cristo*, como traducción del hebreo *Mesías*, es «un término ambiguo», al que «los cristianos no tienen ningún derecho a monopolizar», pues no debemos «presuponer su *identificación* con Jesús de Nazaret». Es este Cristo «quien hace posible la religión», ya sea conocido o desconocido, pues es el único mediador. Es la tesis que Panikkar ha venido desarrollando desde *El Cristo desconocido del hinduismo*, y que retoma y desarrolla hasta sus últimas consecuencias en *La plenitud del hombre*. ²²³

Es este *Cristo*, pues, *conocido o desconocido, quien hace posible la religión*. Sólo en esta Unción hay *religatio*. Cristo, manifiesto u oculto, es el único vínculo entre lo creado y lo increado, lo relativo y lo absoluto, lo temporal y lo eterno, la tierra y el cielo, *es Cristo el mediador único*. Todo lo que entre estos dos polos opera como mediación, vínculo, camino, es Cristo, sacerdote único del sacerdocio cósmico, la Unción por excelencia [...] Cristo presenta, en nuestra opinión, las características fundamentales de *mediador entre lo divino y lo cósmico*, entre lo eterno y lo temporal, etcétera, ese mediador al que otras religiones llaman *Īsvara, Tathāgatā* o con otros nombres. No sin una profunda y profética intuición, buena parte de la espiritualidad neohindú habla en este sentido de «*conciencia crística*» [...] El Hijo es el mediador, el *summus pontifex* de la creación y también de la redención y la glorificación, o la transformación, del Mundo. Los seres *son* en la medida en que participan en el Hijo, *son de, con y por él*. Todo ser es una *crisofanía*, una manifestación de Cristo. ²²⁴

En el capítulo dedicado a la Cristología panikkariana volveremos ampliamente sobre la persona del Hijo, el Cristo, en la perspectiva de *crisofanía* que nos orienta Panikkar.

c) *El Espíritu Santo*

Con hermosas y expresivas imágenes, Panikkar nos dice que, si el Padre es «la fuente» (la «*Fons et origo totius Divinitatis*» de la que hablan los primeros concilios) y el Hijo «la corriente» (el «*Río que fluye de la Fuente*»), el Espíritu es «*la meta final*»: «El Espíritu es, por así decirlo, el Fin, el Océano ilimitado donde se completa, descansa y consume el flujo de la vida divina (*plenitudo et pelagus totius divinitatis*)».²²⁵

La *revelación del Padre* es la revelación «del *Dios trascendente*» que se nos manifiesta en el Hijo, el Logos, la *revelación del Espíritu* es «la revelación del *Dios inmanente*». Por eso, insiste Panikkar en que, «hablando con rigor, el concepto de revelación sólo puede ser aplicado al Hijo», porque la *trascendencia* en cuanto tal no puede revelarse y la *inmanencia* divina es ante todo «inmanencia *divina*»: «En el insondable océano de la Divinidad hay una especie de constante profundización, de permanente “interiorización”. Es la experiencia del misterio trinitario que nos muestra que Dios es inmanente a sí mismo, que hay en Él una especie de interioridad insondable». Por eso, «lo que hay en el más profundo nivel de la Divinidad es el Espíritu». Y, para el Padre, «el Espíritu significa el retorno a la fuente que él constituye».²²⁶

Habla Panikkar de «la inmolación, o el misterio de la Cruz en la Trinidad», para expresar la «circularidad» interna de la Trinidad: el Padre puede «continuar» engendrando al Hijo porque aquél «recibe de vuelta» la Divinidad que ha engendrado a éste. «El *Sí-mismo* del Padre es el Hijo, su *en-Sí* es el Espíritu. Pero el Hijo no tiene *Sí-mismo*; es el Tú del Padre... Y otro tanto puede decirse del Espíritu», escribe Panikkar, llegando a decir paradójicamente: «El Espíritu “en sí mismo” es una contradicción. Sólo existe el Espíritu *del Padre* y *del Hijo*...».²²⁷ Con razón reconoce nuestro autor que estos temas son «extremadamente delicados»

y es necesario acercarse a ellos «con temor reverencial, profunda humildad y sincero respeto por la tradición».

La inmanencia divina hace que no se puedan *tener «relaciones personales»* con el Espíritu; con él no cabe más que una *unión no-relacional*. Por eso, sin olvidar seguramente el «Veni Creator Spiritus» que lleva rezando la Iglesia durante siglos, para Panikkar no se puede orar *al* Espíritu, sólo se puede orar *en* el Espíritu, dirigiéndonos al Padre por medio del Hijo; es el Espíritu el que «ora en nosotros». Vivir «la vida según el Espíritu» es la existencia perfecta, pero el camino del Espíritu, sin su integración trinitaria, conlleva un cierto grado de desencarnación. Sin embargo, no hay razón para interpretar la vía negativa o apofática, constitutiva de la espiritualidad del Espíritu, como desencarnada o «espiritada», porque el Espíritu nos sitúa en la perspectiva verdadera, trastocando todo. «La inversión que el Espíritu provoca es total», convirtiendo en locura la sabiduría de este mundo; es él el que nos abre a la verdadera comprensión de las Escrituras.

LA TRINIDAD *RADICAL*: TODA LA REALIDAD ES TRINITARIA

Aceptando la tradicional y dogmática concepción cristiana de la Divinidad que representa la Trinidad *inmanente* y *económica* revelada en el Hijo, Panikkar quiere ir más allá en su visión trinitaria: es lo que llama la Trinidad *radical*, que relaciona de manera unitaria toda la Realidad (Dios-Hombre-Mundo), rehuendo caer tanto en el dualismo como en el monismo panteísta.

La Trinidad ni es un monopolio del cristianismo ni lo es de la Divinidad. Cada trozo de realidad tiene su huella trinitaria. Y por eso la perfección humana no consiste en llegar a ser uno con el Hijo, o con el Padre, o con el Espíritu, sino en entrar totalmente en la Vida de esta Trinidad, sin eliminar ninguno de sus constituyentes.²²⁸

Vinculando la Trinidad económica con toda la Realidad, Panikkar llega a decir:

La Trinidad *no es una prerrogativa de un Dios* (Substancia, Ser Supremo), sino la característica, *schema*, de lo Real. La Trinidad inmanente y la económica son la misma Trinidad.²²⁹

a) *La Trinidad es la Realidad*

Para Panikkar, es toda la Realidad la que tiene una estructura trinitaria en la que todo está íntimamente relacionado. No sólo

están en relación constitutiva *Dios Padre-Dios Hijo-Dios Espíritu Santo*, sino también *Dios-Hombre-Cosmos*, Cielo-Tierra-Hombre, Cosas-Conceptos-Palabras [...] ²³⁰ *Padre-Hijo-Espíritu Santo* correspondería a lo que la teología cristiana llama *Trinidad inmanente*, la interioridad divina; *Dios-Hombre-Cosmos* correspondería a lo que la teología cristiana llama *Trinidad económica*, la relación de Dios con el mundo y con el hombre. La *Trinidad radical* –repite Panikkar una y otra vez– significa que la Realidad no es monista ni dualista, ni una ni múltiple, es polaridad, es *trinidad*. O, lo que es lo mismo, hemos de rechazar tanto un estricto monoteísmo como el triteísmo, para llegar a la armonía trinitaria. La doctrina del *no-dualismo* insiste en que la realidad «no es tres», porque «¿cuál sería el germen que liga?», se pregunta nuestro autor. ²³¹

La *Trinidad radical* significa que la *Trinidad es la Realidad*: toda la Realidad es una *relación trinitaria*. De este modo, la *Trinidad radical* no es, para Panikkar, otra cosa que la *visión cosmoteándrica* de la Realidad, como explicitaremos más adelante. La *Trinidad radical*, con sus propias palabras, sería un «complemento» de la intuición cristiana trinitaria clásica, de la que nuestro autor no se quiere desligar ni abandonar.

Un *complemento de la intuición* de la unidad entre la «Trinidad inmanente» o interioridad divina y la «Trinidad económica». La Trinidad inmanente sería el misterio de Dios *ad intra*, es decir, la interioridad divina. La económica sería la acción *ad extra*, es decir, el *opus creationis*, en particular por lo que se refiere a los hombres. ²³²

No se trata de *panteísmo*, insiste Panikkar, ya que si la distancia entre el Yo y el Tú, el Padre y el Hijo, y éstos con el Espíritu Santo es infinita, infinitamente mayor es la que existe entre ellos con relación al hombre y al cosmos. «Nada hay finito en la Trinidad, en la Realidad». Esta Trinidad se manifiesta para nosotros en Jesucristo: «La Trinidad radical, tal como se manifiesta en Cristo, nos presenta *la unidad no dualista entre lo divino y lo humano* (el misterio

teándrico de la teología oriental)». ²³³ Es la *intuición cosmoteándrica* o *te-antropo-cósmica*. La experiencia de la Trinidad es precisamente «saberse envueltos en una *perichôrêsis* cosmoteándrica». ²³⁴ Con palabras de nuestro autor, y sin olvidar su constante deseo de que su concepción *trinitaria* quiere evitar caer tanto en un *monismo* como en un *dualismo*, aunque a veces las expresiones pudieran dar pie a ello...

No hay más que Dios, un Dios que, en cuanto «Yo» absoluto, tiene un «Tú» eterno que es igual a él y que, no obstante, no es un segundo «Yo», que es siempre un «Tú». Este Tú es el Hijo, es el Cristo total que incluye cielos y tierra. Todos los seres participan de lo que son al ser uno con él, con el Hijo. *Todo cuanto existe, es decir, toda la realidad, no es más que Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo.* Todo cuanto existe no es más que *Brahman* en cuanto *sat*, *cit* y *ānanda*, en cuanto *ser*, *consciencia* y *beatitud*. *Sat*, en cuanto fundamento mismo de todo lo que, de una forma u otra, constituye el «ser». *Cit*, en cuanto vínculo espiritual o intelectual que envuelve y penetra toda la realidad. *Ānanda*, en cuanto plenitud perfecta que recibe en sí misma e inspira a todo lo que tiende hacia ella. ²³⁵

Recordemos lo que decíamos en este mismo capítulo (cf. 2.2.a) respecto de la concepción de Dios-*Brahman* como *Saccidānanda*, y cómo misioneros cristianos e investigadores del hinduismo habían encontrado en esta fórmula *la imagen privilegiada* de la Trinidad cristiana; particularmente Monchanin y Le Saux, que pusieron este nombre a su *āsrām*, «Monasterio de la Trinidad». Relacionan *Saccidānanda* y *Trinidad* de este modo: Dios es el *Padre*, el ser, el Principio origen de la realidad (*sat*); el Hijo el *Logos* (*cit*), la consciencia; y el *Espíritu*, la Beatitud de amor y belleza (*ānanda*).

En la concepción trinitaria panikkariana, puede llamar particularmente la atención la dimensión del Mundo. «Este mundo, sea cual sea su grado de realidad...» —precisa—, que es «producido, sostenido y atraído por este mediador divino y humano», Cristo. ²³⁶

Tradicionalmente, el Mundo ha sido percibido en Occidente sobre todo desde la radical dualidad Dios trascendente–Mundo inmanente. Pero Panikkar, en su afirmación de que «toda la realidad no es más que Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo», relacionando íntimamente Dios–Mundo, Divinidad–Mundanidad, acude a una conocida frase de San Agustín, «*Trinitas reducit dualitatem ad unitatem*», quien también describe el estado último del Mundo como «*et erit unus Christus amans seipsum*».²³⁷

b) *El teandrismo. Divinización del hombre*

Hay un término clásico y tradicional, desde Dionisio Aeropagita y Máximo el Confesor, para designar la unidad íntima entre lo divino y lo humano que se realiza en Cristo, Dios y Hombre: el *teandrismo*. Se trata de una palabra cristiana, pero que no es exclusiva de esta tradición, sino que está presente –afirma Panikkar– «como el fin hacia el que tiende la conciencia religiosa de la humanidad y es también la interpretación más adecuada de la experiencia mística». «El término *teandrismo* indica con suficiente claridad estos dos elementos de *toda espiritualidad*: el elemento humano que sirve de punto de partida y el factor transhumano que lo vivifica desde el interior y es su consecuencia trascendente».²³⁸ Y es que el hombre es más que un «animal racional», reducirlo a eso es enajenarle, «negarle el derecho a su verdadero fin y privarle completamente de la esperanza de alcanzarlo nunca».²³⁹

Hay una lectura del *teandrismo* aplicada a la humanidad que no ofrece dificultad alguna para la fe cristiana y el mismo Panikkar la expuso hace muchos años, en uno de sus primeros trabajos, con un lenguaje de aquella época:

El *teandrismo cristiano* [manifiesta] que después de la Encarnación no hay virtudes sobrenaturales desencarnadas, no es posible ontológicamente ser un buen cristiano y un mal hombre [...] Más aún, el *teandrismo cristiano* reconoce que el motor que impele a un hombre de buena voluntad a cul-

tivar lo que hemos convenido en llamar virtudes humanas es algo más que su simple naturaleza, porque también en él el dinamismo de la gracia es operante y Cristo atrae hacia sí no sólo las pocas almas privilegiadas que le conocen y aman explícitamente, sino que es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.²⁴⁰

El teandrismo habla de «nuestra divinización y participación del Dios Trino».²⁴¹ Hay, por tanto, un teandrismo cristiano que no ofrece dificultad, pero el problema está en trasladar con legitimidad este concepto, con el que la teología define la realidad humana y divina de Jesucristo («Dios y hombre verdadero»), a todo ser humano. Aunque todo hombre sea una realidad misteriosa y «sobrepase infinitamente al hombre», como se ha dicho; aunque no pueda reducirse a pura naturaleza material (es una realidad no dual de materia-espíritu). Ciertamente, tiene razón Panikkar cuando recuerda: que «la “vocación” que llamó al Hombre a ser lo destinó, desde el principio, a ser Hijo de Dios, uno con el Hijo único» y, quizá, cuando dice que «la concepción fundamental del teandrismo consiste en la comprensión de que el Hombre posee una capacidad infinita que le une con el límite asintótico llamado Dios».²⁴² Pero, a pesar de sus palabras, que afirman también la diferencia radical entre *el Hijo* Jesucristo, en quien reside toda la plenitud de la divinidad (como veremos en el capítulo siguiente), y *el Hombre finito*, la nueva concepción no es fácil de asimilar para la teología cristiana; pero, quizá, nuestra dificultad esté en comprender realmente y, más aún, aceptar su comprensión del *advaita* y la *relatividad radical*, sin caer en un «igualitarismo amorfo».

Para nuestro autor, la *espiritualidad teándrica* representa «la síntesis armoniosa entre las tensiones de la vida: entre el cuerpo y el alma, el espíritu y la materia, lo masculino y lo femenino, la acción y la contemplación, lo sagrado y lo profano, lo vertical y lo horizontal».²⁴³ Esta espiritualidad quiere huir tanto del *antropomorfismo* como del *teologismo*, para establecer una visión no-dualista entre los dos polos de la realidad, cuya tensión es

necesario contemplar siempre en el fiel de la balanza. Lo divino y lo humano, Dios y el Hombre, «no son uno ni dos», repite Panikkar. No es suficiente la integración entre la realidad de Dios y del Hombre, es necesario integrar al Cosmos en esta aventura, para llegar a una espiritualidad *teo-antropo-cósmica*, que vinculen el cielo y la tierra, además de Dios y el hombre. Puede que este momento actual sea el *kairós* para tal pretensión por la conciencia ecológica de nuestros días, una conciencia que Panikkar prefiere llamar *ecosófica*.

c) *La Trinidad. Crecimiento en la comprensión del dogma trinitario*

En consonancia con esto y tal como ya se ha ido apuntando desde más atrás, para Panikkar, la concepción trinitaria no se queda en Dios, en una realidad divina situada por encima del mundo, en un dualismo insalvable, sino que abarca a *toda la realidad existente*, que viene a ser una realidad *cosmoteándrica*:

*Dios, el Hombre y el Mundo no son uno, ni dos ni tres. No hay tres cosas ni tampoco una sola. Hay una radical relatividad, una interconexión irreductible entre la Fuente de lo que es, lo que Es y su propio Dinamismo; Padre, Hijo y Espíritu Santo; lo Divino, lo Humano y lo cósmico; la Libertad, la Conciencia y la Materia. La realidad es trinitaria, no dualista. Sólo negando la dualidad (advaita), sin caer en la unidad, podemos aproximarnos conscientemente a ella.*²⁴⁴

Para nuestro autor, en esta relacionalidad divina del Padre-Hijo-Espíritu Santo, debemos incluir todo, *todo con todo*, también el cosmos, y nosotros mismos. Por eso, no duda en afirmar: «Yo pertenezco a esta realidad cosmoteándrica».²⁴⁵ Para Panikkar, más allá de la concepción cristiana, aunque sin excluir ni minusvalorar ésta, la Trinidad es una intuición tripartita que es un «invariante humano», como expresión de una visión triádica de toda la realidad: lo divino, lo humano y lo cósmico, armónicamente como están en el ser humano cuerpo-alma-espíritu y en el mundo

espacio-tiempo-materia. Leíamos páginas atrás que «la Trinidad es la culminación de una verdad que penetra todos los dominios del Ser y la conciencia». Consecuentemente, Panikkar aplica su concepto de *relatividad radical* a lo que él entiende por *Trinidad radical*, en la que Dios, el mundo y los humanos estamos *radicalmente* relacionados, de manera semejante a como lo están el Padre el Hijo y el Espíritu Santo en la Trinidad cristiana.

El impacto de la experiencia de Jesús en las primeras comunidades llevó a preguntarse sobre aquel a quien Jesús llamó su Padre. Se interpretó entonces como una revelación de la vida íntima de Dios: la *Trinidad inmanente*. Poco a poco, empezó a vislumbrarse que esta Trinidad divina no era un *deus otiosus* en su Olimpo, sino que estaba de alguna manera presente en lo que en las tradiciones abrahámicas se suele llamar la creación: la *Trinidad económica* [...]

El miedo de Occidente al panteísmo y la prudente preocupación por defender la absolutez divina y la creaturalidad del mundo retrasaron el tercer paso, que ahora la conciencia humana parece madura para aceptar: la *Trinidad radical* [...]

Desde un punto de vista *cristiano*, se trata de un *crecimiento en la comprensión del dogma*. Desde una perspectiva de *las religiones orientales*, no hacemos sino explicitar lo que casi todas ellas han dicho, a saber, la *vinculación constitutiva entre el cielo, la tierra y el hombre*.²⁴⁶

¿«Crecimiento en la comprensión del dogma»? Una pregunta fundamental desde la teología cristiana es ¿cómo encajar en la ontología trinitaria esta *nueva* comprensión, que debe ser un *crecimiento* a partir del *genuino germen* del dogma trinitario? No es fácil, y veremos al final de este capítulo el reto y aun el conflicto que supone para la soteriología, la creación y la escatología. Relativamente más fácil es comprender lo que a continuación dice Panikkar acerca de la Trinidad cristiana como *explicitación* de la «*vinculación constitutiva entre el cielo, la tierra y el hombre*», presente en las religiones orientales (tal como hemos visto en el apartado

anterior), aunque no podemos dejar de subrayar la «discontinuidad» de esta afirmación.²⁴⁷

Como apuntábamos, la noción de *Trinidad radical* es el fruto de una *experiencia teantropocósmica*, que Panikkar prefiere denominar *cosmoteándrica*; concepto fundamental y original de nuestro autor sobre el que nos extenderemos en el apartado siguiente. *No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo, pero tampoco hay una sólo: o Dios, o el Hombre o el Mundo. La realidad es cosmoteándrica.* Aposillamos con otra cita más de Panikkar, que nos parece esclarecedora de su intención y de la espiritualidad que apunta debajo de ésta:

La integración de la aventura trinitaria de toda la Realidad *no mengua ni la trascendencia divina ni la diferencia entre Dios y el Mundo*, de manera análoga a cómo la unidad trinitaria no elimina la diferencia entre las personas divinas.²⁴⁸

El problema para la comprensión de esta visión armónica e integradora de la realidad está, para nuestro autor, precisamente en «la pérdida de la armonía entre estas tres dimensiones de la Realidad», independizadas y desconectadas entre sí. Esto lleva a que

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

Un *anthrôpos* autosuficiente y rey de la creación no solamente acaba destruyendo ésta, sino que se aniquila también a sí mismo, puesto que en cuanto hombre no puede tolerar que otros hombres también pretendan ser lo que los «mejores» de entre ellos creen ser. Es la guerra de todos contra todos: *el humanismo antropocéntrico*.

Un *kosmos*, única realidad absoluta de la que el hombre no es sino una criatura suya, un producto de su evolución, sin ningún principio superior, se convierte en un mundo endiosado, que rige todo en virtud de las leyes que él mismo se ha dado: *materialismo angélico*.²⁴⁹

En consecuencia con esto, no es casual que el libro de *La Trinidad* acabe con unas páginas dedicadas precisamente a estas tres perspectivas filosóficas contemporáneas: nihilismo, humanismo y materialismo:

1) *Nihilismo*. Representa la reacción contra la idolatría que cree encontrar en todas las religiones. «Al hombre moderno le importa muy poco si el ídolo es el “verdadero”, si las fórmulas con él relacionadas son, asimismo, “verdaderas”. Consecuentemente, un número creciente de hombres de innegable valor espiritual y moral niega y rechaza las afirmaciones tradicionales referentes a la existencia y naturaleza de Dios». Panikkar llega a decir incluso que «es básicamente la sed de infinito del Hombre lo que se encuentra en la raíz del ambiente nihilista de nuestros días». Y, para él, la clave de esta actitud está en que «Dios no puede ser *exclusivamente* un ídolo, ni simplemente una persona, ni el Otro por excelencia». Con todo, a pesar de lo honrado de gran parte de esta búsqueda de la verdad por parte de los nihilistas, Panikkar reconoce claramente que «ni el ateísmo como doctrina, ni el nihilismo como “espiritualidad” responden a la actitud religiosa profunda que la humanidad está actualmente buscando con ahínco». En cambio, la espiritualidad cosmoteándrica sí puede encontrarse en una espiritualidad calificada muchas veces de nihilismo: el buddhismo.²⁵⁰

2) *Humanismo*. Aunque Panikkar le reconoce su valor de «incesante testimonio de la suprema dignidad de la vida humana sobre la tierra y recordarnos que la libertad personal es un elemento esencial a toda espiritualidad», y ser una «saludable reacción contra lo escatológico y cierto sobrenaturalismo antinatural», lo llama «la *criptoherejía más característica de Occidente* desde la Edad Media», porque es la expresión de una tentación constante de la humanidad: «reducir toda la vida humana, y, por tanto, la religión, a la *perfección antropocéntrica* del hombre». Por eso, dice algo que hemos constatado particularmente en los años setenta y ochenta del pasado siglo:

Una *religión simplemente humanista* es una religión de compromiso, corre el riesgo de *reducirse a mero moralismo* y de eliminar de la espiritualidad su dimensión más profunda. Cuando toda espiritualidad auténtica está centrada sobre el punto de llegada (Dios) y no sobre el punto de partida (el hombre). Se fundamenta en la unión existente entre los dos polos de la existencia humana y no en un dualismo que los confrontaría oponiéndolos entre sí. *La religión no es opio del pueblo, pero tampoco es pan*. No puede reducirse a un *mero humanismo*. No puede eliminarse del misterio de Cristo la dimensión del Padre en la que encuentra su plenitud y consumación. La religión no es simple antropomorfismo, no es una clase de humanismo, e incluso la dimensión de «humanismo cristiano» es contradictoria.²⁵¹

Dice Panikkar que este humanismo cristiano es una *criptoherejía* por su antropocentrismo; en cambio, la religión «hace al hombre salir de su narcisismo, dejar de creerse el centro del universo, salvándole de ahogarse en la mera temporalidad» y le permite elevarse por encima de sí mismo.²⁵² Varias décadas atrás ya había escrito que el clima humanista ahoga cualquier enjuiciamiento teológico de la realidad, particularmente «la concepción trinitaria de la vida cristiana, nuestra divinización y participación del Dios Trino».²⁵³ Por eso, cree Panikkar que lo que dio en llamarse por los años cincuenta *humanismo cristiano* debería llamarse «teandrismo».

c) *Materialismo*. Cuando se absolutiza la materia, el mundo queda endiosado, es lo que Panikkar define, con una expresión llamativa, *materialismo angélico*. «La materia pasa a ser el equivalente homeomórfico del Espíritu. Todo es Espíritu, todo es Materia (materia endiosada)». Como siempre, los extremos se tocan: el monismo espiritual y el monismo material. *Corruptio optimi pessima*. «El espiritualismo a ultranza puede desembocar en un *materialismo monista*». De ahí la necesidad de una *espiritualidad trinitaria*; necesidad que Panikkar subraya así:

Una auténtica espiritualidad trinitaria del Espíritu es de importancia capital en nuestros días, pues la evolución de Occidente está arrastrando a la humanidad hacia la pérdida de la interioridad y el rechazo de la primacía de lo espiritual, que no significa su dominio exclusivo. Aparece la importancia de una *espiritualidad trinitaria radical*.²⁵⁴

Esta *espiritualidad trinitaria radical* no es *panteísmo*; éste es otro tipo de monismo e ignora que nuestra vida está siempre en *proceso de hacerse*, es *in fieri*, nos lleva a participar en la aventura de toda la realidad: «El panteísmo es monismo, la realidad es trinitaria», dice nuestro autor. De ahí el concepto de Trinidad que propone Panikkar, llamado *Trinidad radical*. La llama *radical* porque intenta ir a las *raíces* mismas de *la Realidad*, buscando su síntesis armónica. No pretende, como concluye su libro, «desalojar en manera alguna la Trinidad *inmanente* de un Dios trascendente, ni la Trinidad actuante [*económica*] de un Dios creador. Ambas se asumen en esta visión trinitaria de toda la Realidad, que permite que las llamadas criaturas no sean meras sombras de un Dios absoluto».²⁵⁵

La propuesta es seductora y su elaboración, poderosa, pero hemos de reconocer que encontramos dificultades para conciliar este *misterio cosmoteándrico* con las ideas de Dios y la creación del dogma cristiano (cf. *excursus* §6). Por otra parte, también tenemos la sensación de que en esta concepción apenas se tiene en cuenta la *Trinidad económica*, la revelación del misterio trinitario en la vida y la obra del Cristo encarnado en Jesús. Desde las afirmaciones dogmáticas y la tradición teológica se podría objetar también que su doctrina de la Trinidad *no se desarrolla explícitamente a partir de la Revelación* cristiana, la Escritura y la Tradición, sino que éstas se presuponen y se implican en la discusión con otras religiones. Recordemos la insistencia de Panikkar en que la Trinidad es «una invariante cultural» presente de una u otra manera en casi todas las religiones. Desde una perspectiva muy distinta, Von Balthasar, con otros muchos, afirma rotundamente: «No existe otro acceso al misterio trinitario que el de su revelación en Jesucristo y el Espí-

ritu Santo». ²⁵⁶ De todos modos, no olvidemos que el mismo San Agustín, y autores posteriores, no acude habitualmente a la Biblia para hablar de la Trinidad, y hoy la afirmación de Von Balthasar no es unánime en la teología católica.

Tampoco debemos olvidar, a favor de nuestro autor, que vivimos en una realidad intercultural e interreligiosa, y ya no valen las formas monoculturales o monorreligiosas anteriores. Es necesario actualizar hoy la doctrina trinitaria, no es suficiente *traducir* simplemente las afirmaciones de Nicea y Calcedonia; necesitamos hacer vivir nuestra realidad cristiana de manera nueva. Es lo que intenta Panikkar desde su *hermenéutica diatópica*, tomando las religiones en serio e intentando aprender de ellas, pues la fe cristiana, para ser verdaderamente católica, debe ir más allá de la cultura mediterránea. ²⁵⁷ Por eso, D'Sa concluye su reflexión sobre la Trinidad en Panikkar diciendo:

Quien creció en un mundo monocultural no va a entender a Panikkar. Pero quien experimenta fuerza y alegría en el enriquecimiento intercultural de su mundo va a ver en Panikkar el avance de la aurora de una nueva era. ²⁵⁸

LA INTUICIÓN COSMO-TE-ÁNDRICA
Y EL ADVENIMIENTO DE UNA NUEVA INOCENCIA

Como todos los filósofos que se respetan, Panikkar dice siempre lo mismo, y vuelve al núcleo central de su inspiración: la intuición cosmoteándrica, que expresa en su típica necesidad de *reunir los fragmentos*, pero que ha heredado también de la gran espiritualidad del *advaita*.²⁵⁹

La concepción *radical* que Panikkar elabora de la Trinidad es su intuición *cosmoteándrica*. La clave para comprender a Dios y su relación con el ser humano y el mundo es esta *Realidad cosmo-te-ándrica*, planteamiento que quiere ser un programa de reconciliación para armonizar el mundo de Dios, el mundo de los hombres y todo el cosmos.

No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo. Pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. La realidad es cosmoteándrica. Es nuestra forma de mirar lo que hace que la realidad nos aparezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro. [...]

Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación. Hay un dinamismo y un crecimiento en lo que los cristianos llaman

el Cuerpo místico de Cristo y los budhistas *dharamakāya*. Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad.²⁶⁰

El cosmoteandrismo es, para nuestro autor, «la meta y la plenitud de toda religión».²⁶¹ La *intuición cosmoteándrica*, *misterio cosmoteándrico* o más exactamente —aunque menos eufónicamente— la *realidad teantropocósmica*, manifiesta que es la *relación* lo que une la realidad divina, humana y cósmica. Más adelante veremos hasta qué punto, desde nuestra perspectiva, ha conseguido Panikkar la armonía que ha pretendido entre esta concepción y el dogma cristiano de la Trinidad y la Creación, la escatología cristiana, etcétera. Uno de los primeros estudiosos de la obra de Panikkar, Robert Smet, llega decir:

En la base de su pensamiento deberíamos situar el *cosmoteandrismo* o *teantropocosmismo*, un concepto único de la realidad según el cual lo divino, lo cósmico y lo humano está establecidos en relación constante, constitutiva y esencial. A partir de una relectura de la Biblia y de los escritos de la India, Panikkar nos invita a tomar conciencia de esta relación entre los tres polos de lo real. Vivimos en el interior de la aventura común de los tres mundos.²⁶²

5.1. La *nueva inocencia*

Ha sido su *intuición cosmoteándrica* la que nos ha acercado primeramente a Panikkar, incluso desconociendo la mayor parte de su obra.²⁶³ Pero, tras profundizar largamente en los escritos y las palabras de Panikkar para alcanzar la comprensión de su pensamiento, debemos reconocer con él mismo que «la tesis es fácil de formular, pero tal vez difícil de entender, precisamente por su simplicidad».²⁶⁴ La comprensión de esta visión necesita la perspec-

tiva del no-dualismo *advaita* y la *relatividad radical*, que han venido apareciendo aquí constantemente, y necesita una *nueva inocencia* que supere la visión fragmentada de la realidad que tenemos los humanos, para llegar a esa comprensión y esa vivencia unitaria de la realidad en la que estamos inmersos. ¿Cómo se puede reconquistar la inocencia perdida? Panikkar es claro:

Evidentemente, *la inocencia, una vez perdida, no se puede recuperar*. La esencia del paraíso es su pérdida. Y la tentación del paraíso es quererlo recuperar. La aventura humana, la aventura del cosmos, es ser arrojados fuera de Dios, fuera del paraíso. Una vez fuera del paraíso, una vez perdida la inocencia, no se la puede recuperar. Veinte siglos de cristianismo han apostado por una vía para tratar de superar esta situación. La palabra clásica es *redención*. ¿Podemos redimir la situación, la caída, el paraíso perdido? [...]

Tras veinte siglos de historia, gran parte de los pensadores, incluso en el terreno cristiano, empieza a sospechar que esta *redención*, entendida como forma de recuperación del paraíso, de la inocencia perdida, tal vez no baste. Hablando en lenguaje puramente cristiano, se puede hacer un conjunto de elucubraciones sobre textos neotestamentarios para sostener que esta nueva interpretación es también plausible: en Cristo, nueva criatura, puede ser real la nueva inocencia [...]

Sólo en la conciencia de la radical novedad de cada momento de la existencia y de la accidentalidad de la historicidad de la realidad *nos lleva a hacer posible*, o al menos no contradictoria, *esta nueva inocencia*, que creo que es la única esperanza de la humanidad: porque nosotros hemos ido hasta el fondo en este experimento de querer comprender la realidad por división, por clasificación, hasta abrir el átomo y fraccionar todo, incluso a nosotros mismos. El resultado es que no se puede siquiera reunir todo aquello que se ha descubierto.²⁶⁵

La *nueva inocencia* «se ha liberado del ansia de perfección, de la intención de querer ser mejores, que implica necesariamente ser mejor que los demás. La nueva inocencia no entra en competición

espiritual... Es pura aspiración». Por ello, se sitúa en «el reino de la *pura gracia*» y de la libertad, pero libertad como «abandono de la motivación». «Después de la parábola del fariseo y el publicano no se puede orar ya con buena conciencia: si hago de fariseo, me condeno; si hago de publicano, una vez aprendido el truco, soy aún peor. Esta nueva inocencia llega después de un camino de ascesis y purificación, en el que «no hay atajos, ni caminos rápidos, ni tecnologías instantáneas. Pero en el que «la paciencia, la tolerancia, la *hypomoné* predicada por el maestro de Nazaret, mediante la cual poseeremos nuestras vidas, es aquí fundamental».²⁶⁶ La *aspiración a la armonía* que supone esta nueva inocencia, dice un poco más adelante, «se establece con la realidad cuando nosotros estamos en consonancia. Por eso, la gentileza, el buen humor, la dulzura, la serenidad y la paz no son meras virtudes morales, son revelaciones, epifanías, manifestaciones de la estructura de la realidad».

De este modo, la *nueva inocencia* no es el sueño ingenuo de querer recuperar el paraíso, sino más bien «la *curación*, en la cultura occidental moderna, de la herida provocada por la Ilustración al separar epistemología de ontología, al hacer del conocimiento la cacería del objeto por el sujeto». Por eso, «no parte de la dicotomía entre objeto, cosa objetiva desconectada del hombre, y sujeto, mente subjetiva», no cae en la «*concupiscencia del conocimiento objetivo*», sino que «envuelve en un mismo acto al conocimiento y al conocedor, porque sabe que no se da el uno sin el otro», sin la *relación*».²⁶⁷ Esta nueva inocencia, más que una nueva actitud en la relación del hombre con la naturaleza y con el mismo Dios, lo que necesita es una *metanoia*, una conversión a fondo —como insiste nuestro autor una y otra vez—, una redención marcada por la experiencia de las limitaciones de nuestra razón y aun de nuestra conciencia. Se trata de un cambio radical en el que reconozca y haga suya la relación entre los tres. «Necesitamos encontrar un orden ontológico capaz de considerar el problema en su conjunto, sin descuidar por ello las exigencias de las ontologías regionales.»²⁶⁸

5.2. La perspectiva *cosmo-te-ándrica*

La perspectiva *cosmo-te-ándrica* descubre la estructura trinitaria del todo, como una especie de *perichôrêsis total* de la Realidad. Panikkar insiste en que ni lo divino, ni lo humano, ni lo cósmico están nunca solos, ni alejados: un Dios sólo, totalmente trascendente, nos resultaría irrelevante; nosotros somos *conscientes* de lo divino porque *estamos constantemente en relación con él-ello*; en fin, el mismo cosmos que experimentamos no puede ser sin el hombre, sin la conciencia y sin la divinidad. Por eso, llega a decir polémicamente Panikkar.

Necesitamos un Dios que no sea ni *nuestra criatura* ni *nuestro creador*. Ni él puede ser nuestro monigote ni nosotros el suyo. Nos condicionamos mutuamente. Dios *nos engendra* (es Padre), no nos *crea*. Nuestra *relación es trinitaria*.²⁶⁹

No es difícil ver aquí el paralelismo que hace Panikkar entre la Trinidad que afirma el dogma cristiano y la *Trinidad radical-cosmoteándrica*. El Credo niceno asumido por la Iglesia proclama que el Hijo es «*engendrado* [por el Padre], *no creado*», y Panikkar dice que a los humanos «Dios *nos engendra*, no nos *crea*». Y es que la polaridad pertenece a la naturaleza misma de la realidad, la perspectiva *cosmoteándrica* quiere ser un programa para *armonizar lo divino y lo humano*, espíritu y materia, mística y ciencia, misterio y conciencia, superando un largo conflicto que, en la insistencia de nuestro autor, nunca debió haber existido.

Aunque es en un libro reciente donde Panikkar expresa más ampliamente esta concepción,²⁷⁰ la idea ya viene apuntada en uno de las primeras obras de nuestro autor, *Ontonomía de la ciencia* (el fruto de su tesis doctoral en Ciencias *Algunos problemas limítrofes entre ciencia y filosofía. Sobre el sentido de la ciencia natural*, Universidad de Madrid, 1958), un libro que alumbró conceptos fundamentales de su pensamiento:

Lo que nos ha espoleado a lo largo de estas páginas, reflejo de una preocupación de muchos años por estos problemas cosmológicos, es el mundo no como un ser autónomo, esto es, independiente y desconectado de Dios, sino *constitutiva y ontológicamente religado a Él*. Hay que hacer las distinciones que hagan falta para evitar el error panteísta, ciertamente; pero la distinción nunca puede convertir en una separación ontológica tal que desgaje del Ser absoluto lo que sólo tiene sentido si conserva su conexión –intrínseca y constitutiva– con Él [...]

Nuestra idea de Dios se ha fosilizado de tal manera que le hemos caracterizado como El Otro, cuando Él, en rigor, es más bien *El Uno*.²⁷¹

En otro de sus libros más recientes, esta vieja intuición la manifiesta así:

La realidad es *la red*, la realidad es *relación*. En todo ser están de alguna manera reflejados, incluidos y representados los demás seres. Todo nudo, dado que a través de los hilos está en conexión con toda la red, refleja en cierta manera los demás nudos. El *έν παντί πάντα* de Anaxágoras, el *savam-sarvātmakam* del sivaísmo, el *Pratītyasamutpāda* del buddhismo, la *perichôrêsis* del cristianismo, así como la ley del *karman* y el *cuerpo místico* de tantas religiones [...], hasta la morfogenética científica moderna, los campos magnéticos, la *hipótesis Gaia* y demás. Por eso, no hay separación entre espíritu y materia.²⁷²

En realidad, para Panikkar, el *conocimiento cosmoteándrico* «puede muy bien considerarse como *la forma primordial de conciencia*», que «ha aparecido desde los albores de la humanidad como *el conocimiento indiviso de la totalidad*» y es una constante en la cultura humana, pero que hoy «vuelve a brillar como esperanza de un número cada vez mayor de personas», pues «el hombre nunca ha quedado satisfecho con verdades parciales y ahora sospecha que

muchas convicciones tradicionales quizá sólo sean parciales». ²⁷³ Representa en la actualidad la visión holística de la realidad, cada vez más en boga y que para Panikkar «parece ser la esperanza viva de un número cada vez mayor de personas y el objetivo explícito de la conciencia humana».

A este respecto, Panikkar habla en varios lugares de *tres momentos en la conciencia* de la humanidad, que el denomina «*momentos kairológicos*», porque no son rectilíneos ni cronológicos, sino en espiral, unos están presentes en los otros: ²⁷⁴

1) *Momento ecuménico*. El momento del hombre primigenio, que «reflexiona sobre los dioses cuando se preguntaba sobre la naturaleza y sobre sí mismo». Es el momento del *hombre «de» la naturaleza*; una naturaleza en el sentido de *oikos*, casa, pero también como una realidad sagrada, en íntima relación con lo divino. Este hombre tenía una visión *cosmocéntrica* de la realidad. Representa el *mito del cosmos*, marcado por una «omnipresente conciencia del espacio» y de la relación que hay en él entre Dios (*anima mundi*), el cosmos y el ser humano.

2) *Momento económico*. Subdividido en otros dos: a) El del «*humanismo científico*», caracterizado por estar el hombre «*sobre*» la *naturaleza*; la razón prepotente es entronizada como criterio último y positivo de la verdad; es el tiempo de la mentalidad científica y la actitud humanista. b) El del «*intervalo ecológico*», marcado por el fracaso que aflige a los hombres de nuestra civilización –que se sienten cada vez más en las garras de un destino que no pueden controlar–, la actitud ecológica –por la reacción de la naturaleza al mal trato del hombre– e incluso un «*dilema teológico*», que remite a la incompatibilidad entre la idea tradicional de lo divino y la comprensión moderna del cosmos y el hombre, un Dios ocioso que parece no estar preocupado por la condición humana y por la creación, e incluso «*escapa de la galaxia del Ser*» y deja de ser pensado. Es el momento del *hombre «en» la naturaleza*, cada vez más sólo. Aparece el *mito de la historia*, marcado por el tiempo; es la concepción de que la realidad es temporal (presente, pasado y futuro), el mismo cosmos se revela en la «*historia natural*». Es

el momento del despliegue de la conciencia humana, de discernimiento individual (Humanismo, Ilustración...), «el hombre emerge como un ser independiente que descubre y disocia las fuerzas separadas y las leyes particulares de toda la realidad, descubriéndose a sí mismo como centro de operaciones».

3) *Momento católico*. El del principio *cosmoteándrico* o de la *nueva inocencia*, en el que el hombre descubre que el centro no es ni una Divinidad sólo trascendente, ni el cosmos, ni él mismo. Es el momento de la aparición del *mito unificador*, que tiende a superar la dicotomía epistemológica sujeto-objeto creada en la anterior etapa y que no existía al comienzo. Éste representa «el *movimiento hacia la totalidad* y el ideal de la síntesis»; es el momento de la «todavía no realizada conquista de una nueva inocencia, la síntesis de una experiencia integral», en la que las diferentes esferas del ser y las distintas formas de conciencia se esfuerzan por llegar a una unidad compleja. Panikkar habla de este momento, al que llama el de una «*filosofía omniintegradora*», con unas expresivas palabras:

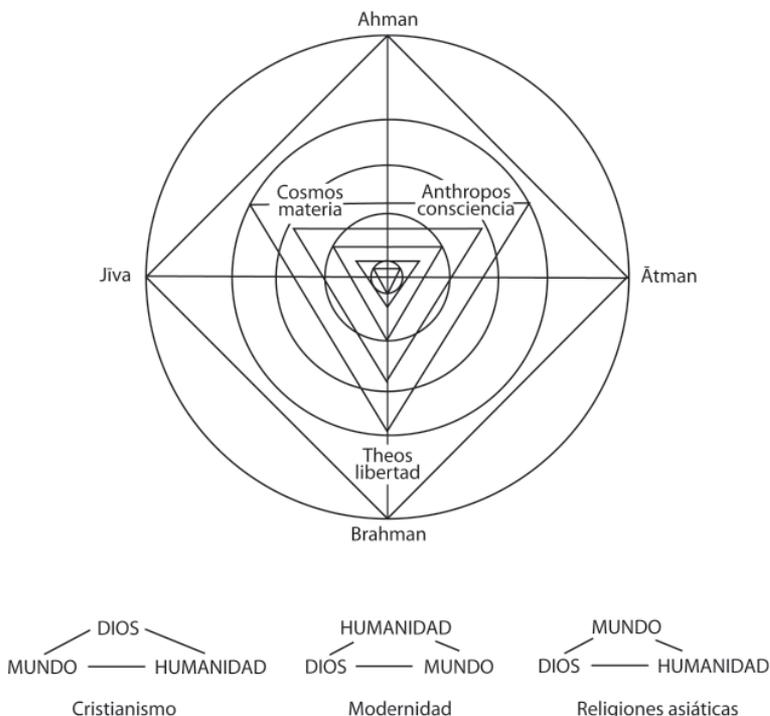
Los tres mundos no son por más tiempo simplemente espaciales o temporales; tienden a ser los mundos del espíritu, la vida, la materia; los reinos divino, humano y cósmico. Monismos y dualismos parecen obsoletos. El pluralismo y las diversas concepciones no-dualistas y trinitarias parecen adquirir más fuerza.²⁷⁵

Lo que cuenta es la realidad entera, tanto la materia como el espíritu, el alma como el cuerpo, la ciencia y el misticismo. Panikkar habla de las *tres dimensiones de la realidad*, buscando superar —como se ha dicho repetidamente— tanto el monismo como el dualismo, «sin negar las diferencias y hasta reconociendo un orden jerárquico dentro de las tres dimensiones», pero acentuando su *relación intrínseca*, «de tal manera que esta triple corriente forma *el reino entero de todo lo que es*»: lo divino, lo humano y lo terreno son las dimensiones irreductibles que constituyen lo Real.²⁷⁶ Él

mismo reconoce en este lugar que se trata de una traducción de lo que representa la *Trinidad* cristiana, la noción *advaita* hindú y la budhista del *Pratīyasamutpāda*.

En uno de sus libros presenta esta concepción como un esquema que ofrece un modelo intercultural:

En el comienzo tenemos un *triángulo adimensional*, un punto fijo en donde ya se encuentran el *elemento material*, el *factor conciencia* y la *impenetrable libertad divina*. Luego este triángulo se expande: una ola esférica global en todas las direcciones. Hay un cierto ritmo [...] Y estas pulsaciones constituyen el tiempo o los tiempos.²⁷⁷



Pero el dibujo que acompaña a esta cita, a modo de mandala tibetano en el que se sitúa dentro de un círculo un triángulo equilátero del que sus tres lados forman las tres dimensiones de la realidad, nos parece confuso y, lo que es más grave, teológicamente peligroso, pues presenta una equidistancia entre los tres polos de la realidad que no les haría justicia, sobre todo porque no respetaría esa *jerarquía* de la que habla también nuestro autor; una jerarquía en la que la Divinidad es la *fuentes abisal de toda la Realidad*. De hecho, Panikkar nos ha comentado en nuestros encuentros, al hacerle tal objeción, que ese mandala «es una expresión más o menos pedagógica, pero excesivamente escolástica y es una forma inexacta de expresarlo, porque la distancia entre esos tres «lados» del triángulo, la distancia entre el mundo–el hombre–Dios, es infinita». Pero sí es válida la traslación del misterio cristiano a la Trinidad cosmoteándrica: Padre como realidad abisal, Hijo como dimensión de la conciencia humana y Espíritu Santo como el cosmos.²⁷⁸

Un interesante artículo hablaba recientemente de tres «esquemas trinitarios» que representarían los tres polos de la perspectiva cosmoteándrica de la realidad, presentando la relación Dios-Divinidad, Naturaleza-Cosmos y Humanidad, contraponiendo la visión *cristiana*, la de la *modernidad* secular y la de las *religiones asiáticas*.

Según esta explicación:

Mientras en el marco *Judeo-Cristiano-Islámico* Dios está en el ápice de la relación, y en la *Ilustración científica moderna* es la Humanidad la que se encarama al puesto supremo, en las *religiones asiáticas* es la Naturaleza la clave de toda la estructura cósmico-religiosa [...] Mientras en la concepción cristiana Dios está por encima –y, en términos de imagen, «fuera»– del Universo, en el mundo japonés más tradicional la divinidad o las divinidades están dentro, al igual que lo seres humanos.²⁷⁹

Aunque pudiera parecerlo en un primer momento, en un visión superficial del concepto panikkariano de Trinidad radical, ésta no es la concepción de nuestro autor. Más bien, nos parece que en

esta visión de las religiones asiáticas se las concibe según un tópico muy extendido, como una variación del monismo panteísta, que no tiene que ver con la concepción trinitaria *advaita*. El mismo Panikkar, a nuestras preguntas ¿se pueden equiparar las realidades divina, humana y cósmica?, ¿existen las tres desde siempre?, nos ha precisado la relación entre *Theos-Anthropos-Cosmos*, los polos de la única Realidad, de esta manera:

No se puede decir «es desde siempre», sino sólo «es». «Desde» es un concepto temporal; «siempre» pretende no serlo. La concepción *cosmoteándrica* expresa las tres dimensiones de lo que llamamos «la Realidad», y que he denominado *Trinidad radical*. Pero no podemos pensar realmente la una sin la otra, puesto que están íntimamente relacionadas. Para poder entrar en ella hemos de pensar la realidad *relacionalmente*. Y para ello tenemos que superar el *pensar dialéctico*, la pura *ratio*, y llegar al *pensar relacional*. Desde el pensar bíblico y toda la escolástica cristiana, sabemos que *conocer es amar, y amor siempre es relación*. La *illuminatio intellectus* no puede ser sin la *inflammatio affectus*, y viceversa, dice la *Summa Theologica*. Para poder comprender la realidad en su totalidad, necesitamos la dimensión *contemplativa* que nos abre el «tercer ojo». Matamos la fe si la reducimos a un *theologumenon* de verdades racionales [...]

El *Libro de los veinticuatro filósofos* dice que «Dios es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia, en ninguna». *No se puede concebir a Dios como separado del mundo* —y, por ende, *ni el mundo separado de Dios*—. No hay centro sin circunferencia ni circunferencia sin centro. Pero *no se trata de panteísmo*: el centro no es la circunferencia, pero no existen separadamente; la Divinidad es más que el *panta* del panteísmo. El pensar dialéctico diría que Dios es «un aspecto más» de la realidad, pero el pensar relacional nos dice que *la realidad es la relación entre las tres dimensiones*.²⁸⁰

Pasemos ahora a exponer, sintéticamente, el significado de cada uno de estos polos de la Realidad articulados en la concepción cosmoteándrica.

a) *Theos*

La dimensión divina, la Divinidad, representa en la Realidad cosmoteándrica «la impenetrable libertad», la «indeterminación absoluta», «*la dimensión abisal*», a la vez trascendente e «infinitamente immanente»; a un tiempo, insondable e inagotable, con palabras de Panikkar.²⁸¹ La dimensión divina es el Padre de la Trinidad cristiana, la «*fons et origo totius*», que dicen los Santos Padres. El punto de vista básico es aquí «la inagotabilidad infinita de cualquier ser real». Por eso, no es como una *cobertura*, un «toldo superpuesto a los seres», un fundamento extrínseco a ellos, sino más bien el «*principio constitutivo de todos los seres*».²⁸² Incluso, como leíamos páginas atrás, «Dios es el fundamento, el Absoluto, el Principio de Todo. El Hombre y el Mundo dependen de Dios, y aun admitiendo una cierta relación inversa, la primera es la que *tiene la prioridad*. Tanto los Hombres como el Mundo dependen de Dios y están constitutivamente relacionados con Él».²⁸³

Pero, respecto del ser humano, Dios *no es lo* «*absolutamente Otro*», una realidad «fuera» y aparte, como se repite en gran parte de la teología cristiana, sobre todo Barth y la teología protestante. Panikkar critica incluso la visión de Teilhard de Chardin, que expone así: Dios es «el impulsor» que inicia todo el espectáculo, todo el movimiento, «da el saque». «Naturalmente, el saque es divino, y este Dios está actuando para que la evolución pueda ponerse en movimiento», aunque el paso del *cosmos* al *anthropos* suponga un salto singularísimo en esa evolución.²⁸⁴ Dios tampoco es *lo mismo que nosotros*; más bien deberíamos decir que Dios es «*el último y único Yo*», del que *nosotros somos sus «tús»*, en una relación personal-trinitaria y no-dualista.

Dios no es el Otro absoluto. Ni es el Dios igual a nosotros. Yo diría que *Dios es el Yo único y último*, que nosotros somos los «tú» de Dios, y que nuestra relación es personal, trinitaria y no dualista.²⁸⁵

Para situar su pensamiento en una tradición no sólo oriental, sino también occidental cristiana, Panikkar compara sus afirmaciones con textos de las *Upanisad* (*aham-brahman*, «Yo soy *brahman*»), Santa Teresa («Teresa, *búscate en Mí* y *búscame ti*», texto que comentaremos en el último capítulo), Simone Weil («Qui dit je, ment») y el mismo Nietzsche («Si hubiera Dios, no soportaría no serlo»). Pero nuestro autor insiste en que la intuición cosmoteándrica no necesita ser expresada ni siquiera con estas palabras, pues «el hombre descubre y siempre siente algo *más* como un *factor constitutivo de su propio ser*, descubre otra *dimensión inmanipulable e incontrolable*». Un algo *más*, «un *plus* que está por construir, que pertenece a su ser privado y que al mismo tiempo lo trasciende». Este «*siempre más*» es la dimensión divina.

Dios no es sólo «Dios *del Hombre*», sino también «Dios *del Mundo*». Por eso, Panikkar habla de *la función creadora y providente* de Dios con estos términos: «Un Dios sin funciones cosmológicas y, por tanto, sin funciones cosmogónicas, no sería Dios, sería un mero fantasma». La relación de Dios con el hombre y el mundo supone una *creatio continua*, porque el hombre y el mundo se encuentran inacabados.

En definitiva, «Dios es esa dimensión de *más y mejor*, tanto para el Mundo, tanto como para el Hombre», porque el Cosmos no es «un *fragmento aislado* de materia y energía», sino que es algo *viviente*, que está en movimiento, participa del dinamismo divino.²⁸⁶

b) *Anthropos*

En la Realidad cosmoteándrica, el ser humano es «el factor de la conciencia» y la voluntad, representado en la Trinidad cristiana por el el Hijo eterno. El Humano no es un *individuo*, sino que es ante todo una *persona*, o, lo que es lo mismo, «un *nudo en una red de relaciones* que puede llegar hasta las mismas antípodas de lo real».²⁸⁷ El individuo aislado es incomprensible e inviable, «sería un cadáver», dice Panikkar. «El hombre es sólo hombre con el firmamento encima, la tierra debajo y sus compañeros alrededor [...] No hay Hombre sin Dios y sin Mundo.»²⁸⁸ Pero, además,

todo ser real está relacionado con la *conciencia*, es algo *pensable*, y por lo mismo relacionado con el *conocimiento* del hombre: «Las aguas de la conciencia humana bañan todas las riberas de lo real, aunque el hombre no pueda penetrar el *caelum incognitum* del interior», escribe Panikkar.²⁸⁹

Esta «dimensión de la conciencia» es lo mismo que decir la «dimensión humana», pues aquélla se manifiesta *en y a través* del ser humano. Aunque esto no significa que toda cosa pueda ser reducida a la conciencia, pues ésta, como cada una de las tres dimensiones de lo Real, no es reductible a la otra. Pero sí quiere expresar que la realidad es cognoscible gracias a esta dimensión de la conciencia humana; por eso, «todo ser tiene una dimensión constitutiva de conciencia». En consecuencia, «la conciencia invade todo ser».

Aquí encontramos también la clave de la comprensión panikkariana de Cristo, como realidad humana por esencia, como realidad humana en plenitud. El factor de la conciencia, que existe antes de su «concreción» en la historia homínida-humana, alcanza su eclosión en Jesús de Nazaret, el Cristo.

c) *Cosmos*

El cosmos es el elemento material de la realidad cosmoteándrica, la energía; correspondería en la Trinidad cristiana al Espíritu Santo, aunque pueda resultar paradójico para algunos por la presunta contraposición (dualista) entre el espíritu y la materia. Todo ser «se encuentra en el Mundo, y allí participa de su singularidad». Incluso aceptando una existencia extramundana, mística, atemporal y acósmica, estas figuras del lenguaje «son mundanas» y tienen relación con el mundo, aunque se trate de una «relación negativa». No se quiere decir que Dios sea «mundano», precisa nuestro autor, sino que es preciso reconocer que «un Dios sin el Mundo *no es un Dios real*, una tal abstracción no existe». «No hay almas sin cuerpo ni hay dioses desencarnados», llega a decir osadamente Panikkar, acorde con esta concepción.²⁹⁰ En la relación intrínseca entre lo divino, lo humano y lo cósmico, Panikkar

reconoce que los idiomas del hombre moderno se manifiestan más incapaces para expresar la realidad que los antiguos, en los que el mito tenía un papel fundamental. Pero, en realidad, como expresa con gran fuerza Panikkar,

el Hombre no es menos hombre cuando descubre su vocación divina, ni pierden los Dioses su divinidad cuando son humanizados, ni el Mundo se convierte en menos mundano cuando estalla en vida y en conciencia. La visión cosmoteándrica de la realidad equivale e una *visión totalizante e integral en la naturaleza de todo lo que existe*.²⁹¹

¡Qué diferencia abismal entre esta hermosa –aun cuando pueda parecer discutible a más de uno– concepción de la Realidad y la visión del Nobel Jacques Monod, para quien el hombre es «como un cingaro que está sólo en el universo [...], sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes»!²⁹² Contrariamente, Teilhard de Chardin escribía: «El gran misterio del cristianismo no es exactamente la aparición, sino *la transparencia de Dios en el Universo*»²⁹³ para descubrirle su verdadero sentido. Por eso, con Panikkar, no podemos menos que reconocer que, «en la raíz de la actual sensibilidad ecológica, hay una *tensión mística*». Ojala ésta lleve a buen término la secularidad de nuestro siglo. Así lo he intentado expresar en mis trabajos sobre ecologismo y cristianismo, relacionando la visión cosmoteándrica de Panikkar con el *panenteísmo* y una visión del mundo como «*cuerpo de Dios*»:

Necesitamos entrar en un sano relativismo de nuestros enunciados sobre Dios. Se trata de tener la osadía de pensar imaginativamente para producir imágenes de Dios que nos resulten significativas aquí y ahora, como otras lo fueron en tiempos pasados. [Una] de las posibles metáforas sobre Dios es hablar del *mundo como cuerpo de Dios*, como autoexpresión material de Dios, como sacramento de Dios. En esta con-

cepción cambian los términos de modo fundamental, pues el mismo Dios *entra* en la debilidad de la materia. La acción de Dios en el mundo procede ahora desde su interior, superando dualismos difícilmente sostenibles. Además, superando el autoritarismo del viejo modelo, esta metáfora hace a Dios más «vulnerable», lo que nos ayuda a comprender mejor al «Dios crucificado» e «impotente» de la cruz [...]

[Otra imagen es la del] *panenteísmo*. «Todo-en-Dios», Dios en todo y todo en Dios; Dios íntimamente metido en el proceso de cosmogénesis, aunque sin perderse en él. «En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28). El panenteísmo afirma que, aunque Dios está en todo, Dios es más que esa realidad material; no se identifica completamente con el mundo, no se reduce a la realidad material, Dios es más que el mundo, lo supera, pero ambos están abiertos uno al otro en una íntima relación. La trascendencia divina se hace transparente en la inmanencia mundana, el mundo ya no es opaco, sino transparente, cargado de sentido y finalidad. Dios se hace transparente en el cosmos de mil maneras, en cada expresión de vida y amor.²⁹⁴

Aunque para la perspectiva cosmoteándrica de Panikkar esta misma imagen sugerente del mundo como Cuerpo de Dios se quedaría corta («El acento se pone no tanto en decir que el Cuerpo de Dios es este mundo, como en que este mundo es también divino», dice), nos parece que no hay diferencia importante entre ambos, sólo una cuestión de matiz. «La secularidad sagrada acentúa tanto que Dios se haga hombre como que el Hombre sea considerado un ser divino, no tanto por una descendencia o una ascensión, como por el hecho de que están constitutivamente relacionados».²⁹⁵ Respecto del concepto de *panenteísmo*,²⁹⁶ Panikkar nos decía en uno de nuestros encuentros:

El concepto de *panenteísmo* sólo me gusta en parte; lo que no me gusta es que metemos la divinidad en un *círculo aparte*. Por eso, lo expreso mejor con la *Trinidad radical* y su relación

con el hombre y el cosmos, desde mi viejo concepto de *ontonomía*, que respeta la diferencia de ambos. Por eso, podemos decir que *la materia es divina*, o que Dios *es* en la materia, o que es *humano*.²⁹⁷

Igualmente acontece con la sensibilidad ecológica, *el pensamiento ecológico* y el movimiento ecologista, que valora mucho nuestro autor, pero que le parece tan sólo un primer paso hacia una *sabiduría del vivir humano*, que reintegre las dimensiones de lo Divino, lo Humano y lo Cósmico para alcanzar un nuevo equilibrio; una sabiduría que el llama, consecuentemente, *ecosofía*.

La ecología nos ha despertado, nos ha revelado nuestra condición. Pero la reacción normal del pensamiento tecnológico al problema ecológico consiste en encontrar una solución tecnológica, no en buscar sus causas. Y entonces nos ponemos los guantes para tratar la naturaleza con un poco más de diplomacia. Por eso, la ecología debe ser afrontada de un modo mucho más radical, sin contentarnos con practicar una explotación más blanda. Es nuestra actitud hacia la tierra la que debe cambiar radicalmente hacia un nuevo equilibrio [en el que] nadie es dueño. Es necesaria la confianza, esta especie de fe cósmica de la que tanto hablan las religiones.²⁹⁸

De todos modos, acorde con el pensamiento relacional de nuestro autor, escribíamos ya entonces unas expresivas palabras:

Frente al viejo modelo mecánico del mundo de Newton y Leibnitz, la perspectiva ecológica nos descubrió que lo que caracteriza la realidad son *estructuras de relación y relatividad* [...] En este nuevo modelo orgánico o mutualista, un ser no *entra en relación con otro*, sino que *se encuentra de por sí en relación*.²⁹⁹

Ya acabando nuestro trabajo, encontramos unas declaraciones de nuestro autor en una rica conversación con un jesuita italiano.

El debate era en torno a las últimas páginas del conocido ensayo de Sheler *El puesto del hombre en el cosmos*, en las que el filósofo dice: «La esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo», e incluso que «la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural».³⁰⁰ Aunque matizando las diferencias, y tras aclarar que él no es monista como Spinoza y Hegel, a los que cita Sheler en su texto, la postura de Panikkar resulta clara al ser preguntado por la presunta relación de las palabras de Sheler con su intuición cosmoteándrica. Su perspectiva es claramente religiosa, en el inicio no está tanto «la nada», o «la materia», cuanto «el espíritu», o, mejor, «Dios». Cree que su interpretación cosmoteándrica está «plenamente dentro de la ortodoxia», pues toma en serio «la gran revolución de la Trinidad», pero con la salvedad de que, si no es desde el *advaita*, no se puede entender la Trinidad, y ésta se convierte en «un juego dialéctico» que acaba siendo superfluo.³⁰¹

5.3. La teología trinitaria de Panikkar: El triple eco de la Realidad

Quizá una de las expresiones más radicales con las que Panikkar ha manifestado su visión cosmoteándrica de la realidad está en una confesión personal de hace más de veinticinco años (a finales de los años setenta, subrayado nuestro):

Después de un periodo de una visión mítica, durante los últimos mil años se intentó dominar la realidad por división, abstracción y especialización. Comenzamos ahora la época en la que podemos –y debemos– intentar recomponer los trozos de estas visiones parciales en una visión unitaria. No hay materia sin espíritu, ni espíritu sin materia, ni mundo sin hombre, ni Dios sin el Universo, etcétera. *Dios, Hombre y Mundo son sólo tres formas sustantivadas artificialmente de tres objetivos originales que describen la realidad.*³⁰¹

Pero, al leer esto, no podemos olvidar todo lo que hemos dicho más atrás sobre que estas tres dimensiones de la realidad no son ni idénticas, ni *equiparables*, a la vez que no podemos pensar *realmente* la una sin la otra, puesto que están íntimamente relacionadas. Es imprescindible tener en cuenta su viejo concepto de *ontonomía* («el mutuo entendimiento y la fecundación de los distintos campos de la actividad humana y las esferas del ser, permitiendo el crecimiento *ontonómico* sin romper la armonía», con palabras del mismo Panikkar). Tampoco podemos olvidar que no podemos entrar en esta concepción sin pensar la realidad *relacionalmente*, superando el *pensar dialéctico*, la pura *ratio*. No podemos olvidar tampoco lo que nuestro autor repite a menudo: necesitamos un pensamiento *paradójico* para poder acercarnos a la realidad divina, que siempre supera nuestros pobres esquemas mentales.³⁰³ Y, en fin, nuestro autor es también muy consciente de que «hay un abismo entre aquello que uno *quiere decir*, lo que uno *dice* y lo que *se entiende*», y que la *revelación* que uno puede hacer –del mismo modo que la Revelación divina, para lo que pone como paradigma la Resurrección de Jesucristo– «es siempre una *relación*».³⁰⁴

Panikkar es consciente de lo arriesgado de su concepción trinitaria. Particularmente, lo ha expresado al hablar de la dificultad con la que un gran amigo suyo había vivido una concepción semejante: la Trinidad cristiana en consonancia con el *advaita* hindú. Es el caso del benedictino francés Le Saux, para quien –en palabras de Panikkar– era «un tormento indecible» cómo «*compaginar*» su intuición hinduista *advaita* y su fe cristiana; cosa que no lograba hacer bien, a pesar de sus esfuerzos, llegando en ocasiones a ver una «incompatibilidad poco menos que absoluta». En efecto, Le Saux, o Abhishiktānanda, en un cierto paralelismo con Panikkar, afirma haber vivido la síntesis de dos tradiciones religiosas. Tras descubrir el concepto trinitario hindú del *Saccidānanda*, como expresión del misterio de las tres personas divinas, e intentar integrarlo en la Trinidad cristiana, como la correspondencia más plena de la Trinidad, convencido de que en el *advaita* se encuentran las raíces de la experiencia cristiana más pura,³⁰⁵ e incluso ver el evangelio de Juan

como «la corona de las *Upanisad*», encontró profundas dificultades para homologar esa experiencia *advaita* —a la que permaneció fiel toda su vida— con la teología cristiana, permaneciendo, sin embargo, fiel a la fe cristiana, la Eucaristía y la misma Liturgia de las Horas que siguió haciendo como monje cristiano.³⁰⁶ Con palabras semejantes al discurso cosmoteándrico de Panikkar, Le Saux escribió que el *advaita* es justamente afirmar: «Ni Dios sólo, ni la criatura sola, sino una indefinible no dualidad que trasciende a la vez toda separación y toda confusión».³⁰⁷ Pero él tuvo dificultad en casarlo con su teología cristiana; su solución fue mantener la tensión a nivel existencial y dejarse envolver por ambas experiencias, relativizando la elaboración teológica conceptual.

Panikkar, además de dejarse envolver por la experiencia cristiana-trinitaria y la experiencia hindú-*advaita* y llegar a ser un hindú y un cristiano sin querer caer en el eclecticismo, como hemos dicho repetidamente más atrás, intenta reflexionarlas e integrarlas armónicamente en su teología; por eso, repite con diáfana claridad: «Si no comprendes el *advaita*, entonces no comprendes la Trinidad, y entonces la Trinidad se convierte en un juego “dialéctico” verdaderamente superfluo».³⁰⁸ Pero nosotros —más limitados— también tenemos graves dificultades para hacer lo que él hace. Con todo, debemos decir con otro teólogo cristiano que se acercó recientemente a la teología de Le Saux y de Panikkar:

La experiencia del *advaita* interroga al Cristianismo acerca del valor concedido a las representaciones de Dios, el mundo y el hombre. Y el Cristianismo interroga a la experiencia del *advaita* sobre qué ocurre con la Trinidad, la creación, el diálogo del hombre con Dios y, sobre todo, qué queda del evento histórico de Jesucristo.³⁰⁹

En el capítulo siguiente nos acercaremos a la Cristofanía de Panikkar y, particularmente, a la manera como afronta nuestro autor el problema del Jesús histórico y su articulación con el

Cristo salvador, que él afirma con la fe cristiana como mediador universal.³¹⁰

Ahora, nos pararemos en primer lugar en varias críticas de diverso signo a la teología trinitaria de nuestro autor, para concluir este apartado con nuestra síntesis de ésta. En primer lugar, la crítica que el profesor Sánchez Nogales, de la Facultad de Teología de Granada, dirige a la concepción trinitaria de Panikkar, que se puede sintetizar en su afirmación «Credo “*in Unum Deum*”, sed ¿“*in Unum Dominum Jesum Christum*”?», situando la teología de Panikkar en el paradigma del *teocentrismo pluralista*³¹¹ con estas premisas:

1°. Hay un «iato entre Jesús y Cristo». Jesús es Cristo, pero no lo agota; Cristo es una realidad que desborda a Jesús. Nogales insinúa «ecos de la teología avatárica» visnuita (cada *avatāra* es Visnu, pero no lo agota); pero Panikkar nunca la cita en ese contexto. Otra cosa es la relación entre Jesús y Cristo, en la que Panikkar distingue *identidad* de *identificación*, como veremos luego.

2°. Hay un «iato entre Cristo y el Señor», donde aparecería un «espacio teológico» entre Cristo y el misterio o realidad última, que «parece destellar reflejos de la teología *vedānta*» en torno a *Brahman* y sus manifestaciones (cada divinidad es *Brahman*, pero no posee la «plenitud de la divinidad»). Pero esto supone profundizar en la manera como Panikkar ve una *equivalencia funcional* de *Īsvara* con Cristo Señor, como hemos hecho más atrás.

3°. Conclusión. Sin embargo, no hay varios Señores ni varios Cristos, el Señor *es*, aunque su nombre no sea Cristo o cualquiera de las otras expresiones que nos son familiares. Dirige aquí su crítica contra la falta de consistencia ontológica de la historia, consecuente con el pensamiento *advaita vedānta*, pero que si es fundamental en la revelación cristiana.³¹²

Para este teólogo católico, esto es incompatible con la verdad de la fe cristiana que entiende la revelación como autocomunicación de Dios en Jesucristo al hombre, hecha en sentido tanto subjetivo como objetivo, con carácter normativo para la propia fe que esa revelación ostenta y su calidad de «dato» para todo

«teologar». Pero no es cierto que Panikkar deje de afirmar el señorío de Jesucristo como salvador universal. Volveremos sobre esto en el capítulo siguiente.

El conocido teólogo jesuita Jacques Dupuis ha hecho también una crítica de la teología trinitaria de Panikkar, sobre todo en lo que se refiere a su cristología. Pero esta crítica está hecha casi exclusivamente sobre *El Cristo desconocido del hinduismo* (que en su edición renovada diez años después llevaba el subtítulo *Hacia una Cristofanía ecuménica*, en la que Dupuis ve una orientación diferente),³¹³ ya que aún no había aparecido *La plenitud del hombre*, que se subtitula con una palabra que aquí sí responde realmente a su contenido, *Una Cristofanía*.³¹⁴ Para Dupuis, la distinción que hace Panikkar entre el misterio de Cristo Jesús y el Jesús histórico «no ofrece una explicación adecuada de la afirmación cristiana de que Jesús es el Cristo»; más aún, éste correspondería a la expresión de *misterio* que hay en todas las religiones y que nuestro autor llama *realidad cosmoteándrica*. «El cristianismo da al misterio el nombre de Cristo, pero el misterio puede adoptar también otros nombres».³¹⁵ Más adelante añade:

A pesar de la respuesta de Panikkar, su trabajo más reciente no elimina del todo la impresión de que la realidad «cosmoteándrica» compartida por las experiencias religiosas de todas las tradiciones llamada «Cristo» por los cristianos está unida de una forma débil a la persona histórica de Jesús de Nazaret. Tal objeto de fe corre el riesgo de convertirse en una abstracción, poco compatible con el paradigma cristocéntrico inclusivista [o paradigma cristiano].³¹⁶

Dupuis no ha leído suficientemente ni ha entendido a Panikkar, como veremos en el capítulo dedicado a la Cristofanía. Por otra parte, no habla prácticamente de la concepción trinitaria de Panikkar en sentido global (la Trinidad cristiana y la *Trinidad radical*). Tan sólo unas páginas más adelante hace referencia al paralelo que establece nuestro autor en *El Cristo desconocido* entre Padre-Hijo

de la Trinidad cristiana y *Brahman-Īsvara* del hinduismo, y en *La Trinidad* entre el Espíritu Santo y *Ātman*. *Brahman* es «el Absoluto», el *nirguna*, el Padre; *Īsvara*, la dimensión personal, *saguna*, el Hijo, y *Ātman* «la Divinidad inmanente», el Espíritu. Una intuición de la Trinidad basada en la no dualidad *advaita*, relacionando también a Dios con el ser humano («misterio teándrico») de manera no dualista, y que sería una experiencia trinitaria que se encuentra a otras tradiciones religiosas.³¹⁷ Dupuis no deja de estudiar en otro capítulo la relación entre el concepto de *Brahman* en la mística *advaita* hindú, con el misterio cristiano de la Trinidad y la conciencia de Jesús.³¹⁸

Una de las últimas tesis doctorales en teología sobre nuestro autor relaciona de manera sugerente la concepción trinitaria de Panikkar y la de Boff, a cuyo trabajo hemos aludido varias veces páginas atrás: *Hablar del Dios Trinitario en Brasil y la India. Fundamentos de una hermenéutica ecuménica en diálogo con Leonardo Boff y Raimon Panikkar*.³¹⁸ Muestra su autor, el teólogo Von Sinner, que, a pesar de la gran diferencia de los respectivos contextos de Panikkar y Boff (en éste, la situación social, política, cultural y eclesial de Brasil; en Panikkar, la situación específica india determinada por la diversidad de religiones), son muchos los puntos de contacto y las coincidencias mutuas. Ambos habrían sabido responder a las exigencias del propio contexto, elaborando una teología para la *catolicidad* de la fe y la contextualidad de su mundo vital. Ambos mostrarían una gran sensibilidad para captar las exigencias nacidas del propio contexto.

Para el autor de este estudio, la fuerza del discurso de Boff («La socialidad del Dios trinitario») consiste en captar el contexto con gran sensibilidad y unirlo a su visión teológica (relacionada con la Escritura, la Tradición y la Liberación), desarrollando su doctrina de la Trinidad como crítica de la represión en la Iglesia y la sociedad, como inspiración de la vida comunitaria y como *figura*, en el diálogo con conceptos provenientes de las ciencias naturales. Y, con respecto a Panikkar («La Trinidad de la realidad»), se apunta que su actitud es el diálogo, el descubrimiento de la

realidad, la intuición cosmoteándrica, que se hallaría en el fondo de todo lo existente... La Trinidad se desarrolla en estrecha relación con la Cristología, concibiendo a Cristo como símbolo universal del mediador entre Dios y el mundo.

Recientemente, el profesor Bernhard Nitsche, del Institut für Ökumenische Forschung del Eberhard-Karls-Universität Tübingen, titulaba su trabajo para una de las últimas publicaciones sobre nuestro autor (un grueso volumen que es lo mejor que se ha publicado sobre la teología trinitaria de Panikkar): «*El triple eco de la realidad en Raimon Panikkar a la luz de la teología trinitaria cristiana*». ³²⁰ Dice en este trabajo cómo, para Panikkar, la realidad es un todo –tal como hemos venido analizando en el nuestro– con palabras como éstas: «La unidad de toda la realidad es *una relación dinámica* [...], es un *eco sinfónico* o *constitución armónica*». ³²¹ Destaca este autor la importancia del *advaita* en la concepción panikkariana («corporifica para Panikkar una *forma no excluyente de pensar la unidad*»), así como el concepto budhista de *Pratītyasamutpāda*, que habla de formular una red global de relaciones y condiciones en la que *identidad y diferencia* están íntimamente unidas (son «diferenciación relacional ligada en red»). ³²² Respecto del *advaita* llega a decir que sus máximos teóricos en el hinduismo (Sāṅkāra y Rāmānuja, con concepciones distintas, como hemos visto) son tan importantes para la teología cristiana actual como lo fueron en su tiempo Platón y Aristóteles. En el pensamiento adváitico se intenta superar tanto el monismo como el dualismo en la relación Dios-mundo, pero no deja de darse en él una prevalencia incondicional a Dios con respecto al mundo. Acerca de la *relación bipolar indisoluble Dios-Mundo*, habla este autor de conceptos como «*unidad de la multiplicidad*» y «*multiplicidad de la unidad*», ³²³ también de la «*identidad diferenciada*», y pregunta a Panikkar si un pensamiento de la unidad puede poner de relieve más fuentes de diferencia polar dentro del concepto relacional de la realidad. Recuerda que ya la patrística quiso poner juntos en Dios esta unidad y esta diversidad, pero la filosofía europea no lo consiguió, por eso encuentra un problema insoluble entre

monismo y dualismo y no puede llegar a comprender realmente la Trinidad.³²⁴

Bernhard Nitsche se acerca a una «teología de la *diferencia ontológica*» («Theologie der *ontologischen Differenz*»), relacionando a Panikkar y Heidegger en la «diferencia ontológica» entre el Ser y el Ente. La *diferencia ontológica* de Heidegger es la *diferencia simbólica* para Panikkar, que tiene en cuenta cuatro aspectos:

1º) Si la relación Dios-Mundo puede ser concebida sólo desde la realidad misma, esta relación con el pensamiento es el punto de partida para hablar de Dios, ya que el Dios que existe de hecho es un Dios con creaturas («Un Dios sin función cosmogónica es un fantasma», no existe, hemos leído más atrás en Panikkar).

2º) Para Panikkar, la radical trascendencia de Dios sólo puede ser entendida como un insuperable puente original de la realidad.

3º) El pensamiento simbólico de Panikkar respecto a la diferencia ontológica excluye una comprensión de la inmanencia de Dios que concibe la plenitud trinitaria de Dios como una especie de comunidad trinitaria de tres seres substanciales (Dios no es tres, *Trinitas* versus *Quaternitas*, insistencia de Panikkar que hemos manifestado más atrás).

4º) Sigue siendo válida la crítica de Heidegger –en relación con la tradición trinitaria cristiana– respecto de su oposición al Ser substancializado.³²⁵

Nitsche viene a concluir a este respecto: «La visión cosmoteándrica, como una forma interpersonal de hablar de toda la realidad, debe ser considerada como *una ventaja para el pensamiento trinitario*, sobre todo desde una perspectiva interreligiosa».³²⁶ Para Nitsche, el cosmoteandrismo panikkariano como intuición y visión de la realidad quiere tomar en serio la universalidad de la salvación, por eso intenta elaborar su *trinidad radical* como comprensión trinitaria de toda la realidad, en la que el ser humano está constitutivamente ligado a la Trascendencia.³²⁷ Así, se puede hablar de la *condición trinitaria* del ser humano y de la *concepción trinitaria* de la realidad, experimentada por el ser humano y que se da en todo, no sólo en el ser humano. Lo divino-lo humano-lo

cósmico configura la realidad; la *trinidad radical de la realidad* está en cada elemento de la realidad, aunque las tres dimensiones de la realidad están ordenadas jerárquicamente, del mismo modo como el Padre es siempre origen del Hijo y del Espíritu Santo en la interioridad divina, podemos hablar de que Dios es el origen de la realidad. Lo divino sólo puede ser reconocido en el mundo y por medio del mundo; la existencia de este mundo es condición para comprenderlo realmente. El hombre es el punto de encuentro entre lo divino y lo cósmico; toda esta universalidad se puede entender como aquella totalidad que está testimonida por medio del *universale concretum* que es Cristo.

En fin, para Nitsche, Panikkar manifiesta una «*confianza cosmoteándrica* en la realidad» porque Dios está actuando en todos y en todo, lo que supone una «apertura hermenéutica al otro»: es la confianza en lo del otro como confío en lo mío. Esto lleva a aceptar a Dios como algo que supera todas las religiones y las asume a todas, relativizando mi verdad particular para abrirme a la verdad del otro. De este modo, la *Trinidad radical* es una visión y una determinación que abarca el *diálogo interreligioso* indicando el camino al que debe tender toda religión. La verdad de Dios hemos de encontrarla en las diferentes experiencias de la historia religiosa de la humanidad. Esto supone un «inclusivismo hermenéutico» y un «inclusivismo dialógico».³²⁸

En el mismo volumen, otro estudioso de la obra de Panikkar, el profesor Hans Kessler, emérito de la Facultad de Teología de la Universidad de Frankfurt, escribe acerca de «*La Trinidad desde una perspectiva interreligiosa. Sobre los posibles cambios en el modelo cristiano*».³²⁹ Reconoce que la concepción trinitaria de Panikkar parte de la experiencia bíblico-cristiana de Dios y de Cristo, pero se abre al reconocimiento de que en gran parte de las religiones se da la experiencia de la trinidad, como una de las experiencias comunes de lo divino, y cómo ambos presupuestos se enriquecen mutuamente. Kessler concluye citando a Ebeling: «Cada vez es más palpable que lo propio de la revelación bíblica es que nos aporta un instrumento interpretativo que nos permite captar otros

contenidos fuera de la Biblia». ³³⁰ En su estudio, Kessler reflexiona primero críticamente sobre «las tres experiencias y aspectos fundamentales del misterio divino único en las religiones», ³³¹ una reflexión que tiene puntos de encuentro en las críticas que ha hecho Panikkar, como vimos más atrás:

a) El aspecto *trascendente* (lo divino como trascendente bajo metáforas como el Horizonte sin límites, la Trascendencia, el Absoluto, el Espacio, el Orden del mundo (*dharma*), el Todo (*brahman*, *tao*); presenta el doble problema de que lo divino desaparezca como *indeterminado* y que el ansia humana de formular lo divino lo condicione como «objeto superior».

b) El aspecto *personal* o de *relación* (lo divino como trinidad, en el cristianismo, pero también en el *advaita* hindú y en el budhismo therevada); como en el aspecto anterior, suscita problemas, en este caso la constante *ambigüedad* de la personalización de lo divino y el peligro de hacer *un Dios muy particular*, limitado a los de una religión, con lo que es instrumentalizado.

c) El aspecto *místico* o inmanente (lo divino dentro del propio ser y de todos los seres; Dios está dentro de mí y en el aire que respiro: el *ki* chino, la *shākti* hindú, el *ruah*, *pneuma*, *spiritus* bíblico, el *anima mundi*; esta concepción se encuentra con semejantes problemas a los anteriores, reducir a Dios a algo limitado, aunque sea una experiencia mística, y llevarnos a limitar hondamente lo divino al «Dios en mí».

A continuación, Kessler habla de la «transformación de estas experiencias fundamentales por medio de la auto-revelación de Dios como agape para todos en la historia de Jesús». Mientras en la experiencia bíblica se da una ambigüedad de lo divino (Dios misericordioso y violento), Jesucristo supera esta ambigüedad mostrando un Dios como pura misericordia, como bondad total dirigida a todos. Desde Cristo, la tradición cristiana puede criticar y mejorar las experiencias ambivalentes de lo religioso, tanto en lo personal como en lo cósmico. ³³² Luego habla de las «condiciones de posibilidad para la autorrevelación de Dios (Trinidad económica) y las consecuencias para la Trinidad inmanente». ³³³

¿Por qué pensar en Dios de forma trinitaria? Su respuesta es a partir de la autocomunicación de Dios como amor en la historia de Jesús, esta autorrevelación de Dios nos alcanza de forma existencial porque Dios está presente en nosotros, se da sin perderse, porque es trinitario, relación dialógica dentro de sí mismo. A continuación, Kessler se pregunta: ¿cómo pensar a Dios de forma trinitaria? Es la Trinidad económica la que nos acerca al misterio, pero ésta no nos permite comprender la realidad divina en su totalidad, Dios siempre permanece incomprensible. Dios está más allá de uno o de tres, «cualquiera cifra es inválida para hablar de la realidad divina», dice citando a San Basilio (*De Spiritu Sancto* 18); por eso, critica a Greshake, afirmando que no podemos caer en una «trinitarización de la realidad divina». Kessler habla de la insuficiencia de los dos modelos trinitarios, que necesitan complementarse: el *monosubjetivista* o *intrapersonal* (de San Agustín a Barth y Rahner) y el *modelo social interpersonal* (Ricardo de San Víctor, Moltmann, Boff y Greshake). Kessler concluye: «Con Balthasar y contra Rahner, me parece inadecuado hablar del *tú* de Dios, pues es un antropomorfismo. Greshake no respeta la necesaria discreción cuando se habla de Dios como de los tres». Se oculta la realidad de Dios al pretender hablar tan claramente de él.³³⁴

Finalmente, Kessler hace un acercamiento al *advaita* en su relación con la trinidad que podría ayudar a clarificar más la concepción trinitaria panikkariana, pero que, a la postre, resulta demasiado exiguo y responde poco al sugerente enunciado: «Advaita (no dualidad) y Trinidad (unidad-amor). En qué se parecen y en qué se diferencian». En primer lugar, se presenta al Maestro Eckhart como puente entre la concepción cristiana y la hindú. El místico renano habla de la unidad divina y de nuestra unidad con Dios; en él converge todo en una totalidad, al estilo de la doctrina hindú de Dios como todo, tal como reconoce el mismo Barth. Esta equiparación se da porque, para Eckhart, Dios es el origen y es el amor (*relación*), incluso en sí mismo; no es una *unidad que absorba la diferencia*, sino una *relación abierta* a otros.³³⁵ A continuación, se acerca Kessler a los no dualísticos conceptos del

advaita, de manera semejante a como hemos analizado más atrás: el Mundo y Dios no son ni uno ni dos. Pero no deja de ver la dificultad de esta concepción en que en la tendencia monista de la interpretación que Sāṅkāra hace del *vedānta*, el verdaderamente existente sólo es *Brahman*, que existe sin dualidad ni determinación; de esta manera, en Dios convergería todo, el bien y el mal, y eso no podemos aceptarlo desde la perspectiva cristiana.

Nosotros hemos insistido en que en la interpretación que Panikkar hace del *advaita* hay una constante contraposición con el *dualismo* y el *monismo* que —con palabras suyas que hemos citado repetidamente— «son falsos por igual igual». ³³⁶ Consideramos que, a pesar de que el *advaita vedānta* depende sobre todo de Sāṅkāra (788–820, brāhmán sivaí de Kerala, famoso por sus comentarios del *Brahmasūtra* y el *Bhagavad Gītā*), según gran parte de los hindólogos, y ser éste el pensador más citado por nuestro autor, sin embargo, es el «no dualismo cualificado» o mitigado (*visistadvaita*) de Rāmānuja el que más ha influido en Panikkar. Recuérdese que Rāmānuja (1017–1137, brāhmán tamil de Sriperum), fervoroso visnuita, buscaba integrar el sentimiento religioso del amor que representa la *bhakti* como *relación advaita* en la realidad personal del Absoluto; mientras Sāṅkāra menospreciaba la *bhakti*. Para Rāmānuja, Dios es el alma de las almas y de la naturaleza, éstas son diversas de él, pero no están separadas de Dios, su unión es *advaita*; él cree que la *bhakti*, actitud religiosa y relacional por excelencia, es válida en el camino de liberación.

Esto es lo que encontramos en un trabajo de Panikkar que hemos citado repetidamente y que apareció con pequeñas variantes como *Advaita y Bhakti*, *Advaita y Trinidad* y *Amor y no-dualidad*; ³³⁷ trabajo que intenta elaborar la profunda experiencia de Dios como *Amor*, por tanto, *relación*, sin caer en la dualidad. La afirmación más rotunda del cristianismo, Dios es Amor, es también un gran desafío para un *bhakta advaitin*, que busca una relación de amor con Dios, pero pretende estar más allá de todo dualismo y, por tanto, más allá del amor como relación *dual* entre el yo y el tú. Hemos visto cómo Panikkar responde a este amor

desde el interior trinitario y desde la relación de los humanos con Dios de esta manera:

Si la estructura de lo Último es el Amor, entonces éste es *el amor que ama, o amor del amor, amor-en-sí-mismo*: es como un «ojo» que se ve a sí mismo, una «voluntad» que se ama a sí misma, «Ente» que se vuelca fuera como «Ser», «Fuente» que se reproduce totalmente en una imagen idéntica. La imagen idéntica no interrumpe el flujo generoso del amor divino, sino que lo devuelve amando con el mismo amor. *Sólo quien toma parte en este dinamismo puede atestiguar el flujo incesante de la Vida divina*: un Amor que se da plenamente y es salvado, por así decirlo, por la respuesta total del amado, que devuelve el amor del Amado respondiendo con amor [...]. Si hubiese que expresar esto en términos teístas, carecería de sentido decir que Dios ama a una cosa más que a otra, no sólo porque el «más» no tiene sentido alguno referido a Dios, sino porque igualmente carece de significado respecto de las «cosas» mismas.³³⁸

Se trata de conectar el amor humano con el centro mismo del Absoluto, el Dios Amor trinitario Padre-Hijo-Espíritu Santo. Se trata de entrar en la corriente de amor universal, concretada en cada creatura. Por eso, todo «amor» egoísta es incompatible con el *advaita*, que no entiende el amor ni en función de Dios, que no me «necesita», ni de mí mismo; el *bhakta advaitin* puede decir: «Amo a mi amado porque mi persona está establecida en el único Yo [...] Amo a mi amada porque soy ese amor de Dios que hace que mi amada sea. No puede existir un amor más personal».³³⁹

De este modo, para Panikkar, la doctrina *advaita* –que, como hemos comentado ya, a él le gusta traducir como *a-dualidad*, más que *no-dualidad*– como «experiencia suprema» de a-dualidad es el culmen de la filosofía –una filosofía como amor– y de la religión en cuanto éste introduce la no-separabilidad entre Sí-mismo (*Ātman*) y Dios (*Brahman*), para llegar a descubrir que «*Ātman es Brahman*» (Yo soy el Absoluto) y «*Tat tvam asi*» (Tú eres Eso-o Él,

el Absoluto), *sin dejar de ser diferentes*. Con palabras de Panikkar que ya hemos citado:

Cuando se ha experimentado que *Dios está en todo*, que *todo está en Dios* y que, sin embargo, *Dios no es nada* [aparte] *de lo que es*, entonces se está cerca de la realización, de la auténtica *experiencia advaita* que, como toda verdadera experiencia, no puede ser comunicada ni expresada por medio de conceptos.³⁴⁰

Es en este sentido que, para Panikkar, el Dios cristiano y el acontecimiento cristiano no pueden entenderse como dualistas ni como monistas, sino solamente como *Trinitario-advaita*. *Advaita* y Trinidad expresan *lo que es* la Divinidad, que es *Trinidad*; lo que es la Realidad, que es *trinitaria*, y nuestro lugar en ella. Lo irrenunciable cristiano comparable con el *advaita* es la unidad entendida sin forma, el amor que no supera al amor. Dios es el origen del amor porque Él es en sí mismo amor-relación-diálogo trinitario, por eso escribe Panikkar:

Hay una *interconexión irreductible* entre la *Fuente* de lo que es, lo que *Es* y su propio *Dinamismo*; Padre, Hijo y Espíritu Santo; *Sat, Cit y Ananda*; lo Divino, lo Humano y lo Cósmico, la Libertad, la Conciencia y la materia. La Realidad *es trinitaria, no dualista*.³⁴¹

De esta manera, desde una comprensión profunda de la Trinidad, nos podríamos acercar a la Divinidad y su relación con el Mundo más allá del monismo y del dualismo. Éste sería el gran desafío teológico del cristianismo del tercer milenio, como repite constantemente nuestro autor en trabajos científicos y entrevistas. Ésta sería la base de la pretensión y la aportación trinitaria de Panikkar; una aportación hecha desde el cristianismo, por eso no olvida la centralidad de Jesucristo en el misterio trinitario («*Cristo es el parámetro cristiano para hablar de Dios*»),³⁴² pero una aportación que se sitúa también radicalmente en el diálogo interreligioso,

abierto honestamente a otras religiones, consciente de que Dios supera todas las religiones, lo que me obliga a relativizar mi verdad particular para abrirme a la verdad del otro y así buscar juntos la verdad total.

PERSPECTIVA COSMOTÉANDRICA,
SOTERIOLOGÍA, PROTOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA

6.1. *La creación*

Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno sólo es el verdadero Dios, eterno [...], *creador de todas las cosas*, de las visibles y de las invisibles [...], que por su omnipotente virtud a la vez que *desde el principio del tiempo creó de la nada* a una y otra criatura.³⁴³

La santa Iglesia confiesa que *hay un sólo Dios creador y Señor. Por su bondad desde el principio del tiempo creó de la nada. Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen han sido producidas por Dios de la nada* o dijere que Dios no creó por libre voluntad, sino con la misma necesidad con la que se ama necesariamente a sí mismo, o negare que el mundo ha sido creado para gloria de Dios, *sea anatema*.³⁴⁴

Como reflejan estos y otros muchos textos conciliares junto con la tradición teológica, la *creatio ex nihilo* por voluntad libre y amorosa (*ex amore*) de Dios es una afirmación reiterada de la fe cristiana desde los primeros tiempos de la Iglesia. Santiago del Cura lo recordaba al comienzo de un largo trabajo sobre el tema:

Hablar del mundo como «creación de Dios» constituye ante todo una afirmación religiosa y teológica, un artículo de fe. A este convencimiento responde la tradición teológico-dogmática, que ha precisado las afirmaciones bíblicas sobre el Dios que crea (*bará*) en el sentido de una creación de la nada (*ex nihilo*): solamente Dios y nada más que él constituye para la creación entera el principio radical y el fundamento originario de su existir.³⁴⁵

Más aún, la perspectiva cristiana establece una continuidad entre *creación y salvación*, entre el Dios que crea y el Dios que salva, como dos referencias decisivas para la comprensión cristiana del mundo y su relación con Dios. En fin, *el Dios creador es el Dios trinitario*, la Trinidad de Dios es una «Trinidad creadora», como dijo ya Pedro Lombardo (II *Sent.* D 8 c 4). Por ello, «la comprensión cristiana ha de tematizar el arraigo, la ubicación y el acabamiento de la creación en la realidad trinitaria de Dios».³⁴⁶

Panikkar también dice que no pretende «desalojar en manera alguna la Trinidad *inmanente* de un Dios trascendente, ni la Trinidad actuante [*económica*] de un Dios *creador*», asumiendo ambas «en esta visión trinitaria de toda la Realidad, que permite que las llamadas criaturas no sean meras sombras de un Dios absoluto».³⁴⁷ Pero la perspectiva cosmoteándrica panikkariana plantea algunos elementos de confrontación, tanto con relación a la soteriología cristiana como a la teología de la creación y la escatología. Debemos acercarnos a estos temas para comprender algo que está en la razón de ser de toda religión: la salvación. ¿Qué concepción tiene Panikkar de la salvación, la creación y la escatología?

Aun queriéndose mantener en la perspectiva cristiana, en la concepción panikkariana de la creación no está ausente la influencia de la concepción budhista, que niega el concepto de «creación», de un «Dios creador»; una idea presente, sin embargo, en algunas escuelas hinduistas.³⁴⁸ Pero al preguntarle en nuestros encuentros sobre su idea de la *creación* y cómo sitúa ésta en su cosmovisión, objetando que en la perspectiva cristiana tradicio-

nal la creación (*creatio ex nihilo*) es obra de Dios, por tanto, no es eterna —sólo Dios es eterno— y ha comenzado a ser *de la nada* en un momento, su respuesta es clara: «Esa pregunta surge de una concepción lineal del tiempo, a la que es ajena la Trinidad».³⁴⁹

Absque aliquo initio procedentem, dicen los Concilios hablando de la Trinidad, y que yo aplico a *la realidad* por la simple razón filosófica de que no se puede pensar el *inicio* del tiempo, puesto que el «antes» ya es temporal [...]

La creación sería la manifestación del misterio de la realidad cosmoteándrica *ad extra*. Lo que llamamos la *creación* sería el crecimiento de la vida, que se expande y es capaz de ser siempre nueva; sus «pulsaciones» constituyen el tiempo o los tiempos [...] Aunque esto es también una manera de hablar, pues *la realidad* es la realidad y no se expande. Ésta es una explicación si se quiere salvar el término *creación*, pero yo no lo necesito; para mí es una hipótesis superflua [...] Yo creo antes en San Juan: «*Omnia per ipsum facta sunt*» (*egeneto*, «llegó a ser»). Por otra parte, la *creatio ex nihilo* es un término que apareció en el cristianismo en un diálogo con Platón. No hay *proté*, *hylé*, *materia prima* que un demiurgo plasma. O sea, que no hay «nada». Decir *de la nada* (*ex nihilo*) confunde. No olvidemos tampoco que *antes* y *después* sólo tienen sentido desde el *ahora* —de nuevo relaciones—. [La idea bíblica de *creación* podemos entenderla] como *en arché*, *in principio*. Hace años introduje la palabra *tempiternidad*, que no significa tiempo, por una parte, y eternidad (luego), por otra, sino dos facetas (*quoad nos*) de la misma realidad.³⁵⁰

En su libro sobre la Trinidad, ya había escrito Panikkar que si decimos «Dios creó de la nada (*ex nihilo*)», deberíamos decir también —como añadiría un hindú— «de nada, salvo *de Sí* (*a Deo*, que no es *ex Deo*)». Y añadía: «Este su “Sí” lo inmoló en el Hijo, en la generación del Hijo»; la creación es «el eco de este divino grito primordial».³⁵¹ Por eso, la creación, para Panikkar, más que la *creatio ex nihilo* que afirma tradicionalmente la fe católica, es

una *creatio continua*, que también está en la Tradición cristiana, aunque aplicada más bien al aspecto de la Providencia divina. Para Panikkar, no tiene sentido la creación como algo puntual, en el «inicio del tiempo»:

La creación es *creatio continua*, como dicen los escolásticos, no es algo que haya sucedido *al inicio del tiempo*, frase que no tiene sentido, porque el «inicio» es ya algo temporal. No es una simple afirmación cosmológica sobre la que colocar el *big bang*. *Creatio* es la base de todo tiempo, de toda existencia temporal, es el fundamento sobre el cual el tiempo concreto, la temporalidad de cada instante, se apoya. El tiempo no es un absoluto «antes» de las cosas, sino un constitutivo de cada cosa.³⁵²

En el interesante diálogo con un teólogo jesuita, que hemos citado en varias ocasiones, Panikkar repetía claramente estas ideas que expone en más de un lugar. La creación es para él no una *creatio ex nihilo* puntual, sino una *creatio continua*, en la que lo fundamental es su transformación ontológica. Por eso, insiste en que desde un punto de vista *crístico*, Gen 1 debe ser interpretado necesariamente *por medio de y con* Jn 1, 3. De este modo, el peso de la afirmación no está tanto en la *creatio ex nihilo*, sino en el *facta per*, una obra *a Deo*.³⁵³

En consonancia con esto, para Panikkar, el *Cristo protológico* es el mismo que el *Cristo histórico*, siempre que no se separe éste del *Cristo Resucitado* y el *Cristo eucarístico*. Por eso, afirma en su *Cristofanía*, tal como veremos en el próximo capítulo: «La eucaristía es la continuación de la encarnación y nos permite hablar de la *incarnatio continua*». Y, en consonancia con su visión del tiempo como *tempiternidad*, añade: «La Cristofanía nos ayuda a vivir conscientemente nuestra *vida tempiterna*».³⁵⁴

Panikkar tiene presente que Dios no es sólo «Dios *del* Hombre», sino también «Dios *del* Mundo». Por eso, habla de *la función creadora y providente* de Dios: «Un Dios sin funciones cosmológicas y, por tanto, sin funciones cosmogónicas, no sería Dios, sería un mero

fantasma». La creación es una *creatio continua*, porque el hombre y el mundo se encuentran inacabados; el Cosmos no es «un *fragmento aislado* de materia y energía», sino que es algo *viviente*, que está en movimiento, participa del dinamismo divino.³⁵⁵ La coherencia argumentativa de su perspectiva cosmoteándrica es potente, pero de nuevo no resulta fácil conciliar estas afirmaciones con las definiciones dogmáticas que poníamos al comienzo de este apartado. Sus afirmaciones parecen llevarnos a viejas ideas de la creación como *emanación* de la plenitud divina, *efluvio* del Ser divino... , frente a la concepción de la tradición cristiana de una *creación de Dios* como *obra libérrima de amor*, un amor gratuito que se da libremente.

¿Cómo se relacionan en la teología cristiana misterio trinitario y creación? La perspectiva trinitaria en la actual teología de la creación es rica, con abundantes trabajos.³⁵⁶ «Salvaguardar la trascendencia de Dios y la gratuidad de su actuar creador y salvífico reclama una explicitación de los fundamentos trinitarios de la acción divina en el mundo», escribe Del Cura.³⁵⁷ A tal efecto, hace un largo recorrido sobre el sentido cristiano de la creación «*ex nihilo*» (expresión de la contingencia radical del mundo y la absoluta trascendencia y libertad del Dios trinitario en el hecho de la creación) y de la creación «*ex amore*» (la fuerza del Amor divino que hace surgir la creación), concepción en la que tiene su complemento y plenitud.

Yendo más allá y con mayor proximidad al pensamiento de Panikkar, Greshake, relacionando el misterio trinitario con la creación divina, escribe:

El «lugar» de la creación no está «junto a» o «frente a» una mónada divina que todo lo absorbe. Su lugar es Dios mismo [Dios trino], el «espacio» de mutuo dar y recibir configurado por las tres personas divinas. Es introducida por la gracia en este intercambio divino de vida.³⁵⁸

La meta del hombre y de toda la creación no es otra que la «trinitarización»: «[El hombre] está llamado a *convertirse en lo*

que Dios es desde siempre –comunidad, intercambio de vida– para tener parte de una vez por todas en la consumada *communio* del Dios trinitario». ³⁵⁹ De ahí que lo mismo que la *communio* divina es en Dios *ad intra* y *ad extra*, tiene para el hombre una doble orientación: es comunidad con Dios y comunidad con los demás seres humanos y toda la creación. En este sentido, parece que la *perspectiva cosmoteándrica* panikkariana y su *concepción cristofánica* de la plenitud del hombre facilitarían este proceso. El conflicto entre ambos teólogos estaría en la *temporalización* (realizarse en el tiempo y en la historia) que afirma Greshake, con casi toda la teología occidental, frente a lo que Panikkar opone su concepto de *tempiternidad*. Ambos estarían de acuerdo, empero, en que la participación en la vida divina «no la haremos como mendigos, sino como quienes fueron capaces de «co-alzar» para sí esta vida». ³⁶⁰ Con todo, es preciso no olvidar la gratuidad (*gratia*) de la salvación, regalo del Dios Amor. ³⁶¹

Por otra parte, frente a la concepción eterna de la materia y la conciencia que manifiesta el cosmoteandrismo de Panikkar, desde la teología cristiana tradicional, la creación siempre aparece *con un comienzo, frente al Dios eterno*. Hay una *disimetría radical* entre Dios y las creaturas, el Creador y lo creado, lo Fundante y lo fundado. Dios (*Trinidad inmanente*) *crea por amor, para el amor y amando hasta el fin* a su creatura, suscitando en ésta un dinamismo «propio» de la misma creatura (*Trinidad económica*). Esto nos lleva a la segunda cuestión, la salvación cristiana como plenitud escatológica del tiempo presente.

6.2. La escatología: salvación y vida eterna

Confiteor unum batisma in remissionem peccatorum. Et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. ³⁶²

Ignoramos el momento de la consumación de la tierra y la humanidad [...], la figura de este mundo [...] pasa, pero se nos enseña que Dios ha preparado una nueva morada y una

nueva tierra en la que habita la justicia [...] Entonces, *vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo y lo que fue sembrado en debilidad y corrupción se revestirá de incorrupción* [...] El Reino está ya presente misteriosamente aquí en la tierra; cuando venga el Señor, llegará a la perfección.³⁶³

Salvación, gracia, vida eterna, son conceptos fundamentales en la fe cristiana. Con la proclamación de la fe en la resurrección de los muertos, por el poder de Dios, esta fe afirma la salvación del hombre en su integridad para una vida eterna que Dios concede al hombre gratuitamente, pero que éste debe acoger libremente.³⁶⁴ ¿Qué significa esto para Panikkar? ¿Su concepto de salvación es *en el tiempo, al final de lo tiempos*? ¿Se salvan sólo unos pocos? En *Elogio de la sencillez* escribe:

La *consciencia transhistórica* nos hace percibir que el significado de la vida consiste en alcanzar *la más alta felicidad posible que cada uno es capaz en cualquier momento* dado, liberándonos así del deseo de perseguir la felicidad donde no puede hallarse. La *salvación*, según la mayoría de las religiones tradicionales, consiste en el gozo. El hecho de que esta felicidad no se vea realizada en la existencia de la mayoría de los mortales durante su vida, así como el hacerla depender de una determinada interpretación cosmológica del tiempo y del espacio, ha aplazado y trasplantado la felicidad a una esfera fuera de este mundo. Por esta razón, también la mayoría de las tradiciones creen que son solamente muy pocos los que se salvan: muy pocos los que alcanzan una felicidad y una paz completas en esta vida. El resto son o bien desgraciados que han equivocado el camino de la verdadera vida (y este error es el infierno), o bien son aquellos que deben recomenzar el ciclo de una existencia inauténtica. En la concepción no-dualista, el monje nos muestra que todavía podemos alcanzar la paz y la alegría de nuestra plenitud, incluso viviendo en los «barrios bajos». *La salvación no está fuera de nuestro alcance*. Es incluso posible en el campo de concentración.³⁶⁵

¿Debemos interpretar esta afirmación de Panikkar de que «la salvación no está fuera de nuestro alcance» en el sentido pelagiano o en el budista, de que en nuestra salvación lo importante es nuestro esfuerzo y no la gracia de Dios? También en esto es fundamental su concepto de *tempiternidad*. En una de nuestros encuentros nos contestaba:

Es el sentido de la escatología: si hay un más allá *después* de este tiempo, es que el tiempo no se ha acabado. ¿Qué hay antes del tiempo? En una discusión con Prigogine, muy preocupado por el problema del tiempo, yo le decía que hablar de «*después del tiempo*» o de «*antes del tiempo*» es una contradicción. La eternidad no viene después del tiempo. En una buena interpretación de la escatología cristiana, el juicio particular (en el momento de mi muerte) y el juicio final (presuntamente «al final de los tiempos») coinciden.³⁶⁶

¿Cómo solucionar, entonces, la aparente contraposición entre *la muerte* y *la continuidad de la vida*? Así nos respondía nuestro autor en aquel diálogo:

A esto quiere responder mi metáfora sobre *la gota de agua que cae al mar*, que sería el morir, como lo describen tantos poetas orientales y occidentales. Ningún hombre puede hacer la experiencia de la muerte, sino sólo imaginarse el morir y experimentar el dolor por la muerte del ser amado. Si nos empeñamos en ser sólo gota, al fundirnos en el mar nuestra gota desaparece. Pero si nos descubrimos no como *gota*, sino como *agua*, comprendemos que nuestra agua no desaparece, ni siquiera deja de ser «esta agua». El concepto agua no tiene límites ni fronteras, pero se trata de nuestra agua concreta y no de un concepto. «*Vita mutatur, non tullitur!*», canta la liturgia cristiana. No es un burdo panteísmo, como se achaca a la idea hindú de la transmigración de las almas; es algo mucho más sutil. *La gota es el individualismo; el agua es nuestro verdadero ser.*³⁶⁷

En efecto, nuestro autor, recogiendo una metáfora de origen budhista, ha escrito un largo ensayo al respecto, que tiene su centro en una pregunta fundamental: ¿es la vida un epifenómeno de la realidad o su centro más profundo?³⁶⁸ El centro de su argumentación es: «La muerte es *constituyente* de la vida en tanto se desparrama en los seres vivientes, pero no tiene por qué ser *constitutiva*»; la muerte se presenta como una ruptura de la vida, una discontinuidad inexplicable, pero «no como *no-vida* a secas». «El haber pensado la relación *vida/muerte* como idéntica a la relación dialéctica *vida/no vida* es la causa de diversos malentendidos», dice. Para Panikkar, la *vida es lo primordial*, no el producto de una evolución (que entraría para él en claro conflicto con la afirmación del Dios vivo); por eso, la inmortalidad está en su misma entraña: «[La vida] es inmortal por su propia naturaleza».³⁶⁹

Y aquí aparece también su contraposición entre las opciones monista y monoteísta-dualista, con el no-dualismo *advaita* y la concepción trinitaria. En el *monismo* puede haber un yo sin tú, una vida sin muerte, siendo el tú y la muerte pura apariencia. En el *monoteísmo* se defenderá que de facto, por un acto gratuito, hay un «tú», al igual que existe la muerte, la relación vida-muerte es constitutiva porque es constituyente. El *no-dualismo* dirá que «la relación del tú con el yo, como la de la muerte con la vida, es real, pero que la relación inversa sólo es una relación de razón». Y la concepción trinitaria (*Trinidad radical*) defenderá que «hay una interpenetración total entre el yo y el tú, y es mediante la muerte y la resurrección como la relación se mantiene»; esto tiene lugar sobre todo en el misterio de Cristo.³⁷⁰ Para nuestro autor, las religiones tradicionales «han relegado demasiado de prisa la verdadera vida en otra vida más allá de la muerte», proyectando la verdadera vida hacia el futuro escatológico, del mismo modo que el Occidente secular la ha proyectado en un futuro histórico.

La metáfora del agua y la muerte quiere responder a la pregunta fundamental. ¿Qué le sucede al hombre cuando muere? ¿No conserva algo de lo que le es propio? ¿Todo es absorbido por el Océano del Ser, de Dios o de la Nada? La primera respuesta es

que «la muerte no mata más que lo que es *matable*»; pero no mata lo que *somos*, sino que nos descubre nuestra verdadera naturaleza: es la puerta del estado definitivo. En la perspectiva oriental, nos libera del *sansara* o ciclo de las existencias, nos descubre el *brahman* o el *nirvana* que somos (se nos dice: *tat tvam asi*, «eso eres tú»); en la perspectiva cristiana, nos abre hacia nuestra definitiva *plenitud en Dios*. De este modo, el problema de la muerte no es sólo un problema antropológico, sino cosmológico y teológico. La cuestión es qué expresa lo que sea el ser humano: a) la *gota* del agua o b) el *agua* de la gota. a) Si es *gota* de agua (singularidad, «tensión superficial que lo separa del océano»), al caer esta gota en el mar, el individuo desaparece o regresa a la matriz cósmica o se funde en Dios, está verdaderamente muerto para siempre; puede aceptar una respuesta secularista (no existe otra vida y el individuo debe vivir sin más esperanza que la vida diaria) o puede luchar religiosamente contra esto (o bien con una concepción de la resurrección individual en una vida eterna futura, o con la repetición cósmica de la existencia). b) Pero si es el *agua* de la gota («La persona es única, cada gota es *ella misma*, no en virtud de diferenciaciones» o singularidades, sino porque «*cada porción* de agua es *otra*»; que un ser humano sea agua no significa que sea todo el agua, sino únicamente que *es*), no ha perdido nada, ni ha dejado de ser lo que era; «el agua de esta gota está ahora en *comunión con todo el agua del océano*, sin perder nada de *su ser* agua». En ese caso, el agua que yo soy se ha encontrado a si misma: el hombre se ha realizado. «*Vita mutatur, non tullitur!*», como canta el verso de la liturgia latina que citaba Panikkar más atrás, mi vida cambia, pero no desaparece.³⁷¹ De esta manera, la conquista de la inmortalidad

consiste en el descubrimiento (*gnosis* o *realización*) de «nuestro» yo, del *yo* verdadero, único en cada uno de nosotros, porque es Uno sin dualidad, y en la muerte del *ego* que nos da la falsa impresión de que tenemos en propiedad privada lo que no podemos poseer, porque sólo «esto» es lo que nos

puede poseer.. [Este agua] hay que conquistarla continuamente.³⁷²

Aunque habitualmente contrapuestos en este aspecto, se puede encontrar un paralelismo cristianismo-hinduismo: la *resurrección* cristiana presupone que el hombre tras su muerte participa ya en una vida superior (divina); y el dinamismo del *karma* hindú supone la continuidad de una vida más profunda que la experimentada normalmente por el individuo.

En fin, la postura de Panikkar *contra* la historia, si puede tener la virtud de ayudar a superar las frustraciones de la mayoría de los seres humanos, que no son protagonistas de esa historia y no cosechan más que fracasos, puede suponer una *despreocupación por un amor activo y creador*, la libertad creadora puede desaparecer en ese «eterno presente»; aunque éste no es su caso, por su compromiso social manifiesto, esto puede tener consecuencias nefastas sobre todo precisamente para los más débiles de esa historia bien *real*. Es en la historia concreta en la que se juega la verdad del ser humano, la salvación o la condenación de su vida. «Pongo ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos del Señor, vivirás y serás fecundo [...], pero, si tu corazón se desvía, pereceréis sin remedio» (Dt 30,15-18).

Es el gran dilema de los humanos en su lucha de cada día, que recuerdan las últimas palabras de Buddha: «*Trabajad con diligencia en vuestra salvación*». Se trata de buscar una moralidad y una escatología que pongan en marcha el mundo, comprometiéndose con el proceso de la realidad, en lugar de desentenderse de él; se trata de comprometerse con las causas urgentes, los problemas inmediatos de los humanos y de la naturaleza, sin olvidar lo esencial. Con Dios y con el cosmos, los humanos formamos parte de un proceso en camino hacia la plenitud del amor, de la libertad y de la belleza para todos.

BREVE *EXCURSUS* MARIOLÓGICO

Celebrando recientemente la fiesta de la Asunción de María, caí en la cuenta de la posible viabilidad de la concepción cosmoteándrica panikkariana aplicada a la mariología. Percibí cómo los dogmas marianos podrían ser más fácilmente asimilables para los hombres y las mujeres de hoy desde esta perspectiva cosmoteándrica. La Asunción de María «*en cuerpo y alma a los cielos*» dejaría de ser simplemente un hecho milagroso difícilmente encajable en la cosmovisión contemporánea, científica y racional; así como otras expresiones devocionales y litúrgicas como María «*Reina y Señora de todo lo creado*». En particular, la maternidad divina de María, que ha llevado, por una parte, a una porción importante de la mentalidad popular católica a convertir a ésta en verdadera *diosa*, hasta el punto de parecer estar situada como *Diosa-Madre* a modo de «consorte» de *Dios-Padre*, al que quedaría reservada la dimensión masculina; y, por otra parte, ha llevado a una porción importante de la teología contemporánea a prescindir de estas afirmaciones dogmáticas embarazosas.

Integrando a la manera panikkariana la realidad divina, la humana y la cósmica, afirmar de María que, además de profundamente humana, es «la *Theotokós*», «la *Dei Genitrix*», quizá tendría más sentido. El mismo Panikkar nos lo decía en uno de nuestros encuentros en Tavertet:

Hemos hecho una escisión entre el hombre aquí y Dios allá. Y esto no es verdad [...] Es lo que dice esa expresión escandalosa de los primeros concilios: «María es la *Theotokós*», la «*Dei Genitrix*», la «*engendradora de Dios*», porque Cristo es Dios. No les valió lo de «madre de Jesús», ni siquiera una expresión que podría ser de compromiso, «madre de Jesucristo», o incluso de Cristo. *Con la expresión conciliar, cae por tierra el monoteísmo* (Yahveh) y una mala expresión de la trascendencia. Hemos reducido a Dios a Yahveh, olvidando realmente la Trinidad; y la expresión conciliar no se puede entender sin la Trinidad.³⁷³

En un conflictivo prólogo mariológico, que ya hemos citado, escribe:

Nuestro contacto con la *llena de gracia* tiene una delicada *intimidad personal* y una *abismal profundidad cósmica*. Todos los textos de la Iglesia referentes a la terrible y dulce *esperanza nuestra* poseen esa doble polaridad, maternal y objetiva, telúrica y celeste.³⁷⁴

Y, en un libro publicado años después, habla de la «dimensión mariana de la vida», expresándola en tres dimensiones que pueden dar sentido a la devoción mariana:

a) María manifiesta la dimensión más *humana* de la fe cristiana.

María es una creatura, asociada a todo. Una religiosidad que no sea humana, que no sea concreta, que no sea terrena, que hubiera comprendido, tal vez, el sentido profundamente abisal y misterioso de toda religión, pero que perdiera el sentido de la naturaleza, de la humanidad no podría ser una religiosidad humana, terrena, o sea, plena.³⁷⁵

b) María manifiesta también la dimensión *femenina*, como mujer y madre. La dimensión de lo femenino no sólo es corporal-sexual, sino una dimensión presente en todo ser humano, como

nos recuerdan los arquetipos de Jung. Aunque no lo cita nuestro autor, sus palabras coinciden plenamente con el pensamiento del gran creador de la teoría de los arquetipos: «El hombre, en su complejidad, tiene esta polaridad, esta tensión que comienza en su interior y que se extiende luego a su relación con los otros». ³⁷⁶ Pero María es mujer y madre, y de esta manera nos enseña el paralelismo entre el amor humano y el divino. Además, Panikkar nos habla de la maternidad divina de María, con su creatividad habitual, con estas palabras:

Según una fórmula mía, María es «*Madre temporal de Dios* y es *Madre del Dios temporal*» [...] Si digo «*Mater Dei temporalis*», se puede interpretar la cosa de dos maneras y traducir «Madre del Dios hecho tiempo, del *Dios temporalizado*» o traducir «Madre temporal del Dios eterno». No la *diosa-madre*, sino la *Madre de Dios*, lo que le da una dimensión de concreción, de feminidad, a nuestra religión. ³⁷⁷

c) Finalmente, María manifiesta la dimensión *corporal*, carnal, material, del ser humano, el valor «divino y sobrenatural» del cuerpo. Y aquí se vuelve a manifestar la concepción cosmoteándrica de Panikkar, aunque no haya llegado en esa época a elaborar tal concepto. Merece la pena una cita generosa:

Dios no es un ser corporal. ¡Pero Dios no es tampoco un ser espiritual! Y si se dice que Dios es un ser espiritual, purificando el concepto de espíritu, ¡yo digo ahora que Dios es corporal, purificando el concepto de cuerpo! [...]

En María, con el dogma de la Asunción, tenemos una creatura asociada a la redención de la humanidad y unida en cuerpo y alma —según la terminología tradicional— a Dios.

Cuerpo y alma: yo no soy un espíritu, ni soy espíritu por una parte y cuerpo por otra. No se trata de *salvar el alma*; ¡se trata de *salvar el hombre!*

No es tanto el alma *templo del Espíritu Santo*: ¡es el cuerpo! La Eucaristía viene a transformar toda esta nuestra proteína en

la verdadera materia que resucita. El hombre está, como este metabolismo sobrenatural, lentamente transformando todo su cuerpo en cuerpo glorioso. Éste no será menos cuerpo porque esté más espiritualizado. Estará más unido [...] Porque estará más unido a la vida, habrá más unión entre cuerpo y alma, ente voluntad e inteligencia [...]

*Todas estas consideraciones son variaciones sobre el único tema de la Asunción. La dimensión del valor del cuerpo humano.*³⁷⁸

Estas tres dimensiones marianas están, para nuestro autor, simbolizadas en tres dogmas marianos: el dogma de la *Anunciación* revela la dimensión humana; el dogma de la *Inmaculada*, la dimensión femenina, y el dogma de la *Asunción* revela la dimensión corporal-material.

La reflexión teológica que ha ido elaborando la mariología contemporánea puede dar pie para esta *dimensión cosmoteándrica mariana*. Así, escribe Pikaza:

La maternidad de María está relacionada con el mismo misterio trinitario. María no es un instrumento que la Trinidad busca fuera de sí misma a fin de reflejar su vida misteriosa hacia lo externo. María constituye un momento gratuitamente necesario del despliegue económico de Dios. Esto significa que Dios ha querido realizar su fecundidad paternal a través del gesto de acogida y entrega de María. María es el campo en el que se expresa hasta el final la fuerza del Espíritu [...]

*María ha penetrado en el nudo misterioso de la fecundidad inmanente de Dios; por ella actúa el Padre, desde ella brota el Hijo, ella es hogar y transparencia del Espíritu divino. Hay en la misma condición femenina y maternal de María algo que nos lleva de manera simbólicamente real hasta el fondo del Misterio.*³⁷⁹

Para corroborar sus afirmaciones, Pikaza recoge varios posicionamientos mariológicos contemporáneos. Por una parte, los planteamientos más moderados de Philips (que destaca el aspecto

de la *inhabitación pneumatológica*, presentando a María como *icono* privilegiado del Espíritu) y Laurentin (que presenta a María como *templo, signo e icono* del Espíritu).³⁸⁰

Entre los planteamientos más radicales están los de Von Balthasar (María como *esposa del Verbo*, «subjetividad capaz de corresponder plenamente, en su manera femenina, a la subjetividad masculina de Cristo»); Mühlen (María como partícipe en la función *mediadora* del Espíritu); Manteau-Bonamy (la encarnación es el lugar focal donde se implican las dos misiones trinitarias: el Padre envía y dona a su Hijo, que nace de la carne de María, y envía su Espíritu a María).³⁸¹

Pero, sobre todo, está la formulación radical de Boff, que elabora su mariología desde el misterio de *lo femenino* como un misterio *teofánico* capaz de revelar algo que es propio de Dios, para llegar a lo que Pikaza llama una «mariología *pneumatológica*», que traduce así: «En la eternidad del misterio de Dios, el Espíritu recibe carácter maternal y femenino». «María es el lugar donde el Espíritu se expresa de forma personal y humana», para llegar a lo que se podría llamar «paralelismo casi pleno entre María y Cristo», ya que llega a hablar de «unión hipostática» referida también a María; si el Verbo asume en Cristo la naturaleza humana en su vertiente masculina, Dios asume lo femenino por medio de María.³⁸²

Boff expresa esto con estas palabras:

Sostenemos la hipótesis de que la Virgen María, madre de Dios y de los hombres, *realiza de forma absoluta y escatológica lo femenino*, porque el Espíritu Santo ha hecho de ella su templo, su santuario, su tabernáculo, de manera tan real y verdadera que debe ser considerada como *unida hipostáticamente a la tercera persona de la Santísima Trinidad* [...]

El divinizador de lo masculino fue el Verbo; el divinizador de lo femenino es el Espíritu Santo. *María no se encuentra por debajo de Cristo, sino al lado de él*, juntos traducen de forma absoluta lo que significa que la humanidad es imagen de Dios.³⁸³

Seguramente sean excesivas estas últimas palabras del teólogo brasileño. Pero invitamos a considerar a la María *Dei genitrix* desde la perspectiva cosmoteándrica, posiblemente cambiarían e incluso encajarían mejor muchas cosas. En esto habría una cierta coincidencia con la conclusión del trabajo de Pikaza que venimos citando:

*A mi juicio, el sentido de la mariología se decide a partir de la visión del misterio trinitario. Sabemos que Dios es un proceso de amor originario, es vida que se ofrece en donación perfecta y encuentro personal Padre-Hijo en el Espíritu. Sabemos también que Dios ha querido realizar su misterio de donación-encuentro en medio de la historia de los hombres. De esta forma, lo que es vida originaria se expansiona y explicita en el proceso de la vida de este mundo. Esto supone que Dios (misterio trinitario) ha decidido realizar su encuentro de amor que se expansiona desde el centro de la historia.*³⁸⁴

En cualquier caso, y a pesar del conocido «*De Maria nunquam satis*», sin minusvalorar la importancia de María en la obra de la salvación, creemos que es bueno moderarse en los excesos marianos y valorar a María sobre todo como mujer asociada al proyecto liberador de Jesús, el Cristo, como modelo en el compromiso de liberación humana y maestra en la fe.

NOTAS

1. Santo Tomás de Aquino, *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*, proemio.

2. G. W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, III, Barcelona, 1994, pág. 35.

3. G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001, pág. 43.

4. R. Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, op. cit., pág. 66.

5. K. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento...», *Mysterium Salutis* II, Madrid, Cristiandad, 1992, págs. 294-295.

6. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969, pág. 141.

7. «[Credo] in Patrem... et in Iesum Christum [...] et in Sanctum Spiritum» (*Carta de los Apóstoles*, hacia 160-170, Dz-Hu, 1). «Credimus in sanctissimam Trinitatem, in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum» (*Confesión bautismal de las primeras Iglesias*, Dz-Hu, 6). «Clemens Trinitas est una divinitas. Pater itaque et Filius et Spiritus Sanctus» (*Confesión de fe Clemens Trinitas*, siglo iv. Dz-Hu, 73). «Deum omnipotentem est trinum in personis et incomposita omnino indivisaque unitatis substantiae» (Const. *Cun quorundam hominum*, Pío V, 1555. Dz-Hu, 1.880). «A fide igitur deerrat opinio secundum quam Revelatio nos incertos reliqueret de aeternitate Trinitatis» (*Mysterium Filii Dei*, Pablo VI, 1972, Dz-Hu, 4.522).

8. E. H. Cousins, «Panikkar's Advaitic Trinitarism», en J. Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll (NY), Orbis, 1996, pág. 119.

9. Cf. *Ibid.*, págs. 119-120.

10. La afirmación más conocida es la de Kant: «De la doctrina de la Trinidad no se saca definitivamente nada importante para la práctica, incluso cuando se pretende entenderla; mucho menos cuando uno se convence de que supera nuestros conceptos. Al alumno no le cuesta nada aceptar que en la divinidad

adoramos tres o diez personas. Para él es lo mismo», *Der Streit der Fakultäten* VIII, citado por L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, Paulinas, 1987, pág. 29.

11. «Da Platone alle Upanishad, da Ugo di San Vittore a Thomas Merton, dai monaci buddhisti dei primi secoli agli ultimi, hanno tutti, in una forma o un'altra, seguito», R. Panikkar, «Contemplare nelle navate del mondo», en VVAA, *L'utopia di Francesco si è fatta Chiara*, Asís, Cittadella, 1994, pág. 102.

12. *La Trinidad*, textos tomados del prólogo a la edición española de 1988 (pág. 15) y del prólogo a la edición inglesa de 1973, *op. cit.*, págs. 19-20 y 22-24.

13. Cf. G. Tejerina Arias, «La Trinidad cristiana en el diálogo interreligioso», *Estudios Trinitarios* 39 (2005), págs. 501-521. En los precedentes de este diálogo interreligioso con base en la Trinidad, cita a Raimon Lull (*Liber disputationis Raimundi christiani et Hamer saraceni* y *Liber de Trinitate et Incarnatione*), que se abre al Dios trino sobre todo a partir de la bondad divina, y Nicolás de Cusa (*De pace fidei*), que buscaría «no la uniformidad, sino la concordia viva de lo diferente».

14. *Ibid.*, pág. 506.

15. *Ibid.*, pág. 513. Tejerina llega a decir: «Quizá sólo a riesgo de cierta licuación de la Trinidad cristiana que percibimos en esta obra, puede Panikkar afirmar tan rotundamente la convergencia trinitaria de las religiones», nota 20.

16. L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, *op. cit.*, pág. 29.

17. Respecto de la imponente reflexión que se ha producido en las últimas décadas, cf. X. Pikaza: «Bibliografía Trinitaria del NT» I-II, *Est Trin* 11 (1977), págs. 25 y 135-305 y (1991), págs. 7-158; actualizada para la misma revista (2005). Y S. del Cura, «Discurso sobre Dios y misterio Trinitario. Repertorio bibliográfico de la teología sistemática católica y protestante», *Est Trin* 25 (1991), págs. 247-456.

18. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1986, pág. 356.

19. De su aportación –a la que aquí nos referimos repetidamente, su famoso axioma sobre la íntima relación entre Trinidad *económica* e *inmanente*–, Congar ha dicho: «Es la aportación contemporánea más original a la teología trinitaria», *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1991, pág. 454.

20. Cf. «El camino de acceso a la realidad de Dios», *MS II*, págs. 29-52 y *Teodramática*, Madrid, 1993. El acontecimiento pascual es el lugar donde acontece la definitiva revelación de la Trinidad.

21. Aunque no tiene ningún libro específico dedicado a la Trinidad, es muy relevante el capítulo «Fe en el Dios uno y trino» de su *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 1987, págs. 133-162. También *El Dios de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 2005.

22. Christian Duquoc, *Dios diferente*, Salamanca, Sígueme, 1978.

23. Su manual enciclopédico *Dios, Uno y Trino* (1997) y su librito *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo* (1995), publicados aquí en 2002. La tesis fundamental de Greshake es que Dios es salvación porque es *comunión*, unidad en la pluralidad.

24. B. Forte, *La Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, 1988; y su eclesiología en clave trinitaria *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Salamanca, 1997.

25. L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, 1998; *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, 2002. Otras aportaciones actuales a la teología trinitaria son J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca, 1998; Piero Coda, *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca, 1993; *Dios, libertad del hombre. Encontrar y conocer al Dios-Trinidad*, Madrid, 1996. Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, 2004, sobre la teología trinitaria de K. Rahner.

26. A la obra de Moltmann y Jünger nos referiremos más adelante. La reflexión de Tillich está en *Teología Sistemática*, III, Salamanca, 1984; a mi juicio interesantísima, a pesar de su brevedad, concluye: «La doctrina trinitaria no puede ni ser descartada ni ser aceptada en su forma tradicional. Debe mantenerse abierta a fin de realizar su función original», pág. 356.

27. Bernard J. F. Lonergan, *De Deo trino*, Roma, 1964; O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, Londres, 1988; E. Hill, *The Mystery of the Trinity*, 1985...

28. J. L. Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, 1993. Más recientemente han tenido un importante eco los trabajos de A. González *Trinidad y liberación*, San Salvador, 1994; *La Trinidad, un nuevo nombre para Dios*, Buenos Aires, Paulinas, 2000.

29. Josep L. Vives, «La Trinidad de Dios en la teología de la liberación», en *Pensar a Dios*, Semana de Estudios Trinitarios 30, Salamanca, 1997, pág. 295.

30. S. del Cura, «Temas y tareas del tratado teológico sobre Dios», AAVV, *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*, Burgos, 1944, pág. 174.

31. *Introducción al cristianismo*, op. cit., pág. 141.

32. *Ibid.*, pág. 148 (subrayado nuestro).

33. *Ibid.*, pág. 149. La tercera tesis afirma que esta paradoja «está subordinada al problema de lo absoluto y lo relativo y manifiesta lo absoluto de lo relativo».

34. *Ibid.*, págs. 151-152. Cita aquí una conocida frase de San Agustín: «En Dios no hay accidentes, sino sólo substancia y relación» (*De Trinitate*, V, 5), pág. 153.

35. «El omnímmodo dominio del pensar sustancial queda destruido; la relación se concibe como una forma primigenia de lo real, del mismo rango que la sustancia»; *Ibid.*, pág. 153.

36. *Ibid.*, pág. 159.

37. «La mayoría de las religiones no son simplemente politeístas, conocen en general un Dios supremo o un elemento divino universal», W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, *op. cit.*, págs. 267-268.

38. «La idea específicamente cristiana de una divinidad en tres personas... no se encuentra fuera del cristianismo... [es] un problema estrictamente teológico e intratrinitario»; *Ibid.*, pág. 272.

39. B. Forte, *Trinidad como historia*, *op. cit.*, pág. 17.

40. *Ibid.*, pág. 22.

41. Evidentemente, lo más importante es lo primero, acogiendo la experiencia de las primeras comunidades cristianas, que afirmaban su fe en Dios Padre-Hijo-Espíritu Santo sin mayor problema aparente, tal como lo testimonia el Nuevo Testamento. El problema vino después, a la hora de elaborar esa fe en una cultura concreta, con la mentalidad y el pensamiento griegos, así como las controversias que se fueron suscitando alrededor de la divinidad de Jesucristo; J. Moingt, *Los tres que visitaron a Abraham*, Bilbao, Mensajero, pág. 19.

42. «La invisibilidad de Dios, atendida como potenciación de la experiencia de la autocomunicación de sí mismo, conduce al misterio del Dios uno y trino. La identificación de Dios con el Crucificado lleva implícita la autodistinción trinitaria de Dios, de tal manera que la doctrina de la unidad de Dios con el hombre Jesús crucificado se muestra como la fundamentación de la doctrina de la trinidad»; E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984, pág. 482.

43. *Ibid.*

44. «En la muerte de Jesús Dios viene, en un solo y mismo acontecimiento, como *Dios a Dios* y como *Dios* (definitivamente!) *al hombre*, como Padre al Hijo y como Hijo a Jesús. Esa muerte es el sello de aquel acontecimiento en el que Dios viene tanto a Dios como también al hombre... Por eso, Dios se muestra precisamente en la muerte como el Dios vivo, el Dios eterno», *Ibid.*, pág. 487.

45. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 15.

46. Cf. X. Pikaza, *Dios judío, Dios cristiano*, Estella, Verbo Divino, 1996. Y en particular su ensayo «Dios de Moisés, Dios de Jesús. Pensar la Trinidad desde San Marcos», *Est Trin* 31 (1997), págs. 3-78. Frente al «Yo-soy» de la teofanía rígidamente monoteísta del Éxodo (Ex 3, 13-15) ante Moisés (y antes

a Abraham...), está el «Tú-eres» de la teofanía trinitaria ante Jesús en Jordán (Mc 1, 9-11).

47. *Iglesia Viva*, op. cit. supra [nota 123 del cap. 3], pág. 69.

48. «Dios en las religiones», *Misión Abierta* 5-6 (1985), págs. 95-96.

49. *Ibid.*

50. «El Dios Trino como principio y fundamento...», op. cit., pág. 271. Cf. «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», op. cit., pág. 105.

51. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, op. cit., pág. 132.

52. CTI, *El cristianismo y las religiones*, 3.4.1. [El sentido de Dios] 107.e).

53. *La Trinidad*, op. cit., págs. 45-46.

54. De nuestras conversaciones publicadas en *Iglesia Viva*, op. cit., pág. 69.

55. Y. Congar, «El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios trino», *Concilium* 163 (1981).

56. «La concepción de la trinidad-comunión encuentra enormes dificultades para su vivencia debido al predominio de la fe en un único Dios y Señor, *el peso del monoteísmo*... La prevalencia monoteísta debilitó la fuerza de la originalidad de la experiencia cristiana del Dios-Trinidad»; L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, op. cit., págs. 25-26.

57. J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979, pág. 211.

58. «Así, no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política». *El Evangelio del Dios trino cae más allá del judaísmo* y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad»; E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, pág. 95. «Monotheismus als politisches Problem» apareció por vez primera en 1935.

59. «[Un Dios] constituido por la misma dignidad de naturaleza, sinfonía de pensamientos, identidad de movimientos», Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, pág. 145.

60. «Si creemos en la monarquía [divina], judaizamos... Si creemos en tres dioses, entonces helenizamos» (Atanasio, *Questiones ad Antioch*. PG 28, 597). «Los griegos adoraban a muchos dioses, mientras los judíos, a la monarquía... Para nosotros existe un sólo Dios Padre. Diciendo «uno» se suprime el politeísmo... y diciendo «Padre» se suprime la monarquía, pues siendo Padre también existe el Hijo» (J. Crisóstomo, *Contra judaeos, gentiles et hereticos*, PG 48, col. 1080); *Ibid.*, nota 217.

61. E. Peterson, op. cit., pág. 93.

62. El contexto de Moltmann es su polémica contra el monoteísmo rígido, que lo acusa de tener una concepción de *triteísta*. Para él, este *monarquismo*

monoteísta es la idea básica de una concepción religiosa: «Un Dios, un *logos*, una humanidad... Al soberano universal del cielo debía corresponder el soberano terrenal de Roma»; J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, pág. 146.

63. *Ibid.*, págs. 147-148. La teología subordinacionista de Pablo de Samosata y, sobre todo, de Arrio sería la primera consecuencia cristiana de este cristianismo monoteísta: «El arrianismo es el cristianismo monoteísta en forma pura». La Iglesia vio pronto este peligro y condenó el arrianismo en Nicea y luego el subordinacionismo modalista de Sabelio, que elimina la distinción personal en Dios; págs. 148-153.

64. *Ibid.*, pág. 208, cf. todo el último capítulo «El reino de la libertad», págs. 207-238.

65. «El monoteísmo religioso-político se ha utilizado siempre para legitimar la dominación, la dependencia, la impotencia y la esclavitud... La doctrina trinitaria, desarrollada como doctrina teológica de la libertad, se orienta en cambio hacia la comunidad humana sin dominación ni sometimiento», *Ibid.*, págs. 204-215.

66. Además del libro citado, es muy interesante su debate con el pensador judío Pinchas Lapide –que tuvo también un debate con Pannikar en libro aquí citado– en P. Lapide-J. Moltmann, *Monoteísmo ebraico-Dottrina trinitaria cristiana*, Brescia, 1982.

67. «Ya en los primeros siglos del cristianismo hubo pensadores que establecieron ciertas correspondencias..., lo mismo que hay *un Señor en el cielo*, tiene que haber *un único señor en la tierra*... En los tiempos modernos del absolutismo... hubo teólogos que argumentaron de manera semejante»; L. Boff, *op. cit.*, pág. 30.

68. *Ibid.*, pág. 31.

69. S. del Cura Elena, «El Dios único: Crítica y apología del monoteísmo trinitario», *Burgense* 37 (1996), págs. 65-92. Cf. una defensa del monoteísmo profético en J. Martín Velasco, «Las dos dimensiones del ecumenismo religioso», en *Philosophia pacis. Homenaje a R. Panikkar*, Madrid, Signo, 1989.

70. La crítica de F. Nietzsche a la «decadencia *monotono-teísta*», el «nuevo politeísmo» de D. L. Miller, las «propuestas neopaganas» de A. de Benoist y de una «pluralidad de mitos» de O. Marquard; *Ibid.*, págs. 67-78.

71. S. del Cura, «El Dios único...», *op. cit.*, pág. 79.

72. *Ibid.*, págs. 79-81.

73. *Ibid.*, pág. 82.

74. *Ibid.*, págs. 87 y 88.

75. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 47

76. *La plenitud del hombre*, op. cit., pág. 15.
77. De nuestras conversaciones publicadas en *Iglesia Viva*, op. cit., pág. 74.
78. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, Aubier, 1966.
79. H. Mühlen, *La mutabilita di Dio come orizzonte di una cristologia futura. Verso una teologia della croce in discussione con la cristologia della Chiesa antica*, Brescia, Queriniana, 1974.
80. B. Forte, *Jesus de Nazaret*, Madrid, Paulinas, 1983.
81. A. González, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Santander, Sal Terrae, 2003.
82. *Iconos...*, op. cit., pág. 91.
83. *Ibid.*, pág. 88.
84. Cf. S. del Cura, «El Dios único: Crítica y apología del monoteísmo trinitario», art. cit, págs. 88-89.
85. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, op. cit., págs. 331-332.
86. S. del Cura, «Temas y tareas del tratado de Dios», op. cit., pág. 198. En nota 107 recuerda algunos de los múltiples estudios recientes sobre el monoteísmo bíblico, con aportaciones que para la reflexión sistemático-dogmática «sobre la unidad y la unicidad de Dios».
87. S. del Cura, «El Dios único: Crítica y apología...», op. cit., pág. 89.
88. K. Rahner, «Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes», en (ed.) *Der eine Gott un der dreine Gott*, Zurich, 1984, cf. S. del Cura, *Ibid.*, pág. 90.
89. S. del Cura, *Ibid.*, pág. 91.
90. *La Trinidad*, op. cit., págs. 81-82.
91. Sobre todo en estas dos proposiciones con su corolario. Prop. XI: «*Deus sive substantia constans infinitis attributis quorum unum quodque æternam et infinitam essentiam exprimit, necessario Existit...*». Prop. XIV: «*Præter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*». Coroll. I: «*Hinc clarissime sequitur, Deum esse unicum hoc est in rerum natura non nisi unam substantiam dari eamque absolute infinitam esse*». Spinoza, *Ética*, Ed. Nacional, Madrid 1975, I Parte («Sobre Dios»),.
92. Cf. F. Copleston, *Historia de la Filosofía II*, Barcelona, Ariel, 1975, págs. 124-125.
93. Cf. J. M. Rovira Belloso, «Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo», *DTDC*, pág. 1.390.
94. *Summa contra Gentiles* 1,14; *Sum The* 1, q. 28. 1-4. «*De relationibus divinis*».
95. Cf. San Agustín, *De Trinitate* V,6,16; Sebastian Fuster, «Tomás de Aquino», *DTDC*, pág. 1.362.
96. *Iglesia Viva*, op. cit., págs. 70 y 72. Cf. *Iconos...*, op. cit., págs. 90-92.

97. Cf. Santiago del Cura, «Perikhóresis», en *DTDC*, págs. 1086–1095. Son también sumamente iluminadoras sus voces «Modalismo», «Subordinacionismo» y «Triteísmo».

98. Cf. Torres Queiruga, «Amor Ruibal», en *DTDC*.

99. Cf. mi resumen anterior *Más allá de la fragmentación de la teología*, *op. cit.*, págs. 197–201.

100. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 235.

101. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 109.

102. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, pág. 235.

103. Cf. *Ibid.*, pág. 235–239.

104. *Contra Gentiles* I, 22; *Sum The I*, q 6 a 3; *Sum The I*, q 4 a 2. Referencias tomadas de J. M. Rovira Belloso, «Naturaleza», *DTDC*, pág. 959.

105. *Ibid.*, Rovira pone como excepción a J. Moltmann, «uno de los pocos autores que son excepción en este cuidado común que consiste en salvaguardar la unidad de Dios mediante la unidad de la *theiotes*».

106. *Ibid.*, pág. 961.

107. «Si alguno no confiesa *una sola naturaleza o substancia* del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo..., una sola divinidad, *adorada en tres hipóstasis o personas*; ese tal sea anatema» (*Concilio II Constantinopla*, DzHu, 421). «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios..., *tres personas* ciertamente, pero *una sola esencia, substancia* o naturaleza absolutamente simple... Esta Santa Trinidad, que *según la común esencia* es indivisa, y *según las propiedades personales*, diferente» (*Concilio IV de Letrán*, DzHu, 800). «La santa Iglesia... confiesa que hay un solo Dios..., *una substancia* espiritual, singular, absolutamente simple e incommunicable» (*Concilio Vaticano I*, Const. *Dei Filius*, DzHu, 3.001).

108. N. Silanes, «Vaticano II», *DTDC*, pág. 1.425.

109. Cf. S. del Cura, «Triteísmo», *DTDC*.

110. Cf. S. del Cura «Modalismo», *DTDC*.

111. Cf. S. del Cura, «Subordinacionismo», *DTDC*.

112. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, *op. cit.*, pág. 145.

113. Ch. Duquoc, *Dios diferente*, *op. cit.*, págs. 97 y 99.

114. W. Pannenberg, *Teología sistemática*, Madrid, Univ. Pontificia de Comillas, 1996, pág. 396.

115. J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, *op. cit.*, págs. 167, 188 y 191. Con todo, escribe también: «La *interpretación relacional* de las personas presupone la *comprensión substancial* de su individualidad... *No se puede afirmar que la persona es una relación* o que la relación constituye la persona. Es verdad que el Padre se define por su paternidad respecto del Hijo, pero esto no constituye su existencia,

sino que la presupone... Por eso, la persona y la relación deben entenderse en referencia recíproca», *Ibid.*, págs. 188-189.

116. *Ibid.*, pág. 194.

117. G. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, *op. cit.*, págs. 26-27.

118. *Ibid.*, pág. 28 .

119. *Ibid.*, pág. 32.

120. G. Greshake, *El Dios uno y trino*, *op. cit.*, pág. 223. Cf., págs. 227-237: «El Dios cristiano es *communio*: realiza su ser en el diálogo de amor [...] El antiquísimo dilema teológico-trinitario de pensar o bien a partir de la unidad de Dios, unidad substancial..., o bien partir de la trinidad de Dios y, desde ella, contemplar la unidad substancial debe ser superado a través del paradigma *communio*, que es la mediación recíproca de unidad y pluralidad». «No hay una esencia [¿substancia?] divina que pueda siquiera pensarse con independencia del *entramado relacional* de las personas divinas... *La esencia divina es una mediación [¿relación?]*... La esencia divina no tiene su existencia autónoma ni “en sí” ni por encima... La esencia divina es una *communio*; esta esencia *existe solamente en el intercambio* del Padre, el Hijo y el Espíritu».

121. En *Ibid.*, págs. 223 y sigs., discurre largamente sobre el necesario «carácter analógico del discurso trinitario». Por ello, debemos aplicar a Dios nuestros conceptos «como semejanza en medio de una mayor desemejanza», aludiendo a H. U. von Balthasar.

122. B. Andrade. *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999.

123. *Ibid.*, pág. 51-63. Tomo las referencias del amplio trabajo de X. Pikaza sobre la teología trinitaria de L. Ladaria, A. González y la misma B. Andrade, «Trinidad y antropología. Tres modelos», *Est Trin* 35 (2002), págs. 547-635; las páginas que dedica a esta autora son 603-635.

124. X. Pikaza, *Ibid.*, pág. 631.

125. J. Gaillot; A. Goumbault; P. de Lochet, *Un catéchisme au goût de liberté*, París, Ramsay, 2003, págs. 39-42.

126. Tomaremos esta reflexión del epílogo del libro-diálogo, P. Lapidre-R. Panikkar, *Meinen wir denselben Gott? Ein Streit-gespräch*, Múnich, Kösel, 1994, págs. 125-127.

127. *Ibid.*, págs. 125-26.

128. *Ibid.*, pág. 126.

129. *Ibid.*, pág. 127.

130. Cf. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 88.

131. *Ibid.*, pág. 90.

132. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 74.

133. *Ibid.*, pág. 81.

134. Francis X. D'Sa, «The Notion of God», en J. Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll (NY), Orbis, 1996.

135. Cf. B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt del Meno, 2005.

136. Cf. Francis X. D'Sa, «Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar», en B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive...*, *op. cit.*, págs. 230-231.

137. Cf. *Ibid.*, págs. 232-233.

138. *Ibid.*, pág. 231, cf. todo el apartado 2: «Advaita, Ontonomie und die trinitarische Dynamik der Wirklichkeit», págs. 231-232. Sobre la ontonomía, cf. mi libro anterior sobre Panikkar, págs. 194-197.

139. «Investigación. En torno a un discurso», *Revista de Filosofía* de Madrid (1942), págs. 390-391. Pero más en su *Ontonomía de la ciencia* (1961), *op. cit.*

140. Cf. *Ibid.*, págs. 395 y sigs.

141. Cf. *supra* La concepción *no-dualista. Excursus* sobre el *advaita*.

142. *El Cristo desconocido del hinduismo* (1970), *op. cit.*, pág. 165.

143. *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), *op. cit.*, pág. 150.

144. Cf. Francis X. D'Sa, «Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar», en B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive...*, *op. cit.*, págs. 234-235.

145. Francis X. D'Sa se acerca a este *triple eco de la realidad* que percibe Panikkar, desde la insistencia de nuestro autor en que todo ser es un símbolo (un objeto de la realidad) y, por tanto, en él podemos percibir: a) Dinamismo del objeto-*Experiencia*; b) Dinamismo del sujeto-*Saber*, y c) Dinamismo de profundidad-*Pensamiento y contemplación* de la realidad.

146. Un libro escrito precisamente en la India, como el mismo autor confiesa en uno de los prólogos, tal como hemos dicho más atrás: «Este libro fue escrito *hace diez años* en Utaskāski, en una pequeña cabaña en el corazón de los Himalayas» (cf. *supra*).

147. Cf. Francis X. D'Sa, «Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar», en B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive...*, *op. cit.*, apartado 4: «Die kosmotheandrische Vision oder der Dreiklang de Wirklichkeit», págs. 235-237.

148. Cita Francis X. D'Sa el caso de C. G. MacPherson, *A critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*, Lanham, 1996 y R. von Sinner, *Reden und dreienigen Gott Brasilien und Indien*, Tubinga, 2003.

149. Cf. Francis X. D'Sa, «Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar», en B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive...*, *op. cit.* 236-242.

150. *Ibid.*, pág. 236. Cf. el apartado 5: «Die Fülle des Menschen», págs. 238-244.

151. Cf. el apartado 5: «Die Fülle des Menschen», págs. 238-244. Resultan particularmente iluminadoras las págs. 238-239 sobre tres «acercamientos a Jesucristo» de los que habla Panikkar, a partir de la defición joánica de Jesucristo como «camino, verdad y vida»: a) *Camino*, individuo histórico (Jesús); sería un acercamiento insuficiente; b) *Verdad*, persona como nudo de relaciones, y c) *Vida*, totalidad (*Adyata*: «El que tiene que ver con el *ātman*» en las *Upanisad*). Este último es el que le interesa sobre todo a Panikkar; su experiencia es la que lleva a la *crisofanía*, que trasciende la cristología. Cristo viene para darnos vida más que para darnos palabras; por eso, la suya es una «*encarnatio continua*».

152. Sobre la relación entre la concepción trinitaria hindú y la concepción trinitaria de Panikkar, cf.: N. Devdas, «The teandrisim of R. Panikkar and Trinitarian Parallels in Modern Hindu Thought», *Journal of Ecumenical Studies* 4 (1980), págs. 606-618; E. Cousins, «Panikkar's Advaitic Trinitarism», J. Prabhu (ed.), *The intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll (NY), Orbis, 1996, págs. 119-130, y «El pluralisme advàitíc de Panikkar», Ignasi Boada (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona, CETC-Pòrtic, 2004; Heinrich von Stietencron, «Rezeption und Umgestaltung. Beobachtungen zu den textlichen Grundlagen der Hinduismusrezeption Raimon Panikkar's», B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive...*, *op. cit.*, págs. 160-168.

153. Cf. J. de D. Martín Velasco, voz «Tríadas sagradas», *DTDC*.

154. V. Hernández Catalá, cita tomada de L. López Gay, voz «Hinduismo», en *DTDC*, pág. 632. Sobre la *trimūrti*, también D. Achauparambil, «Mistero trinitario e Induismo», en A. Amato (ed.) *Trinità in contesto*, Roma, 1994, págs. 199-211.

155. Los *avatāra* de *Visnu* fueron diez; los principales son *Rāmā* y *Krisna* (el octavo y más importante de ellos). La *Bhagavad Gītā*, uno de los más importantes libros sagrados del hinduismo, que habla de *Krisna*, es el «libro del Dios encarnado»; Panikkar ha escrito de él: «Es el texto sagrado [hindú] que más influencia ha tenido en el desarrollo filosófico y religioso de la idea de Dios», *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, pág. 151. El visnuismo o *vaisnavismo* es la más importante corriente devocional hinduista. Cf. en castellano para un resumen de esta teología y de la *trimūrti*, J. L. Sánchez Nogales, *Cristianismo e hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Bilbao, DDB, 2000, págs. 133-150, aunque en algunos aspectos resulta muy parcial y entra en contradicción con otras lecturas que hemos hecho.

156. J. Monchanin, *Ermîtes du Saccidānanda. Un Essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*, París, 1956, pág. 176. Corroborada en el libro aludido.

157. López Gay, «Hinduismo», *DTDC*, pág. 632.

158. J. D. Martín Velasco, «Tríadas sagradas», *DTDC*, pág. 1.369.

159. Cf. R. C. Zaenher, *Hinduism*, Londres, 1962; cita tomada de J. López Gay, «Mística oriental y búsqueda del Dios Trinitario», *Estudios Trinitarios* 16 (1982), pág. 167.

160. No es casual que *Saccidānanda* fuera precisamente el nombre del *āśram* de Monchanin y Le Saux, llamado comúnmente «Monasterio de la Trinidad». «Las ermitas de la India esperan en la esperanza, la manifestación última de la gloria de Dios tres veces santo: Principio (*sat*), Logos (*cit*) y Beatitud de amor y de belleza (*ānanda*), y único: *Saccidānanda*», escribe Monchanin, *Ermîtes du Saccidānanda*, *op. cit.*, pág. 26, *vid. supra* nota 156. Sobre la relación entre la Trinidad cristiana y la teología hindú, cf. J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, París, 1974, y sobre todo la obra de Le Saux (Swami Abhishiktānanda), *Tradizione indú e mistero trinitario*, Bolonia, EMI, 1989 (sobre la edición inglesa, de expresivo título: *Saccidānanda. A Christian approach to Advaitic experience*, Dehli, 1984; la edición original fue publicada años antes en francés como *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Vedānta a la Trinité*, París, Centurion, 1965). El prologuista de la obra no duda en indicar la fusión, más vital-experiencial que intelectual, que se dio en el benedictino francés entre las dos tradiciones: «*L'esperienza dell'advaita dell'induismo e la fede incarnazionista e trinitaria del cristianesimo*», pág. 8. Una visión crítica del hinduismo de Le Saux, en J. L. Sánchez Nogales, «Una aproximación desde la mística: H. Le Saux», *Cristianismo e hinduismo*, *op. cit.*, *vid. supra* nota 154, págs. 352-371. Una buena exposición sobre el *Saccidānanda* y la Trinidad cristiana, en J. Dupuis, *Hacia una nueva teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 2000, págs. 404-412.

161. M. Delahoutre, «Tríada, trimurti y trinidad», en *DR*, pág. 1.777; cita a J. Monchanin, H. Le Saux y otros cristianos hindúes como Bramamamdhav Upadhyaya (1981-1907). Para un estudio más profundo del tema, la tesis doctoral de A. Thannippara, *Saccidānanda, Īsvara, Avatāra. Toward a Reevaluation of some Aspects of the Indian Christian Theology*, Bon/Bangalore, 1992.

162. M. Delahoutre, *Ibid.*

163. Cf. J.L. Sánchez Nogales, *Cristianismo e hinduismo*, *op. cit.*, en referencia al estudio de A. Thannippara que hemos citado en nota 161.

164. H. Le Saux, *Tradizione indú e mistero trinitario*, *op. cit.*, págs. 201-202. Sobre este concepto, véase toda la tercera parte (págs.197-242), con tres

expresivos títulos: «Imagine di Dio». «In seno alla Trinità». «La beatitudine dello Spirito» .

165. *Ermîtes du Saccidānanda*, *op. cit.*, pág. 175.

166. H. Le Saux, *Tradizione indú e mistero trinitario*, *op. cit.*, pág. 203.

167. *Ibid.*, pág. 204-205.

168. *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, pág. 160.

169. «Movimientos orientales de espiritualidad», ponencia de Panikkar en el XXIV Congreso de Teología: «Espiritualidad para un mundo nuevo», *Evangelio y Liberación*, Madrid, 2004, pág. 95.

170. «Dios en las religiones», *op. cit. vid. supra*, págs. 101-102.

171. «Panikkar's trinitarian theology merits a distinctly Oriental, and most appropriately, *Hindu adjective*. From this advaitic perspective, Panikkar views the inner life of God and the panorama of the finite world, highlighting aspects that have remained veiled from classical Western theology and philosophy... It is precisely *this advaitic dimension that expands Panikkar's thought to reflect the more comprehensive universal structure of reality* which he believes is emerging into human consciousness in our time»; E. Cousins, «Panikkar's Advaitic Trinitarism», *The Intercultural Challenge*, *op. cit.*, pág. 121.

172. H. Le Saux, *Tradizione indú e mistero trinitario*, *op. cit.*, pág. 105.

173. *Ibid.*, pág. 73.

174. Cf. *supra*. Como vimos, trata esto en lo que fue su tesis doctoral en teología, *The Unknown Christ of Hinduism*, texto del que venimos utilizando sus dos ediciones españolas, *El Cristo desconocido* (1970-1994), *op. cit.*

175. Esta concepción trinitaria hindú es muy superior a la *Trimūrti*, en la que Brahm-Visnu-Siva sólo representan tres distintos aspectos de Dios, como vimos más atrás.

176. El texto (*sūtra*) que centra toda la tesis en Teología de Panikkar es: «De donde el origen etcétera de esto», *Brahma-sūtra* I, 1, 2; se trata, con palabras de nuestro autor de «una piedra angular sobre la cual descansa gran parte de la especulación india». Este *sūtra* viene a significar: «*Brahman* es aquello de donde proviene el origen, etcétera, de este mundo».

177. *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, págs. 158-159; cf. la ed. 1974, págs. 176-178.

178. Sobre la influencia del buddhismo en Panikkar, cf. Klaus Butzenberger, «Raimon Panikkars Buddhismusrezeption»; Magnus Striet, «Christologie und Buddhologie. Ein Einwurf», en B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive...*, *op. cit.*

179. Cf. J. Pigem, «L'estructura trinitària de la realitat i la intuïció cosmoteàndrica», en I. Boada (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona, 2004, págs. 49-50.

180. Cf. P. Massein, voz «Pratītyasamutpāda» en *Diccionario de las Religiones*, *op. cit.*

181. *Ibid.*, pág. 1.431. Este autor los enumera como ignorancia, formaciones mentales, conciencia, corporeidad, ansia de deseo, proceso de devenir, miseria de la existencia, renacimiento...

182. Cf. P. Massein, voz «Dharma», en *DR*.

183. Cf. P. Massein, voz «Tathagata», en *DR*.

184. *El Cristo desconocido del hinduismo* (1970), *op. cit.*, págs. 165-166.

185. J. López Gay, voz «Budismo», *DTDC*, y P. Massein, voz «Trisarana», en *DR.*, pág. 206.

186. J. López Gay, «Mística oriental y búsqueda del Dios Trinitario», *op. cit.*, pág. 171.

187. *Ibid.*, López Gay explica en nota que esta teoría de «los tres cuerpos de Buddha» es el fruto de la reflexión de Asvaghosa en los siglos I-II, recogida en su libro publicado luego con el título *The Awakening of Faith*, Chicago, 1900. Cf. también P. Massein, «Buddha», *DR*.

188. R. C. Zaehner, *El cristianismo y las grandes religiones de Asia*, Barcelona 1967, pág. 135; cita tomada de J. López Gay, «Mística oriental y búsqueda del Dios Trinitario», pág. 172, nota 51. J. González Vallés ve la relación entre la Trinidad cristiana y el buddhismo como algo totalmente extraño, porque éste está desprovisto de la voluntad de comunión con Dios («interioridad recíproca») que caracteriza al cristianismo; cf. «Lo divino como silencio en el budismo y lo divino como comunión en el cristianismo», *Est Trin* 3 (1980), pág. 417. Y cita a Y. Raguin, que llega a decir que el misterio cristiano de la Trinidad sería «la solución definitiva de los problemas que el budismo no ha podido resolver», *Espíritu, hombre, mundo*, Madrid, 1976, págs. 194-195.

189. «Podemos discernir un patrón básico en todas las grandes tradiciones religiosas. En primer lugar, está el *Principio supremo*, la Verdad última, más allá del nombre y de la forma, el *Brahman Nirguna* del hinduismo, el Nirvana y Sunyata del budismo, el Tao sin nombre de la tradición china, la Verdad del sijismo, la Realidad (*al-Haqq*) del sufismo, el infinito En Sof de la cábala, el Dios del cristianismo. Después está la manifestación de la realidad escondida, el *Brahma Saguna* del hinduismo, el Buda o *Thagata* del budismo, el sabio chino, el gurú sij, el Dios personal Yahveh o Alá del judaísmo y el islam, y el Cristo del cristianismo. Finalmente, está el Espíritu, el *Ātman* del hinduismo, la *Compasión* de Buda, la Gracia (*Nadar*) del sijismo, el *Soplo del Espíritu Misericordioso* del islam, la *Ruah*

del judaísmo y el *Pneuma* del cristianismo»; B. Griffiths (ed.), *Universal Wisdom. A Journey through the Sacred Wisdom of the World*, Londres, 1994, págs. 41-42; Cf. J. Dupuis, *Hacia una nueva teología cristiana...*, op. cit., pág. 395. Panikkar ha escrito sobre él «Vor-wort: Eine alte Sicht der Wirklichkeit», Bede Griffiths, *Die Neue Wirklichkeit*, Múnich, 1990, págs. 7-19.

190. Cf. mi libro *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008.

191. Sermón «Vivir sin porqué» y sermón «Dios y yo somos uno». Cf. *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 200, págs. 49 y 53-55.

192. Cf. las voces correspondientes de la *Encyclopaedia Universalis* (París, 1995). Sobre las doctrinas del «Mouvement du Libre-Esprit», R. Vaneigem (autor del artículo de la *Encyclopaedia* y del libro *Le Mouvement du Libre-Esprit*, París, Ramsay, 1986) destaca, entre otros aspectos, la necesidad de recobrar la infancia y la inocencia del hombre para llegar a la *identificación con Dios*. Unas tendencias hablan de la *coincidentia oppositorum* en Dios, el universo como «la voluntad inmanente de Dios», el «sin porqué» de los movimientos de deseo, y otras de un principio eterno de vida marcado por una fuerza de atracción llamada Amor, un flujo de amor increado e infinito. Marguerite Porète, en su *Miroir (El espejo de las almas simples)*, Barcelona, 1995), llama a superar la estrechez de la «pequeña Iglesia», reivindicando la «gran Iglesia», concepción que nos suena a la visión de la Iglesia que manifiesta Panikkar.

193. Cf. mi libro *Más allá de la fragmentación de la teología...*, op. cit.

194. T. Álvarez, voz «Teresa de Jesús», en el *DTDC*, pág. 1.353. También es necesario hacer referencia a un libro reciente sobre la santa respecto del mismo tema, R. Cuartas, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2004.

195. Citas y referencias tomadas de T. Álvarez, op. cit., pág. 1.347.

196. Citas tomada de J. Vicente Rodríguez, voz «Juan de la Cruz», en *DTDC*, págs. 771 y 773-774; cf. también «Trinidad y vida mística en San Juan de la Cruz», *Est Trin* 16 (1982), págs. 217-239, y su libro *San Juan de la Cruz: profeta, enamorado de Dios y Maestro*, Madrid, 1987. Cf. también X. Pikaza, *Amor de hombre, Dios enamorado. San Juan de la Cruz: una alternativa*, Bilbao, DDB, 2004. Sobre San Juan de la Cruz en el contexto de la mística renana, cf. J. Orcibal, *Saint-Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, París, 1966.

197. J. Vicente Rodríguez, op. cit., pág. 771; *Ibid.*, la cita anterior.

198. Swami Siddheswarananda, *El raja yoga de San Juan de la Cruz*, México 1974, págs. 27-28. «El *raja yoga* es la senda real que conduce a la unión con lo divino..., la Realidad última», escribe al comienzo de su libro. Este gurú (muerto en 1957) buscaba, como Panikkar, el equilibrio entre la devoción

(*bhakti*) y el conocimiento (*jñāna*). Sus discípulos decían de él que orientaba a los hombres hacia la universalidad de la religión.

199. H. Le Saux, *Tradizione indú e mistero trinitario*, *op. cit.*, pág. 106.

200. *Elogio de la sencillez, El arquetipo universal del monje*, Estella, Verbo Divino, 1993, págs. 201-202.

201. Cf. *La Trinidad*, *op. cit.*, págs. 67-87; a estas páginas remitimos para no multiplicar aquí las notas en las citas que haremos en los siguientes párrafos.

202. *Ibid.*, págs. 65-66.

203. Cf. E. H. Cousins, «Raimundo Panikkar and the Christian Systematic Theology of the future», *Cross Currents* 2 (1979), págs. 147-48; este autor ve una profunda afinidad entre la teología trinitaria de Panikkar no sólo con la de los Padres griegos, sino también con la escolástica franciscana.

204. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 67.

205. «Ningún nombre ha podido ponerse al Padre de todo... Y las denominaciones *Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño* no son verdaderos nombres, sino *calificativos* derivados de los beneficios del mismo Dios», II Apología 6; *Apologías*, Madrid, 1943, págs. 199-200. Y Dionisio el Areopagita nos invitaba a que, después de haber afirmado que «Dios es Padre», pasemos esta fórmula por el crisol de la negación «Dios no es Padre», para que podamos purgar la imagen que nos hacemos.

206. Desgraciadamente, no tenemos las citas que hace Panikkar al respecto.

207. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 68.

208. Veremos más adelante cuáles consideramos que son estas intuiciones que nuestro autor puede haber tomado de ambas tradiciones religiosas.

209. Cf. Ricardo de San Víctor, respecto de quien dijo X. Zubiri: «Introdujo una terminología que no hizo fortuna, pero que es maravillosa; llamó a la naturaleza *sistencia*, y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, su *ex*. Y creó la palabra *existencia* como designación unitaria del ser personal», *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Ed. Nacional, 1959, pág. 359.

210. *Ibid.*, págs. 69-70.

211. Cf. Sínodo XI de Toledo, *Dz-Hn*, 525.

212. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 71.

213. Recuértese que, desgraciadamente, en esta obra de Panikkar no encontramos referencia alguna a pie de página.

214. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 72.

215. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, págs. 122-123.

216. *Ibid.*, pág. 124.

217. *Ibid.*, pág. 132. Ver más atrás el significado de este concepto hindú para Panikkar.
218. *Ibid.*, págs. 132-133.
219. *La Trinidad, op. cit.*, pág. 73. En esta ocasión sí encontramos las referencias de las citas de Santo Tomás: *Sum. The.* I, q.13, a.5; q.29, a.4 ad 4; I, q. 30, a.4 para la *communitas negationis, intentionis, rationis* y *rei*. Y las de Duns Scoto: *Ordinatio* III, d.1, q.1, n.17.
220. *Ibid.*, pág. 74.
221. B. Nitsche comenta que la concepción panikkariana de que propiamente sólo el Hijo es *persona* viene de la tradición trinitaria de San Buenaventura, Santo Tomás, Eckhart, Böhme... y la patristica griega. «El Logos es la primera palabra que viene del gran silencio», dice San Ignacio de Antioquía. «Todas las divinidades creadoras (Yahveh, *Īsvara*) están subordinadas al Hijo, creador y revelador, el rayo de la luz divina.» Cf. «Panikkar's Dreiklang der Wirklichkeit im Spiegel christlicher Trinitätstheologie», en B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive...*, *op.cit.*, pág. 253.
222. *Expo. orat. domin.* PG 90, 871.
223. Cf. el último capítulo de nuestro trabajo, la distinción entre *identidad* e *identificación* entre Cristo y Jesús, y su concepción de una «cristofanía no tribal».
224. *La Trinidad, op. cit.*, págs. 75-76.
225. *Ibid.*, pág. 82.
226. *Ibid.*, pág. 80.
227. *Ibid.*, pág. 81.
228. *Elogio de la sencillez, op. cit.*, pág. 201.
229. R. Panikkar, «Dios en las religiones», *op. cit.*, pág. 101.
230. Cf. R. Panikkar, «A Self-Critical Dialogue», en J. Prabhu, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll (NY), Orbis, 1996, pág. 275.
231. R. Panikkar, «Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life», *The Teilhard Review* 3 (1990), pág. 71; cf. también *La intuición cosmoteándrica*, Madrid, Trotta, 1999, pág. 13.
232. *La plenitud del hombre, op. cit.*, pág. 221.
233. *Ibid.*, pág. 222.
234. *Ibid.*, pág. 136.
235. *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, pág. 160.
236. *Ibid.*
237. En *Epist. ad Parthos*, citado por el autor en la nota 154 de *Ibid.*
238. *La Trinidad, op. cit.*, pág. 91.
239. *Ibid.*

240. «El teandrisimo cristiano», apartado del cap.VI de *Humanismo y cruz*, Madrid, Rialp, 1963.

241. *Ibid.*, pág. 240.

242. *La Trinidad*, *op. cit.*, págs. 91-92.

243. *Ibid.*, pág. 91.

244. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 90.

245. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 34.

246. *Ibid.*, págs. 89-90.

247. «Estos procedimientos [la presencia trinitaria en la religión hindú] se asientan en la convicción última de que la verdad del Dios trinitario no puede ser radicalmente ajena a la lógica divina conocida y sostenida por nuestro interlocutor religioso y, por lo tanto, se podrá intentar mostrar cómo de hecho *la imagen trinitaria afirma y consume, no sin corrección, también la disconformidad, la verdad de aquél*»; Gonzalo Tejerina, «La Trinidad cristiana en el diálogo interreligioso», *op. cit.*, pág. 513. *Vid. supra* nota 13.

248. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 90.

249. *Ibid.*, pág. 94.

250. Cf. *Ibid.*, págs. 94-95. También en *El silencio del Buddha*.

251. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 96. Ya había desarrollado esta idea hace muchos años en uno de sus primeros y polémicos trabajos, «El cristianismo no es un humanismo», *Arbor* 62 (1951), págs. 165-168; recogido en *Humanismo y cruz*, *op. cit.*

252. Cf. *Ibid.*, págs. 96-97.

253. *Humanismo y cruz*, *op. cit.*, pág. 240.

254. Cf. *La Trinidad*, *op. cit.*, págs. 97-98.

255. *Ibid.*, pág. 98.

256 H. U. von Balthasar, *Teológica*, II, Madrid, Encuentro, 1997.

257. Cf. Francis X. D'Sa, «Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar» *op. cit.*, págs. 245-247. Acerca de la *hermenéutica diatópica* y otros conceptos panikkarianos, cf. mi anterior libro *Más allá de la fragmentación...*, *op. cit.*, págs. 205-210.

258. *Ibid.*, pág. 247.

259. Achille Rossi, en la introducción a uno de los capítulos del libro de Panikkar *Ecosofía...*, *op. cit.*, pág. 47.

260. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 93.

261. *Ibid.*

262. R. Smet, «Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo», *Anthropos* 53-54 (1985).

263. Cf. el último capítulo de mi libro *Do teu verdor cinguido. Ecologismo e cristianismo*, *op. cit.*, sobre todo las págs. 195-197. En castellano, *Ecologismo y cristianismo*, *op. cit.*, págs. 45-46.

264. *Ecosofía...*, *op. cit.*, pág. 106.

265. *Ibid.*, págs. 111-112.

266. R. Panikkar, *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, 1999, págs. 28-30.

267. Cf. *Ibid.*, págs. 32-33.

268. *Ibid.*, pág. 41.

269. R. Panikkar, «Dios en las religiones», *op. cit.*, págs. 94-95.

270. *La intuición cosmoteándrica... op. cit.*; el capítulo fundamental de este libro es un trabajo publicado 20 años antes, «*Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality*», *From Alienation to At-Oneness* (1977). Como expresión de que este planteamiento fue fundamental en toda su vida de un modo u otro, escribe: «Durante más de cincuenta años he estado ocupándome de los problemas que se exponen en este libro. En todo este tiempo no he podido convencerme de que la verdad pudiera lograrse por exclusión, ni la libertad por “decisión”, separando opciones verdaderas y porciones auténticas de la realidad... Palabras como *teofísica, sofodicea, ontonomía, microdoxia, katacronismo, tempiternidad...*, así como mi cariño *por la síntesis, el teandrismo, el mito y el apofatismo*, todo ello respondía a esta actitud que ahora trato de formular», pág. 22.

271. *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Madrid, Gredos, 1961, págs. 355-357.

272. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, págs. 89-90.

273. «La intuición cosmoteándrica», en *La nueva inocencia*, *op. cit.*, págs. 53-54. Cf. *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, págs. 75-102. Panikkar ve en esta misma perspectiva la división tripartita del hombre como cuerpo, alma y espíritu, e incluso el dogma cristiano del Cuerpo Místico.

274. *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, págs. 39-74. «Leyendo las grandes obras de la antigüedad, uno no puede sino preguntarse si hemos hecho algún progreso—dice Panikkar, aunque es consciente de que—... la experiencia cumbre de una cierta época, se convierte en lugar común de otra».

275. *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, pág. 35.

276. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, págs. 54-55.

277. *Elogio de la sencillez*, *op. cit.*, pág. 165.

278. Cf. *Iglesia Viva*, *op. cit.*, pág. 75.

279. Adolfo Nicolás, profesor de la Universidad Sofia (Tokio), «Imágenes no occidentales de Dios», *Sal Terrae* 5 (1991), pág. 406. Respecto de las religiones

asiáticas, se refiere particularmente al Shintoísmo, citando una obra de Miyake Hitoshi, *Shuukyoo Minzokugaku*, Tokio, 1989, pág. 366.

280. *Iglesia Viva*, *op. cit.*, págs. 75-76.

281. *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, págs. 82 y sigs. y *La nueva inocencia*, págs. 55 y sigs.

282. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 56.

283. *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, pág. 110. Es muy importante esta cita, sobre todo por aparecer en una fecha tan cercana al pensamiento actual de nuestro autor. En «If God Exists. Some Dialectical Implications», *Vedānta Kesari*, Madrás (1956), había escrito más de cuarenta años antes: «If there is a God, He is the Ground, the Absolute, the Principle... of All. *Man and the World depend of Him, and not viceversa*», págs. 349-350.

284. Cf. *Elogio de la sencillez*, *op. cit.*, pág. 163.

285. *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, pág. 96.

286. *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, págs. 96-97 y *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 57.

287. Aunque discutible, Panikkar reivindica la palabra *hombre* como expresión del colectivo humano, más allá de los problemas de género que hoy plantea el feminismo, que exige, con justicia, un lenguaje más inclusivo: «Para mí, la palabra *hombre* designa al ser humano andrógino, y no al elemento masculino que, hasta ahora, lo ha monopolizado», *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, pág. 21, nota 3.

288. *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, pág. 97-98 y *La nueva inocencia*, *op. cit.*, págs. 57-58.

289. *Ibid.*

290. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, págs. 59-60.

291. *Ibid.*, pág. 61.

292. Cf. su obra más conocida, Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Ariel, 1971, pág. 186. Cf. también Bertrand Russell: «El hombre es el producto de causas que no tenían ninguna previsión de la meta que se estaba realizando; su origen, su crecimiento, sus esperanzas y temores, sus amores y creencias, no son más que el resultado de colocaciones accidentales de átomos... El entero templo de la realización humana será inevitablemente sepultado bajo los cascotes de un universo en ruinas»; B. Russell, *Mysticism and Logic and Other essays*, Londres, 1918; cit. por J. Hick, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford, 1999, págs. 20-21.

293. Teilhard de Chardin, *El medio divino*, Madrid, Taurus, 1967, pág. 141. En otro lugar, Teilhard habla de la «preocupación por el Todo», como «la cuestión vital» del cristianismo contemporáneo: «Poetas filósofos, místicos, la larga

comitiva de los iniciados en la visión y el *culto del Todo* marca, en el flujo de la humanidad pasada, un surco central que podemos seguir desde nuestros días hasta los confines de la Historia... La cuestión vital del cristianismo hoy está en saber qué actitud adoptarán los creyentes ante la *preocupación por el Todo*. ¿Le abrirán su corazón, o lo rechazarán como un espíritu malo?»; «Panteísmo y cristianismo», en *Como yo creo*, *op. cit.*, págs. 69-70 y 73.

294. V. Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*, *op. cit.*, págs. 42-45.

295. *El mundanal silencio*, *op. cit.*, pág. 63.

296. El *panenteísmo* es un concepto de K. Ch. Frederick Krause (1781-1832), epígono de las grandes filosofías de Fichte y Schelling, de los que fue alumno en la Universidad de Jena. El krausismo tuvo eco sobre todo en la España de la República, introducido por Sanz del Río. Fascinado por el fulgor divino del universo, el panenteísmo krausista busca una visión orgánica de la realidad, ligando estrechamente unidad y diversidad, yendo de Dios al hombre y la naturaleza. La ciencia —que debe tener una intencionalidad religiosa— debe poder unir análisis y síntesis, conciencia originaria y absoluta de la divinidad y conciencia derivada y particular de sus manifestaciones. Es Dios quien unifica los diversos aspectos de la realidad; Cf. «Krause», *Encyclopaedia Universalis*. La obra fundamental de Krause es *Ideal de la Humanidad par la vida* (1811), Barcelona, Folio, 2002; cf. L. Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996, págs. 191-192 y los artículos de R. Radford Ruether y Tracy en *Concilium* 287 (2000) y 256 (1994), respectivamente.

297. *Iglesia Viva*, *op. cit.*, pág. 77.

298. Cf. su libro *Ecosofía...* citado aquí repetidamente. Recoge un coloquio organizado en Asís por Citadella Editrice en 1989, con el expresivo título de «Más allá de la ecología: Hombre-Dios-Cosmos, hacia un nuevo equilibrio».

299. V. Pérez, *Ecologismo y cristianismo*, *op. cit.*, pág. 38.

300. «En el mismo momento en el que [el hombre] *se convierte en hombre*, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo y mediante la objetivación de su propia naturaleza..., ya no puede decir con propiedad: «Soy una parte del mundo; estoy cercado por el mundo... [Aparece entonces] la rigurosa *necesidad esencial* de la conexión que existe entre la conciencia del mundo, la conciencia de *sí mismo* y la conciencia formal de *Dios* [...] La *esfera de un ser absoluto* pertenece a la *esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo*... Es un completo error anteponer el “yo soy” —como Descartes— o “el mundo existe” —como Santo Tomás de Aquino— a la afirmación general “hay un ser absoluto” y querer alcanzar esta esfera de lo absoluto mediante una *interferencia*, fundada en las primeras especies del ser. *La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una*

indestructible unidad estructural... El advenimiento del hombre y el advenimiento de Dios se implican mutuamente, desde el principio»; M. Sheler, El puesto del hombre en el cosmos, Buenos Aires, Losada, 1972, págs. 109-113.

301. «Sono due classi di antropologie: un'antropologia *ascendente*, dal big bang, all'ameba, alle scimmie, all'uomo [...] e un'antropologia *discendente*, di praticamente tutte le tradizioni religiose [...], un "Dio immerso nella materia" [...] Io penso, in una *prospettiva "religiosa"*, che l'inizio non sia soltanto il "niente", la "materia"; ma sarebbe lo "spirito", "Dio", e quindi l'antropologia *discendente* mi convince di più. È evidente che questa "triade" che Scheler scopre è molto vicina a quello di cui io parlo. Io parlo di un "*invariante umana*", di un "*universale culturale*". L'*invariante umana* vuole dire che tutte le tradizioni dell'umanità riconoscono questa triade: Cosmo, Dio, uomo... La mia è una interpretazione valida, ma *limitata* come tutte le interpretazioni alla prospettiva che io chiamo *cosmoteandrica*... Io penso di essere pienamente dentro l'ortodossia, perché se prendiamo seriamente la *Trinità*, la grande *rivoluzione* della Trinità... è che Dio non è "*sostanza*"; «Intervista-Colloquio. Raimon Panikkar», di Eraldo Cacchione sj, Milán, 1-2-2001. www.gesuiti.it/filosmate/intervista%20panikkar%20pulita.htm.

302. «Autobiografía intelectual. Filosofía como estilo de vida», en *Anthropos* 53-54 (1985), pág. 15.

303. Cf. una síntesis en dos estudios: Francis X. D'Sa, «The Notion of God» (particularmente, págs. 34-37 y 39-42) y F. Podgorski, «The Cosmotheandric Intuition. The Contemplative Catalyst of Raimon Panikkar», págs. 106-118, en J. Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge*, op. cit.

304. *Ecosofía...*, págs. 10 y 49.

305. «L'*advaita* è già nel Vangelo; ma oggi i cristiani e la Chiesa devono ineluttabilmente confrontarsi con l'esperienza *advaitica* che l'India conosce in una forma così pura e intensa»; H. Le Saux, *Tradizione indù e mistero trinitario*, op. cit., pág. 230. Cf. también H. Le Saux, *La rencontre de l'hindouisme et le cristianisme*, París, 1966.

306. Cf. J. L. Sánchez Nogales, «Una aproximación desde la mística: H. Le Saux», *Cristianismo e hinduismo*, op. cit., pág. 360.

307. *Ibid.*, pág. 359.

308. «Per H. Le Saux era un tormento indicibile come "compaginare" questa sua intuizione induista, fundamentalmente *advaita*, e la sua fede cristiana che lui non voleva tradire; e vedeva una *incompatibilità* poco meno che assoluta. Invece io non sentivo tutto questo (che comunque si sente). Ciò non per un problema di coscienza, e nemmeno di intelletto; io vedevo una possibilità maggiore: *se tu non capisci l'advaita, allora non capisci nemmeno la Trinità* allora la

Trinidad diventa un gioco "dialettico", che è veramente superfluo»; «Intervista-Colloquio. Raimon Panikkar», di Eraldo Cacchione, op. cit.

309. J. L. Sánchez Nogales, *Cristianismo e Hinduismo*, op. cit., pág. 361.

310. Cf. más adelante §6.4.

311. Cf. el *Teocentrismo pluralista: «Cristo con las religiones»*, de J. Hick y su proyecto de «revolución copernicana en teología» (*God Has Many Names*), destinado a pasar del *paradigma cristocéntrico* a un *paradigma teocéntrico*, relativizando la cristología dogmática de la Iglesia; cf. también J. Hick y P. F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY), 1987, con un trabajo de R. Panikkar, «The Jordan, The Tiber and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness».

312. J. L. Sánchez Nogales, *Cristianismo e hinduismo*, op. cit., págs. 345-347.

313. La primera edición era *The Unknown Christ of Hinduism*, Londres, 1964 (en castellano, *El Cristo desconocido del hinduismo*, op. cit.). La segunda llevaba por título *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, Bangalore, 1982 (que es la base de la castellana *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una Cristofanía Ecuménica*, op. cit.); en realidad, el contenido de la nueva edición no respondía realmente al subtítulo y venía siendo el libro anterior con pequeños retoques y una nueva introducción, realmente novedosa.

314. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, op. cit.

315. J. Dupuis, *Hacia una nueva teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 2000, pág. 223 (cf. págs. 220-225). Dupuis asocia la aproximación dialógica a las religiones que hace Panikkar, en particular con el hinduismo y el buddhismo, con nombres como H. Le Saux, B. Griffiths, Y. Raguin...

316. *Ibid.*, págs. 278-279. Alude Dupuis al pequeño trabajo de Panikkar «A Christophany for Our Times», *Theology Digest* 39 (1992), págs. 3-21; se trata de un epítome de *La plenitud del hombre*, aparecido como *Cristofanía*, Bolonia, 1994 y como *Une christophanie pour notre temps*, Arles, 2001, y que no hace justicia a una de sus obras más maduras.

317. Cf. *Ibid.*, págs. 393-394.

318. Cf. *Ibid.*, págs. 397-412.

319. R. von Sinner, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer akumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, edit. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 2003.

320. B. Nitsche, «Panikkars Dreiklang der Wirklichkeit im Spiegel christlicher Trinitäts-theologie», en B. Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive...*, op. cit., págs. 249-273.

321. *Ibid.*, pág. 249.
322. *Ibid.*, pág. 250.
323. «*Einheit der Vielfalt, die als Vielfalt der Einheit*»; *Ibid.*, pág. 251; conceptos enunciados por Axel Michaels, prestigioso hindólogo de la Universidad de Heidelberg.
324. Cf. *Ibid.*, págs. 252-253.
325. Cf. *Ibid.*, págs. 254-256.
326. *Ibid.*, pág. 263.
327. *Ibid.*, pág. 270.
328. *Ibid.*, págs. 272-273.
329. H. Kessler, «Trinität in interreligiöser Perspektive. Zu möglichen Veränderungen einer christlichen Grundfigur», *Ibid.*, págs. 274-300.
330. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, Tübinga, 1979, pág. 100; cit. en *Ibid.*, pág. 275.
331. Cf. *Ibid.*, págs. 276-279.
332. Tres aspectos: a) El *fundamento cósmico-trascendente* escondido en el Creador (el Padre-Madre de Cristo y de toda la realidad); Cristo invita a vivir la experiencia de Dios como puro amor incondicionado y fundamento de la realidad (todo el cosmos acontece en Dios), pero también como indeterminación formal (Dios es más que eso). b) El Dios que *sale de sí* de forma dialógica, la *Palabra hecha carne* (el Hijo); es el Logos, sacramento máximo del amor de Dios. c) *Inmanencia interior* de Dios, penetradora de toda la realidad divina (el Espíritu Santo); Dios es el espíritu del cosmos, está en nosotros y en todo como *anima mundi*, pero no se limita a nosotros; Cf. *Ibid.*, págs. 280-287.
333. Cf. *Ibid.*, págs. 288-296.
334. *Ibid.*, pág. 295, con referencias bibliográficas a ambos.
335. *Ibid.*, págs. 296-297.
336. «El mensaje central de las *Upanisad* interpretado en su plenitud no es *ni el monismo, ni el dualismo*... Para las *Upanisad*, el «Absoluto» no es sólo trascendente, sino trascendente e inmanente a la vez, todo en uno»; *La Trinidad*, pág. 59.
337. «Advaita y Bhakti. Amor e identidad en un diálogo indocristiano», *Revista de Occidente* 91 (1970); «Advaita y Trinidad», capítulo de *El Cristo desconocido* (1971), *op. cit.*, págs. 165-180; *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, págs. 150-170; «Amor y no-dualidad», *Siffi* 1 (2001).
338. *Ibid.*, Amor y no-dualidad», pág. 16.
339. *Ibid.*, pág. 17.
340. *La Trinidad*, *op. cit.*, pág. 60. Recordamos aquí también un texto del Secretariado Pontificio para los No-cristianos que ya hemos citado más atrás:

«[El cristiano] se guardará de rechazar a priori como necesaria por totalmente monista y no cristiano el ideal de identificación con el Absoluto que domina la espiritualidad india (*tat tvam asi*)», *Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue*. Suplemento del *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, junio de 1967; cf. *supra* cap. 2, nota 125.

341. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 90.

342. *Ibid.*, pág. 93.

343. *Concilio IV de Letrán, Dz-Hu*, 800.

344. *Concilio Vaticano I, Dz-Hu*, 3.001-3.003 y 3.025. Cf. L.F. Ladaria, «La creación del cielo y de la tierra», «El hombre creado a imagen de Dios», en B. Sesboüé (dir.), *Historia de los Dogmas II (El hombre y su salvación)*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996.

345. S. del Cura Elena, «Creación «ex nihilo» como creación «ex amore»: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», *Est Trin* 39 (2004), págs. 55-130.

346. *Ibid.*, pág. 59.

347. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 98.

348. El visnuismo ve a Visnu como creador absoluto y trascendente, y, para el sivaísmo, Siva es el Ser supremo y Señor del mundo.

349. Cf. «La metafísica de los textos hindúes sobre la creación», *Atlántida* 1 (1963), págs. 87-90; *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas*, Madrid, Marova, 1971.

350. *Iglesia Viva*, *op. cit.*, págs. 77-78.

351. *La Trinidad*, *op. cit.*, págs. 67-87.

352. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 206.

353. «Per me, se c'è creatio, è creatio continua; fin qui tutti gli scolastici sarebbero d'accordo: non è che Dio abbia fatto una sorta di sosta. Il problema principale è quello del *tempo*: se Dio crea, crea anche il tempo con tutta la creazione; e l'atto di far continuare l'*esistenza* implica la stessa *trasformazione ontologica* dell'atto di farla uscire dal nulla [...] Con questa mia intuizione mi pongo in polemica ironica con gli scienziati che credono nel *big bang*, etcetera [...] Bisogna tener fermo un punto: Gen 1, 1, da punto di vista *cristiano*, deve essere interpretato *attraverso* e con Gv 1, 3; «*Omnia per ipsum facta sunt*». La creazione non è *creatio ex nihilo*, ma è *facta per* [...] La *creatio ex nihilo* è la risposta cristiana al dialogo con Platone. Se si elimina questo contesto, non lo si capisce. *Ex nihilo* vuol dire che non c'è una *prote hyle*, una materia prima, e quindi che la creazione avviene *senza questa*, senza alcun demiurgo [...] e perciò la *creatio* è *a Deo*, non *ex Deo* [...] La creazione non è la sostanza di Dio; quindi, se è *ex*, non può che essere *ex nihilo*, pur restando *a Deo*; perciò la *creatio* non è né *al*

- di fuori*, né independiente dal Creatore (se lo vogliamo chiamare Creatore); «Colloquio di R. Panikkar», E. Cacchione, *op. cit.*
354. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 206.
355. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 57 y *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, págs. 96-97.
356. R. Gerardi (ed.), *La creazione, Dio, il cosmo, l'uomo*, Roma, 1990; J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca, 1987; C. Gunton, *The Triune Creator. A Historical and Systematics Study*, Edinburgo, 1998; B. Forte, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, 1996; J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1986; L. Armendariz, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Madrid, 2001...
357. S. del Cura, *op. cit.*, nota 344, pág. 63.
358. G. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, *op. cit.*, pág. 54.
359. *Ibid.*, pág. 56.
360. *Ibid.*, pág. 57.
361. Cf. V. Grossi-B. Sesboüé, «Gracia y justificación»; L. F. Ladaria, «Naturaleza y sobrenatural», en B. Sesboüé (dir.), *Historia de los Dogmas II (El hombre y su salvación)*, *op. cit.*
362. *Concilio de Constantinopla, DzHu*, 151.
363. *Concilio Vaticano II*, GS 39, *DzHu*, 4.339. Cf. LG 48. «El final del n. 48 (LG) resume los contenidos de la esperanza escatológica: ante todo, con la muerte termina el *único* curso de nuestra vida. Se excluye, por tanto, la idea de la reencarnación o cualquiera otra concepción que prive a nuestra vida terrena de su definitividad escatológica... (n. 49)», L. F. Ladaria, «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. Sesboüé, *Ibid.*, pág. 351. Cf. también CTI, *Algunas cuestiones actuales sobre escatología* (1993), que critica concepciones recientes acerca de la reencarnación y la «resurrección en la muerte».
364. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Madrid, 1975), Santander, Sal Terrae, 1994; *El hombre y su muerte*, Santander, Sal Terrae, 1987; *Creación, gracia, salvación*, Santander, Sal Terrae, 1993; *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC, 2002; M. Kehl, *Escatología*, Salamanca, Sígueme, 1992.
365. *Elogio de la sencillez*, *op. cit.*, págs. 109-110.
366. *Iglesia Viva*, *op. cit.*, pág. 78.
367. *Ibid.*, pág. 79.

368. Cf. «El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora», *Anthropos* 53-54 (1985), págs. 62-70. La metáfora es del monje tibetano Gam. po.pa, que compuso *La Joya Ornamento de la Liberación*. Cita también Panikkar en un lugar del ensayo un escrito de San Francisco de Sales: «Del derrame o licuefacción del alma en Dios» (*Oeuvres*, París, 1969), donde también el obispo de Ginebra habla de la gota de agua en el océano divino, concluyendo: «El alma derramada en Dios no muere, pues ¿cómo podría morir por estar sumida en la vida? Pero vive sin vivir en sí misma».

369. *Ibid.*, págs. 63-64.

370. *Ibid.*, pág. 64.

371. *Ibid.*, págs. 67-68.

372. *Ibid.*, pág. 69.

373. Cf. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 24. Ha escrito de la «abisal profundidad cósmica» de María en «Myriam, Madre di Dio», *Studi Cattolici* 33 (1962).

374. «La Virgen María», «Prefacio» a J. Guitton, *La Virgen María*, *op. cit.*, pág. 28. Cf. su volumen *Dimensioni mariane della vita*, Vicenza, La Locusta, 1972.

375. *Dimensioni mariane della vita*, *op. cit.*, pág. 42.

376. *Ibid.*, pág. 45.

377. *Ibid.*, pág. 48.

378. *Ibid.*, págs. 53-55.

379. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1981, págs. 65-66. Cf. También *La madre de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1981, y *Amiga de Dios*, Madrid, Paulinas, 1996.

380. Cf. G. Philips, «Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise», *Bull. Soc. Franc. d'Etudes Mariales* 25 (1968) y R. Laurentin, «Les charismes de Marie», *EphMar* 28 (1978); cf. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, *op. cit.*, págs. 68-69.

381. Cf. U. von Balthasar, *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*, Madrid, 1965; H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, 1974 y H. Manteau-Bonamy, *La Vierge conçue du Saint Esprit*, París, 1971; cf. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, *op. cit.* págs. 70-73. Sobre la relación entre María y el Espíritu Santo, cf. también el trabajo más reciente de Amato, voz «Espíritu Santo», *Diccionario de Mariología*, Madrid, Paulinas, 2002.

382. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, *op. cit.*, pág. 74.

383. L. Boff, *El rostro materno de Dios*, Madrid, Paulinas, 1980, págs. 115 y 117. Cf. también *El ave María. Lo femenino y el Espíritu Santo*, Santander, Sal Terrae, 1996. Cf. a este respecto X. Pikaza, «¿Unión hipostática de María con el Espíritu Santo? Aproximación crítica», *Marianum* 44 (1982), págs. 439-474.

384. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo, op. cit.*, págs. 75-76.

CAPÍTULO 5

EL CRISTO COSMOTÉANDRICO

El pecho del Señor contiene la gnosis de Dios.

EVAGRIO EL PÓNTICO¹

Solamente podemos conservar la verdad de la fe haciendo teología sobre Jesucristo y haciéndola siempre de nuevo.

K. RAHNER²

Jesús no revela a Dios sobre todo hablando sobre Él, ni siquiera describiendo experiencias de carácter místico, sino transparentando a Dios, practicándolo en acto.

J. I. GONZÁLEZ FAUS³

Un Cristo que no estuviera presente en el hinduismo, o que no estuviera con todo aquel que sufre, un Cristo que no tuviera su tabernáculo en el sol (Sal 18, 6), un Cristo que no representara la realidad cosmoteándrica con un Espíritu que ve y recrea todos los corazones y que renueva la faz de la tierra, no sería el Cristo de mi fe, ni tampoco, supongo, el Cristo de los cristianos.

R. PANIKKAR⁴

La cristofanía nos proyecta en la luz tabórica que nos hace descubrir nuestra dimensión infinita y nos presenta lo divino en la misma luz que nos permite descubrir a Dios en su dimensión humana.

R. PANIKKAR⁵

CRISTOFANÍA MÁS ALLÁ DE LA CRISTOLOGÍA

El Cristo cosmoteándrico es *la imagen* del Dios que conocemos realmente. Al final de uno de sus libros, Panikkar expresaba así, con gran belleza, su interpretación de Cristo:

*El misterio que está en el principio y estará en el fin; el alfa y el omega a través de lo cual todo entra en el ser; la luz que brilla sobre todos los seres; la palabra contenida en cada palabra auténtica; la realidad enteramente material, completamente humana y simplemente divina, que actúa en todas partes, infinitamente presente allí donde hay realidad; el punto de encuentro en la encrucijada de la realidad donde se encuentran todos los reinos, el que nos llega al son de trompetas y del que no sabemos dónde está; aquello de lo cual no somos conscientes cuando actuamos bien o mal y que, sin embargo, «está ahí»; aquello que somos –y suponemos ser– y lo que fuimos; este símbolo de toda la realidad no sólo como ha sido o es ahora, sino también como seguirá siendo siempre libremente, también con nuestra colaboración; ese misterio, así lo creo, es Cristo.*⁶

A pesar de las críticas a la obra de Panikkar –en parte justificadas, pero en parte debido a una lectura no suficientemente amplia o no suficientemente atenta de su obra, una lectura que él llamaría «microdoxa»–,⁷ creemos que su concepción cristológica quiere ser fiel al fundamento de la fe cristiana: *fe en Jesucristo, como el Hijo de*

Dios-Trinidad, Salvador y Mediador universal. Aunque no podemos ocultar que puede resultar inquietante el hecho de relativizar un tanto la figura del Jesús histórico, a partir de una distinción que hace entre *identidad* e *identificación*⁸ –como veremos más adelante–, lo que resulta, indudablemente, problemático desde una cristología cristiana. Donde Panikkar expresa claramente su cristología –más allá de lo que había escrito en *El Cristo desconocido*, que se ha citado mucho más, por haber sido publicado cinco lustros antes– es en *La plenitud del hombre*, su *Cristofanía*. Por eso, nos centraremos más en esta obra que en *El Cristo desconocido*, del que ya hemos hablado anteriormente. En *La plenitud del hombre*, Panikkar declara sus intenciones ya en las primeras páginas: «No se trata ni de suplantar la cristología tradicional ni de olvidarse de la tradición de la que ha nacido el cristianismo. Se trata de revisar la experiencia del misterio de Cristo a la luz de nuestros tiempos, conocer el *kairós* del presente»,⁹ y hacerlo teniendo en cuenta la imprescindible realidad multi-cultural y multi-religiosa de la *ecumene*.

La *cristofanía* representa, para Panikkar, la reflexión cristiana que debe elaborar el tercer milenio. Esta *Cristofanía* tiene unas características que apunta claramente su autor:¹⁰

- No pretende ofrecer un paradigma universal ni un modelo a adoptar necesariamente por el cristianismo histórico, sino tan sólo *una imagen creíble de Cristo a todos los hombres*. En particular, «a aquellos contemporáneos que, aun deseando ser abiertos y tolerantes, piensan que no necesitan diluir su “cristianismo”, ni menoscabar su fidelidad a Cristo, y a aquellos que se interesan por aquel hombre que vivió hace veinte siglos, pero que parece vivir todavía».

- Es *una palabra cristiana*, pero *abierta a la problemática universal* de un modo concreto, por tanto, limitado. Intenta «presentar esta epifanía de la condición humana a la luz tanto de nuestra situación actual, como de esa luz que parece tener su fuente más allá del hombre, luz que ha acompañado al *homo sapiens* desde el principio de su existencia».

- A pesar de sus ecos docetistas, Panikkar usa esta palabra en el sentido de «*phaneros* de las escrituras cristianas», es decir, una

manifestación visible y pública de una verdad. Cristofanía equivale a «la *manifestación* de Cristo a la consciencia humana e incluye una *experiencia de Cristo* y una reflexión crítica de la misma». Cristo es la *manifestación directa* de Dios a esa consciencia humana y representa una *experiencia*, entendida como consciencia de esa presencia inmediata. Lo que no supone contraposición entre *fe* y *religión*.

- La cristofanía *no ignora ni pretende abolir la tradición cristológica precedente*, sino que quiere situarse en una continuidad con ella para profundizarla, tal como suele argumentar Panikkar. «Estamos hablando de Cristo», precisa frente a las acusaciones de sincretismo. Ahora bien, *cristofanía*, a diferencia de *cristología*, es un concepto que quiere tener otro alcance. A saber, «sugiere que el encuentro con Cristo no se puede reducir a la simple aproximación doctrinal o intelectual propia de la cristología». Muchos cristólogos modernos podrían argumentarle diciendo «¡nosotros tampoco!». La aportación de Panikkar está en elaborar una reflexión sobre Cristo y el ser humano con referencia clara a la Trinidad, *particularmente al Espíritu*. No es que esto no se haya hecho hasta ahora, pero, posiblemente —sobre todo en lo del Espíritu—, no con mucha prodigalidad, como veremos en el párrafo siguiente.

- La cristofanía subraya, además, una actitud más *receptiva*, «al recibir el impacto de Cristo sobre la consciencia humana —añade Panikkar—, a diferencia de una búsqueda más *agresiva* por parte de la razón». Es la actitud contemplativa, mística.

- Esta noción de Cristo debe *incluir tanto la figura del pasado histórico, como la realidad del presente*. Contrariamente a lo que se ha afirmado, Panikkar no prescinde del Jesús histórico, pero no se reduce a él, porque «Cristo no pertenece sólo al pasado». Es por ello que la cristofanía es una reflexión abierta a las escrituras cristianas, pero que está también en diálogo con las de las demás religiones, y abierta a un diálogo con el pasado (cristiano y aun precristiano) y con el presente (cristiano y no cristiano), particularmente con la mentalidad científica contemporánea: «La cristofanía penetra en toda manifestación del espíritu humano».

• Por esto, la cristofanía, buscando una *integración de la figura de Cristo en una cosmovisión más amplia*, «no excluye a priori ninguna epifanía de lo sagrado y de lo divino», aunque no renuncie al discernimiento crítico. Con expresivas palabras de Panikkar: «La cristofanía no debería ser un ejercicio de solipsismo cristiano [...] La manifestación de Cristo tiene también una repercusión cósmica».

El Cristo del que habla Panikkar está profundamente insertado en la Trinidad («Cristo es Hijo de Dios encarnado, el Logos hecho Hombre y, en cuanto Cristo, segunda Persona de la Trinidad, es igual a Dios, es Dios», dice en *Ecosofía*, pág. 84). En *La plenitud del hombre*, obra fundamental para la concepción panikkariana de la Divinidad, manifiesta claramente, ya desde el título, que Cristo es *la plenitud del hombre y de la vida*, pero añade que su realidad profunda *no estaría vinculada exclusivamente al cristianismo* y pertenece también a otras tradiciones religiosas, tal como expresa en el prólogo:

Cristo es la plenitud de la vida, esta *Plenitud*, que tiene tantos nombres, en la tradición cristiana es llamado Jesús, el Cristo... Pertenece al *kairós* cristiano del tercer milenio [...] superar el monoteísmo abrahámico sin cuestionar la legitimidad y la validez de las religiones monoteístas. Esta superación [quiere decir] la *apertura a la gran intuición de la Trinidad*, experiencia humana primordial y, por tanto, punto de encuentro de las tradiciones humanas [...]

Pero los valores occidentales están vinculados inseparablemente al cristianismo, que, sin embargo, se encuentra cada vez más desligado de la organización «eclesial» entendida como cuerpo social más o menos abierto. Queda Cristo: símbolo *real* de la «divinización», es decir, de la *plenitud del hombre*.¹¹

1.1. *Cristo-fanía*: manifestación del Dios trinitario

Cuando la Faz del Señor se transforma en imagen, el icono en ídolo, el encuentro en idea, Cristo en objeto —*cuando el Logos*

supedita al Espíritu, para expresarnos en términos teológicos tradicionales— el dilema se hace inevitable: o bien renunciar a la universalidad de Cristo, puesto que la conciencia contemporánea no puede aceptar una sola ideología para todo el planeta, o bien renunciar al cristianismo, puesto que *la esencia de la autocomprensión cristiana es que Cristo es el Redentor universal, el único Mediador, el Unigénito de Dios*.¹²

La reflexión cristológica de Panikkar, además de abrirse a una experiencia *católica* en el sentido literal de *universal*,¹³ buscando ofrecer una imagen creíble de Cristo a todos humanos, es llamada *cristofánica* porque quiere ser una *manifestación* visible y pública de la verdad de Cristo, *manifestación directa de Dios a esa consciencia humana*, lo que supone una *experiencia* entendida como consciencia de esa presencia inmediata. Por eso, leíamos más atrás que representaba «una *experiencia de Cristo* y una reflexión crítica de la misma». ¹⁴ La concepción que Panikkar elabora como *cristo-fanía*, a diferencia de la *cristo-logía*, quiere sugerir que el encuentro con Cristo no se puede reducir a la aproximación doctrinal o *intelectual* propia de la *cristo-logía*. Aunque puede que nuestro autor no le haga mucha justicia a buena parte de esa Cristología, que también busca ir más allá de esa «aproximación doctrinal o *intelectual*»... Con todo, Panikkar no deja de hacer, al comienzo del libro, un repaso a las últimas Cristologías del siglo xx. Su particularidad está en elaborar una reflexión sobre Cristo y el ser humano con referencia clara a la Trinidad teniendo presente la realidad del Espíritu: «El *Logos* es también el *Logos* de Dios, pero el *Logos* no es “toda” la Trinidad y, aunque el *Espíritu* sea inseparable del Cristo viviente, no está subordinado al *Logos*». ¹⁵

A pesar de lo reduccionista que puede parecer la crítica de Panikkar a las actuales cristologías, lo cierto es que modernamente se ha llegado a hablar de un «*cristomonismo*» (un cristocentrismo con «estrechamiento cristológico») e incluso de un «*filiolismo*» en la Cristología, que olvidaría la existencia de una economía del Espíritu, lo que supondría una subordinación de la pneuma-

teología a la cristología, una incompreensión de la divinización del ser humano, y una magnificación de los elementos jerárquicos en la Iglesia... entre otras cosas.¹⁶ Pero Santiago del Cura escribió hace ya unos años:

Las carencias del «*crisomonismo*» se han ido remediando con una perspectiva pneumatológica enriquecedora de la comprensión cristiana de la existencia, de la vida de la Iglesia, del acontecimiento de Cristo y de la realidad misma de Dios... El acercamiento y los diálogos interconfesionales entre las iglesias occidentales y las de Oriente han relativizado algunos clichés de la teología trinitaria y han replanteado la cuestión del «*Filioque*» en una perspectiva ecuménica nueva.¹⁷

Más dramáticamente, Yves Congar nos hacía años ha una llamada acerca de este olvido del Espíritu en la Cristología contemporánea, en su conocido libro sobre el Espíritu Santo, apostando por una «*Cristología pneumatológica*», que se debería basar en dos premisas:¹⁸ 1) No se puede separar la cristología de la soteriología, en la que es fundamental la presencia del Espíritu, «Señor y dador de gracia»; más aún, «la cristología debe ser situada *en* la soteriología, que es envolvente».¹⁹ 2) La obra de Dios es histórica, y el espíritu Santo está presente de manera decisiva en los «momentos cualitativos de la autocomunicación de Dios a Jesucristo», que Congar llama «venidas sucesivas del Espíritu sobre Jesús».²⁰ El primer acontecimiento decisivo fue el del bautismo de Jesús por Juan, «una teofanía trinitaria», que es, a la par, la inauguración de los tiempos mesiánicos, y el segundo momento decisivo es la resurrección-glorificación.²¹ Con Pablo, afirma Congar que «el Espíritu es el que pone la vida de Cristo en nosotros, el que nos hace hijos en el Hijo».²²

González de Cardedal, que ya había escrito anteriormente unas páginas en esta línea,²³ titula el capítulo conclusivo de su más reciente *Cristología* «Cristofanía, Cristoterapia, Cristología».²⁴ Pero, curiosamente, ni habla aquí del Espíritu Santo, ni hace referencia

a la obra de nuestro autor.²⁵ Para el teólogo abulense, la *Cristofanía* hace referencia a Cristo como *el camino* («dejarse alumbrar por la revelación de Dios en Cristo»), del mismo modo que la *Cristoterapia* se refiere a Cristo como *la vida* («dejarse sanar, transformar y deificar» por Cristo) y la *Cristología*, a Cristo como la *verdad* («descubrir el sentido, el fundamento y la verdad de Cristo»).²⁶ Con todo, González de Cardedal habla páginas antes de la relación entre Jesús y el Espíritu, en un apartado del capítulo III:

[Hay] una presencia permanente del Espíritu [en Jesús] y no una venida ocasional; un «permanecer en», un «actuar desde», un «pertener a»... El Espíritu conforma su realidad personal y lo convierte en agente de la acción de Dios en el mundo. Los signos que a continuación realiza serán los signos que le acrediten como portador del Espíritu..., en cuya potencia realizó los signos, proféticamente anunciados, y con los cuales acreditó su misión.²⁷

El teólogo abulense hace luego referencia a que la reflexión cristológica tuvo que conjugar dos perspectivas: una que atribuye a la persona del Verbo «la acción informadora sobre su humanidad, con peligro de operar una confusión o una identificación entre naturaleza divina y naturaleza humana» (línea alejandrina) y otra que «pone distancia entre persona divina y naturaleza humana, viendo la connaturalización de ésta con ella como resultado de la acción del Espíritu Santo en el hombre Jesús» (línea antioquena).²⁸ La relación entre el Espíritu y Jesús es triple: a) Jesús es portado por el Espíritu; b) Jesús es transformado por el Espíritu, y c) Jesús es, a partir de la resurrección, el donador del Espíritu.

La *Cristo-fanía* de Panikkar no le quita nada a la *Cristo-logía*, pero se manifiesta más claramente abierta a la realidad del Espíritu. «No es *pneumo-logía* —precisa—, pero acoge la presencia y la acción del Espíritu de otra manera, la del *tercer ojo*: sin una visión mística, la cristofanía no adquiere su verdadero significado.»²⁹ Por eso, frente a una exclusiva reflexión hecha desde la razón, la suya

quiere ser manifestación de una actitud contemplativa, mística; que, además, está en diálogo con las demás religiones, y abierta a un diálogo con el pasado (el Jesús histórico y la historia cristiana, pero también el pasado precristiano) y con el presente (cristiano, no cristiano y secular), particularmente con la mentalidad científica contemporánea, convencido de que «la cristofanía penetra en toda manifestación del espíritu humano». La cristofanía de Panikkar busca, en fin, una *integración de la figura de Cristo en una cosmovisión más amplia*, «no excluye a priori ninguna epifanía de lo sagrado y de lo divino», aunque no renuncie al discernimiento crítico de éstas.

A tal respecto, es interesante ver unas palabras de Tillich, del que ya hemos manifestado páginas atrás ciertos paralelismos con Panikkar: «La Cristología no queda completa sin la pneumatología, porque “el Cristo es el Espíritu” y la realización del nuevo ser en la historia es obra del Espíritu».³⁰

1.2. Un *novenario* para una Cristofanía

En *La plenitud del hombre*, Panikkar nos ha dejado un nuevo *novenario* para su *Cristofanía*. Nueve *sūtras* que se proponen hacer «una reflexión sobre lo que todavía podría definirse como la fe de la gran iglesia, sin rozar los enormes problemas filosóficos subyacentes», aunque la filosofía «casi ha fagocitado el *novum* de Cristo».³¹ Primero apuntamos brevemente estos asertos, añadiendo una pequeña cita a cada uno, que nos parece que expresa bien el pensamiento de Panikkar, pero sin comentario alguno por nuestra parte. A continuación, haciendo constante referencia a estos *sūtras* y al resto de su obra, nos centraremos en los tres puntos fundamentales que creemos que sintetizan el pensamiento cristológico-cristofánico panikkariano en la perspectiva cosmoteándrica.

1) *Cristo es el símbolo cristiano de toda la realidad*. «Cualquier afirmación que diga menos que este primer *sūtra* no podrá hacer

justicia ni a la fe cristiana ni a la experiencia de prácticamente todas las tradiciones humanas.»³²

2) *El cristiano reconoce a Cristo en Jesús y a través de él.* «Jesús es el Cristo: éste es el *māhavākyā* (la gran afirmación) cristiano.»³³

3) *La identidad de Cristo no es su identificación.* «De Jesús podemos conocer la *identificación* objetiva..., pero su *identidad* puede escapárenos todavía.»³⁴

4) *Los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo.* «La reflexión sobre los datos de *Jesús*, incluida la experiencia de Cristo por parte de los cristianos, *no agota la riqueza* de esa realidad que los cristianos sólo pueden llamar *Cristo*.»³⁵

5) *La cristofanía es la superación de la cristología tribal e histórica.* «La figura de Cristo ha sido acuñada casi exclusivamente en diálogo con las culturas mediterráneas [...] Es necesaria la superación de la cristología histórica por parte de la cristofanía.»³⁶

6) *El Cristo protológico, histórico y escatológico es una única y misma realidad «distendida» en el tiempo, extendida en el espacio e intencional en nosotros.* «Cristo no sólo es el salvador, también es el creador..., es uno de la *Trinidad*.»³⁷

7) *La Encarnación, como hecho histórico, es también inculturación.* «Nada más lejos de nuestra intención... que hacer desaparecer al Jesús histórico en la nube de un gnosticismo no cristiano..., la Encarnación es la realidad total del *Logos*.»³⁸

8) *La iglesia se considera el lugar de la Encarnación.* «El lugar de la Encarnación es el hombre... El lugar del hombre es la tierra, la iglesia en su camino.»³⁹

9) *La cristofanía es el símbolo del mysterium coniunctionis de la realidad divina, humana y cósmica.* «El misterio de Cristo es, precisamente, la *coniunctio* armónica.»⁴⁰

CRISTO, EL *LOGOS* TRINITARIO:
UNIÓN DE LO DIVINO Y LO HUMANO

Sūtra 6. «El Cristo protológico, histórico y escatológico es *una única y misma realidad* “distendida” en el tiempo, extendida en el espacio e intencional en nosotros.»

«Cristo no sólo es el salvador, también es el creador [...], *es uno de la Trinidad*. La cristofanía tiene sentido *sólo en el interior de la visión trinitaria*. En Cristo tenemos la plena manifestación de la Trinidad. *Per ipsum, cum ipso et in ipso!*»⁴¹

«Dios ha dicho una única palabra: Cristo.»⁴²

«*Dios para mí tiene un rostro, Cristo*, pero en este rostro encuentro todos los demás... Los encuentro yo, guardándome muy mucho de confundirlos o de afirmar que los demás deben también ver el rostro que yo veo o que todos los rostros son iguales. Es sólo en lo concreto en donde radica lo universal. Lo concreto puede ser un símbolo, lo universal no. Lo concreto integra la subjetividad, lo universal pretende la objetividad.»⁴³

2.1. Cristo, el rostro fundamental de Dios

Para Panikkar, Cristo es «el rostro fundamental de Dios», «el *parámetro* cristiano para hablar de Dios». Lo expresa así no sólo en sus primeros escritos, sino también en afirmaciones muy posteriores; como éstas, tomadas de dos obras publicadas en 1994:

Cristo es Hijo de Dios encarnado, el Logos hecho Hombre y, en cuanto Cristo, segunda Persona de la Trinidad, es igual a Dios, es Dios.⁴⁴

[Cristo] es una Persona divina «engendrada» por Dios, igual a Dios por naturaleza, pero distinto de él en su subsistencia y en su personalidad [...] Este Principio y Fin de todas las cosas tiene dos naturalezas, aunque ambas no se presentan del mismo modo y no están al mismo nivel [...] Uno de estos rostros mira a la Divinidad y es su plena expresión, su reflejo. El otro mira a la exterioridad, al Mundo, y es su primogénito, el sostén que da ser al Mundo.⁴⁵

Ya a finales de los años cincuenta, en vísperas de su primer viaje a la India, escribe Panikkar: «Todo lo que he escrito. no puede entenderse sino en función de una intuición fundamental del Ser como una *cristofanía*»; es decir, como una *manifestación* de Cristo, revelación plena de Dios y revelación plena del hombre.⁴⁶ Cuarenta años después, con San Juan de la Cruz, lo dice aún más rotundamente: «Dios ha dicho una única palabra: Cristo».⁴⁷ Esta afirmación la desarrollará sobre todo en *La plenitud del hombre*.

La necesaria comprensión de Cristo en el contexto del Dios trinitario es afirmada rotundamente por nuestro autor en textos recientes como estos dos:

Cristo *resulta incomprensible sin la Trinidad*. Un Dios no-trinitario no podría encarnarse. Un Cristo no-trinitario no podría ser totalmente humano y totalmente divino.⁴⁸

Cristo *nos abre al misterio trinitario*... Fuera de esta visión [trinitaria] se tiene una concepción *microdóxica* del misterio de Cristo, se le reduce a un personaje histórico más o menos divinizado, o a un principio gnóstico más o menos abstracto.⁴⁹

Creemos que esta intuición fundamental está ya presente desde los comienzos en el pensamiento de Panikkar; así, aparece en su tesis en Teología, convertida en el exitoso libro *El Cristo*

desconocido del hinduismo. El núcleo fundamental de la tesis es un comentario (*bāhsya*) *crisológico* del texto del *Brahma-sūtra*: «De donde el origen, etcétera de esto». Comenta Panikkar que ese *esto* se refiere a «Dios Hijo, el Logos, el Cristo», según la concepción paulina de *Cristo alfa y omega* de la realidad: «Aquello de lo cual proceden todas las cosas y a la cual todas las cosas vuelven y por medio de lo cual todas las cosas son». ⁵⁰ Este *Logos* es Dios, «idéntico al Absoluto, no un demiurgo platónico, o un *saguna Brahman* secundario». «El Logos es en sí mismo la plenitud de la Palabra, la total manifestación de Dios Padre; verdaderamente Dios de Dios, Luz de Luz.» Pero Panikkar precisa a continuación: «Realidad definitiva, pero, no obstante, distinta de ella, porque es su «expresión» (Heb 1,3), su imagen (2 Cor 4,4; 2 Col 1,15, e...), su «revelador» (Jn 7,16)». En la concepción hindú de la que hemos hablado más atrás, si *Brahman* es totalmente trascendente, absoluto y sin relación con el mundo, *Īsvara*, la causa y el Señor del mundo, se manifiesta y se acerca a la realidad como «Dios Padre a través de Dios Hijo». Tras evocar las diversas interpretaciones de Sāṅkāra y Rāmānuja al respecto, afirma Panikkar que el *Īsvara* de su comentario apunta hacia el Misterio de Cristo y a su relación con toda la realidad:

En el desarrollo temporal de todos los seres [...] nuestro *Īsvara* es aquello de lo cual surgen, hacia lo que tienden y por lo cual son sostenidos. El crecimiento ontológico de todas las cosas en el tiempo no es más que la plena realización de su ser en Cristo... San Agustín describe el estado final del mundo diciendo: *et erit unus Christus amans seipsum* [...] En definitiva, *aquello de lo cual surge este mundo, a lo cual vuelve, y por lo cual es sostenido es Cristo*.⁵¹

En la edición de 1994, encontramos una conclusión semejante. Tras hacer las afirmaciones a las que nos tiene acostumbrado nuestro autor desde su elaboración de la visión cosmoteándrica de la realidad, concluye: «Este Mundo, sea cual sea su grado de

realidad, es producido, es sostenido y es atraído por este *mediador divino y humano...*, Cristo. En él están resumidas todas las cosas y en el Espíritu las vivificará con esa vida que sólo procede del Padre». ⁵² O, como dice en otro lugar: «Éste es el misterio de Cristo: la interpenetración [...] entre lo divino y lo humano, sin olvidar que en lo humano está también lo cósmico». ⁵³

Panikkar hace suyas las palabras de Pablo en el conocido himno de Filipenses: «[Cristo es] el *nombre que está por encima de todo nombre*» (Fil 2,9b). Cristo es «el *supernombre*, es decir, un nombre presente en toda auténtica invocación», ⁵⁴ que Panikkar no quiere reducir al cristianismo, considerando incluso una apropiación inadecuada por parte de éste el hecho de pretender tener en exclusiva este nombre, que precisamente aparece como expresión del vaciamiento total, de la *kenosis*. Éste es el expresivo título de otro de sus libros: *Salvation in Christ. Concreteness and Universality. The Supername*. ⁵⁵ La segunda parte de este trabajo está dedicada a Cristo, como *el Logos*. Subrayando las palabras de Pedro, «lleno del Espíritu Santo», ante el sanedrín («*Nadie más que él [Cristo] puede salvarnos, pues sólo a través de él nos concede Dios a los hombres la salvación*», Act 4, 12), escribe Panikkar –en un texto sembrado de citas bíblicas (subrayado del autor)– que «la salvación en el nombre del Señor es una proclamación recurrente a lo largo de todo el Nuevo Testamento», más aún, «la salvación *es en el nombre de Jesús [...]* y no en ningún otro». ⁵⁶

En la concepción de Panikkar, el nombre de Cristo está verdaderamente «por encima de todo nombre», porque Jesucristo no es tanto «una [*“persona”*] humana individual en el sentido de un personaje histórico». Manteniendo la clásica teología de que la persona de Cristo es divina, aun cuando subsista en una naturaleza humana, precisa Panikkar que Jesucristo «es un hombre pero no es una persona humana»; su realidad más profunda, «su [*“individualidad”*], *es divina*», la segunda persona de la Trinidad, pertenece a la realidad inmanente de la Trinidad, es *el Logos trinitario* encarnado:

La persona divina encarnada en unión hipostática con la naturaleza humana... El Logos divino se revela en Cristo y Cristo hombre entró en contacto con el Logos atravesándolo de parte a parte.⁵⁷

Ciertamente nos resulta difícil entender algunas de estas afirmaciones como que «el principio de sigularidad no se aplica a Cristo, porque no es uno más de los mortales». Pero esta realidad universal del Cristo-Logos eterno le permite a Panikkar afirmar rotundamente, y, según él, realmente «con propiedad», que «*Cristo nos abre el misterio trinitario*». Por eso, a continuación añade que debemos sostener un misterio trinitario *consecuente*. Y trae de nuevo toda su artillería —que ya hemos tratado ampliamente más atrás, por eso no volvemos sobre el debate— contra un *monoteísmo estricto*, convencido de que, manteniendo tal aserto, la afirmación de Cristo como Hijo de Dios caería en un docetismo y la afirmación de Dios como substancia llevaría a un triteísmo.⁵⁸ Por eso, considera que, a pesar de su «alma trinitaria», la cristología, o las cristologías a lo largo de la historia teológica, tanto las más clásicas como las modernas, «no se ha librado prácticamente del monoteísmo que ha heredado de la tradición abrahámica».⁵⁹ En el seno de una teología estrictamente monoteísta, la Encarnación «es, en Dios, un accidente», y, si quiere ser consecuente, esto representa una dificultad insalvable.

Las Cristologías actuales siguen intentando armonizar divinidad y humanidad en Jesús, su realidad histórica y su inserción en la Trinidad divina (Cristo, el Hijo, preexistente) y el monoteísmo. Quizá por eso, recientemente, el autor de una cristología numerosas veces reeditada, González Faus,⁶⁰ hablaba de la «impotencia del lenguaje», al referirse a la *filiación divina* y la *unión hipostática* de Jesucristo, para expresar que «el hombre Jesús pertenece al ser de Dios con la mayor intimidad posible, una intimidad que no es identidad pero es absoluta»; manifestando que hoy nos resulta más significativa la expresión paulina «en él *habita la plenitud de la divinidad*» que la otra neotestamentaria de Jesús como «Hijo

de Dios». ⁶¹ Esta expresión paulina es, precisamente, una de las preferidas de Panikkar, para hablar de la plenitud humana y divina realizada en Jesucristo, el Logos divino encarnado.

2.2. La interpretación de Cristo desde la hermenéutica secular

Cristo Dios y hombre, el Logos trinitario y el Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios y el hijo de los hombres, el punto de unión de lo divino y lo humano, de lo Uno y lo múltiple [...], éste es el eterno tema fundamental de la cristología, que Panikkar afronta desde su particular visión de la Trinidad, el teandrismo y el no-dualismo de la concepción *advaita*: «El problema teológico de Cristo consiste precisamente en encontrar una formulación inteligible que permita conservar la unidad sin caer en la pluralidad y mantener la diversidad sin dañar la identidad». ⁶² Con Panikkar, creemos que la única solución válida del problema es la trinitaria:

Para salvaguardar la unidad de Cristo, sin menguar ni su humanidad ni su divinidad, hay que descubrir en el seno mismo de lo divino una cierta flexibilidad que relativiza una cierta concepción de lo Absoluto... Sólo si hay en Dios una «energía», una *dynamis*, una *sākti*, un amor, una inteligencia, en suma, una trinidad, se puede explicar un descenso o *avatāra*, una manifestación o epifanía, una encarnación, que dejaría intactas la unidad y la perfección divinas. Por lo que se refiera a la tradición cristiana, se puede decir que *sólo si Dios es Trinidad*, si hay en el seno mismo de la divinidad un movimiento que permita que sea el Hijo de Dios quien se encarne por obra y gracia del Espíritu Santo, *se dará explicación a la pretensión ortodoxa de Jesucristo Dios y hombre*. El dogma central de la cristología no se cumpliría si Dios fuese un bloque monolítico sin distinción alguna posible. ⁶³

Como ya hemos apuntado, Panikkar ve un problema insalvable en la Encarnación, unión de lo divino y lo humano, con la Unidad

divina en el contexto de un inflexible monoteísmo (*monoteísmo a-trinitario*). Éste reduciría a aquélla a «ser [una unión] simplemente ilusoria, o bien un atentado a la pureza divina, o bien docetismo, o bien patripasianismo»; Cristo sería una pura ilusión o tan sólo un «aspecto» de lo divino.

Después de las primeras herejías y las fórmulas de los primeros concilios a lo largo de los cuatro primeros siglos de la historia cristiana, ni la existencia de Dios ni la de Jesús, ni la humanidad y la divinidad de Jesucristo fueron puestas en duda en Occidente durante siglos. Es interesante recordar aquí algo que ya hemos comentada más atrás: que la palabra griega que ha definido mejor la realidad trinitaria (*perichorésis*), una palabra tan querida por nuestro autor, como hemos visto repetidamente, fue utilizada primeramente en el contexto cristológico, para hablar de la unión sin confusión de lo divino y lo humano en Jesucristo.⁶⁴

La modernidad rompió este consenso acerca de la realidad divina y humana de Jesús el Cristo, y movió a buscar fórmulas nuevas que expresaran ésta para hoy desde una *hermenéutica secularizada*, que pretende, como toda buena hermenéutica, hacer inteligible un hecho mediante los instrumentos de inteligibilidad de los que dispone una época determinada. «Actualmente es de su humanidad de donde nace el vínculo que hace a Cristo no sólo humano, sino también salvador y redentor», escribe Panikkar.⁶⁵ Un Jesucristo que sigue siendo «simpático» en nuestro mundo secular, a pesar de las visiones sesgadas de las que adolece.

En lo que llama Panikkar la «*interpretación secular*» de Cristo que haría parte de la cristología actual, se ve su realidad en función de la *situación histórico-temporal* de Jesús de Nazaret. «No se niega explícitamente su divinidad, porque no está muy claro que es lo que se niega —escribe Panikkar—, pero *se subraya su función histórica*, su realidad temporal *como única manera de hacerlo real.*»⁶⁶ Esta interpretación secular de Cristo «no pretende negar a Cristo, sino salvarlo, por así decirlo, del naufragio de todos los valores inmutables»; de ahí su voluntad de continuidad con las hermenéuticas tradicionales, añade nuestro autor. Aunque desde la perspectiva de

la hermenéutica tradicional parece que la interpretación secular «quiere destruir a Cristo» –insiste Panikkar–, desde la hermenéutica secular se afirma que «éste no es el caso».

Para nuestro autor (subrayado nuestro), «el punto de vista particular para abordar y comprender a Cristo debe ser *la realidad de Cristo*, realidad que está en función de nuestra interpretación», consciente de que el *círculo hermenéutico*⁶⁷ debe ser tenido en cuenta.

Situándonos en el punto de partida tradicional, los textos sobre Jesús, nos encontramos con varias vías de interpretación:

a) *Vía de la traducción*. En la interpretación moderna de los textos tradicionales sobre Cristo, el criterio hermenéutico de una «*traducibilidad universal*» parece insuficiente a Panikkar. En este caso, «la interpretación secular de Cristo sería admisible si se pudiera traducir en fórmulas tradicionales, consideradas como normativas», o sea, que en Cristo hay *dos naturalezas y una sola persona*, etcétera. Pero, como concluye nuestro autor,

hasta el presente no se ha encontrado la traducción de la interpretación ortodoxa tradicional de Cristo en la mayoría de las interpretaciones seculares. Nos encontramos ante *dos lenguajes diferentes* que no se ve comunicación fácil entre ellas por vía de traducción.⁶⁸

b) *Vía de la complementariedad*. Es la solución de acudir a un «*perspectivismo epistemológico*», que nos conducirá a «reconocer la complementariedad de las distintas interpretaciones, pues ninguna de ellas agota el hecho». Este pluralismo hermenéutico, tan caro a Panikkar, tiene un triple fundamento: «un *dato* siempre trascendente, un *conocimiento* siempre imperfecto y un *lenguaje* siempre limitado». Cualquier afirmación no es válida, se requieren dos condiciones para justificar la tesis de la complementariedad: la primera es que las interpretaciones no sean directamente contradictorias (no se puede decir que «Jesús es Hijo de Dios» y que

«Jesús no es Hijo de Dios», empleando las palabras en el mismo sentido). La segunda es que se pueda encontrar la perspectiva propia de una interpretación dada, su relatividad y su relación en un contexto determinado, o sea, se puede decir que dos afirmaciones son complementarias cuando se ha descubierto un punto de vista a partir del cual son complementarias y se ha descubierto este punto de vista cuando se ha encontrado su contexto. Panikkar saca unas conclusiones muy interesantes de esta vía:

Se trata de encontrar una interpretación de Cristo, una explicación inteligible para mí, que me ayude a *comprenderme comprendiéndolo*, que me explique su papel o su interrelación en relación a mi situación existencial. Más aún, esta comprensión [...] debe englobar lo que los hombres han pensado de Cristo.⁶⁹

c) *Vía de la equivalencia*. Una tercera vía, en la que «no se trataría de encontrar la sinonimia de dos concepciones de Cristo, sino sólo su *equi-valencia*, es decir, su validez igual en cuanto a la expresión de una realidad que trasciende las dos formulaciones». El problema es cómo reconocer esta equivalencia, ¿por qué criterio se revela?

La declaración de equivalencia sólo podría venir de una autoridad reconocida por las partes en cuestión; se convierte en un problema existencial, una cuestión histórica, una decisión de un orden que coloca a la hermenéutica en el medio mismo de la vida, de la praxis y hasta de la fe.⁷⁰

d) *Vía de la crítica trascendental*. Todo el proceso hermenéutico está sujeto al fluir temporal, y, por tanto, depende del tiempo. Esto nos ayuda a descubrir la *relatividad de la verdad* inherente a toda interpretación particular. «Esto no significa que lo que es *verdadero hoy* será *falso mañana* —apostilla Panikkar—, sino que indica que lo que es verdadero es verdadero porque es verdadero hoy, y que

será verdadero mañana sólo si el «mañana» se convierte en hoy auténtico, es decir, nuevo». ⁷¹ La vía de la crítica trascendental persigue «un criterio de interpretación que dé cuenta no solamente de aquello que puede estar más allá de nuestra conciencia, sino también de lo que está más acá». ⁷² Es *trascendental* porque no se considera únicamente el sujeto y el objeto de la interpretación, sino también la *relación dinámica* entre los dos. Y aquí hace Panikkar otra dura crítica a las interpretaciones seculares de Cristo: «No han alcanzado, en general, la profundidad y la amplitud de las interpretaciones dos veces milenarias».

Al final, lo que nos queda de Jesús por encima de las múltiples interpretaciones es «*la permanencia del símbolo*». Más allá de interpretaciones particulares o de grupo, la respuesta comunitaria, el «*amén litúrgico*», está en el *símbolo Jesucristo*. «Se ha continuado hablando de Jesús porque es un símbolo, quizá el símbolo más potente de Occidente». ⁷³ Recuérdese que *símbolo* para Panikkar no es un simple signo, sino *la manifestación misma del ser en tanto que éste se manifiesta*; el símbolo es símbolo de alguien, para una conciencia que lo recibe como tal. «Jesús es símbolo de sí mismo, aunque este símbolo se revele a unos y otros bajo formas muy diferentes». Por eso, concluye nuestro autor: «La secularidad prácticamente ha cambiado o casi destruido la mayoría de las afirmaciones tradicionales sobre Cristo, pero no ha conseguido eliminar a Cristo». ⁷⁴ Volveremos más adelante sobre el símbolo.

2.3. El eco de la experiencia trinitaria de Jesús en tres textos evangélicos

En *Iconos del misterio*, Panikkar hace una interpretación muy expresiva, en clave cosmoteándrica, de tres textos evangélicos que vienen a ser para él «el eco de la *experiencia trinitaria*» de Jesús de Nazaret, o sea, la *identidad más íntima de Jesús*. Los tres son del evangelio de Juan:

a) «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30). Una afirmación que puede entenderse literalmente como «la confesión no-dualista entre el Padre y el Hijo». Hay distinción («Yo y el Padre»), pero a la vez hay comunión interna que manifiesta la inseparabilidad de ambos («somos uno»):

El Padre es Padre no simplemente porque *apadrina* al Hijo, sino porque *lo genera*, porque lo *engendra constantemente*. Si el Padre deja de engendrar, deja de ser Padre, y el Hijo desaparece. El Padre sólo es *Padre...* Su «*sí mismo*» es un *yo que constantemente habla de un Tú* sin otra actividad ni función.⁷⁵

Contrariamente a esto, lo que nuestro autor llama «*antropomorfismo biológico*» puede llevarnos a pensar en el carácter *puntual* de la paternidad divina y en la separación radical entre Padre e Hijo. Pero «las relaciones intratrinitarias son *dinámicas*, constantemente *en proceso*»; particularmente, el Espíritu es la expresión permanente de este proceso en el que el Padre engendra continuamente y el Hijo es continuamente engendrado. Es precisamente en ese dinamismo, o, si se quiere, esa «*procesión intratrinitaria*» —con una palabra tradicional de la teología escolástica—, en el que nosotros hemos sido llamados a participar y no podemos ser meros espectadores. «Jesús de Nazaret ha experimentado esta unión radical con la fuente que le da vida, a la que da el nombre familiar de *abbá* (papá)». ⁷⁶ Todo cristiano está llamado a hacer esa experiencia de Jesús, el Hijo unigénito, sobre todo a través de la eucaristía; en ella somos invitados a «ser plenamente uno mismo en cuanto que participa del misterio del Hijo».

Cristo es el *Mediador* para esa experiencia humana de Dios, no un simple *intermediario*, repite Panikkar en numerosos lugares. Él posibilita en nosotros la «divinización del hombre», lo que el hinduismo llama *aham-brahman* («yo soy brahman»).

b) «*Quien me ha visto a mí ha visto al Padre*» (Jn 14,9). Nos encontramos dos mil años después en la misma falta de entendimiento que manifiesta Felipe cuando le pregunta a Jesús

que les muestre al Padre y el Señor le contesta: «¿*Todavía no has entendido?*».

Buscamos a Dios fuera de las cosas, allí donde no está. Jesús nos dice que quien le ha visto a él *no necesita ver a Yahveh, porque ya ha visto al Padre*. Este ver al Padre en Jesús significa que la verdadera esencia de Jesús es la *transparencia*. La luz es luz, ilumina, en cuanto deja ver el origen. Si le interponemos un cuerpo opaco, dejamos de ver la luz.⁷⁷

En realidad, en consonancia con lo que decíamos sobre la identidad del Padre en su paternidad, «*no se puede ver al Padre, sino al engendrado por él...*, el Padre *se inmola* totalmente, se da y *desaparece* en el Hijo». Es lo que Panikkar ha llamado en alguna otra ocasión «el misterio de *la Cruz en la Trinidad*».⁷⁸ Esta *transparencia* de la relación Padre-Hijo debería significar para nosotros «el morir a uno mismo, el no enquistarse en la opacidad del quedarse para sí, presos de nuestros propios miedos, dolores o alegrías [...], liberarse de la individualidad egoísta». Además, es desde esa *transparencia* desde la que podemos interpretar la experiencia del Dios vivo, «entender que Dios sea experiencia de lo que se no ve, experiencia de la nada». Porque es *la realidad toda* la que ha de transparentar a Dios. «En tanto que participamos en ella descubrimos al Padre como su *fons et origo* y al Hijo como su plenitud.» Pero es también el hermano (el compañero, el amado, el superior y el inferior, el vecino y el desconocido) el que me ha de transparentar al Padre: «Quien ha visto al otro ha visto al Padre... Cristo se transparenta en los otros. Por eso, nuestra experiencia de Cristo no puede ser otra que nuestra *experiencia crítica* de los otros»;⁷⁹ sin los otros el Evangelio y Cristo se nos hacen opacos. «*Todo ser es una cristofanía de Cristo*», dice expresivamente en otro lugar.⁸⁰

Tal como hemos visto sucintamente más atrás, Teilhard de Chardin ha escrito repetidamente sobre esta *transparencia* que él llama «*diafanía*» de Dios en el mundo, definitivamente en el Cristo encarnado. Hay una cita particularmente significativa:

El gran misterio del Cristianismo no es exactamente la Aparición, sino *la Transparencia* de Dios en el Universo. Sí, Señor, no sólo el rayo que roza, sino el rayo que penetra. No vuestra Epifanía, Jesús, sino *vuestra Diafanía* [...]

La Diafanía, cuyo goce no hay poder en el mundo que pueda impedirnos, porque penetra más profundamente que todo poder.⁸¹

Esto nos lleva a revalorizar la historia como espacio revelador de Dios, en la perspectiva de la Revelación bíblica;⁸² una de las cuestiones que le podemos hacer a Panikkar.

c) «*Os conviene que yo me vaya; porque, si no me fuese, el Espíritu no vendrá a vosotros*» (Jn 16,7). «La experiencia de Dios no tiene nada que ver con la inmutabilidad, ni siquiera la estabilidad del Absoluto», manifiesta osadamente Panikkar, remitiendo sabiamente este «*conviene que yo me vaya*» a la respuesta de Jesús a la afirmación de Pedro «*hagamos tres tiendas*» en la experiencia del Tabor (Mt 17,1-13), o al «*quedarse mirando al cielo*» de la Ascensión.

Lo inefable es inefable. Sólo acaso después podamos contarlo. *La experiencia de Dios no se deja objetivar, es un constante tránsito* [...] La experiencia del Ser no consiste en aprisionarlo, cogerlo, aprehenderlo, sino en *Ser siendo con el Ser*. La experiencia de Dios no es una posesión, es un caminar (*experior*) con Dios siendo Dios.⁸³

La vida es un constante dinamismo, del mismo modo la experiencia de lo divino como «continua divinización de lo real», comenta nuestro autor. «Sólo desde esa experiencia de «quedarse sin» podemos ser sensibles a la *transparencia de lo divino*».

Hay aún otro aspecto importante en el comentario de Panikkar a este pasaje, que puede servirnos como colofón a su concepción *crisotofánica* del Cristo como Logos. Es la referencia al Espíritu Santo, sin el que no hay verdadera vida cristiana y no puede existir experiencia de la Trinidad. Nuestro autor

hace una dura crítica a la cristología elaborada en los últimos tiempos:

La teología cristiana sufre desde hace por lo menos quince siglos lo que los primeros cristianos llamaron *subordinacionismo*, una herejía que fue el gran desafío a la mente helénica. Se refiere a la subordinación intratrinitaria del Espíritu al Hijo, de la tercera a la segunda persona. La divinidad es entendida como *logos*... Todo tiene que subordinarse al *logos*, o, lo que es peor, a la racionalidad. Pero el buen sentido no puede aceptar esta subordinación del Espíritu –*pneuma*– al *logos*... Se ha reducido todo al *logos* y se le ha subordinado el Espíritu, con excepciones en la tradición rusa y algunas iglesias orientales.⁸⁴

A pesar de lo parcial que puede ser esta crítica respecto a algunas cristologías, conviene no olvidar lo que hemos dicho al comienzo de este capítulo sobre el «crisomonismo» y el «filoquismo» de los que adolecen parte de la cristologías contemporáneas. El Espíritu es *libertad*, y de esta manera rompe los estrechos moldes de la racionalidad. «El Espíritu es imprevisible; hay que dejarse llevar por él. La relación con el Espíritu no puede ser casual, ha de ser vital».⁸⁵ Por eso, los místicos, los *espirituales* hombres y mujeres empapados de este Espíritu, fueron siempre los creyentes más libres y los creadores del pensamiento más libre, y por ello tuvieron que padecer las desconfianzas –muchas veces justificadas por no pocos excesos– e incluso persecuciones en la Iglesia. Pero, cuando buscamos una experiencia profunda de Dios, «el Espíritu vendrá dentro de nosotros, y hará lo que quiera. El Espíritu nos integra en la vida trinitaria de una manera corporal, personal, contingente, en nuestra persona».⁸⁶

DEL CRISTO CÓSMICO AL CRISTO COSMOTÉANDRICO

Sūtra 1. «Cristo es el símbolo cristiano de toda la realidad.»

Sūtra 9. «La cristofanía es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica.»

Sūtra 8. «La Iglesia se considera el lugar de la Encarnación.»

Cristo... contiene en sí la nueva tierra y el nuevo cielo; esto es, aquella *realidad téandrica de la que participa todo lo que existe*. Este Cristo es el mediador óntico, en su aventura temporal... Este Cristo es creador y glorificador: consumidor del ser temporal. Este Cristo es el principio divino que sostiene cada ser y deja que cada ser sea; en una palabra, este Cristo es verdadera y realmente Dios.⁸⁷

3.1. La *conciencia cósmica*, un aspecto olvidado del cristianismo en proceso de recuperación

«Uno se pregunta seriamente si no habrá en nuestra alma *una conciencia cósmica*», escribe Teilhard de Chardin.⁸⁸ Desde sus comienzos, los cristianos comprendieron que la fe en Jesucristo tiene que ver no solamente con el misterio de la redención, sino también con el misterio de la creación; no solamente con los seres humanos, sino también con todo el cosmos. Por eso, escribe Panikkar: «La manifestación de Cristo tiene una repercusión cósmica»;⁸⁹ la *conciencia cósmica* es «esencial para comprender todo lo que dice el Evangelio». Por eso,

si volviéramos a cultivarla —escribe en otro lugar—, «nos situaríamos primeramente en nuestro sitio, que no es el centro de todo, y después veríamos la realidad como aquella aventura divina, cósmica y humana en la que todos hemos sido llamados a participar».⁹⁰

Boff, que en los últimos años ha manifestado particularmente una sensibilidad eco-cósmica, ha escrito también unas reflexiones bíblicas que conectan y complementan bien esta manifestación de nuestro autor:

La conciencia colectiva de las primeras comunidades cristianas acerca del significado de Cristo ya lo insertaba en una dimensión universal y hasta cósmica [...]

Las raíces de Jesús, según la versión de San Mateo, alcanzan la más remota antigüedad, llegan hasta Abraham... San Lucas ve toda la historia de la humanidad relacionada con la vida de Jesús. San Juan retrotrae los orígenes de Jesús, el Cristo, hasta el interior del misterio mismo de Dios... San Pablo, cuando escribe la primera carta a los Corintios, da testimonio de la creencia de que Jesucristo tiene que ver con el misterio de la creación (1Co 8,6). Se ve a Cristo como la sabiduría que estaba en Dios antes de la creación del mundo y por medio del cual se han hecho todas las cosas.⁹¹

Pablo manifiesta que Cristo es el *pantokrator*, el que posee todo el poder de Dios, el que ya era desde antes del comienzo del mundo y todo fue creado por él y para él (Col 1,16-17). Cristo es el principio y el fin de la creación (2 Cor 5,1...), que camina hacia la recapitulación de todas las cosas en Cristo como cabeza del cosmos y de la Iglesia (Ef 1,10). Cristo es el *pléroma*, la plenitud del universo (Col 1,19; Ef 1,22)... En fin, «Cristo es todo en todas las cosas» (Col 3,11). Lo mismo hacen Juan (Jn 1, 3; 8,58...) y el Apocalipsis (Ap 1,8; 21,26...).

Un viejo y conocido texto del Evangelio copto de Tomás (*logion* 77) manifiesta muy expresivamente esta visión cósmica de la cristología:

Dijo Jesús: Yo soy la luz que está sobre todo.

Yo soy el todo: *el todo ha salido de mí* y el todo ha vuelto a mí. Corta la madera, yo estoy allí, levanta la piedra y me encontrarás allí.⁹²

La cosmovisión predominante durante la época patrística hacía plausibles las interpretaciones cósmicas de la función de Cristo, pero esta *conciencia cósmica* es un aspecto particularmente olvidado del cristianismo en los últimos siglos, como repite Panikkar.⁹³ El cambio del «mito cosmológico» por el «mito histórico» ha supuesto para nuestro autor una profunda «desorientación» de la cristología, que la ha dislocado de su contexto trinitario, dificultando la comprensión de la misma dimensión de Cristo como *mediador*. Pero Cristo debe ser considerado como «el centro del universo, ontológicamente, cosmológicamente y personalmente», porque es «el Mediador... que asume las innumerables polaridades de la realidad y en quien coinciden todos los opósitos».⁹⁴

Panikkar nos recuerda que la conciencia cósmica es esencial para comprender el evangelio, ya que «todo el evangelio se halla repleto de esta concepción cósmica del significado de Cristo». Desde el comienzo de la vida pública del Jesús histórico, cuando va al desierto y se pasa la cuaresma «entre las bestias» (Mc 1,13), hasta el Cristo Resucitado que «baja a los infiernos», estuvo «en el corazón de la tierra» (Mt 12,40), lo que parece manifestar que «la tierra también tiene corazón». Los textos paulinos (sobre todo Efesios y Colosenses), la carta a los Hebreos y el evangelio de Juan también nos dejan claro que «el universo tiene en Cristo su existencia y su consistencia».⁹⁵

Así nos lo recuerda también Boff en un sintético artículo de expresivo título; la «vinculación cósmica» de Cristo supera tanto el *eclesiocentrismo* (Jesucristo no es sólo de la Iglesia y los cristianos, sino que tiene que ver con todos los seres humanos) como el *antropocentrismo* (Cristo no interesa sólo a los humanos, sino que «está vinculado con todos los seres y el universo entero»). Para Boff, la conexión de Cristo con todo el universo, el *Cristo*

cósmico, transforma la cristología en *cristogénesis*.⁹⁶ Boff, como Panikkar —con el que manifiesta numerosas coincidencias, tal como hemos visto más atrás—, no olvida *la dimensión trinitaria de este Cristo cósmico*: «El Verbo sigue emergiendo de la materia y en la historia del mundo hasta verbificar el universo entero e introducirlo en el reino de la Trinidad, en el cual todos estarán en todo». ⁹⁷ El fundamento de la cristología cósmica está en la Trinidad. ⁹⁸ Teilhard de Chardin ha elaborado una reflexión científico-filosófico-teológica, que llama «*pancristicismo*», articulado a partir de la concepción de Cristo como el *alfa y el omega* de la historia y la evolución del cosmos; una evolución que progresa en virtud del «*principio crístico*» inserto en la realidad del universo. Como es conocido, este proceso se inicia con la *cosmogénesis*, prosigue con la *biogénesis* y la *antropogénesis*, para concluir con la *cristogénesis* y la paulina *recapitulación* de todas las cosas en Cristo. La Encarnación es la cristalización de esa realidad *crística* del cosmos en evolución, como una personalización progresiva; el Hijo estaba desde siempre acompañando el proceso evolutivo, a modo de proceso mayéutico. La emergencia de lo cristológico supone un trabajo del cosmos en orden a generar una conciencia hasta la plenitud cristológica, su convergencia en el punto omega. ⁹⁹

Pero, aunque Panikkar y Teilhard comparten la misma preocupación por *el todo*, y por encontrar *la armonía de toda la realidad*, es necesario recordar aquí varios aspectos de discrepancia que ya he comentado en mi anterior libro sobre Panikkar. Nuestro autor ha manifestado su oposición a la *concepción optimista del evolucionismo* que tiene Teilhard («Yo *no soy el producto de una evolución*, una mota de polvo o incluso de mente en medio de un inmenso universo. El hombre pleno, concreto y real, no es un elemento de una clasificación, es el clasificador»). ¹⁰⁰ Tampoco tiene Panikkar la *visión optimista de la historia* que afirma Teilhard, pues considera que «la visión racionalista-historicista de la realidad no tiene en cuenta el sentido de la contemplación, el sentido místico». ¹⁰¹ Además, desde su perspectiva radicalmente intercultural e interreligiosa, «la mentalidad “evolucionista” de la cosmología moderna hace

plausible la creencia de que toda la humanidad camina hacia un punto único en la historia, aunque se llame punto “omega”; entonces las otras culturas se encuentran en “vías de desarrollo” y, naturalmente, los cristianos y los científicos están en el camino correcto. Ésta es la historiología que no aceptamos». ¹⁰² En fin, Panikkar también critica el espíritu *pancristico* de Teilhard, que llega a considerar una «criptoherejía reduccionista» (lo que hemos llamado *crustomonismo*), al suponer que el *Logos* es todo. ¹⁰³

En cualquier caso, tanto Panikkar como Teilhard y Boff retoman en este aspecto el espíritu de la cristología de Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianceno, Gregorio Niseno..., que han reflexionado sobre el Cristo cósmico. «El cristiano –escribe Teilhard– puede decir que se encuentra ya en relación personal con el centro del Mundo: para él, este Centro es Cristo, que soporta realmente y sin metáfora en Universo.» ¹⁰⁴ Pero el Cristo cósmico ha sido también objeto de estudio para la teología en las últimas décadas, como lo reflejan numerosas publicaciones, entre las que se cuentan trabajos de teólogos tan relevante como Rahner y Moltmann. ¹⁰⁵ Esto manifiesta un renovado interés por su papel en la reflexión cristológica, particularmente en el contexto de sensibilidad ecológica, de integrar en la cristología la realidad del cosmos, sin reducir a Cristo a la dimensión de lo humano e integrando en el cosmos al Jesús histórico. Con las siempre expresivas palabras de Boff:

Las raíces de Jesús se hayan en la Vía Láctea, su cuna en el sistema solar y su casa en el planeta Tierra..., es hijo del Universo y de la Tierra. ¹⁰⁶

3.2. El *Cristo cosmotéandrico* y el misterio cósmico de la Iglesia

a) Panikkar habla de la «repercusión cósmica» de Cristo no en el sentido *pancristico* de Teilhard de Chardin, sino en la *perspectiva*

cosmoteándrica que hemos explicado: el Cristo es «el símbolo de toda la divinización del universo», porque todo el universo «está llamado a compartir la *perichorêsis* trinitaria». ¹⁰⁷ Por eso, nuestro autor gusta más en los últimos tiempos de hablar del *Cristo cosmoteándrico* que simplemente del *Cristo cósmico*, e incluso el *Cristo total*.

Como hemos desarrollado más atrás, Panikkar relaciona este Cristo con el *Īsvara* hindú; así, concluye el último capítulo de la última edición de *El Cristo desconocido del hinduismo* diciendo: «Eso de lo cual procede este Mundo, a lo cual regresa y por lo cual se sostiene, eso es *Īsvara*, el Cristo». ¹⁰⁸ Toda la realidad emerge de Cristo, «de naturaleza teándrica», que viene a ser «el centro del mandala cósmico» y que posee todo el poder de Dios, como escribe explícitamente en otro lugar, en el que utiliza profusamente de nuevo un lenguaje paulino:

Cristo no es sólo hombre y Dios, o, más exactamente, Hijo de Hombre e Hijo de Dios, sino también alfa y omega, principio y fin; él es el único Unigénito, él es el Primer Nacido..., el Inmortal y el Esjaton, todo fue hecho por él y para él..., *él es el reconciliador universal*, etcétera. Cristo es *el centro del mandala cósmico, del que emerge la realidad entera y a la que camina todo*. Todas las cosas van y se refieren a este centro.

Se podría decir que todo surge de él en una *crisofanía*. El universo está ordenado orgánicamente y centrado. Este centro es, por definición, Cristo. *Tenemos así un universo cosmológicamente cristocéntrico*.

Dios es... el Padre, el *fontalis plenitudo*... Cristo, en función de su *naturaleza teándrica*, es el Unigénito del Padre..., está en el centro de todo y tiene el verdadero poder de Dios. ¹⁰⁹

También Boff pone el fundamento último de la cristología cósmica en el misterio de la Trinidad, «puesto que allí se encuentra el origen y el destino de todas las cosas»: su amor «comunicado y difundido en todas las direcciones». «La raíz cósmica de Cristo se encuentra en la misma intimidad de la vida trinitaria.» ¹¹⁰

b) La centralidad de Cristo respecto de toda la realidad es, para Panikkar, «consecuencia directa de la *Encarnación*»,¹¹¹ que es la «manifestación de la aventura crística de toda la realidad encaminada al misterio infinito».¹¹² Por eso, «la Encarnación es la realidad total del Logos», que supera, necesariamente, la realidad histórica, siempre limitada:

La Encarnación, en cuanto *hecho histórico en el tiempo y en el espacio*, es *también* un suceso temporal, solamente inteligible en un ámbito religioso –cultural particular– de una determinada historia. Sin embargo, la encarnación divina *como tal* no es *un suceso histórico*, sino *un acto divino trinitario...*, la Encarnación es *la realidad total del Logos...*, «misterio escondido [...]» (Ef 3,9) que «se ha manifestado... en la plenitud de los tiempos» (Ef 1,10), en la cristofanía histórica de Jesús, el Hijo de María (Rom 16,25–26). [Pero] no se debe *absolutizar* la historia.¹¹³

De nuevo, el lenguaje de nuestro autor se puede prestar a confusión, por eso hemos hecho unos subrayados en este importante texto: no es que la Encarnación no sea «un suceso histórico» que acontece en el tiempo, sino que no es *un simple evento* histórico, en el sentido de «un suceso temporalmente irrecuperable» que solamente podemos recordar, conmemorar. La Encarnación «no es histórica», pero «es un acontecimiento que acaece en la historia», y de ahí la importancia que le da el cristianismo para interpretar la historia.¹¹⁴ Por eso, es muy importante la respuesta que nuestro autor da a los ataques que minusvaloran la realidad histórica de Jesucristo; al hablar de esto en el octavo de lo nueve *sūtras* de su *Cristofanía*, comienza aclarando:

Algunos teólogos han expresado el temor de que esta cristofanía haga *desaparecer al Jesús histórico* en la nube de un gnosticismo cristiano. *Nada más lejos de la intención de estas páginas*, aunque con frecuencia hayamos criticado la «historiolatría»

implícita de ciertas teologías... La Encarnación... es *también un suceso temporal*.¹¹⁵

Panikkar insiste en esto porque considera que, de ser la Encarnación un simple evento histórico, un «suceso temporal», no podría ser considerada «un hecho humano universal», ya que sería solamente cosa de un grupo cultural particular, comprensible solamente según unas premisas culturales e históricas concretas. Esta concepción –insiste– «socava el sentido mismo de la Encarnación, que es *la divinización de toda la carne*», y que representa una verdadera «revolución cultural».¹¹⁶ En contra de una interpretación «panhistórica» de Cristo, que llevaría a afirmar su realidad sólo por su *realidad histórica*, nuestro autor comenta que la *presencia de Cristo real en la Eucaristía* no es *histórica*, pero no es menos real: «Sin una visión mística se desvanece la realidad eucarística».¹¹⁷ Volveremos sobre ello.

De manera semejante, leíamos en una obra de Joseph Moing que ya hemos citado varias veces unas palabras que encajaban la centralidad de la Encarnación en el contexto del Dios trinitario: «Todo el Dios Trinidad viene al hombre en la Encarnación. Nos encontramos aquí en presencia del fundamento de la fe trinitaria».¹¹⁸ Aunque no debemos olvidar que el que se *encarna* es el Hijo, los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación estarían, en realidad «el uno en el otro», manifestando «ese movimiento que va de Dios a los hombres, del cielo a la tierra». Para el teólogo jesuita francés, ha sido desafortunada la separación que ha hecho muchas veces la teología entre Encarnación y Trinidad –aunque le podríamos corregir que gran parte de la teología confirma lo contrario–, porque en realidad «Dios no se ha revelado en Jesucristo para afirmar su existencia, ni para manifestar el esplendor de la divinidad [...] Se revela para hacernos saber que existe *para nosotros, con nosotros y en nosotros*».¹¹⁹

c) De la misma manera, la *Resurrección* de Cristo y la resurrección de la carne, elemento capital de la fe cristiana, son también un «dogma cósmico», que «tiene que ver con el cuerpo, el espacio,

el tiempo, el cosmos». ¹²⁰ Sin embargo, se trata de un *hecho* que escapa a las coordenadas históricas, de espacio y tiempo: «El hecho que más ha perturbado desde hace dos mil años la historia de la humanidad no ha tenido testimonios directos..., la resurrección..., que ha transformado la historia». ¹²¹ La resurrección de la carne «representa el estado final y definitivo de la creación —escribe muy tempranamente—..., verifica la asunción de los fragmentos del ser espaciados en la creación». ¹²²

Teilhard de Chardin habla también de la resurrección como «un tremendo acontecimiento cósmico». ¹²³ Y Boff relaciona de modo semejante la pasión de Cristo con la pasión del mundo, la resurrección con la evolución:

El Cristo cósmico está crucificado desde el comienzo del mundo... La solidaridad del Cristo cósmico desciende hasta el infierno de la condición contradictoria de la evolución [...] La resurrección sólo hace patente su capacidad iluminadora cuando se la entiende sobre el trasfondo de la cruz..., del crucificado y con él todos los crucificados de la historia cosmogénica (los seres humanos y todos los demás)... La resurrección muestra que la muerte y la entropía no tienen la última palabra. La vida retorna transfigurada y a un nivel inconmensurablemente más alto... Nadie es abandonado definitivamente atrás... Todos los seres serán recuperados. ¹²⁴

d) El Cristo Resucitado y exaltado está en íntima relación con la *Eucaristía*, «el pan que da vida al cosmos», el *farmakon athanasias*, que dice San Ireneo. ¹²⁵ Para Panikkar, la eucaristía es «la continuación de la encarnación y nos permite hablar de una *incarnatio continua*» (de nuevo, ojo con las expresiones de Panikkar, que conviene situar siempre en contexto para no interpretarlas mal). Por eso,

el Cristo protológico... es el mismo Cristo histórico, y el Cristo histórico no es separable del Cristo eucarístico y

resucitado...Análogamente, el Cristo escatológico, la última venida de Cristo, la *parousia* de Cristo, no es separable del Cristo eucarístico y resucitado.¹²⁶

Nuestro autor establece la relación entre la eucaristía y la conciencia cósmica de Cristo y destaca su *dimensión material-cósmica*, más allá de la puramente devocional:

La perpetuación o continuación del Cristo histórico no se da en forma de devoción comunitaria, más o menos devocional y sociológica, sino *en forma de pan y de vino* [...] El elemento *humano* se integra en el *cósmico* para unirse a lo *divino*.¹²⁷

A comienzos de los años cincuenta, ya escribe:

La eucaristía, desde la perspectiva de la historia real de la Creación, es *la cumbre de la Revelación divina*, puesto que es el mismo Cristo en el estado definitivo de su Cabeza, pero aquí en esta tierra, incidiendo en el espacio y en el tiempo para llevar a cabo su misión glorificadora de toda la Creación [...] La auténtica Teología de la Eucaristía no trata tanto de explicar el enigma de la realización eucarística..., sino más bien se esfuerza en penetrar... su *significación en nuestra vida y en la totalidad del cosmos*.¹²⁸

De esta manera, la eucaristía está en íntima conexión con la Trinidad, participando íntimamente en la economía divina trinitaria. Es el inicio de la *ἀνακεφαλαιωσις*, la anticipación de la gloria de Cristo. De esta manera, «por la Eucaristía vivimos la misma vida trinitaria de Dios», comenzando ya la realización del cielo nuevo y la tierra nueva. Así, la eucaristía, «dentro de la economía divina, es la forma concreta como Dios intenta realizar y realiza la divinización del universo». ¹²⁹ Muchos años después, nuestro autor sigue poniendo la eucaristía como la mayor expresión del encuentro con Cristo, consciente de que

en la experiencia cristofánica no es Dios el que permanece en nosotros y nosotros en él, sino una *presencia teándrica o eucarística*, que penetra en nosotros y nosotros en ella... En la eucaristía se encuentra a Cristo de la misma manera que se entra en contacto con un hombre: físicamente. La eucaristía es material y, simultáneamente, no es un pedazo cualquiera de pan ni un vaso cualquiera de vino, tampoco es antropofagia. Es también un encuentro espiritual... La espiritualidad eucarística, distinta del apego a la comunión, es la forma teándrica del *manere* el uno en el otro.¹³⁰

Este *manere* es la interpenetración y la «permanencia» de lo divino en lo humano, de Dios en nosotros; la verdadera experiencia *cristofánica*. Panikkar interpreta con total intensidad el conocido texto joánico «*Quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él*» (Jn 6,56). Esta palabra es tan importante y expresiva para Panikkar que no duda en afirmar: «Todo el discurso eucarístico de Jesús esta centrado en este *manere*». Pero, como anteriormente, nuestro autor llama la atención sobre una visión *panhistórica* del cristianismo que impide ver esta presencia real y verdadera de Cristo, reduciéndola a una mera *anámnesis*, el recuerdo de un hecho pasado. «Sin una visión mística se desvanece la realidad eucarística».¹³¹ Esta distinción que manifestaba en el texto que citamos anteriormente («*La espiritualidad eucarística [es] distinta del apego a la comunión*») es algo importante para Panikkar, precisamente en consonancia con la realidad dinámica, no estática y substancial, de Dios y de Cristo. Por eso, dice, al respecto, en otro lugar:

La Eucaristía no es el *sagrario*, sino un *acto sacramental* en el que Cristo aparece y desaparece en nosotros... Si encuentras a Cristo, cómelo... Aquello mismo que ha sido para nosotros medio para progresar puede convertirse, en nuestro intento de conservarlo, de poseerlo, de cosificarlo, en obstáculo y rémora, en un instrumento de mediocridad, que nos impida

seguir avanzando en nuestra experiencia como cristianos y como hombres.¹³²

Es conocida la dimensión cósmica que también Teilhard de Chardin le dio a la eucaristía, forma sacramental de la comunión cósmica con Cristo. Para él, la eucaristía prolonga la encarnación y hace perenne la religación de Cristo con los elementos cósmicos; el pan y el vino se insertan en la materia de todo el universo, que se transforma en ofrenda para ser el cuerpo cósmico de Cristo: «¡Qué profundo y universal se nos descubre el misterio de la Misa y la Comunión!... Más allá de la Hostia transubstanciada, la operación del sacerdote se extiende al mismo Cosmos transformado gradualmente».¹³³ Así lo expresa el místico jesuita en su hermosa *Misa sobre el mundo*, en la soledad del desierto de Ordos, en China, una mañana pascual que no pudo celebrar la Misa:

Ya que hoy, Señor, yo, vuestro sacerdote, no tengo ni pan ni vino ni altar, extenderé mis manos sobre la totalidad del universo y tomaré su inmensidad como materia de mi sacrificio. El círculo infinito de las cosas, ¿acaso no es la hostia definitiva que vos queréis transformar? El crisol ferviente en el que se mezclan, en el que hierven las actividades de toda sustancia viva y cósmica ¿No es el cáliz doloroso que vos deseáis santificar? ¡Que se repita hoy también y mañana y para siempre, en tanto no se agote por entero la transformación, la Divina Palabra: *hoc est corpus meum!*¹³⁴

Panikkar habla de una experiencia semejante en la India, expresada con su particular visión intrarreligiosa. En esta ocasión no estaba sólo, sino con un buen amigo, con el que conectaba íntimamente, Le Saux (Svami Abhishiktānanda):

En Arunachāla y Gangotri con Svami Abhishiktānanda, celebré el sacrificio cósmico de la cruz en el espíritu de los Vedas, de Melquisedec y de todos los otros «trueques» entre el Cielo

y la Tierra, ya que para mí esto simboliza la Eucaristía. En la liturgia se proclamaron tres breves pasajes de la *Chândoya Upanisad*, del prólogo de Juan y de la Nâgârjuna en memoria de Prajâpati, Abel y Abraham, actualizando la acción de Jesucristo, el mismo que nos recordó que ni en Jerusalén, ni en el Kailâsa..., ni exclusivamente entre los judíos, los hindúes, los cristianos, los africanos... moran el Espíritu ya la verdad.¹³⁵

e) En fin, la misma *plegaria*, la oración, es ante todo «la *contemplación del cosmos* –dice Panikkar siguiendo a los Santos Padres–, es entrar en comunión y saber descifrar el primero y más fundamental de todo los libros», que es la naturaleza: «Quien no sabe leerlo es un iletrado, un analfabeto, por muchos libros que sepa descifrar, por mucho que conozca la Biblia».¹³⁶ Ya lo decía San Agustín: «Que toda la tierra sea un libro, a fin de que lo veas [a Dios]».¹³⁷

f) El primero de los nueve *sûtras* de Panikkar sobre la Cristofanía es «Cristo es el *símbolo cristiano de toda la realidad*», y el último, «Cristo es el *símbolo del mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica». Cuando Panikkar habla de *símbolo*, tal como he explicado en mi anterior libro sobre él, entiende por ello mucho más que un simple *signo*, y representa un lenguaje «irreducible a la evidencia racional y a todo tipo de dialéctica»; un lenguaje que viene a emplear esta palabra «en el mismo sentido» en el que lo emplea la tradición cristiana refiriéndose a los sacramentos.¹³⁸ Para Panikkar, el símbolo Cristo remite a la experiencia trinitaria universal de la que hemos hablado páginas atrás (Cielo-Tierra-Hombre, Dios-Mundo-Humanidad, Espíritu-Materia-Consciencia...) concretada de manera particular en el cristianismo. Esta concreción cristiana la encuentra nuestro autor en los textos neotestamentarios:

Todo ha sido hecho por medio de él (Jn 1,3). Todas las cosas subsisten en él (Col 1,17). Él es el unigénito (Jn 1,18) y el «primogénito» (Col 1,18), «el alfa y el omega» (Ap 1,8),

principio y fin de todo, «Hijo de Dios», icono de toda la realidad en proceso de devenir (Rom 8,22).

Esta cuestión de Cristo como «*símbolo cristiano de toda la realidad*», es de las que más han debatido los teólogos críticos con Panikkar. Aunque en otras muchas cosas afin a su pensamiento, es el caso de Dupuis –prácticamente teniendo sólo en cuenta *El Cristo desconocido del hinduismo*:

Entonces, ¿qué representa Cristo? Panikkar explica que es el *símbolo* más poderoso... de la realidad más plenamente humana, divina y cósmica a la que da el nombre de misterio. El símbolo puede tener otros nombres, por ejemplo, Rama, Krisna, *Īsvara* o Purusa. Los cristianos lo llaman «Cristo»... Ahora bien, todo nombre expresa el misterio indivisible y cada uno representa una dimensión desconocida de Cristo.

Surge ahí una nueva cuestión: ¿cómo debemos concebir la relación entre la «realidad» o el «misterio» –el símbolo Cristo– y el Jesús histórico? Se introduce una distinción entre el misterio Cristo y el Jesús histórico que, al parecer, ya no le ofrece una explicación adecuada de la afirmación cristiana de que Jesús es el Cristo...

El lugar ocupado por el Jesús de la historia en la fe cristiana se hace problemático. Para los primeros cristianos, como atestigua el kerigma apostólico (Hch 2,36), el Jesús histórico era personalmente idéntico al Cristo de la fe [...] Por el contrario, Panikkar establece una distinción entre el misterio y el mito Jesús, es decir, entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia... ¿Es compatible con la profesión de fe cristiana?¹³⁹

En primer lugar, la respuesta a esa presunta equiparación del Cristo de los cristianos con «otros nombres» como Rama, Krisna,

Īsvara o Purusa, ya es respondida por Panikkar en el libro que cita Dupuis, *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), cuando dice que al afirmar a Cristo como símbolo quiere decir que Cristo es *el símbolo y la realidad* más poderosa de la historia de la humanidad; representa como ningún otro «el núcleo de la realidad, el punto de cristalización en el cual lo divino, lo humano y lo material pueden crecer conjuntamente». «El símbolo Cristo nos impide caer en la trampa de un pseudomisticismo unilateral», pues no nos permite «concebir una dualidad última», ya que el *Cristo único* es siempre (con citas tomadas de la misma página) «el que está sentado a la diestra de Dios Padre» (Mt 22,44...); el «Primogénito del Universo (Jn 1,1) nacido de María (Mt 1,20); es el Pan (Jn 6,35) como también es el hambriento, el desnudo o el prisionero (Mt 25)». ¹⁴⁰ Un poco más adelante da una más clara respuesta a la cuestión de Dupuis: «No es que esta realidad [Cristo] *tenga* muchos nombres, como si pudiera haber una realidad fuera del nombre. Esta realidad *es* muchos nombres [...] No obstante, cada nombre expresa, por así decir, el Misterio indiviso». «Así como no puede haber una pluralidad de dioses..., tampoco puede haber una pluralidad de *Cristos*», pero otras culturas y religiones nos ayudan a descubrir más dimensiones de ese único Cristo. ¹⁴¹ ¿Acaso no es semejante esta afirmación al conocido «*Logos spermatikós*» de San Justino? Una respuesta más completa la encontramos en *La plenitud del hombre*, tal como hemos venido indicando.

La otra gran cuestión de Dupuis era «¿cómo debemos concebir la relación entre la “realidad” o el “misterio”—el símbolo Cristo— y el Jesús histórico?». Y Panikkar responde en las mismas páginas: «El nombre [y la realidad...] de Cristo no se reduce al llamado Jesús histórico.... Siempre ha sido para todas las generaciones cristianas mucho más que un maestro judío admirable, [es] manifestación cósmica, humana y divina». Panikkar no niega la realidad del Jesús histórico y su intimísima relación con el Cristo, pero afirma que éste es más que aquél, e incluso Cristo «es el Misterio, [pero] no podemos identificar totalmente el Misterio con Cristo», pues el Misterio está encerrado en la Trinidad. ¹⁴² En el párrafo siguiente

veremos cómo elabora nuestro autor la relación entre el Cristo y el Jesús histórico, a partir de la distinción que él hace entre *identidad* e *identificación*.

«La aventura de la realidad es un *egressus* (salida) espacial y temporal de Dios, y un *regressus* (retorno) a la fuente, yendo constantemente más allá.»¹⁴³ «Dios se hace hombre para que el hombre pueda llegar a ser Dios», repite Panikkar con los Santos Padres. Respecto a la dimensión cósmica de Cristo, nuestro autor repite en numerosas ocasiones el texto joánico: Cristo *era* «antes que Abraham» (Jn 8,58). Y el paulino: Cristo *será* «el último», después de que le sean «sometidas todas las cosas» «se someterá también al que le sometió todo, para que *Dios sea todo en todas las cosas*» (1 Cor 15,28–29). Es la aventura crística de toda la realidad, encaminada al misterio infinito:

Toda la realidad podría ser llamada, en lenguaje cristiano, Padre, Cristo, Espíritu Santo: la *Fuente de toda la realidad*, la *realidad* en su acto de ser (en su devenir [...], el *Christus totus* no realizado plenamente...) y el *Espíritu* (el viento, la energía divina que mantiene en movimiento esta *perichôresis*).¹⁴⁴

Por eso, para él la afirmación «*fuera de Cristo no hay salvación*» es una tautología, pues la salvación es la unión con lo divino, cuyo símbolo es Cristo:

Cuando se dice «Cristo es el *símbolo de toda la realidad*» se quiere decir que en Cristo están contenidos no sólo «todos los tesoros de la divinidad», sino también que están escondidos «todos los misterios del hombre y todo el espesor del universo»... Cristo es el *símbolo de la divinización del universo*... Todo el universo está llamado a compartir la *perichôresis* trinitaria, en Cristo y a través de él.¹⁴⁵

g) Por la misma razón, Panikkar sigue defendiendo la polémica afirmación «*extra Ecclesiam nulla salus*», pero entendida en el senti-

do de que «no hay salvación» fuera de la *Iglesia* comprendida como *misterio cósmico* a la manera patristica («*μυστηφιον κοσμιόν τῆς ἐκκλησίας*»), o como la «*Ecclesia ab Abel*», tal como hemos visto ampliamente en otro lugar.¹⁴⁶ Sólo de esta manera se puede entender consecuentemente a la iglesia como *cuerpo de Cristo*, y como *esposa de Cristo*, llamada a ser «una sólo carne» con él en el matrimonio escatológico al final de los tiempos. Asimismo, como «el lugar donde actúa el Espíritu Santo y, por tanto, parte integrante del único acto trinitario de la fe cristiana». De esta manera, la idea de Panikkar es que

la concepción cósmica y soteriológica es el significado primordial de la palabra *catholici*; la iglesia que existe coextensiva al universo. Sería aberrante identificar sin más esta *ecclesia* con una institución, como ya puntualizó Pío XII [...] Sería una interpretación *microdóxica* de la iglesia reducirla a la iglesia visible u oficial y a un simple fenómeno histórico. La iglesia es la «esposa de Cristo», como dijo Ireneo, el ámbito del Espíritu.¹⁴⁷

Panikkar, que se siente formando parte de la gran Iglesia y no deja de respetar sus instituciones, a pesar de su actitud crítica, ha comprendido que Cristo no puede ser «muro de separación, sino un símbolo de unión, amistad y amor». Por eso, «Jesús nos empuja hacia los demás y nos hace ver lo negativo que también hay en nosotros».¹⁴⁸

En consonancia con esta concepción de la iglesia, de la que ya hemos hablado en nuestro anterior volumen, está el *sūtra* 8: «La iglesia se considera el lugar de la Encarnación». «El lugar de la Encarnación es el hombre... El lugar del hombre es la tierra, la iglesia en su camino.»¹⁴⁹ Por la experiencia cosmoteándrica comprendemos que en Cristo lo finito y lo infinito, lo material y lo espiritual, lo divino y lo humano, se encuentran, están unidos en el *mysterium coniunctionis* de la realidad. Cristo es «aquel que reduce a cero la distancia entre el cielo y la tierra, Dios y hombre,

trascendente inmanente». Éste es el sentido que Panikkar encuentra a la expresión joánica «*Que todos sean uno, Padre, lo mismo que tú estás en mí y yo en ti*» (Jn 17,21).

EL CRISTO SEÑOR Y EL JESÚS HISTÓRICO.

IDENTIDAD E IDENTIFICACIÓN

Sūtra 2. «El cristiano reconoce a Cristo *en* Jesús y *a través* de él.»

Sūtra 3. «La *identidad* de Cristo no es su *identificación*.»

Cuando designamos el vínculo entre lo finito y lo infinito con el nombre de *Cristo*, no presuponemos su *identificación con Jesús de Nazaret*. Incluso desde la fe cristiana, tal identificación nunca ha sido afirmada de forma absoluta. Lo que la fe cristiana afirma es que *Jesús de Nazaret es el Cristo*, es decir, que tiene una relación constitutiva con lo que Pablo... llama *Sabiduría increada*, con lo que Juan... llama *el Logos*, con lo que Mateo y Lucas... consideran *en íntima relación con el Espíritu Santo* y con lo que la tradición posterior ha acordado en llamar *el Hijo*...¹⁵⁰

El aspecto cósmico y trinitario del misterio de Cristo no empaña su realidad histórica. El misterio de Cristo es, precisamente, esta *coniunctio* armónica... La realidad histórica del hijo de María trasciende el tiempo, no sólo en la verticalidad divina (Hijo unigénito del Padre), sino también en la horizontalidad humana transhistórica.¹⁵¹

El segundo *sūtra* de la cristofanía panikkariana afirma que «*Jesús*, el hijo de María, se convirtió para los cristianos en *la revelación del Cristo*»;¹⁵² ello expresa para nuestro autor el valor histórico de Jesús

de Nazaret en el marco de la identidad cristiana. Pero, para él, se trata sobre todo de una *confesión existencial*, una *profesión de fe*, que se expresa en una frase no objetivable: «Quien cree que “Jesús es el Cristo” es un cristiano». La relación entre Jesús de Nazaret y Cristo Señor, que el Concilio de Calcedonia define con los adverbios *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* (DzHn pág. 302) sólo es comprensible en el marco del misterio trinitario. «Jesucristo no puede ser Dios sin cualificaciones..., tenemos necesidad de los cuatro adverbios para tener una fe iluminada.»¹⁵³

La afirmación más polémica aquí —y la que ha creado más conflicto a los críticos de Panikkar— es: «Jesús *es* Cristo, pero Cristo *no puede ser completamente identificado* con Jesús». En el pensamiento de Panikkar esto tiene que ver con su concepción de *pars pro toto*, que hemos explicado en nuestro primer volumen sobre él, y que en este caso se aplica al conocimiento simbólico: «Jesús es *el símbolo* de Cristo», «el *icono* visto a la luz tabórica de la revelación». Comprender lo que Panikkar quiere decir cuando afirma que «Jesús es *el símbolo* de Cristo» supone comprender su concepción del símbolo, tal como hemos indicado repetidamente. Para Panikkar, decir que Jesús es «*el símbolo*» de Cristo no entra en contradicción con la afirmación dogmática Jesús «*es el Cristo*», pero no se puede hacer la afirmación a la inversa, «*el Cristo es Jesús*», pues la categoría de Cristo no puede ser restringida a la *figura histórica* de Jesús de Nazaret, aunque se manifieste en ella.

Para esta concepción, le resulta expresivo el *símbolo eucarístico*, del que ya hemos hablado en el párrafo anterior. Como gusta repetir nuestro autor, «la eucaristía es la *presencia real* de Cristo, de Jesús resucitado, pero no contiene las *proteínas* de Jesús de Nazaret».¹⁵⁴ Decir que «Jesús *es* el Cristo» presupone una antropología y una concepción de la historia determinada, que Panikkar no deja de afirmar:

Sin lugar a dudas, *Jesús es una figura histórica*, una realidad corpórea, un verdadero hombre. Afirmar que el «Jesús de la historia», es decir, el hijo de María, es el «Cristo de la fe», es

decir el «Hijo del Hombre», el Cristo de nuestro primer *stra*, es precisamente el escándalo de la concreción cristiana.¹⁵⁵

Como ya hemos dicho más atrás, para Panikkar, Jesús de Nazaret es el Cristo, el Emmanuel, el Señor, el rostro privilegiado de Dios. Jesucristo es su *istadevatā*, término hindú que significa que Cristo es para él la «deidad *escogida*», no caprichosamente, sino más bien como *el icono de la divinidad* que le permite una relación íntima y personal con Dios.¹⁵⁶ Es la *dimensión personal* en la que *encuentra a Dios* para su oración y su devoción: «En mi oración se da una comunicación personal. Me comunico con Jesucristo –*Per Christum Dominum nostrum...*– y, por él, con toda la Divinidad».¹⁵⁷

Contrariamente a lo que se ha dicho en más de una ocasión,¹⁵⁸ interpretando mal a Panikkar, nuestro autor no niega la realidad *histórica* de Jesús de Nazaret, un hebreo nacido hace dos mil años, hijo de María... Pero dice, también, que esa realidad es más «misteriosa» que «histórica» *in sensu strictu*.¹⁵⁹ «El fenómeno histórico de Jesús es un *epifenómeno* del misterio de Cristo, lo que no significa que *no sea real ni central*».¹⁶⁰ De este modo, el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe* no se contraponen; simplemente, éste va «más allá» que aquél. No podemos desdeñar al Jesús histórico, Jesús de Nazaret, pero lo que nos permite un *encuentro personal*, real e intransferible, con Jesucristo (como el que reivindica haber tenido Pablo) y no un puro conocimiento intelectual (como el que podemos tener de Julio César o Cervantes) es precisamente el Cristo que no está limitado al marco histórico espacio-temporal.

Si Cristo es solamente un personaje histórico, la experiencia del cristianismo se reduce a la vivencia producida por el recuerdo de su vida, transmitida por la memoria que se ha conservado de él [...] Pero la experiencia de Jesús para el cristiano es la *experiencia de Jesús resucitado*. Esto es, el *Cristo vivo, hic et nunc...*, una experiencia transhistórica, personal e intransferible.¹⁶¹

En cualquier caso, en *La plenitud del hombre*, nuestro autor expone sintéticamente «las huellas de Jesús», su «retrato», lo que podemos saber del Jesús histórico tradicionalmente y desde la crítica moderna: Un hombre de hace dos mil años, natural de Galilea, un hebreo («tanto si era completamente hebreo como si era hebreo sólo por parte de madre...»). Un hombre que sintió una profunda compasión por la gente sencilla, sin instrucción. Treinta años de vida privada y tres años, o tal vez uno, de actividad pública; que acabó crucificado por los romanos. Su actividad se limitó a hacer el bien a la gente sencilla... Conocemos palabras, expresiones y actuaciones que se le atribuyen...¹⁶²

Pero cuando nos acercamos al Jesús histórico no podemos olvidar que «preguntamos *quién es Jesucristo* y esperamos una respuesta que nos revele mucho más que los puros datos biográficos de un simple individuo». ¹⁶³ Por eso, como afirma el tercer *sūtra*, «la *identidad* de Cristo no es su *identificación*». *Identidad* e *identificación* no pueden separarse, pero no son la misma cosa. La diferencia entre ambos es la misma entre el *qué* objetivo, físico, fiscal [...] de un individuo y el *quién* de una persona, su realidad más profunda. Así,

de Jesús podemos conocer la *identificación* objetiva: nació y murió en tiempos y lugares específicos y dejó suficientes señales para poderlo identificar y estar seguros de que nos referimos a un individuo concreto..., pero su *identidad* puede escapársenos todavía.¹⁶⁴

Esta diferencia puede explicar —apunta Panikkar— la reticencia de Jesús a la hora de revelar su propia identidad. «Cualquiera que tenga experiencia del insondable abismo del “yo” sentirá la necesidad de mantener velada la propia identidad, de revelarla sólo a aquellos para quienes la separación objeto-sujeto ha sido superada, es decir, a las personas amadas, a los inocentes (cf. Mt 11,25-27). Jesús no contesta ni a Herodes ni a Pilato». ¹⁶⁵

La *identificación* de Jesús de Nazaret, que nos permite no confundirlo con ningún otro personaje, no es lo mismo que su *identidad*, que nos permite conocerlo. Para conocer la identidad de una persona, hace falta amor, hace falta fe. Para conocer la identidad de Jesús de Nazaret, hay que encontrar su persona. La historia sólo nos describe personajes. Pero no podemos encontrar la persona en el pasado...

La experiencia no es un *recuerdo*; la experiencia es un *acto que nos sucede y nos transforma*, aunque pueda basarse en memoria actualizada.¹⁶⁶

Conocer realmente la *identidad* de Jesús supone un *encuentro* con Jesús Resucitado, el Cristo vivo, *hic et nunc*, para realizar su experiencia humana y divina. Por eso, insiste Panikkar en que no es una experiencia *histórica*, sino *transhistórica*, personal, única e intransferible.

Nuestro autor se queja, no sin razón, de que la Cristología se ha concentrado con demasiada frecuencia en la *identificación* de Jesús (datos históricos, palabras, atributos teológicos, etcétera), dejando para la espiritualidad la búsqueda profunda de su *identidad*. En efecto, la obsesión de la exégesis histórico-crítica por alcanzar la «realidad» del Jesús histórico y la búsqueda de las *ipsissima verba Iesu*, minusvalorando las que son obra de la fe de la comunidad, ha hecho que muchas veces esa realidad histórica y nominal resultara irrelevante para el encuentro personal, existencial, vital, con Jesucristo, como constatamos en nuestro trabajo pastoral. Por eso, Panikkar afirma:

Si una reflexión actual sobre Cristo ha de estar ligada a su *contenido real* y no sólo *conceptual*, debe reflejar a Cristo y no puede limitarse a una exégesis de textos; debe buscar la *identidad* de Cristo y no contentarse con su *identificación*... Lo que el creyente cree, el *pisteuma*, y no lo que el observador cree interpretar (*noema*), es el tema sui generis de la fenomenología religiosa.¹⁶⁷

Panikkar no olvida que la *identidad* que se descubre en el encuentro personal, para no caer en una identificación totalmente arbitraria de Cristo, «debe aceptar los criterios de la *identificación* y ésta debe intentar descubrir al identidad, la cual atestigua a su vez que la identificación es correcta». ¹⁶⁸ Pero nuestro autor no hace referencia a un elemento que ha sido siempre muy importante para ese encuentro con Jesucristo: la comunidad, la fe de la Iglesia expresada en la tradición y la liturgia comunitaria. La fe cristiana es siempre una fe personal y comunitaria a un tiempo, supone una actitud personal, pero es recibida, elaborada y celebrada en la Iglesia.

La realidad más profunda de Cristo escapa a los datos y se nos revela en el encuentro profundo, en la fe, con su divinidad y su humanidad. Nuestro autor lleva décadas insistiendo en que nunca podemos olvidar que «el fundamento de la predicación evangélica no es la *historiografía de Jesús*, sino la *fe en Él*, que sólo puede venir a nosotros mediante el contacto personal, el encuentro íntimo con *Él*». ¹⁶⁹

La confesión cristiana está centrada en Cristo. No es la adhesión primaria a una doctrina, ni siquiera el seguimiento de una moral particular vinculada a una determinada cultura [...], sino la *adhesión personal* [...] a otra persona que, según la teología más antigua *no es una persona humana sino divina*. La confesión cristiana *no es una ideología* que suscribe una determinada doctrina ni una *Jesuolatría* que adora a una persona humana erigida en modelo absoluto. ¹⁷⁰

Finalmente, en la relación entre el Jesús Histórico y el Cristo Señor, es necesario tener en cuenta que «la *importancia del Jesús* histórico... no es sinónimo de la *relevancia de Cristo* para los pueblos del mundo que no viven del *mito de la historia*». ¹⁷¹ Pero de esto hablaremos en el apartado siguiente.

CRISTO, EL SEÑOR DE LAS RELIGIONES:
CRISTIANISMO, PLURALISMO E IGLESIA UNIVERSAL

Sūtra 4. «Los cristianos no tienen el *monopolio del conocimiento* de Cristo.»

Sūtra 5. «La cristofanía es la superación de la *cristología tribal e histórica*.»

5.1. Cristo es el mediador universal

Panikkar ha hecho una larga peregrinación en su camino cristológico, un camino desde la intuición ecuménica vivida en el seno de una religiosidad cristiana tradicional, exclusivista y a todo más «tolerante» con otros universos religiosos –pero también marcado ya por el pluralismo religioso familiar–, a una peregrinación progresivamente marcada por el pluralismo religioso y cultural, como reconoce, entre muchos otros, Gerald T. Carney, uno de sus estudiosos: «Panikkar ha desenvuelto la afirmación fundamental del significado de Cristo en el contexto religioso y el pluralismo cultural [...] La larga peregrinación de Panikkar en la Cristología expande las dimensiones de Cristo: el evento crístico no es propiedad exclusiva del cristianismo».¹⁷² Como hemos ido viendo, prácticamente desde los comienzos de su tarea teológica, Panikkar ha ido manifestando que su cristianismo no podía contraponerse al acercamiento a otras religiones, porque «Jesucristo es *el único*

mediador, pero no es el *monopolio de los cristianos*», y por eso puede estar «presente y operante», de diversas maneras, en cualquier religión auténtica.¹⁷³

Cristo no es «otro Dios» más del panteón religioso, sino *el Señor de los dioses, el Señor*; por eso, puede iluminar a todas las religiones con su luz, como manifiesta nuestro autor muy tempranamente en un libro que no tuvo la difusión que merecía:

Cristo no es *otro* Dios que desea sustituir a los demás dioses, no es un nuevo *avatar*, una nueva encarnación junto a otras encarnaciones, sino que es el Señor de la creación y de la historia, el *Señor de los dioses* verdadera y sinceramente adorados [...]

En el «consejo de los dioses» no existe la lucha por la prioridad o el triunfo del único Dios sobre los demás. El Señor reina sobre todos ellos y todos poseen poder, incluso «divinidad», únicamente porque el Señor que inhabita en cada uno de ellos con mayor o menor integridad se lo ha conferido.¹⁷⁴

Para nuestro autor, esta «conciencia crística» que acerca el cristianismo a toda búsqueda religiosa honrada en cualquier religión, no puede ser anulada por una «devoción particular» y exclusivista de Jesús: «Europa ha permitido, por un lado, que se debilite la conciencia crística, y ha tolerado, por otro, que se imponga la devoción de Jesús —entre los creyentes— y el escepticismo acerca de Jesús —entre los incrédulos».¹⁷⁵

Si Jesús es «el *Señor de los dioses*», es necesariamente el «Señor de las religiones», el «Señor de la historia» y aun el «Señor de la fe»; así lo expresa Panikkar en la tercera parte de *Salvation in Christ*.¹⁷⁶ Pero reconocer a Cristo como Señor de esta manera supone, en primer lugar, reconsiderar la afirmación de Jesucristo como «el Salvador universal», pasando de una concepción *historicista* y una particular epistemología a una concepción *personal*, aunque no puramente subjetiva o sentimental, sino inserta el *nudo de relaciones*,

como es característico del pensamiento de Panikkar acerca de la realidad de la persona. Expresa esto en un denso texto:

Decir Jesús es el Salvador universal significa que posee la salvación universal, pero este *Salvador no se reduce a una figura histórica individual...* Salvación es un hecho personal, una experiencia y un encuentro personal. Es en el espíritu en el que la persona encuentra a este Salvador. Jesús es *el símbolo universal de salvación que no puede ser objetivado [...]*

No significa sólo una disposición *subjectiva...* Significa un *descubrimiento personal* del misterio de la vida y la existencia, un encuentro personal con la realidad... *Este encuentro personal* significa un personal descubrimiento de los diferentes polos constitutivos de la persona... La persona no es el Yo solo..., ni el Tú solo, sino la *relación constitutiva* de la relación Yo-Tú/Él-Ella.¹⁷⁷

De esta manera «*Jesús es el Señor*» es la manera de expresar esta fe crística que da sentido a la existencia del que se encuentra con Cristo en la profundidad de la realidad. Un «Señor al que pertenece el señorío [*Lordship*]», que para los cristianos está «indisolublemente conectado» a Jesús de Nazaret.¹⁷⁸

Pero, si queremos mantener la afirmación de que Jesús es «*el Señor de las Religiones*», el Salvador universal, también para las gentes de otros pueblos y religiones («The Lord of Religions»), la experiencia crística *no se puede reducir a la tradición bíblica*: «El mensaje de la Biblia es válido, pero *no es necesariamente el único válido*».¹⁷⁹ Consecuentemente, tampoco se puede reducir a la historia de la salvación:

*La Historia de la Salvación no es la salvación de la historia, pero el conocimiento de la salvación es a través de la historia.*¹⁸⁰

En fin, decir que Jesucristo es el «Señor de las religiones» significa que los cristianos *no tienen el único monopolio sobre Jesús*; más aún, ellos «deberán abstener de proponerse como *única teoría respecto al*

problema de la salvación». ¹⁸¹ Incluso, deberán tener muy en cuenta que el encuentro con Cristo *no se realiza imprescindiblemente* a través del Jesús histórico:

Cuando un cristiano dice «Jesús» en el Espíritu no se refiere sólo al *Nazareno histórico*, sino al *Señor exaltado*, que ha encontrado en su Emaús (Lc 24,32), o en Damasco (Act 9,5), o en Nathanael (Jn 3,1ss), o en Tomás (Jn 28), o en Magdalena (Jn 20,16) o en otra experiencia... Y esto le prohíbe excluir otras vías de encuentro con el Señor, incluso cuando él no las entiende. ¹⁸²

El ejemplo paradigmático, presente en la misma revelación cristiana, es el de Pablo de Tarso, que, a pesar de no haber conocido al Jesús histórico, reivindica haber tenido un encuentro con Cristo tan real como el de los Apóstoles, que caminaron con él, y por eso reivindica para él el título de apóstol, con la misma legitimidad que los doce.

La cuestión fundamental que va apareciendo en estos últimos párrafos es si es posible aceptar a Jesús fuera del camino histórico-semítico. Panikkar cree que sí y expone tres posibles hipótesis: La tradicional y aún común hoy, que interpreta a Jesucristo en el contexto de la historia bíblica, como *culmen del proceso histórico* del pueblo judío. Una segunda que interpreta la realidad de Cristo como la manifestación humana del *misterio cósmico*. Y una tercera que quiere superar las anteriores desde una *perspectiva antropológico-simbólica*, para convertirlo en el «*Supernombre*», realmente universal, el *principio cosmoteándrico* de la realidad. Ésta es por la que apuesta nuestro autor, desde el mismo título de su libro (*Salvation in Christ... The Supername*) hasta estas hermosas palabras:

Este supernombre, este misterio, como otros pueden preferir llamar [a Cristo], Él despliega toda mi vida: mi sensibilidad, mi corazón, mi mente, y atraviesa todos mis sueños y sentimientos, como mis relaciones con los otros y mis acciones. ¹⁸³

El misterio cristiano central de la primera hipótesis sería la *Encarnación*: el Jesús histórico es el único salvador *histórico* (o sea, el único presuntamente «*real*») de la humanidad. El misterio central de la segunda sería la *Resurrección*: el Señor Exaltado, el Cristo cósmico, es el verdadero salvador universal. Y el de la tercera sería *Pentecostés*: el *quién* que cristianos y no cristianos encuentran en Cristo es el verdadero salvador universal:

El Espíritu que desciende es el Espíritu de Jesús que autoriza a cada persona o tradición a hablar su propio lenguaje... Jesús sería uno de los nombres del principio cosmoteándrico, que ha recibido prácticamente tantos nombres como formas auténticas que existen de religión y que al mismo tiempo encuentran una epifanía histórica sui generis de Jesús de Nazaret. Jesús es el *Hombre* (Jn 19,5), el *purusa* (RV X,90) o cualquier otro símbolo que nos abra al misterio.¹⁸⁴

Ya hemos visto cómo nuestro autor critica la primera opción; en un libro bastante posterior a *Salvation in Christ* lo expresa con estas palabras, haciendo particularmente una crítica del cristianismo como *culmen* del proceso histórico del pueblo judío:

La Encarnación, aun sin ser *histórica*, es también un acontecimiento acaecido en la historia y como tal ha cambiado radicalmente el sentido de cómo los cristianos perciben la historia. Pero de ahí a afirmar que los cristianos son el nuevo pueblo de Dios, aparte de la bien fundada crítica del judaísmo contra tamaña pretensión, hay un abismo. Sabida es la crisis producida en la consciencia religiosa hebrea tras las atrocidades del nazismo. ¿Cómo pudo ser conducido al exterminio el «pueblo de Dios»? Y resulta sorprendente que la consciencia cristiana no haya sufrido la misma crisis cuando 45 millones de esclavos africanos fueron sacrificados en favor del beneficio económico de los pueblos cristianos. El Dios de la Biblia (hebrea) es *el Dios de la historia*. El Dios de los cristianos es, más bien *una víctima de la historia*.¹⁸⁵

No olvidemos que Panikkar no niega que Cristo sea también *Señor de la historia*,¹⁸⁶ pero no en el sentido *historicista* del término, como único *modelo cultural* impuesto para todas las culturas. Recordemos que este sentido historicista de la realidad es lo que nuestro autor llama «*mito* [moderno occidental] de la historia», en el que los hechos históricos son vistos como el horizonte donde se manifiesta lo real. Por ello, insiste en que, aun cuando «la cristofanía no rechaza en absoluto la historicidad de Jesús..., la historia no es la única dimensión de lo real y la realidad de Cristo no se agota con la historicidad de Jesús»; en consecuencia, para nuestro autor, «la superación de la cristología histórica por parte de la cristofanía» es una necesidad para el momento actual,¹⁸⁷ en la perspectiva intercultural e interreligiosa, y es la condición de posibilidad para manifestar la verdadera universalidad de Cristo como Señor ante todas las religiones.

En la interpretación panikkariana, la segunda y la tercera interpretación que proponía para la realidad de Cristo (como *manifestación humana* del *misterio cósmico*, el Cristo cósmico, el Cristo Resucitado que es el Señor Exaltado, y como el *Supernombre*), acercan su figura a una perspectiva realmente universal, lo convierten en verdadero *salvador universal*, abierto a todas las religiones. Desde una *perspectiva antropológico-simbólica* se sitúa a Jesús en el seno de la Trinidad radical –tal como hemos estudiado más atrás–: Cristo es el «*símbolo*» universal de la salvación («the concret anthropological symbol», «a symbol for universal salvation»), el *principio cosmoteándrico* de la realidad («the cosmoteandric principle of reality»), ¡y no es por esto menos *real!* Símbolo, como misterio, como sacramento muy real: «*Mysterium coniunctionis*», «sacramento de la conjunción» –traduce el mismo Panikkar–¹⁸⁸ entre lo divino, lo humano y lo cósmico; la *unidad no-dualista*, no «una síntesis de tres cosas o sustancias», Cristo «es uno [...] aunque nosotros podamos y debemos distinguir esta «tridimensionalidad» en él, como en toda la realidad», particularmente los seres humanos (unidad no-dualística entre cuerpo y espíritu).¹⁸⁹

5.2. Los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo

Uno de los últimos trabajos cristológicos de Panikkar empieza con estas expresivas palabras, escritas con su magnífica prosa:

La figura bimilenaria de Jesús el Cristo ha sido hasta ahora interpretada principalmente a partir de su historia judía y de su geografía grecorromana, dentro de un espíritu eminentemente europeo. La cristalización de esta experiencia es lo que ha venido a formar el ingente edificio de la cristología... Estas cristologías fueron exportadas, ya hechas y prefabricadas, a los distintos puntos de la tierra debido a la mentalidad de los tiempos que hizo creer a los pueblos de origen europeo que su cultura representaba la totalidad de la experiencia humana; los otros siguen siendo *primitivos* o, a lo más, están *en vías de desarrollo*.

Pertenece al *kairós* de nuestras generaciones superar el colonialismo cultural... No puede ya creerse que una sola cultura sea capaz de abrazar el abanico de toda la experiencia humana. Somos conscientes hoy de que el Cristo de la cristología actual no puede ser comprendido y eventualmente creído por aquellos pueblos de la tierra que viven en otras culturas y cosmovisiones.¹⁹⁰

Aunque no le falta razón cuando habla de la riqueza de las diversas perspectivas que no puede abarcar nunca una sola, tampoco en el campo de la cristología y la teología en general, puede resultar injusta su afirmación acerca del «Cristo de la *cristología actual*», pues son numerosas. ¿Cuál de ellas? Sobre todo, teniendo en cuenta que en los últimos tiempos se han ido elaborando no solamente variadas e incluso confrontadas Cristologías occidentales-europeas, sino también sudamericanas, orientales y africanas.¹⁹¹

En el mismo estilo de denuncia y reivindicación, nuestro autor aún añade algo más, indicando, como viene abogando toda su vida, por «la liberación de la *cautividad de Babilonia* en la que ha

caído la autoconciencia cristiana», ya que, «si la figura de Cristo tiene alguna significación universal, debe tener algún sentido para los pueblos que no pertenecen al extraordinario y genial filón abrahámico». ¹⁹² De ahí la contundente afirmación del *sūtra* 4: «Los cristianos no tienen el *monopolio del conocimiento* de Cristo». Panikkar insiste una y otra vez en que, si la fe en el misterio de Cristo supera, pero no niega, la manifestación que tiene lugar en Jesús, «la reflexión sobre los datos de Jesús, incluida la experiencia de Cristo por parte de los cristianos, no agota la riqueza de esa realidad que los cristianos sólo pueden llamar Cristo», ¹⁹³ el «nombre *por encima de todo nombre*» que hemos citado más atrás. El «nombre *presente en toda auténtica invocación*», no es propiedad exclusiva de los cristianos. Por eso, escribe Panikkar:

Es sorprendente que el texto de Flp 2,5-11 (que no reconoce sentido de propiedad alguna, hasta el punto de alabar la *kenosis*, el «vaciamiento» de Cristo Jesús) haya podido ser entendido como una justificación de la apropiación por parte de los cristianos de aquel que se vació para aceptar, en la cruz, obediencia y muerte [...]

El *Cristo desconocido del hinduismo* es desconocido *a fortiori* por los cristianos, y los hindúes no tienen necesidad de llamarlo con ese nombre griego... Del mismo modo que existe una relación *sui generis* entre el *Mashiah* y el *Christos*, existen también relaciones, que todavía no se han puesto de manifiesto, entre el Cristo y los equivalentes homeomórficos de las otras tradiciones religiosas. Pero la relación debe darse por ambas partes. ¹⁹⁴

Aunque los cristianos afirmamos con razón que *Cristo es el camino*, la verdad y la vida, Panikkar repite que cada religión tiene el derecho a mostrar su *sendero*, pero nadie tiene el derecho al dominio sobre todos los senderos; es el efecto *pars pro toto* que nuestro autor repite una y otra vez, aquí referido a Cristo. Si Cristo es el «salvador de la humanidad», como repetimos los cristianos y reconoce Panikkar, el «renditor y el glorificador del cosmos», será necesario volver a

preguntarse *quién es ese Cristo*: «Se trata de explicar cómo se manifiesta el misterio que los cristianos llaman Cristo en otras religiones. Éstas no hablan de Cristo, pero poseen diversos símbolos a los que atribuyen una función salvífica homeomórficamente equivalente a la de Cristo». ¹⁹⁵ Entonces surge la cuestión fundamental de explicar cómo se manifiesta el misterio que los cristianos llaman Cristo en las otras religiones. Más aún, ¿se trata del *mismo y único* Cristo? Ante esta cuestión, Panikkar plantea una triple respuesta:

a) *Desde el punto de vista filosófico*, la respuesta «*depende* de la propia pregunta: no hay una respuesta válida, ni universal ni “objetivamente”, cada respuesta depende de la pre-comprensión de la propia pregunta»; y no vale aplicar la idea de «una cosa en sí», pues Cristo no es ningún *noumenon*, ya que «su sí-mismo, su identidad, es una presencia siempre nueva». ¹⁹⁶ Hemos visto ya cómo nos resulta insuficiente su realidad meramente histórica.

b) *Desde el punto de vista de la otras religiones*, la respuesta a sí es «el mismo Cristo» bajo otros nombres, es «decididamente *no*». Y Panikkar resulta claro:

Cristo no es y no tiene por qué ser su punto de referencia. Los budhistas pueden ser llamados «*cristianos anónimos*» con la condición de que los cristianos puedan ser vistos también como «*budhistas anónimos*». Pero..., para una buena parte del mundo budhista, un budhista anónimo es una hipótesis superflua. ¹⁹⁷

Ello hace necesario un cambio de perspectiva por parte de los cristianos:

Todo el esfuerzo por comprender aquello que los cristianos llaman Cristo en el ámbito de las otras religiones hay que ponerlo en relación con la problemática en torno a *Īsvara*, a la naturaleza del Buddha, del *Qor'an*, de la *Tórah*, del *Ch'i*, del *Kami*, del *Dharma*, del *Tao*, pero también con Verdad, Justicia, Paz y otros tantos símbolos.

c) Desde la perspectiva de la reflexión cristiana, sin embargo, la respuesta es «afirmativa, pero con reservas». Afirmativa porque «siendo Cristo el símbolo del misterio último de la realidad, ello implica una aspiración de universalidad», amplía Panikkar. Pero esto será válido siempre que se superen dos cosas: la *identificación de Cristo con Jesús* y la afirmación de *Cristo como substancia* (tal como ocurría con la Trinidad). Además, será necesario, añade nuestro autor, recuperar la dimensión mística de la teología y superar la *forma mentis* de los pueblos mediterráneos, que consideran la «diferencia específica» como la esencia de una cosa. Las reservas están en que cada cultura «sólo comprende con los propios parámetros de inteligibilidad, que no pueden ser extrapolados acríticamente».

Una lógica consecuencia de todo esto es la afirmación que hace nuestro autor en el *sūtra* 5: «La cristofanía es la superación de la *cristología tribal e histórica*». Estamos ante un lenguaje panikkariano provocador para expresar que la figura de Cristo no puede ser expresada solamente en moldes occidentales, mediterráneos, como ha acontecido habitualmente en la reflexión teológica, aunque en los últimos tiempos haya dejado de expresarse solamente en latín. Tampoco se podrá expresar sólo en moldes orientales.

La figura de Cristo ha sido acuñada casi exclusivamente en diálogo con las culturas mediterráneas, [una cristología] centrada casi exclusivamente en sus propios intereses, con una triste indiferencia con respecto al resto de las experiencias humanas: una cristología *ad usum nostrorum*, para los fines internos de los cristianos.¹⁹⁸

Contrariamente, las primeras generaciones cristianas se abrieron al diálogo con hebreos, griegos, romanos y «bárbaros», pero luego la Iglesia dejó de hacerse la pregunta por Jesús de modo abierto hacia otras civilizaciones con las que siguieron entrando en contacto, critica Panikkar: «No imitaron a su Maestro preguntando una y otra vez: ¿quién dice la gente, qué dicen los budhistas, los hindúes, los africanos... que es el Hijo del Hombre?». De igual

modo que el Yahveh hebreo fue en un principio un Dios tribal y particular, y le fue necesaria una «larga y dolorosa evolución» para llegar el Dios de todos, puede ser tarea de los cristianos de hoy «convertir la *crisología tribal* en una cristofanía menos vinculada a un único filón cultural». ¹⁹⁹ Y concluye: «El etnocentrismo cristiano, al menos en teoría, está en vías de superación. Pero la *visión tribal* tiene una raíz más profunda»; esta *visión tribal* de la crisología, que debe ser superada por la cristofanía, está en la *concepción historicista* de Jesús. Panikkar insiste en que esta cristofanía «no rechaza en absoluto la historicidad de Jesús», pero *la historia no es la única dimensión de la realidad*. Para que esto sea posible es necesario que el Jesús del «diálogo *inter-religioso*» se convierta realmente en el Jesús del «diálogo *intra-religioso*».

En fin, el papel de la Iglesia en esta concepción es, para Panikkar —como hemos apuntado ya—, superar su tentación de ser una simple «secta religiosa» y ser la *Ecclesia ab Abel*, ²⁰⁰ potenciando la dimensión crística de la *cristianía* (dimensión experiencial), más que la *cristiandad* (dimensión cultural) y el mismo *cristianismo* (dimensión doctrinal y organizativa). ²⁰¹

En una hermosa entrevista, que llevaba como titular la afirmación que leíamos más atrás («Le Christ n'est pas le monopole des chrétiens»), nuestro autor manifestaba con palabras precisas su experiencia de encuentro más profundo con Cristo con la ayuda de las otras religiones a las que se ha acercado en su diálogo *intra-religioso* («El hinduismo me ha ayudado a ser más cristiano y el cristianismo, más hindú»); porque, aunque el Jesús histórico, de un tiempo y una cultura concreta no esté presente en todos nuestros hermanos, si lo está el Cristo universal.

Me siento profundamente católico y sacerdote. Sumergiéndome en la religión de mis antepasados, he descubierto, gracias a una luz exterior, una parte latente de mí mismo. El hinduismo me ha ayudado a ser más cristiano y el cristianismo, más hindú..., he descubierto que los cristianos no tienen el monopolio de este misterio que llaman el Cristo...

El Jesús [histórico] no está presente en mi hermano musulmán, mi amigo ateo o mi compañero que bebe demasiado. Pero el *Cristo* sí... Si Cristo llega a ser propiedad de un «pequeño resto», cesa de ser el fermento que se pierde en toda la masa y que la hace fermentar.²⁰²

La contraposición, desde una cristología tradicional, son estas palabras de González de Cardedal.

La oferta cristiana se presenta como el resultado de una revelación positiva de Dios, que culmina en la encarnación de su Hijo... Este cristocentrismo no niega otras búsquedas y presencias de salvación, pero no puede no referirlas a Cristo como su origen y criterio [...]

No proseguir el anuncio de Cristo sería traición a Dios y a los hombres, al ocultar a éstos la posibilidad suprema que existe en el mundo: conocer a Dios como él se conoce..., compartir el destino de Cristo.²⁰³

LA EXPERIENCIA CRISTOFÁNICA:
EL ENCUENTRO PERSONAL CON CRISTO

La cristofanía nos proyecta en la luz tabórica que nos hace descubrir nuestra dimensión infinita y nos presenta lo divino en la misma luz que nos permite descubrir a Dios en su dimensión humana.²⁰⁴

Si el cristiano es aquel que ha sido bautizado y ha recibido la eucaristía, esto debería significar que ha *encontrado personalmente al Cristo* [...] Sin este encuentro personal todo se queda en mera superestructura.²⁰⁵

*Alma, buscarte has en Mí / Y a Mí buscarme has en ti.*²⁰⁶

6.1. Cada ser humano es una *cristofanía*

Cada ser humano es una *cristofanía*, una manifestación de lo divino y lo humano, aunque ésta encuentre en Jesucristo su plena realización, pues sólo en él reside la plenitud de la divinidad, como reconoce Panikkar con la Revelación y la Tradición cristiana. Este destino cristofánico de la humanidad muestra «la polaridad nodualista entre lo trascendente y lo inmanente». De este modo, la divinización del hombre es un tema humano desde el comienzo de la conciencia histórica, porque, según la antropología tripartita (cuerpo, alma y espíritu), en el hombre hay un espíritu que lo

hace entrar en comunión con la naturaleza divina. Esta *divinización* –precisa Panikkar– no consiste en «una enajenación para convertirse en un Dios trascendente, algo que él no es, sino en su *plenitud* para llegar a ser aquello que es en potencia: *capax Dei*». Por eso, «la verdadera *divinización* es plena *humanización*». ²⁰⁷ Y cita a los Santos Padres: «El Verbo de Dios se hizo hombre para que tú aprendas cómo el hombre puede hacerse Dios» (Clemente de Alejandría), «Cristo se hizo hombre para que también yo pueda ser hecho Dios» (Gregorio Nacianceno)... Y al osado y místico Maestro Eckhart: «En cada uno de nosotros el Hijo de Dios se hace hombre y el Hijo del Hombre se hace Dios». ²⁰⁸

Pero esto supone, como hemos insistido, la apertura progresiva del tercer ojo, más allá de la pura razón, para ir entrando en una nueva cosmovisión que tenga una incidencia real en nuestra visión del mundo, para que nuestra fe cristiana no se reduzca a un «asunto privado de devotos». Se trata de una «experiencia inmediata y directa», insiste una y otra vez Panikkar, semejante a lo que propone Jesús a Nicodemo: «*Damos testimonio de lo que hemos visto*» (Jn 3,11). Como comentamos más atrás, la salvación es una *experiencia personal* y un *encuentro personal*. No algo puramente subjetivo, sino «un descubrimiento personal del misterio de la vida y de la existencia, un encuentro personal con la realidad». ²⁰⁹ Se trata de descubrirnos cómo seres *en relación constitutiva* con toda la realidad, particularmente con Dios, con el Dios humanizado, con Jesucristo.

A quien busque esa *experiencia cristofánica*, a quien pregunte al Cristo «¿Dónde moras?», éste le responderá «*Ven y verás*» (Jn 1,38-39), que Panikkar traduce diciendo:

Ven, es decir, sígueme, observa eso que desde lo profundo de tu corazón sabes que hay que hacer y ser, da un primer paso, empieza por la praxis, no por la teoría ni por lo que te dicen los demás; sólo *ven* y entonces *verás*. ²¹⁰

Lo importante es *ver*, la experiencia directa. A pesar de lo desconcertante de esta expresión, que puede parecerse a una expresión de una

realidad privativa de los místicos, comenta también nuestro autor que ésta no es una experiencia elitista reservada a unos pocos que han alcanzado la cima de la contemplación, sino una experiencia a la que todos estamos llamados. Fue la experiencia de los samaritanos, tal como le contaron a la mujer que se había encontrado con Jesús al pie del pozo (Jn 4,42). Pero, además, el Maestro repite una y otra vez «*venid a mí*», sobre todo a los cansados y agobiados (Mt 11,28), y aun a los mismos niños, «ingenuos e inmaduros (Mt 19,14). Se trata de una «experiencia personal» más que «formular una doctrina» o una teología, insiste Panikkar.

Siempre se ha dicho que la fe es un *don*, pero quien lo recibe debe ser *consciente* de ello. Esta consciencia no es una evidencia doctrinal, ni una convicción racional; es una *experiencia de verdad* (1Jn 1,1-3) y no simplemente una confianza en la experiencia ajena, por importante e imprescindible que ésta sea. En una palabra, la fe nos revela que el nombre de Cristo no es sólo la denominación de un personaje histórico, sino también una realidad en nuestra vida [...], una experiencia consciente, que después puede expresarse de muchas maneras.²¹¹

Para su reflexión a este respecto, Panikkar intenta sacar partido al «*Ubi manes?*» de la pregunta de los primeros discípulos (Jn 1,38) y el «*Manete in me*» de Jesús (Jn 15,4). Este «*Permaneced en mí*» marca, también, todo el discurso eucarístico: «*Quien come y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él*» (*manere*, Jn 6,57). Nuestro autor interpreta esta clave del misterio de Cristo en el contexto de la interpenetración (*circumíncessio*) de lo divino y lo humano, también lo cósmico. Y es necesario añadir aquí que, como hemos visto más atrás, para Panikkar, es particularmente la eucaristía la concreción de la experiencia cristofánica, pues en la eucaristía se encuentra a Cristo «de la misma manera que se entra en contacto con un hombre: físicamente». Aunque no podemos entender esto más que como analogía, uno no puede menos que constatar con pena cada día que ésta no es la experiencia de muchos cristianos;

pero es que, como dice el mismo Panikkar, quizá a muchos de ellos «el agua bautismal vertida sobre su cabeza *no les ha llegado hasta el corazón*».

Cada ser humano está llamado a hacer su propia búsqueda intelectual y su camino interior en pos de esa experiencia cristofánica con los talentos que ha recibido. Nuestro autor expone dos posibles modelos interpretativos de esta experiencia de *manere*:

a) Uno antropológico, el fenómeno universal del enamoramiento. La visión de la persona amada transforma al enamorado, los sufrimientos y las alegrías del uno afectan profundamente al otro: hay un *permanecer* el uno en el otro.

b) Otro filosófico: todos los humanos, de un modo u otro, están abiertos a la trascendencia, tienen una cierta consciencia de que hay algo más, mayor a lo que puede captar la mirada. Esta consciencia ha sido definida habitualmente como fe religiosa, como experiencia de la divinidad. Algo de esta trascendencia desciende a lo más íntimo del hombre y entonces se habla de inmanencia de lo divino (*inmanente*): hay un *manere* de Dios en el hombre, que también supone un cierta reciprocidad (Dios está en nosotros y nosotros en Dios). Pero, conscientes de la inmensidad divina, nos damos cuenta de que *permanecemos* en algo que, estando dentro de nosotros, es más grande que nosotros, nos trasciende, como nos recuerda constantemente la mística, tanto la occidental como la oriental.

Pero, cuando llegamos a la experiencia cristofánica, ya ni la primera experiencia es sólo humana, ni la segunda es sólo divina:

En la experiencia cristofánica no es Dios el que permanece en nosotros y nosotros en él, sino una *presencia teándrica* o eucarística, que penetra en nosotros y nosotros en ella... Es humana y «divina» en una unión *sui generis*... Es un *manere* teándrico que asume la naturaleza de las dos experiencias descritas.²¹²

El encuentro con Cristo participa de la naturaleza del encuentro con la persona amada y con lo divino. Esta experiencia cristofánica

o crítica supone a la vez enamoramiento y experiencia del silencio y el abismo. La tensión de ambas polaridades que manifiesta la mística cristiana se expresa en el hinduismo –como hemos visto más atrás– en la tensión entre el conocimiento (*jñāna*) y el amor (*bhakti*). La cristofanía «no es una mera teofanía, pero tampoco el mero descubrimiento amoroso del ser amado», busca la unión no-dualista que está en la base de ambas experiencias, del mismo modo que el enamorado tiende a divinizar al ser amado y los místicos tienden a antropomorfizar lo divino. Por eso, concluye Panikkar que «la experiencia cristofánica es unitaria..., es una experiencia *advaita*». Como ya había hecho en otras ocasiones (ver *supra*), nuestro autor pone como modelo el encuentro de Damasco (Act 9,1ss), en el que a Pablo se le abre el tercer ojo (el espiritual), tras no conocer a Jesús con el primer ojo (los sentidos) y tener una visión con el segundo (la razón) que le presenta a Jesús como un traidor a la ley.²¹³ Entonces se queda ciego del primer ojo y va perdiendo lentamente la visión que tenía del segundo, para poder decir que «ha encontrado a Cristo en Jesús y hablará con la autoridad del que ha visto».

Pero el encuentro con Cristo no se queda ahí; por eso, Panikkar añade lo que nos repite la fe cristiana: «Cristo nos lleva al Padre y no se queda encerrado en nosotros». El *manere* del que habla el Maestro y Señor es un *manere* dinámico; por eso, siempre acaban nuestras oraciones litúrgicas con un «*Per Christum Dominum nostrum*». Cristo nos introduce constantemente en el amor trinitario, «nos catapulta hacia el Padre, y desde él a todo el universo».²¹⁴

6.2. «Teresa, búscate en Mí/Y búscame en ti»

Estas conocidas palabras de Santa Teresa de Jesús son, para nuestro autor, una de las más bellas expresiones de *la experiencia cristofánica*. El lenguaje místico –tantas veces tachado de oscuro, embrollado, elevado, etcétera– es, para Panikkar, contrariamente, el lenguaje más directo e inmediato para hablar de esta experien-

cia, precisamente por ser un lenguaje especialmente simbólico —en realidad, las palabras son siempre símbolos y no conceptos, seamos conscientes o no de ello— que exige especialmente del que escucha una sintonía y una participación especiales. En la larga y compleja explicación que nos hace del poema teresiano al que dieron lugar estas palabras («*Alma, buscarte has en Mí/ y a Mí buscarme has en ti*»),²¹⁵ Panikkar nos habla de cómo tenemos en estos versos la expresión de la experiencia *crisofánica*, más allá de la puramente *autofánica* (*búscate*, «conócete a ti mismo») y la puramente *teofánica* (*búscame*, «busca a Dios»):

Es un buscarse en un icono que, estando en nuestro sí-mismo más profundo, no nos enajena: Cristo es un hombre como nosotros, pero que, al mismo tiempo, siendo infinitamente superior a nosotros [...], no nos permite encerrarnos en nosotros mismos. Nos buscamos a nosotros buscando a Cristo; buscamos a Cristo buscándonos nosotros.²¹⁶

El *búscate en mí* comprende tres momentos que va glosando Panikkar:²¹⁷

a) «*Búscate en mí – vaciándote de ti.*» Primera condición de la mayor parte de las tradiciones religiosas: *nihil, desasimiento, indiferencia, noche oscura, nyata* [...] «No me puedes buscar si estás lleno de ti, debes vaciarte.» No se trata de un ascetismo negativo, sino que para buscarnos en «Él» tenemos que hacer el vacío en nosotros mismos, *morir*, para que puede realizarse una verdadera *metanoia*.

b) «*Búscate en mí – saliendo de ti.*» «Tu identidad, lo que buscas, no está en ti; debes salir hacia el Otro.» Pero para ello no hay sendas trazadas: es el «*por aquí no hay camino*» de San Juan de la Cruz, o el *rayo de tiniebla*, el *tao*... «La vida humana es un ponerse en camino hacia la arriesgada aventura del ser o no-ser... Abram salió de Ur y no sabía a dónde iba.»

c) «*Búscate en mí – descubriéndome.*» «De lo contrario, descubrirás únicamente un no-tú. Descubriéndome descubrirás en Mí un

mikrotheos..., un Dios a medida humana, un Dios encarnado». Es el nivel de la intuición mística, en la que el conocimiento objetivo ya no es posible («el tercer ojo no compite con el ojo intelectual»). Entonces, Dios ya no es un objeto ni para el pensamiento ni para la plegaria, descubrimos toda la realidad en nosotros, «nosotros mismos somos la realidad», somos «iconos de toda la realidad»; hemos levantado el velo (el «*velamen essendi*» del Maestro Eckhart) para entrever ese *mikrotheos* que somos.

El «*búscame en ti*», a su vez, también tiene tres niveles:²¹⁸

a) «*Búscame en ti – como tu “tú” más profundo.*» Es el caminar hacia la tierra prometida de Moisés, o la «peregrinación hacia el *ātman*» de Sāṅkārā. «Si Me buscas en ti, encontrarás esta bondad, belleza y verdad que hay en ti, descubrirás tu dignidad y tendrás confianza en ti mismo.» Dicho –*mutatis mutandis*– con un concepto psicológico moderno: si perdemos nuestra autoestima, difícilmente podremos estimar a los demás y tener fe en Dios. En nosotros hay siempre algo que merece la pena, seamos ganadores o perdedores; por eso, nuestro autor critica las «olimpiadas» de San Pablo en busca del triunfo y la meta, que considera una metáfora poco feliz.

b) «*Búscame en ti – como tu “tú”.*» «Búscame tú tal y como eres», aunque lo que haya dentro de ti no sea totalmente puro. «Eres tú quien me busca y eres tú quien me encuentra no como un otro, sino como un tú en la intimidad de tu ser.» La realidad es *advitīyam*, no-dualista, que supera tanto el dualismo como el monismo.

c) «*Búscame en ti – como tu yo.*» «Búscame en ti, porque fuera de ti no me encontrarás. Soy yo el que te dice que debes buscarme en ti [...] “Yo soy” y, por tanto, “tú eres, *tat tvam asi!*”.» Se trata del momento clave, por eso escribe nuestro autor:

Estamos ahora frente al salto mortal: *él no es un otro*, no lo puede ser si lo busco en mí... El gran peligro, la gran trampa, es abandonar ese impulso hacia la búsqueda y detenerse... Nos detenemos cuando renunciamos al camino, porque, si Dios es el Otro, la meta es inalcanzable. Esto es dualismo...

¿No seremos jamás Dios? ¿Hemos de resignarnos a ser como Sísifo?... El segundo Adán nos ofrece una esperanza todavía más atrevida [que la de la serpiente del paraíso]: No seréis como Dioses, sino que *estáis llamados a ser hijos de Dios mismo*, a ser una sola cosa con el Hijo, a ser *divinizados*.²¹⁹

Es el dualismo el que «hace de esta aspiración un sueño orgulloso», y nos dice que el abismo no puede ser atravesado, concluye Panikkar. Con ello, el hombre, que tiene sed de infinito, se descorazona, «se cansa de peregrinar»; «abandona a Dios y se arroja a las cosas de este mundo», sueña con «un mundo mejor» en el futuro, un paraíso perdido, pero este futuro no llega y se frustran todos los mesianismos. Surge el mundo de la tecnociencia, buscando construirse nuevas torres de Babel... «Pero al final, lentamente, también el proyecto humano parece derrumbarse, igual que el designio divino [...], el clamor de los vencedores no consigue ahogar el grito de los esclavos, de los oprimidos y de todos los holocaustos de la historia.»

Es necesario dar ese salto mortal, situándose en la perspectiva no dualista que hemos repetido incesantemente, en la fidelidad al pensamiento de Panikkar.

Inmediatamente antes de nuestras conclusiones sobre la Trinidad en una elaboración teológica desde Panikkar, podemos acabar nuestro trabajo con estas palabras suyas:

Dios no es el tú, *mi tú*, mi posesión...Yo no soy yo, *mi yo*. Dios es *el Yo y yo me descubro «tú», su tú*... Es el Yo que habla y que nosotros escuchamos, no como esclavos, como criaturas, sino como hijos (hijos en el Hijo) en el Espíritu. *Ésta es la vida trinitaria*, ésta es la *experiencia cristofánica*: ni el mero dualismo de la criaturidad, de la mundanidad, ni la simplificación monista de la divinización.²²⁰

NOTAS

1. Evagrio el Póntico, *Ad monachos*; cita tomada de Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*, Madrid, Grupo Libro 88, 1994.

2. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979, pág. 217.

3. J. I. González Faus, «Jesús y Dios», *10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret*, Estella, Verbo Divino, 2000, 191.

4. R. Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), *op. cit.*, pág. 19.

5. R. Panikkar, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid, Siruela, 1999, pág. 40.

6. R. Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, págs. 193-194. Es el final de un trabajo publicado años antes «The Jordan, The Tiber and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness», en J. Hick y P. F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY), Orbis, 1987, págs. 89-116.

7. Cf. en el capítulo anterior §5.3; particularmente, J. Dupuis (*Hacia una nueva teología cristiana del pluralismo religioso*, *op. cit. supra*, nota 314, págs. 220-225), que creemos que «se hace un lío» con las ediciones de *El Cristo desconocido* —cosa que no nos extraña por lo complejo del tema...— y no ha llegado a descubrir que Cristo no es para Panikkar un puro «símbolo», en el sentido habitual del término (Dupuis, *Ibid.*, págs. 278-279), sino *el mediador universal*, el «Dios de Dios» de la tradición cristiana, como veremos.

8. «Jesús es Cristo, pero Cristo no puede ser completamente identificado con Jesús... La identidad de Cristo no es su identificación»; *La plenitud del hombre*, págs. 185 y 187 y sigs.

9. *Ibid.*, pág. 28.

10. La palabra *cristofanía* aparece ya en el subtítulo de la nueva edición inglesa, revisada y aumentada, de su primer libro de Cristología, *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, Londres,

DLT, 1981. Pero la palabra no es original de Panikkar, y ya aparece en otros autores; concretamente en González de Cardedal, en sus primeros libros (*Meditación teológica desde España*, Salamanca, 1972) y particularmente en su última *Cristología* (Madrid, 2001), en la que el capítulo conclusivo se titula «Cristofanía, Cristoterapia, Cristología». Para este teólogo, la *Cristofanía* hace referencia a Cristo como el camino («dejarse alumbrar por la revelación de Dios en Cristo»). Las notas siguientes están en *La plenitud del hombre*, pág. 31 y sigs.; a esas páginas remitimos para no multiplicar tediosamente las citas.

11. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 15.

12. *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), *op. cit.*, pág. 20.

13. En uno de los prólogos de *El Cristo desconocido* (1994), precisa Panikkar su concepto de *catolicidad*: «En cuanto a religión se refiere, «católica» es lo contrario que «sectaria» o «parcial». Quiero dejar de manifiesto la *calidad* del catolicismo y, por consiguiente, su carácter único... La catolicidad del cristianismo no tiene por qué ser interpretada en términos geográficos», *Ibid.*, pág. 16.

14. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 32.

15. *Ibid.*, pág. 45.

16. Cf. E. H. Amberg, *Christologie und Dogmatik*, Göttingen, 1996, págs. 42 y sigs.; H. U. von Balthasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia, 1951; N. A. Nissotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart, 1968; Y. Congar, «Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine», en *Mélanges G. Philips, Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembloux, 1974, págs. 41-64. Tomo las referencias de S. del Cura Elena, «Creación «ex nihilo» como creación «ex amore»: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», *Est Trin* 39 (2004), págs. 120-121.

17. «Pneumatología y Trinidad: comentario sobre sus implicaciones en la teología protestante contemporánea», *Est Trin* 31 (1997), pág. 93. Hablando del déficit pneumatológico y su recuperación, afirma: «Hoy no puede decirse que tal diagnóstico refleje la situación real del quehacer teológico. Al menos si nos atenemos a la creciente avalancha de publicaciones sobre temas pneumatológicos», pág. 92.

18. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1991, págs. 598-607. A pesar de la escasa reflexión cristológica en este aspecto, Congar habla de «brotes prometedores» desde el punto de vista de la intervención del Espíritu en el misterio de Cristo. Destaca especialmente la obra de H. Mühlen *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, 1973, pero también unas páginas de la cristología de W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca, 1978 y algún trabajo específico como el de P. Schoonenberg, *Spirit Christology and Logos Christology*, «Brijdragen» 38

(1977) y Ph. J. Rosato, «Sprit Christology. Ambiguity and Promise», *Theological Studies* 38 (1977). Hay mucha más bibliografía al respecto, cf. el trabajo de X. Pikaza, «Espíritu Santo. Nota Bibliográfica», *Iglesia Viva* 130-131 (1987), págs. 429-453; destacamos solamente de este estudio: J. D. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, Salamanca, 1981; J. M. Garrigues, *El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, Salamanca, 1985; X. Pikaza, «El Espíritu Santo y Jesús», *Est Trin* 16 (1982), *Hijo eterno y Espíritu Divino*, Salamanca, 1987.

19. Y. Congar, *op. cit.*, pág. 599.

20. *Ibid.*, pág. 600.

21. *Ibid.*, pág. 601.

22. *Ibid.*, pág. 602.

23. Cf. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid, 1975, el cap. «Cristología y pneumatología», págs. 555-580.

24. O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid, BAC, 2001.

25. Tan sólo una pequeña referencia al hablar de *Cristo sanador*: «Cristo curó y sigue curando hoy por su Espíritu», *op. cit.*, pág. 577. En el segundo aspecto que señalábamos, es necesario recordar que *La plenitud del hombre. Una cristofanía* vio la luz en 1999, y ya había salido un epitome con el mismo título de *Cristofanía* cinco años antes (Bolonia, 1994).

26. *Ibid.*, pág. 571, cf. págs. 571-586.

27. Cf. *op. cit.*, cap. III. D, «El Resucitado: revelador del Padre, donador del Espíritu y suscitador de la Iglesia», págs. 160-169.

28. *Ibid.*, págs. 161-162. González de Cardedal hace referencia a publicaciones de varios teólogos españoles en relación con la necesidad de articular una comprensión de Jesús «como resultado de la acción personalizadora del Logos encarnado en su humanidad y la acción dinamizadora del Espíritu que acompaña esa humanidad», pág. 162, nota 54. A. Orbe (*La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos*, IV, Roma, 1966), L. Ladaria («Humanidad de Cristo y don del Espíritu Santo», *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976); «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», *Gregorianum* 61 (1980) y E. Romero Pose (Jesucristo resucitado nos comunica el Espíritu», en CEE, *Jesucristo la Buena noticia*, Madrid, 1997).

29. *La plenitud del hombre*, 32.

30. P. Tillich, *Teología Sistemática* III, Salamanca, Sígueme, 1984, pág. 345.

31. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 175.

32. *Ibid.*, pág. 177.

33. *Ibid.*, pág. 184.

34. *Ibid.*, págs. 187-188.

35. *Ibid.*, pág. 191.

36. *Ibid.*, pág. 197.
37. *Ibid.*, pág. 201.
38. *Ibid.*, pág. 207.
39. *Ibid.*, pág. 218.
40. *Ibid.*, pág. 221.
41. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 201.
42. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 93.
43. «Los rostros de Dios», *Los Rostros de Dios. Facies Deitatis*, Santiago de Compostela, 2000, 211. Cf. *Los dioses y el Señor*, 14-15 y 17.
44. *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid, 1994, pág. 84.
45. *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, pág. 156.
46. R. Panikkar, «Mi testamento» (1954), *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Suramérica, Madrid, 1972, pág. 98.
47. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 93. San Juan de la Cruz: «Porque en darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya –que no tiene otra–, todo *nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra* y no tiene más que hablar». *Subida al monte Carmelo*, L II, cap. 22, 3; *Vida y Obras*, Madrid, BAC., 1973, pág. 535.
48. *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, pág. 27.
49. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, págs. 38 y 201.
50. *El Cristo desconocido*, *op. cit.*, págs. 173 y sigs. en la edición de 1970, y págs. 155 y sigs. en la edición de 1994. Para manifestar la referencia expresa a San Pablo, Panikkar cita diversos estudios sobre la teología paulina.
51. *El Cristo desconocido* (1970), *op. cit.*, pág. 175. Cf. la reflexión que hemos hecho anteriormente sobre este aspecto tan importante en la teología de Panikkar. Quizá la dificultad que Sánchez Nogales encuentra para aceptar la correspondencia de *Īsvara* con Cristo esté en no haber comprendido suficientemente bien un concepto tan fundamental en Panikkar como son las *equivalencias homeomórficas* al trasvasar conceptos de una religión a otra (cf. en nuestro trabajo *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, *op. cit.*, cap. 3 «Los conceptos y neologismos de R. Panikkar. Un diccionario panikkariano»). Por eso, afirma: «En los oídos cristianos occidentales no suena del todo bien la asignación de lugares [*locus theologicus*] y la calidad de los mismos... La «cristofanía» [de Pablo en el areópago] ha pretendido señalar “el Cristo desconocido” del hinduismo, frente a judíos y griegos... El problema [de Panikkar] es si ese Cristo desconocido del Hinduismo es reconocible para los cristianos»; *Cristianismo e hinduismo*, *op. cit.*, págs. 332-333.
52. «Todo cuanto existe, es decir, toda la realidad, no es más que Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Todo cuanto existe, es decir, toda la realidad, no

es más que *Brahman* en cuanto *sat, cit* y *ānanda*, ser, consciencia y beatitud»; *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, págs. 160-161.

53. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 5.

54. *Ibid.*, pág. 191.

55. R. Panikkar, *Salvation in Christ. Concreteness and Universality. The Supername*, Santa Barbara, California, 1972. Utilizaremos la publicación simultánea hecha en *Tantur*, Jerusalem, 1972. Puede ser interesante traer aquí el esquema de este trabajo (80 págs.), poco conocido por no haber sido reeditado ni traducido: I. «Myth: Salvation» (Exclusivismo e inclusivismo, universalidad de la Iglesia, pluralismo religioso...); II. «Logos: Christ» (¿Quién es Jesús? ¿Qué nombre? La identidad de Cristo, el contexto cosmológico e histórico...); III. «The Spirit: Salvation in Christ» (¿Es Cristo universal y concreto?, Jesús el Señor de las religiones, de la historia, de la fe...).

56. *Ibid.*, pág. 18.

57. *Ibid.*, pág. 29-30.

58. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 38.

59. *Ibid.*, pág. 28. Cf. también lo que hemos escrito más atrás sobre el Hijo al hablar de la Trinidad cristiana.

60. J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, Santander, Sal Terrae, 1984. Es amplísima la bibliografía cristológica actual; destacamos entre las Cristologías publicadas en los últimos 20 años: E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid, BAC, 1993; B. Forte, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia*, Madrid, Paulinas, 1983; B. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1990-1993; J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, Paulinas, 1991; J. Moingt, *El hombre que venía de Dios*, Bilbao, DDB, 1995; P. Hünermann, *Cristología*, Barcelona, Herder, 1997; A. Torres Queiruga, *Repensar la Cristología. Sondeos hacia un nuevo paradigma*, Estella, Verbo Divino, 1996; X. Pikaza, *Este es el hombre. Manual de Cristología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997. El mismo Panikkar hace referencia a algunas al comienzo de su *Cristofanía*: las de González Faus, Dupuis...

61. J. I. González Faus, «Jesús y Dios», *10 palabras claves sobre Jesús*, *op. cit.* págs. 240 y sigs.

62. R. Panikkar, «La secularización de la hermenéutica. El caso de Cristo», en *El mundanal silencio*, Madrid, Martínez Roca, 1999; el trabajo vio por vez primera la luz como «La sécularisation de l'herméneutique. Le cas du Christ: fils de l'homme et fils de Dieu», en *Herméneutique de la sécularisation*, ed. E. Castelli, París, Aubier, 1976.

63. *El mundanal silencio*, op. cit., pág. 81. Es interesante tener en cuenta que este libro, de páginas complejas, sobre todo el capítulo «La secularización de la hermenéutica. El caso de Cristo», recibió el «Premio de Espiritualidad 1999». El capítulo aludido, que utilizaremos sobre todo en las líneas a continuación, es la reelaboración del artículo publicado más de veinte años antes: «La sécularisation de l'hermèneutique...», cit. nota anterior.

64. Cf. Santiago del Cura, voz «Perikhóresis», en *DTDC*, op. cit.

65. *El mundanal silencio*, op. cit., pág. 86. Cf. en págs. 87-88 una exposición de los «rasgos característicos del Cristo moderno», a quien «todos quieren a su lado».

66. *Ibid.*, pág. 96.

67. El estilo popular del libro reduce el aparato bibliográfico y no tiene aquí nuestro autor referencia alguna, pero es conocido como este concepto es fundamental desde Heidegger, Ricoeur, Gadamer y luego toda la hermenéutica contemporánea.

68. *El mundanal silencio*, op. cit., pág. 101.

69. *Ibid.*, pág. 105.

70. *Ibid.*, pág. 106.

71. *Ibid.*, pág. 112.

72. *Ibid.*, pág. 114.

73. *Ibid.*, pág. 122.

74. *Ibid.*, pág. 123. Cf. sobre el símbolo en Panikkar mi libro *Más allá de la fragmentación...*, op. cit., vid. supra, nota 1.

75. *Iconos...*, op. cit., pág. 106.

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*, pág. 107.

78. *La Trinidad*, op. cit., pág. 89.

79. *Iconos...*, op. cit., pág. 108.

80. *La experiencia de Dios* (1994), op. cit., pág. 91.

81. P. Teilhard de Chardin, *El medio divino*, Madrid, Taurus, 1967, pág. 141.

82. A tal respecto, resulta sumamente valioso el trabajo de Torres Queiruga *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987. Hace precisamente referencia a esta «*diafanía* del medio divino» de Teilhard en el cap. V. a.1. «La realidad como manifestación de Dios» (págs. 180-182 de la edición en gallego *A revelación de Deus na realización do do home*, Vigo, 1985).

83. *Iconos...*, op. cit., pág. 109.

84. *Ibid.*, pág. 110.

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*, pág. 111.

87. «La persona de Cristo», en *Los dioses y el Señor* (1967), *op. cit.*, págs. 63-64.
88. P. Teilhard de Chardin, *Como yo creo*, Madrid, Taurus, 1970, pág. 67.
89. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 35.
90. R. Panikkar, «El Cristo cósmico», en *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 177.
91. L. Boff, «Hiende la leña y estoy dentro de ella... El Cristo cósmico», en *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, *op. cit.*, págs. 221-222.
92. Tomamos el texto de J. Jeremías, *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1984, pág. 109, con comentario y amplio aparato crítico del texto. También lo encontramos con pequeñas variantes en la traducción [«todo» por «universo»...] en L. Boff *Ecología*, *op. cit.*, pág. 231.
93. Cf. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 179.
94. Cf. «The Cosmological and the Historical Context [of Christ]», *Salvation in Christ*, *op. cit.*, págs. 41-45. Respecto de lo que representa para Panikkar el *mito* y particularmente el «mito de la historia», cf. mi libro citado sobre el autor, *vid. supra*, nota 51.
95. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, págs. 170-171.
96. L. Boff, «El Cristo cósmico: la superación del antropocentrismo», en J. J. Tamayo (dir.), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, *op. cit.*, pág. 401. «El universo entero, por medio de Jesús, da un salto hacia arriba y hacia adelante y entrega a la conciencia humana un dato que conservaba dentro de sí y que todavía no había hecho su aparición en ese grado de expresión: el que Dios es Padre/Madre y que todos los seres del universo como hijos e hijas», págs. 403-404. Cf. también «El Evangelio del Cristo cósmico», en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1981.
97. *Ibid.*, pág. 408.
98. «El plan trinitario no se quedó únicamente en el plano de la Trinidad inmanente, sino que fue puesto en práctica en la Trinidad económica... De este modo, surgió la creación concreta tal como ha llegado hasta nosotros en forma de cosmogénesis, biogénesis, antropogénesis y cristogénesis... La raíz cósmica de Cristo se encuentra en la misma intimidad de la vida trinitaria»; L. Boff, *Ecología*, *op. cit.*, pág. 233.
99. Cf. sobre todo su *Ciencia y Cristo*, Madrid, 1968. Entre los numerosos estudios sobre la obra de Teilhard: H. de Lubac, *El pensamiento religioso del P. Teilhard de Chardin*, Madrid, 1966; C. Tresmontant, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Madrid, 1968; C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, Salamanca, 1966; G. A. Maloney, *El Cristo cósmico. De San Pablo a Teilhard*, Santander, 1969; V. Pérez Prieto «Teilhard de Chardin, o místico da materia», *Do teu verdor cinguido*, *op. cit.* Y, particularmente, Th. M. King (ed.), *Teilhard and the Unity of Knowledge*, Nueva York, Orbis, 1993 (con

un trabajo de Panikkar, «The End of History: The Threefold Structure of Human Time-Consciousness») y R. Panikkar, «Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life», *The Teilhard Review* XXV (1990).

100. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, págs. 38 y 148. Cf. mi libro *Más allá de la fragmentación...*, *op. cit.*, págs. 131-133.

101. Cf. V. Pérez, «Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional», *Iglesia Viva* 223 (2005), pág. 76.

102. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 208.

103. Cf. *Elogio de la sencillez*, *op. cit.*, pág. 188.

104. Teilhard de Chardin, *Como yo creo*, *op. cit.*, pág. 80. Así lo ha estudiado un colega jesuita: «El cristiano no necesita buscar el centro de su ser, ni el de su comunidad social, ni el del cosmos. Este centro se convirtió en realidad cuando lo sagrado y lo profano se interpretaron en la persona de Jesucristo... Por y en su cuerpo resucitado está operando toda la realidad para realizar el cumplimiento y la plenitud de todas las criaturas»; G. A. Maloney, *El Cristo cósmico*, *op. cit.*, págs. 7-8. Cf. págs. 93-168 por lo que se refiere a los Santos Padres.

105. Cf., además de los textos citados de Boff, Rahner, «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», *Escritos de Teología I*, Madrid, 1964; A. Galloway, *The cosmic Christ*, Londres, 1951; M. Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, San Francisco, 1988; D. Edwards, *Jesus and the Cosmos*, Nueva York, 1991; J. Moltmann, «El Cristo cósmico», en *El camino de Jesucristo*, Salamanca, 1993; I. Bradley, «El Cristo cósmico», en *Dios es verde*, Santander, 1993, y V. Pérez, «Do Xesús dos Evanxeos ó Cristo cósmico», en *Do teu verdor cinguido*, *op. cit.*

106. L. Boff, *Ecología*, *op. cit.*, pág. 227.

107. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 181.

108. *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), *op. cit.*, pág. 161.

109. *Salvation in Christ*, *op. cit.*, págs. 41-42 .

110. L. Boff, *Ecología*, *op. cit.*, pág. 233.

111. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 180.

112. *Ibid.*, pág. 179.

113. *Ibid.*, pág. 207.

114. *Ibid.*, pág. 209.

115. *Ibid.*, pág. 207.

116. *Ibid.*, pág. 210.

117. *Ibid.*, pág. 209.

118. J. Moingt, *Los tres que visitaron a Abraham*. Conversaciones con M. Leboucher sobre la Trinidad, Bilbao, Mensajero, 2000, pág. 26.

119. *Ibid.*, págs. 27-28.
120. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 176.
121. *Ecosofía*, *op. cit.*, pág. 10.
122. «La eucaristía y la resurrección de la carne», Comunicación en el Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona (1952), recogida en *Humanismo y cruz*, *op. cit.*, págs. 340-341.
123. Teilhard, *Ciencia y Cristo*, *op. cit.*, págs. 85-86.
124. L. Boff, *Ecología*, *op. cit.*, págs. 229-230.
125. Una cita muy querida de Panikkar. Aparece en *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 176 y otros lugares; particularmente, ya en *Humanismo y cruz*, *op. cit.*, pág. 345, aunque aquí está atribuida a otro Santo Padre.
126. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 206.
127. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 177.
128. *Humanismo y cruz*, *op. cit.*, pág. 335.
129. *Ibid.*, pág. 339.
130. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, págs. 47 y 49.
131. *Ibid.*, pág. 209.
132. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 109.
133. *Como yo creo*, *op. cit.*, pág. 82.
134. Teilhard de Chardin, «La Misa sobre el mundo», en *Himno del Universo*, Madrid, Trotta, 1996, pág. 12. Boff también trae este texto en *Ecología*, y alude a Leibnitz, quien reflexionando sobre la eucaristía elaboró una visión cósmica de Cristo: «Para él, el Cristo eucarístico fundamental, el *vinculum substantiae* que une y religa a todos los seres del universo más allá de la armonía preestablecida que, según él, rige todas las mónadas, constituyendo precisamente así el universo», *Ecología*, *op. cit.*, pág. 232.
135. R. Panikkar, «Peregrinación al Kailása y Manasarasas», *Concilium* 266 (1996), pág. 669.
136. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 178.
137. Citado por Panikkar en *Ibid.*
138. Cf. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 177.
139. J. Dupuis, *Hacia una nueva teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 2000, págs. 222-223.
140. Cf. *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), *op. cit.*, págs. 26-27.
141. *Ibid.*, págs. 28-29.

142. *Ibid.*, págs. 23-24.

143. *La plenitud del hombre, op. cit.*, pág. 178.

144. *Ibid.*, pág. 179.

145. *Ibid.*, págs. 180-181.

146. Cf. en nuestro anterior volumen citado sobre R. Panikkar, *vid. supra*, nota 51, el apartado «*Excursus* sobre la Iglesia y el sacerdocio», págs. 79-85.

147. *La plenitud del hombre, op. cit.*, págs. 216-217.

148. *Ibid.*, pág. 205. Habla aquí incluso de su «rechazo, en cuanto cristiano, a pertenecer a una simple «secta» religiosa con sólo dos mil años de antigüedad». Cf. «La religió com a secta», para ver por qué hace tal afirmación: «Dic secta perquè toca sols un sector de la vida humana, i secciona l'home en segments... La meva fe en el Crist no és quelcom que em separa de tots els altres homes i àdhuc de totes les coses..., sinó exactament al contrari», *Qüestions* 174 (1994), págs. 78-79.

149. *Ibid.*, pág. 218.

150. *La Trinidad, op. cit.*, pág. 75.

151. *La plenitud del hombre, op. cit.*, pág. 219.

152. *La plenitud del hombre, op. cit.*, pág. 177.

153. *Ibid.*, págs. 184-185.

154. *Ibid.*, pág. 185.

155. *Ibid.*

156. «*Istadevatā* no es la deidad preferida o escogida a nuestro arbitrio; es más bien ese icono de la divinidad que le permite a cada uno una relación íntima y personal», cf. *supra*.

157. V. Pérez, «Raimon Panikkar...», *Iglesia Viva, op. cit. supra*, pág. 73.

158. Cf. J. D. Escobar Soriano, *Revelación, cristianismo y religiones en la obra de Raimundo Panikkar*, tesis doctoral defendida en la Universidad Pontificia de Salamanca, 1996. De forma más elaborada, J. L. Sánchez Nogales, hablando particularmente de Le Saux –en algunos aspectos semejante a Panikkar–, relaciona la desontologización de la historia y el evento de Jesucristo a partir de la doctrina *advaita*; esta doctrina propugna «desembarazarse del propio hábito histórico. El Jesús de la historia sería una manifestación efímera y fenoménica del Cristo de la fe, que es el Cristo real»; *Cristianismo e hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Bilbao, DDB, 2000, pág. 364.

159. «Quindi Cristo è nato anche in Oriente, in una forma certo misteriosa, perché io non nego che Gesù fosse un ebreo, figlio di Maria, venuto alla luce

a Betlemme duemila anni fa... Il mistero di Cristo supera le nostre mentalità, anche quella cristiana...»; M. Castagnaro, «Passaggio in Asia. Entrevista a R. Panikkar», *Jesus* 4 (2001), www.stpauls.it/jesus/0104je/0104je40.htm.

160. *Iconos...*, *op. cit.*, págs. 47-49.

161. *Ibid.*, pág. 96.

162. Cf. *La plenitud del hombre*, págs. 73-76.

163. *Ibid.*, pág. 104.

164. *Ibid.*, pág. 187-188. Cf. «Identificación e identidad», en *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 95-99.

165. *Ibid.*

166. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 95. En *La experiencia de Dios* –primera edición, incompleta, de este libro– escribe: «Para conocer al identidad de Jesús de Nazaret hay que hacer la experiencia que hizo Jesús de Nazaret, la experiencia de Dios, la experiencia de Cristo resucitado», pág. 59.

167. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 189. Cf. mi libro *Más allá de la fragmentación...*, *op. cit.*, la definición de *pisteuma*, págs. 202-205.

168. *Ibid.*, pág. 190. Cf. también sobre la identidad de Jesús, «The principle of Individuation» e «Identity of Christ», en *Salvation in Christ*, *op. cit.*, págs. 25-47.

169. «La persona de Cristo», en *Los dioses y el Señor*, *op. cit.*, pág. 65.

170. *La nueva inocencia*, *op. cit.*, pág. 248.

171. *La plenitud del hombre*, pág. 105.

172. Gerald T. Carney, «Christophany. The Christic Principle and Pluralism», en *The Intercultural Challenge*, *op. cit.*, pág. 131.

173. *Il dialogo intra-religioso*, Asís, Cittadella, 1988, pág. 112.

174. *Los dioses y el Señor*, *op. cit.*, pág. 17. Cf. Sal 82,1: «Dios se levanta en la asamblea de los dioses».

175. *Ibid.*, págs. 59-60.

176. Lo hace con cuatro apartados con estos expresivos títulos: 5. *Jesus, the Lord*; 6. *The Lord of Religions*; 7. *The Lord of History*; 8. *The Lord of Faith*. Seguramente, no por casualidad el trabajo está firmado el 11 de mayo de 1972, «Fiesta de la Ascensión del Señor».

177. Cf. *Salvation in Christ*, *op. cit.*, págs. 62-63.

178. *Ibid.*, pág. 64.

179. *Ibid.*, pág. 65.

180. *Ibid.*

181. *Ibid.*, pág. 67.

182. *Ibid.*, págs. 67-68.

183. *Ibid.*, págs. 71-75.

184. *Ibid.*, págs. 71-72.

185. *La plenitud del hombre, op. cit.*, pág. 209.

186. Recuérdese el capítulo sobre Cristo como «Señor de la historia» al que hemos hecho referencia más atrás. Cf. *Salvation in Christ*, apdo.7 de la III parte: «The Lord of History», págs. 73-74.

187. *La plenitud del hombre, op. cit.*, pág. 198.

188. *Ibid.*, pág. 223.

189. Panikkar recuerda aquí la concepción tradicional de Jesucristo como conjunción armoniosa de las tres dimensiones de lo real. Cita incluso a Máximo el Confesor, que habla de «cinco grandes conjunciones» en Cristo: masculino-femenino, tierra-paraíso, mundo terrestre-cielo, cosas sensibles-cosas inteligibles, naturaleza creada-naturaleza increada, *Ibid.*, pág. 222.

190. «Jesús en el diálogo interreligioso», *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret, op. cit.*, págs. 453-454. Salvo las páginas de Introducción, su colaboración para este libro recoge literalmente varios apartados de *La plenitud del hombre*.

191. Además de las varias cristologías europeas de distinta orientación (Duquoc, Schillebeeckx, Kasper, González de Cardedal, González Faus..., algunas ya citadas aquí, cf. *supra*), podemos señalar algunas cristologías latinoamericanas bastante completas (J. L Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, 1982; L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, 1987; J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, Madrid, 1991...), algunos intentos de cristología negra (B. Chenu, *Le Christ noir*, París, 1984; Th. Witvliet, *The way of the Black Messiah*, Illinois, 1987; H. Frisotti, *O Cristo dos poderosos e o Jesus dos pobres. Para uma cristologia negra*, Salvador, 1992) y otros intentos asiáticos parciales (A. Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca, 1991; R. S. Sugirtharajah [ed.], *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll (NY), 1993; M. Amaladoss, *El Evangelio al encuentro de las culturas*, Bilbao, 1998...).

192. «Jesús en el diálogo interreligioso», *op. cit.*, pág. 454.

193. *La plenitud del hombre, op. cit.*, pág. 191.

194. *Ibid.*

195. *Ibid.*, pág. 192.

196. *Ibid.*, pág. 193.
197. *Ibid.*, pág. 194. Javier Melloni ha escrito al respecto: «Quien más me ha ayudado a madurar mi pensamiento en esta dirección ha sido Raimon Panikkar. A lo largo de los años, su pensamiento pasó... a considerar que el Hinduismo conoce unas dimensiones del «Cristo» (el Dios manifestado, que dentro del Hinduismo es conocido como *Purusha*) que el Cristianismo desconoce. Y esto es lo que se podría aplicar igualmente a las religiones indígenas: como «*semillas de la Palabra*» diferentes del Cristianismo»; *Las semillas de la Palabra*, www.tinet.org/~fqj_sp02/rmel_sp.htm.
198. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 197.
199. *Ibid.*, pág. 198.
200. Cf. *Más allá de la fragmentación...*, *op. cit.*, págs. 79 y sigs.
201. *Ibid.*, págs. 233–243.
202. «Le Christ n'est pas le monopole des chrétiens», *Télérama-L'Actualité Religieuse*, hors série «Le XXI^e siècle sera-t-il religieux?», París (1998), págs. 94–96.
203. Cf. O. González de Cardedal, «La unicidad salvífica de Cristo y el pluralismo soteriológico» y «Pedagogía de la propuesta misionera de Cristo», *Cristología*, *op. cit. supra*, nota 23 de este cap., págs. 563–564.
204. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 40.
205. *Ibid.*, pág. 106.
206. Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1974, pág. 717.
207. Cf. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, págs. 38–39.
208. Citas y referencias en *Ibid.*, pág. 39 y en las notas correspondientes.
209. *Salvation in Christ*, *op. cit.*, págs. 62–63.
210. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 44.
211. *Ibid.*, pág. 45.
212. *Ibid.*, pág. 47.
213. *Ibid.*, pág. 48.
214. *Ibid.*, pág. 49.
215. Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, *op. cit.*, págs. 717–718. La célebre expresión «*Teresa búscate en Mí; búscame en ti*» fue escuchada por la santa en su oración para ser luego objeto del «vejamen» en el que amigos ilustres de la santa como Julián de Ávila, Francisco de Salcedo y el mismo San Juan de la Cruz intentaron desentrañar su significado. Cf. el comentario de J.

Martín Velasco «*Búscame en ti-Búscate en mí*. Descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa», en *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 1995, págs. 119-148; el mismo Panikkar hace referencia a él en su libro.

216. *La plenitud del hombre, op. cit.*, pág. 53.

217. Cf. *Ibid.*, págs. 54-56.

218. Cf. *Ibid.*, págs. 57-60.

219. *Ibid.*, pág. 59.

220. *Ibid.*, pág. 61.

CONCLUSIONES

¡Cuán a menudo olvida [el cristianismo] el misterio inaccesible del Padre, que –aun revelado por Cristo– sigue siendo un misterio que se sustrae siempre a nosotros! ¡Cuán a menudo pasa por alto o subestima la realidad del Espíritu, que en el hombre y el cosmos todo lo entreteje y mantiene unido en lo más hondo!

GISBERT GRESHAKE¹

He escrito en mi libro anterior sobre Panikkar, y es necesario recordarlo aquí, que su teología no es una obra *para empezar*, sino *para descolocar* y para *abrir caminos nuevos*, diferentes, a quien cree que ya los tiene suficientemente asentados. Esto siempre es peligroso, pues cuando a uno le descolocan los fundamentos sobre los que tiene afirmada su reflexión puede quedarse sin base, y corre el peligro gravísimo de caer en el vacío y perderse. También los grandes místicos tuvieron la experiencia de la nada..., pero ellos habían llegado tan lejos en su *experiencia* de Dios, que ya no tenían miedo ni siquiera de ese vacío. Podían incluso llegar a decir con el Maestro Eckhart «Ruego a Dios que me libre de Dios»; o con San Juan de la Cruz «Por aquí ya no hay camino». Por eso fueron incomprendidos e incluso perseguidos, desde el maestro de Colonia al santo de Ávila. La teología de Panikkar está alejada en muchos aspectos de esa perspectiva tan actual de una teología que busca el «retorno a las certezas».² Más bien, en una perspectiva acorde con los grandes creadores de pensamiento teológico, busca ahondar humildemente en la realidad de un Dios siempre sorprendente,

desconcertante, que descoloca todas nuestras presuntas seguridades, aunque teniendo en cuenta toda la riquísima tradición teológica que hemos heredado.

Aun así, nos resulta extraño oír a un teólogo de identidad cristiana –*non solum sed etiam...*– como Panikkar hablar en contra del teísmo. Pero hay más concepciones de Dios–la Divinidad que la teísta: no ser *teísta* no es lo mismo que ser *a-teo*. Con todo, ¿cómo integrar los valores del monoteísmo abrahámico y el Dios Padre cristiano con la concepción *no teísta* de la Divinidad? ¿Cómo conciliar el Dios trinitario cristiano con la visión panikkariana de la Trinidad *radical* y su perspectiva *cosmoteándrica*?

El hombre occidental contemporáneo percibe la *debilidad del monoteísmo* y se siente igualmente *escéptico ante el ateísmo* como respuesta al interrogante sobre el sentido último de la existencia... *El ateísmo asfixia y el teísmo enloquece...* La fe en un *Dios padre*, protector, bueno y omnipotente está declinando... También se está debilitando la fe en la bondad, en la inteligencia y en el poder de la *Humanidad*; y la esperanza en una especie de *sabiduría de la Naturaleza* ya no tiene mucho sentido. Los conceptos de *Dios, Humanidad y Mundo, como entidades separadas* están resquebrajadas por todas partes.³

Otro aspecto que llama la atención, y aún causa una cierta perplejidad, es la facilidad con la que Panikkar utiliza profusamente y hace suyas las afirmaciones de la tradición cristiana –los Santos Padres y los grandes teólogos de la Escolástica–, integrándolas con otras afirmaciones llamativas que, al menos a primera vista, parecen cuestionar o dejar a un lado esa tradición. Una tensión que a veces resulta irresoluble para el lector, pero que nuestro autor maneja con soltura y coherencia desde su poderosa y erudita reflexión filosófica.

También se le podría hacer a Panikkar una serie de preguntas: ¿qué aporta su teología a las grandes preguntas de los hombres y las mujeres de hoy? ¿Qué aporta al hombre y a la mujer de «a

pie», creyentes o no, esta visión de la Divinidad, esta concepción de la Realidad y el devenir humano, cuando están tan acalladas las grandes preguntas religiosas? ¿Qué les aporta a su vida diaria, llena de algunas alegrías y muchos sufrimientos? ¿Qué les aporta para seguir teniendo ganas de vivir y dar vida, transmitiéndola desde la paternidad, la maternidad y la fraternidad-sororidad; seguir luchando cada día por la vida frente a la muerte? Su magnífica y riquísima visión teológica interreligiosa e intercultural, ¿puede llegar realmente a la gente que apenas conoce su propia religión y su propia cultura, o es sólo un ejercicio elitista? ¿Qué le aporta al hombre secular para superar la escisión esquizofrénica entre lo sagrado y lo profano?

Una de las razones más importantes de la reflexión teológica es que, más que debatir sobre cuestiones doctrinales o teóricas, lo que debemos hacer es debatir la cuestión del ser humano. Se trata de «ponerse al servicio de la humanidad», como dice Moingt, sin rivalizar por el poder o la influencia en esas sociedades, sino confrontando con creyentes y no creyentes «sus ideas sobre el hombre, sobre el sentido de su existencia y de su libertad, sobre un mundo plenamente humanizado, sobre una ética de la paz y de la justicia...». ⁴ Porque los cristianos pertenecemos a la vez al mundo de las religiones y al mundo secular, una tensión fecunda que hemos de mantener de modo constante. «La fe trinitaria puede ayudarnos a construir un mundo más unido en su diversidad cultural y religiosa, más solidario en la defensa de las libertades y de los derechos de la persona, más humano y con mayor respeto de la naturaleza», concluye Moingt con ecos de Panikkar, Moltmann y Boff.

En cualquier caso, las sospechas de algunos ante la obra de Panikkar respecto a su aportación a la tarea ética de los humanos de hoy en una sociedad injusta y violenta pueden venir de pensar que la reflexión teológica y la mística son algo ocioso, ajeno a la realidad cotidiana. Pero es necesario superar la dicotomía ética-mística y descubrir que se necesitan mutuamente; contraponerlas significa debilitarlas. La ética es la carne de la mística, y la mística,

el alma de la ética. Podríamos decir: «*Nulla mystica sine ethica*». Y viceversa: «*Nulla ethica sine mystica*». Porque la solidaridad no puede comerse a la interioridad, del mismo modo que el criterio de verificación de la interioridad es la solidaridad. Ésta no puede concebirse en modo alguno como algo exterior a la experiencia espiritual, sino como algo profundamente interior: la comunión es con todo, puesto que sólo tenemos un corazón. Por eso, dice lúcidamente Panikkar, «la contemplación te hace descubrir *el sentido de la vida*»; más aún, «te hace descubrir que el sentido de la vida es *simplemente la vida*... La contemplación te hace descubrir *la plenitud de la vida*». ⁵

No se puede juzgar el pensamiento y la actividad de Panikkar de ajeno a una solidaridad con los problemas cotidianos del hombre y la mujer de hoy, a tenor de las organizaciones a las que pertenece y los movimientos ecologistas, pacifistas o de defensa de las realidades culturales diferentes a Occidente en los que participa. Del mismo modo, es necesario tener presente sus numerosos trabajos sobre temas concretos de la problemática social, tanto en artículos de prensa y publicaciones especializadas como en sus libros. En un volumen homenaje a Panikkar con ocasión de su septuagésimo aniversario, que llevaba el expresivo título de *Philosophia pacis*, filósofos, teólogos, profesores, intelectuales y otros hombres y mujeres comprometidos en distintos campos de la actividad social escribían de él: «Panikkar es, por excelencia, el filósofo de las grandes aperturas, del diálogo entre culturas y, en consecuencia, de la paz». «Es uno de los más originales filósofos de la paz, el más profundo y el más fecundo... Panikkar nos lanza a una aventura verdaderamente liberadora, colmada de alegría y paz.» ⁶

En fin, él mismo ha escrito que «la consideración de *lo importante* (la naturaleza de Dios y la Realidad) no debe distraernos de la praxis de *lo urgente* (la destrucción de los ídolos de muerte); pero *la praxis de lo urgente* (la realización de la justicia) *no puede ser eficaz sin integrar la teoría de lo importante* (la experiencia de la Vida)». ⁷

EL MISTERIO DE DIOS

1.1. *El discurso sobre Dios*

Ante la realidad divina todo lenguaje es radicalmente insuficiente y aun impotente; con una parte de la tradición teológica, habría que decir que ello haría comprensible una posición apofática en el discurso sobre la Divinidad, Pero no es menos cierto que los seres humanos queremos saber de Dios y, por eso, hemos elaborado miles de discursos al respecto. No se trata solamente del deseo humano por comprender el Misterio, sino de una cierta exigencia de la misma fe, que busca su legitimidad, aunque no pretenda reducir a Dios a un *objeto* manipulable. Nunca podremos sustituir la fe en Dios por una clara comprensión de la Divinidad elaborada por medio de la razón («*Si comprehendis, non est Deus*», dice San Agustín), pero también es cierto que la fe siempre buscará comprender («*Fides quarens intellectum*», dice San Anselmo), aunque con la conciencia permanente del *Deus semper maior*. La meditación de la fe, la reflexión de la teología y las mismas formulaciones dogmáticas seguirán siendo siempre una obra imperfecta, un intento de acercamiento al Misterio.

Panikkar insiste en la necesidad del acercamiento apofático al Misterio, pero, aunque es crítico con los discursos y las «doctrinas» sobre Dios, hemos visto que también él elabora su propio discurso, y muy cuidadosamente. No puede ser de otra

manera, es legítimo el intento de elaborar un discurso sobre Dios, y nuestro autor también lo ha hecho; incluso ha confesado en más de una ocasión que la fe no puede quedarse en puro silencio, busca expresarse, y en ese momento se formula como una creencia determinada. Para él, los dogmas son «canales que indican la dirección para poder entrever y al fin llegar», teniendo siempre en cuenta que no hay un único camino para llegar a la comprensión del Misterio. Para cada existencia particular hay un camino particular, propio; por eso, la insistencia de nuestro autor está precisamente en hablar de Dios tan sólo desde *nuestra* –la suya propia– *experiencia* de Dios, pues sobre Dios no se puede hablar en tercera persona.

Con todo, para la teología cristiana, su discurso sobre Dios está *fundado en una Palabra que nos precede*. Esto hace que deba partir siempre de la voluntad de *escucha* fiel de esta Palabra, para llegar a la *obediencia* de la fe. Panikkar también reconoce que *sólo Dios puede hablar de sí mismo*. Y Dios ¡ha hablado!: «*Ha dicho una única palabra: Cristo... ¿Hay que callarse? ¡No! Pero no porque nosotros no hablemos impropriamente sobre Dios, sino porque Dios mismo habla, es Palabra*».⁸

1.2. Dios no es *substancia*, sino *relación*: La *Trinidad radical*

Una de las tesis fundamentales en la concepción de la Divinidad de Panikkar es que Dios *no es substancia*, sino *pura relación*. De esta manera, elabora toda su reflexión sobre la Trinidad como pura relacionalidad Padre-Hijo-Espíritu Santo, sin que haya otra realidad substancial fuera de esa misma relación. En su concepción de la Divinidad como relación, Panikkar llega hasta la *Trinidad radical*, expresión de la Realidad toda, en la que Dios, la Humanidad y el Cosmos están inseparablemente relacionados.

Pero desde los primeros concilios, la Iglesia siempre ha confesado la existencia de una única *substancia* divina en tres *personas*, manteniendo unidas dos afirmaciones:

a) *Monoteísmo y unicidad* de Dios (hay un único Dios, una única naturaleza [*fisis*] o substancia [*ousía*] divina; en oposición al politeísmo).

b) *Trinidad* (Dios es una substancia en tres subsistencias [*hipóstasis*], el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son las tres *personas diferentes* de la Trinidad; en oposición al *modalismo*, que niega tal diferencia en Dios). Además, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen *igual rango* en la Trinidad, son *diferentes* pero *iguales en dignidad* (en oposición al *subordinacionismo* y el *adopcionismo*).

Además, el mundo es creado (*creatio ex nihilo*), obra libre y amorosa de Dios (*factorem caeli et terrae*, dice el Credo), no es eterno como Dios. La Trinidad no constituye un problema cosmológico que abarque a Dios y el mundo, sino una realidad estrictamente teológica e intratrinitaria (Cf. DzHu, págs. 150 y 421).

También, para Panikkar, la Trinidad no es *ni modalista ni trisubstancial* (triteísta), pero nuestro autor expresa que es muy difícil evitar el modalismo si persistimos en la identificación Dios-Substancia. Si la Trinidad no es puro *monoteísmo*, es necesario superar la idea de Dios como una *substancia* para no caer en el triteísmo y no dejar a Dios como *la única substancia* o un simple *concepto* universal. La *substancia Dios* no puede ser considerada como un algo/alguien con existencia fuera de las relaciones interpersonales: la divinidad personal es completa. Por eso, insiste en que Dios *no es una Substancia*, sino una *Relación*: en Dios no hay *tres substancias* ni *una substancia*, sino *tres «personas»* en un «*nudo de relaciones*». Para él, este galimatías sólo se expresa adecuadamente desde la perspectiva de la no-dualidad *advaita*: si el Padre y el Hijo no son *dos*, tampoco son *uno*; el Espíritu los une y distingue al mismo tiempo, «Él es el vínculo de la unidad; el *nosotros* en medio, o, más bien, en el interior».

¿Cómo conciliar las afirmaciones dogmáticas sobre la substancia divina con la postura de Panikkar, que manifiesta un rechazo a la idea de Dios como *substancia*? ¿Podemos despedirnos de la idea de Dios como *substancia*? Desde una teología tradicional, lo que está en juego es el mismo monoteísmo, que afirma que

la única substancia divina es el existir divino del único Dios, el sello de garantía de su unidad. La teología cristiana insiste en que afirmar la *relacionalidad* en Dios no significaría necesariamente marginar la *substancia*, que está en la base de esa relación. Pero también podemos afirmar que *la realidad esencial* o *substancial* de Dios es *su relacionalidad*; la relacionalidad sería *el todo de la esencia-substancia divina*. En todo caso, desde la perspectiva trinitaria cristiana, sí parece justificada una crítica a una idea *substancialista* de Dios —rígidamente aristotélica— ajena a la idea de relación. En este sentido, la visión del *Dios trino como relación* parece una interpretación posible de la afirmación del Aquinate de que la persona en Dios es «*relatio subsistens*», *ser en relación*. Hemos visto cómo Greshake expresa esto diciendo: «La unidad de Dios es una *unidad originaria de relación* amorosa que desborda toda comprensión... *Unidad de relación*, de amor, *no unidad de sustancia*».⁹ Al afirmar que *Dios es relacional*, Panikkar coincide con la comprensión tradicional cristiana, pero esta fe afirma también que el Dios trinitario es uno y único, para lo que la teología ha recurrido al concepto de *substancia*. ¿Es el concepto de *substancia* algo totalmente periclitado? Con Panikkar, apostamos más por la *relación* con *esencia divina*.

Desde la tradición cristiana también se le podría criticar a nuestro autor que pone siempre en el primer plano la *Trinidad inmanente*, mientras que la *Trinidad económica* parece que apenas se tiene en cuenta, cuando la revelación del Dios trino es algo central en la economía salvífica del Nuevo Testamento. De esta manera, la doctrina de la Trinidad de Panikkar podría perder la especificidad del Dios trinitario de la doctrina cristiana, un Dios que se manifiesta económicamente, en la historia de la salvación, y se apoya sobre todo en la manifestación del hombre Jesús, el Cristo de Dios. Pero, si bien la reflexión sobre la Trinidad cristiana parte de la Revelación bíblica, sobre todo la neotestamentaria, esta reflexión se ha ido haciendo a lo largo de la historia de la Iglesia a partir de otros elementos ajenos a la Escritura; en particular, desde los concilios de Toledo, San An-

selmo, Santo Tomás y la Escolástica, la reflexión teológica sobre la Trinidad se ha hecho básicamente teniendo en cuenta, sobre todo, la Trinidad inmanente.

El problema de Dios como relación se agudiza en la concepción panikkariana cuando se habla de su relación con el mundo, la *Trinidad radical*: Dios existe *en relación* con los otros *polos de la Realidad*, el Humano y el Cósmico. Dios, Hombre y Cosmos son «los tres polos de la Realidad», aunque no se trata de tres polos *equiparables*. Del mismo modo que el Padre es la «*fons et origo totius Trinitatis*», Dios es la *fuentes* de la que mana *toda la Realidad*, por tanto, del Hombre y el Cosmos, pero no existe sin ambos. No existe un Dios sin el Mundo y el Hombre, como no existen éstos sin Dios, aunque de distinta manera; Panikkar argumenta una y otra vez que, aunque se podría concebir la realidad de otra manera, de hecho, es así. Y tiene razón.

Panikkar afirma que desde un punto de vista cristiano su concepción es solamente un «*crecimiento* en la comprensión del dogma». Pero la perspectiva teológica de la tradición cristiana quiere mantener la *libertad de Dios* ante el mundo creado y dice que no se pueden equiparar la relacionalidad constitutiva de Dios *en sí* y su relacionalidad con respecto del mundo. Aunque sea cierto que no podamos pensar a Dios sin el mundo y el hombre, eso no suprime la pregunta acerca de una creación *necesaria* o libre (y una encarnación necesaria o libre): ni creación ni encarnación son *necesarios* para Dios, como si Dios no fuera *Él mismo* sin el mundo y el hombre.

En fin, ¿cómo conciliar la singularidad cristiana con el enriquecedor diálogo *intra-religioso* que quiere nuestro autor? A pesar de la dificultad que esto supone, consideramos que los cristianos haremos muy bien en estar abiertos al riquísimo pensamiento oriental en una actitud de *aprender*, para *comprender realmente* incluso lo que afirmamos en la *letra de nuestra confesión de fe*. Es, particularmente, el caso de la rica y compleja concepción de la no-dualidad *advaita*, a la que tanto hemos aludido en nuestro trabajo y que resulta tan difícil de comprender adecuadamente

desde la perspectiva occidental. En todo caso, no sólo con Panikkar, sino también con Greshake, deberíamos ser conscientes de que «el diálogo de las religiones bajo el signo de la Trinidad *no es una calle de sentido único*; más bien representa una *exigencia mutua* de aprender de las experiencias religiosas de los demás y de poner en práctica la realidad triple y una de Dios». ¹⁰

1.3. Dios es más que *personal*. ¿Superar el monoteísmo abrahámico?

En la reflexión que hace Panikkar sobre la Divinidad, hemos visto con bastante amplitud en nuestro trabajo el modo como cuestiona la concepción *personal* de Dios, como expresión rotunda de la realidad divina, diciendo que no podemos afirmar que la idea de persona *agota* la realidad divina y hay que pensar en Dios como *sobre-personal*. Para él, la verdadera esencia divina se nos escapa también en la definición de un «Dios personal». Si podemos seguir llamándole «*persona*» a Dios, es con la condición de que entendamos la persona como *relación*, relación *constitutiva*.

Frente a la concepción substancial de Dios y respecto de su identidad personal, Panikkar prefiere hablar de Dios como «*reciprocidad total*», acorde con el carácter de *relación constitutiva* de todo con todo. «No se trata de una simple entidad relacional, sino de la *relatividad constitutiva* de la Divinidad, tanto *ad intra* como *ad extra*»; una relatividad *radical* que afecta a todo lo real. Aplicar esta relatividad a Dios supone considerarlo no como «Ser» o «Substancia», sino como *Relación*.

Ya hemos hablado acerca de la necesaria distinción entre la relacionalidad *ad intra* del Dios trinitario y su relacionalidad *ad extra*, con respecto del mundo, y aún volveremos luego sobre esto, al hablar de la *perspectiva cosmoteándrica*. Es una afirmación comúnmente mantenida en la teología cristiana, y aun en el teísmo judeo-cristiano-islámico, que Dios es una *persona*, *transcendente* al mundo, pero que *actúa en la historia*. Aunque esto se formula de

distinta manera en las tres grandes religiones monoteístas (sobre todo entre el Dios tripersonal del cristianismo y el Dios unipersonal judeo-islámico), en todas ellas esta concepción de la Divinidad permite establecer una «relación personal» con Dios y dejarse guiar por él en la historia hacia una meta escatológica. Particularmente, para el dogma cristiano, la teología tradicional y la teología más contemporánea, este Dios personal y trascendente sale de su ocultamiento divino y se pone en comunicación con el hombre, le dirige la palabra de diversos modos a lo largo de su historia y se encuentra con él sobre todo a través de la Encarnación.

A pesar de lo evidente que parece esta concepción personal de la Divinidad, hemos visto cómo la teología contemporánea, además de preguntarse qué queremos decir cuando afirmamos que *Dios es persona*, hace también una llamada de atención sobre el peligro de un reduccionismo de esta concepción personalista de Dios, cuando supone dejar de lado o infravalorar la dimensión *cósmica* y *contemplativa* en el acercamiento al misterio divino. Ante la acentuada «*tuidad*» de la relación con Dios, que presentan las religiones teístas-monoteístas, puede pasarse por alto el absoluto e inefable misterio divino, así como la *totalidad* que todo lo abarca. Al estar el hombre tan en el centro (el antropocentrismo característico de la teología contemporánea), el cosmos recibe una atención marginal. Aunque el cristianismo profesa un Dios trinitario (tripersonal, relacional, etcétera) que sabría integrar estas tres realidades y superar las rigideces absolutistas del monoteísmo rígido, sin embargo, *de hecho*, se realiza al margen de su visión trinitaria. Quizá debamos tener más en cuenta la crítica que nos llega desde el pensamiento oriental, que, sin descartar la realidad personal de Dios, cuestiona su carácter personal o impersonal, y de qué manera es eso realidad. Tal vez lo más adecuado sería que afirmáramos ya que Dios, aunque es también *personal*, es *más que personal*, cosa por otra parte implícita en la tradición, que tampoco ha afirmado que al decir de Dios que es *personal* lo hayamos dicho todo de él.

Con todo, si el pensamiento religioso occidental (monoteísta) debe aprender de Oriente a cuestionar muchas de sus segurida-

des..., parece que también Oriente (el hinduismo, el buddhismo y el taoísmo) deberán aprender de lo que aporta el pensamiento teológico y filosófico occidental sobre la personalidad de Dios, como descubrimiento de un amor que manifiesta su realidad íntima en la relación personal con toda la existencia, con su creación, y que se expresa con particular plenitud en la relación amorosa con los seres humanos. Amor significa alteridad. ¿Cómo realizar esta relación sin un encuentro yo-tú?

Panikkar no niega la realidad de ese encuentro, incluso su necesidad en la experiencia religiosa: «Sin el encuentro personal con un Tú, la religión está muerta, la fe no existe y el cristianismo desaparece». Su postura al respecto es clara, aunque buscando la armonía entre posturas diversas: la experiencia no-dualista *advaita* con el amor (*bhakti*) que supone alteridad. Dijimos que el *amor adváitico* ha de ser divino y cósmico a la vez, «lleno de «personalidad» pero vaciado de toda individualidad, egoísmo...»; por eso, insiste Panikkar en que es el amor más profundo y más fuerte, en cuanto que alcanza al corazón mismo del ser humano, su personalidad, su relación óptica con Dios y con cualquier ser semejante a él.

Por otra parte, está el polémico cuestionamiento que Panikkar hace del *monoteísmo abrahámico*: «El gran desafío del tercer milenio para Europa y el cristianismo es *que nos independicemos de Abrahám*, del monoteísmo abrahámico», le hemos oído repetir; aunque precise a continuación que esta superación del monoteísmo abrahámico debe hacerse «*sin cuestionar la legitimidad y la validez de las religiones monoteístas*». Una polémica afirmación, sorprendente para el cristianismo, monoteísta, aunque haya sido acusado de lo contrario por los monoteísmos judío e islámico.

Leemos en uno de los primeros documentos de la Comisión Teológica Internacional que «la verdad de *la fe está ligada a su caminar histórico a partir de Abraham hasta Cristo* y desde Cristo hasta la Parusía». ¹¹ ¿Cómo superar el *monoteísmo abrahámico* sin cuestionar ese caminar histórico desde Abraham hasta Cristo, que ha ido construyendo la fe cristiana que hemos heredado?, cabría preguntar a nuestro autor. Más aún ¿Cómo superar el *monoteísmo*

abrahámico sin cuestionar la legitimidad y la validez de las religiones monoteístas? ¿No sería mejor, más que *independizarse* de Abraham, *liberarnos* del *exclusivismo* de Abraham? O sea, ir más allá de una visión de Dios estrecha, situada en un estadio primitivo de la Revelación, que va evolucionando en el caminar bíblico hasta llegar a su culminación en Jesucristo. La *fe* de Abraham es inmensa, una referencia para todos los creyentes, pero *el Dios que manifiesta* Abraham está aún en un estadio primitivo de la revelación, incompleto y abierto al futuro, al *Abba* de Jesús. Hay algo del Dios de Abraham que permanece válido hoy y siempre: *Dios es promesa de vida futura*, manifiesta una paternidad real, salvadora.

Pero aún nos parece más grave una segunda objeción, en la línea de la tradición bíblica en la que está inevitablemente inmerso: el cristianismo es una religión profundamente *profética*, esencialmente comprometida en la liberación de la humanidad oprimida por el mal. La oposición ante el Dios «terrorífico» de Abraham y el *Dios paternal-amoroso* de Jesucristo nos dejaría también sin el *Dios liberador* de Moisés, que sitúa al ser humano ante la vida y la muerte, para poder elegir correctamente (Dt 26) y caminar con él en su proceso de liberación. Nos dejaría sin el Dios de los grandes Profetas, el *Dios defensor de los pobres*, comprometido en su liberación; el Dios *que mantiene vivo el recuerdo de las víctimas* frente a una apatía resignada. Precisamente, los primeros cristianos fueron superando la dependencia fatalista del cosmos que tenían sus contemporáneos (el *factum*), con su idea del Dios liberador de los oprimidos.

Una genialidad del cristianismo en la historia de las religiones es superar el miedo al Dios cósmico y creer en un Dios que se hace carne en la vida concreta de la historia humana; es la dimensión histórica de la salvación que se realiza en la concreción de la historia, caminando con los hombres y las mujeres en su compromiso transformador. En fin, el Dios libre manifestado en la revelación bíblica es la *garantía de la igualdad y la libertad* de los seres humanos. Y, lo que no es menos grave, para la soteriología cristiana, se pondría en cuestión el proceso liberador-salvador de Cristo.

EL MISTERIO DE JESÚS, EL CRISTO

2.1. *La experiencia de Jesucristo, elemento central de la fe cristiana*

La fe cristiana es, ante todo, una fe pascual; es la fe en *Jesús de Nazaret, como el Cristo de Dios*, Verbo encarnado, muerto y resucitado para nuestra salvación: *Jesucristo, Salvador y Mediador universal*. Una fe en el *Jesús histórico* que manifiesta *el Cristo de Dios*. Jesús y el Cristo-Hijo de Dios-Trinidad son inseparables. ¿Queda esto suficientemente claro en la Cristología de Panikkar?

De entrada, las afirmaciones de Panikkar parecen bastante claras: «Lo *central* para el cristianismo [es] la experiencia de Cristo».¹² Para confirmar la adhesión de Panikkar al principio cristiano que hemos apuntado, parece que podrían ser suficientes las dos afirmaciones con las que encabezábamos el capítulo de su Cristología, aunque la primera podría adolecer de cierta ambigüedad: «*La plenitud de la vida, que tiene tantos nombres, en la tradición cristiana se llama Jesús, el Cristo*». Podría parecer que esta afirmación querría decir que Cristo es solamente *uno de los muchos nombres* de la plenitud divina, pero hemos visto que Panikkar ha repetido en numerosas ocasiones la afirmación paulina de que Cristo es «el nombre sobre todo nombre», el *supernombre*. «La Trinidad radical, tal como se manifiesta en Cristo, nos presenta la unidad no-dualista entre lo divino y lo humano... Jesucristo es la *reconciliación entre lo divino y el universo...*, podría ser experimentado como el *mysterium coniunctionis*».

Los nueve *sūtras* que veíamos en su *Cristofanía* confirman esto, sobre todo: «El cristiano reconoce a Cristo *en* Jesús y *a través* de él» (2). «El Cristo *protológico, histórico y escatológico* es una *única y misma* realidad distendida en el tiempo»(6). Para Panikkar Cristo es «el *rostro fundamental de Dios*», «el *parámetro cristiano* para hablar de Dios», la «*única palabra*» fundamental que conocemos de Dios. Más aún, con expresión tradicional de la fe cristiana: «Cristo es *Hijo de Dios encarnado*, el Logos hecho Hombre y, en cuanto Cristo, segunda Persona de la Trinidad, es igual a Dios, es Dios». ¹³ De hecho, su reflexión está constantemente haciendo referencia explícita a la revelación neotestamentaria, multiplicando las citas bíblicas.

2.2. Cristo y Jesús

La identidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es una afirmación mantenida desde siglos en la fe cristiana. Acerca de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de Dios en la cristología de Panikkar, la respuesta es clara: «Jesús, el hijo de María, se convirtió para los cristianos en la revelación del Cristo... Jesús es Cristo, pero Cristo *no puede ser completamente identificado* con Jesús». Esta disociación puede parecer difícilmente compatible con la fe cristiana, que afirma con rotundidad que *Jesús es el Cristo*, aunque encaje con la perspectiva de parte de las cristologías contemporáneas.

Pero, como hemos visto, el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe*, el Hijo de Dios Salvador, no se contraponen en Panikkar; simplemente, éste (Cristo) va *más allá* que aquél (Jesús de Nazaret); Jesús es *histórico* y Cristo es *transhistórico*. No podemos minusvalorar al Jesús histórico, pero lo que nos permite un *encuentro personal*, real e intransferible con Jesucristo y no un puro conocimiento intelectual es precisamente el Cristo que no está limitado al marco histórico espacio-temporal.

La dificultad de las afirmaciones de Panikkar estaría en que decir que Jesús de Nazaret «*se convirtió* para los cristianos en la

revelación del Cristo» podría cuestionar la identidad entre el *Cristo preexistente* –que nuestro autor afirma constantemente– y el *Jesús histórico*. Hemos visto cómo Panikkar se acerca a esta identidad desde su distinción entre *identificación* (realidad objetiva, el *qué* físico) e *identidad* (realidad profunda, el *quién* existencial); por eso, dice que de Jesús podemos conocer la *identificación* objetiva, que nos permite no confundirlo con otro personaje, pero su *identidad*, que nos permite conocerlo realmente, «puede escapárenos todavía», ya que ésta supone un *encuentro* existencial con la realidad personal profunda de Cristo, para lo que no es suficiente el intelecto, sino que es necesario el amor, hace falta la fe. Por eso, Panikkar afirma que «Jesús es *el símbolo* de Cristo», entendiendo por este símbolo una presencia real, «el *icono* visto a la luz tabórica de la revelación».

Sin duda, estamos ante un punto central de la fe cristiana, y la respuesta de Panikkar podría situarse en lo que se ha llamado «teología pluralista de las religiones» (el *paradigma pluralista*). Nuestro autor insiste en que Jesucristo es el *mediador universal* entre Dios y los hombres, la «reconciliación entre lo divino y el universo», el *mysterium coniunctionis*. En cualquier caso, para salvar la fe dogmática, será incuestionable la afirmación de que *no puede haber otro Jesucristo*, pues en el Cristo encarnado en Jesús de Nazaret se ha manifestado definitivamente el *único Mediador* y Salvador universal.

2.3. *Las dimensiones pneumatológica y cósmica de la Cristología*

La CTI pone entre las dimensiones de la Cristología «que deben recuperarse», dos: las dimensiones *pneumatológica* y *cósmica*, que «ofrecen una visión esencial» de la Cristología.¹⁴

Con su *Cristofanía*, Panikkar quiere aportar el hecho de juntar armónicamente al *logos* la dimensión de *pneuma*, que no se ha puesto de relieve habitualmente en las Cristologías, denunciaba Congar, clamando por una «Cristología pneumatológica». La *Cris-*

tofanía panikkariana se manifiesta claramente abierta a la realidad del Espíritu: «Acoge la presencia y la acción del Espíritu de otra manera, la del *tercer ojo*: sin una visión mística, la cristofanía no adquiere su verdadero significado». ¹⁵ La *Cristo-fanía* busca una *fanía*, una «luz que aparece porque estamos envueltos en tinieblas». De este modo, busca articular Cristologías aparentemente opuestas: la tradicional *cristología descendente* desde lo alto y la moderna *cristología ascendente*, desde abajo, deben articularse con lo que llama una *cristología desde el interior*. Una *cristofanía desde el centro*, que exprese «la profundidad más interior de todos nosotros, el abismo en el que, en cada uno de nosotros, lo infinito y lo finito, lo material y lo espiritual, lo cósmico y lo divino se encuentran».

Respecto de la dimensión *cósmica-cosmoteándrica* de la Cristología, que presenta nuestro autor, las palabras de la CTI nos resultan una especie de camino abierto que Panikkar se ha tomado muy en serio:

[La expresión *señorío de Cristo*] pertenece, en primer lugar, a la humanidad glorificada de Cristo, y no a su sola divinidad... Una antropología demasiado estrecha, que desprecia o pasa por alto aquel elemento fundamental del hombre que se refiere al mundo, podría impedir que se estimara suficientemente la afirmación del Nuevo Testamento acerca del *principado cósmico de Cristo*. Pero esta afirmación es de suma importancia en nuestros tiempos. ¹⁶

En fin, con Panikkar, podemos decir que, si Cristo es el «Redentor y glorificador del cosmos», es también el salvador de la humanidad; de los cristianos y de los que pertenecen a otras religiones, que no hablan de Cristo, pero poseen diversos *símbolos* a los que atribuyen una función salvífica. Particularmente, hemos visto en nuestro trabajo la *equivalencia homeomórfica* que se puede hacer entre Jesucristo y el *Īsvara* del hinduismo.

LA PERSPECTIVA COSMOTÉANDRICA
Y LA DISIMETRÍA RADICAL ENTRE DIOS Y LAS CREATURAS

3.1. Una Realidad que es trinitaria, no dual ni monista

Con su concepción *te-antropo-cósmica* de la Realidad, Panikkar mantiene una estructura unitaria de esta Realidad; estructura *trinitaria radical-advaita*: Padre-Hijo-Espíritu/Dios-Hombre-Cosmos/Cielo-Conciencia-Tierra... unidos de manera inseparable, aunque manteniendo una diferencia radical para no caer en el monismo panteísta. Dios no puede ser sin el Mundo, como éste no puede ser sin aquél, tampoco los Humanos pueden ser sin Dios y el Mundo, como éste sin aquéllos.

Pero habitualmente, para la fe y la teología cristianas, *la estructura de la realidad es dual*: Dios-Mundo, Dios-Creación, Dios-Cosmos, Dios-Humanidad... Hay una *relación profunda* entre Dios y la creación, sobre todo con los humanos —«a su imagen y semejanza»—, *pero no hay identidad* y hay una *subordinación* de la Creación al Creador: la creación y los humanos son *obra de Dios*, que es su Creador, su origen. Hay una *disimetría radical* entre Dios y las creaturas; la Trinidad es la realidad divina en su «interior» (*Trinidad inmanente*) que se manifiesta «hacia fuera» en virtud de su proyecto amoroso salvífico (*Trinidad económica*). Esto supone la importancia irrenunciable de la historia: Dios realiza su proyecto salvífico en la historia humana y cósmica concreta, lo

realiza *en el tiempo*, lo que potencia el valor de la praxis histórica, la realización liberadora en una historia concreta. La perspectiva *escatológica* significa la *plenitud de ese tiempo más allá del tiempo*, en un mundo o una «nueva-otra dimensión» ya no mediatizada por el espacio y el tiempo.¹⁷ Encontramos no ocultas dificultades para conciliar esta concepción de la relación entre Dios y la creación presentadas por el dogma cristiano con la seductora concepción panikkariana del *misterio cosmoteándrico*; la dificultad está precisamente en esa *disimetría radical* entre Dios y el mundo. La teología cristiana afirma tradicionalmente que, en la *relación entre Dios y el mundo*, ésta no es *necesaria* para Dios: el mundo no es una realidad *necesaria* para que Dios sea Dios.

Tampoco resulta fácil unir armónicamente en el mismo pensamiento de Panikkar la concepción de la relación radical, *ab aeternum*, Dios-hombre-cosmos, con otras afirmaciones suyas de que la existencia de Dios no sólo debe *preceder epistemológica*, sino también *ontológicamente* al ser humano: «Dios es el fundamento, el Absoluto, el Principio de Todo. El Hombre y el Mundo dependen de Dios, y, aun admitiendo una cierta relación inversa, la primera es la que *tiene la prioridad*... Tanto los Hombres como el Mundo dependen de Dios y están constitutivamente relacionados con Él». ¹⁸ Dios es «la dimensión abisal» de la Realidad, a la vez trascendente e «infinitamente inmanente»; de la misma manera que el Padre es en la Trinidad la «*fons et origo totius Divinitatis*» que dicen los Santos Padres. Esto no es posible sin el pensamiento *advaita*. Panikkar se plantea y responde a varias posibles objeciones a su perspectiva cosmoteándrica, fundamentalmente en sentido filosófico, pero aplicables en el sentido teológico:¹⁹

a) La primera objeción sería que, al relacionar intrínsecamente cada *dimensión* de la realidad con todas las demás, *las despojamos de su individualidad*, o, en todo caso, las ponemos *al mismo nivel*, echándolas en el mismo saco. Panikkar responde a esta objeción diciendo que en última instancia se basa en una «epistemología deficiente que se ha desgajado acriticamente de toda ontología». Esta objeción vendría a decir que puesto que «A es A», «A no-

es B», pero Panikkar precisa diciendo que, en realidad, debería decirse «A es no-B». Puesto que «A (es) A» no agota todo el *es*, hay lugar en el *es* también para «B es (B)». En cualquier caso, si despojar cada *dimensión* de la realidad de su individualidad es grave filosóficamente, sería difícil de aceptar desde la teología cristiana, que necesita salvar la *realidad única de Dios*.

b) La segunda sería que es falso suponer que un ente *no puede ser sin todos los demás*, puesto que puede pensarse independientemente de los otros. Objeción también sujeta para él a una epistemología deficiente, ya que «pretende pasar de un «*puede ser* (pensado)» en el terreno *lógico* del pensamiento (*epistemológico*) a un «*no es*» en el terreno tanto *óptico* como *ontológico*».

Ampliando la respuesta a estas objeciones, Panikkar afirma que, al aplicar el *principio de la no-contradicción*, «tendemos a aislar las cosas, y así truncamos su realidad total separándolas artificialmente de lo que total y realmente *son*». Pero «la matriz de todo ser es el Ser mismo y, si desgajamos al ente del Ser, mutilamos la realidad de ese ente particular». Por eso, «cuanto más A es A, más puede ser distinguido y separado de no-A». Por otra parte, al aplicar el *principio de identidad*, tendemos a ver las diferencias, «confundiendo dimensiones de lo real verdaderamente diferentes e interpretando la identidad como la negación de las diferencias». Pero conocemos a la vez por identificación-participación-uniión; *identidad* y *diferencia* son correlativas, «la una implica a la otra y, no obstante, son incluyentes [...], sólo puedo identificar una cosa si puedo diferenciarla de todo lo demás; sólo puedo diferenciar una cosa si puedo identificarla mostrando que no es como lo demás». Es necesario integrar estos dos principios: «Todo proceso de conocimiento es una empresa *discriminadora*, pero tiene igualmente una función de *síntesis*». Para Panikkar,

los sistemas teístas afirman la diferencia entre Dios y las criaturas insistiendo en la *trascendencia* divina; pero afirmarán igualmente la identidad sui generis de Dios con su creación subrayando su *inmanencia*. *Dios es más inmanente a cualquier*

criatura —nos aseguran— *que la identidad propia de la criatura*, de modo que, si tuviéramos que sustraer a Dios de la criatura, ésta se derrumbaría en la nada. Un sistema teísta puede afirmar que, aunque no existe un Mundo sin un creador, *puede existir un Dios sin creación*. Un teísta puede ciertamente pensar un Dios que no requiera la existencia de ninguna criatura para ser real, pero este «Dios» no existe porque el Dios real, el Dios que en realidad existe, *es un Dios con criaturas*. Que Dios «*pueda ser*» sin criaturas es una característica *fenomenológica* de Dios, no una afirmación *ontológica* sobre él.²⁰

Se trata de la grave cuestión de la existencia posible de *un Dios sin el mundo*, de la que hemos hablado más atrás. Con Panikkar, hemos de decir que, si bien en una concepción teísta Dios puede ser *definido* fenomenológicamente como un «ser necesario» que puede existir *a se*, ya que no necesita ningún otro ser para existir, mientras que las criaturas son contingentes y sólo pueden existir *ab alio*, la *realidad* es que decir «Dios puede ser sin el Mundo» y «el Mundo no puede ser sin Dios» *son simples ideas, no afirmaciones ontológicas sobre Dios y el mundo*, que *realmente* existen en relación. La afirmación fundamental de Panikkar radica en que son precisamente *los vínculos que relacionan* cada parte de la realidad con todo lo demás los que *constituyen* su realidad particular. Ya vimos cómo, para él, uno de los mejores símbolos de la concepción cosmoteándrica es el sacramento de la *Eucaristía*: «La consagración del pan... es la *revelación de la naturaleza cosmoteándrica de la realidad*».

Como hemos manifestado, reconocemos que no es fácil conciliar esta visión *te-antropo-cósmica* con la trascendencia y la libertad de Dios, tal como se afirma habitualmente en la teología cristiana. Desde ésta, se debe mantener la *libertad de Dios* ante el mundo creado; se trata no de una cuestión puramente *fenomenológica*, sino de una afirmación *ontológica*: la creación no es *ontológicamente necesaria* para que Dios *sea Dios*. Pero será buena cosa no pasar por alto el debate epistemológico que apuntábamos y la manera como Panikkar expone su visión sin negar la

trascendencia de Dios junto con su inmanencia. Ver cómo sitúa la realidad de la Divinidad como el «*fundamento abisal*» de toda la realidad, utilizando las palabras como la tradición cristiana sitúa al Padre en el contexto trinitario: *igual*, pero *diferente* al Hijo y el Espíritu. Si bien no podemos olvidar aquí que desde la teología cristiana es evidente que la igualdad-diferencia entre Padre-Hijo-Espíritu no es equiparable con la igualdad-diferencia entre Dios y el Mundo. Con todo, también para Panikkar las tres dimensiones de la realidad no son ni idénticas, ni *equiparables*, a la vez que no podemos pensar *realmente* la una sin la otra, puesto que están íntimamente relacionadas. Es imprescindible tener en cuenta su viejo concepto de *ontonomía* (cf. nuestro primer volumen sobre Panikkar). Tampoco podemos olvidar que, para entrar en la concepción panikkariana, es preciso llegar a pensar la realidad *relacionalmente*, superando el *pensar dialéctico*, la pura *ratio*.

3.2. Creación, salvación y vida eterna

Como hemos visto, la perspectiva *cosmoteándrica* suscita inevitables preguntas acerca de la soteriología que implica. ¿La concepción de la *creación* es compatible con la cristiana? ¿Qué significan para Panikkar *salvación* y *vida eterna*? Para Panikkar, la *creación* no es algo puntual en la historia, sino una *creatio continua*: el hombre y el mundo existen perpetuamente inacabados; el Cosmos está en movimiento y participa del dinamismo divino. No es fácil conciliar estas afirmaciones con el dogma acerca de la creación: una *creación de Dios* como *obra libérrima de su amor* gratuito. Frente a la concepción eterna de la materia y la conciencia que manifiesta el cosmoteadrismo de Panikkar, en la tradición cristiana la creación siempre aparece *con un comienzo*, y *con ella el tiempo*, cosa que *no podemos decir de Dios, eterno*. Hay una *disimetría radical* entre Dios y las creaturas, entre el Creador y lo creado; Dios *crea por amor*, para el amor y *amando hasta el fin* a su creatura, suscitando en ésta un dinamismo propio.

Esto nos lleva a la segunda cuestión, la *salvación* cristiana como *plenitud escatológica* del tiempo presente. Con la proclamación de la fe en la resurrección de los muertos, por el poder de Dios, esta fe afirma la salvación del hombre en su integridad para una vida eterna que Dios concede al hombre *gratuitamente* como regalo, pero que éste debe acoger libremente. ¿El concepto panikkariano de salvación es *en el tiempo*, al *final de los tiempos*? En *Elogio de la sencillez* manifiesta que en la concepción no-dualista «se puede alcanzar la paz y la alegría de nuestra plenitud, incluso viviendo en los “barrios bajos”. La salvación *no está fuera de nuestro alcance*. Es incluso posible en el campo de concentración». Para el *no-dualismo*, «la relación del tú con el yo, como la de la muerte con la vida, es real, pero la relación inversa sólo es una relación de razón». Y la concepción *trinitaria radical* defiende que «hay una interpenetración total entre el yo y el tú, y es mediante la muerte y la resurrección como la relación se mantiene»; esto acontece sobre todo en el misterio de Cristo.²¹

Desde el complejo pensamiento de Panikkar, con su voluntad de fidelidad a una fe cristiana, hindú y budhista, hemos buscado la articulación entre la Trinidad cristiana y la *Trinidad radical*, que quiere unir armónicamente la realidad divina, humana y cósmica, más allá del dualismo que caracteriza la teología occidental; sin olvidar que la teología cristiana ha aceptado un dualismo (Dios-Mundo/Hombre) y ha rechazado otros como el de cuerpo-espíritu en la realidad unitaria humana.

Las preguntas que hemos ido haciendo quieren dejar constancia de que algunas de estas cuestiones permanecen abiertas y para la teología no es suficiente con repetir las afirmaciones dogmáticas, sigue siendo necesario reelaborarlas en cada época y circunstancia concreta. En el estudio de la obra de Panikkar tenemos un camino abierto; creemos que ni éste ni ningún otro camino teológico se puede absolutizar, pero su pensamiento supone una oferta para la necesaria fecundación de las fronteras del pensamiento humano filosófico y teológico, sobre todo como

un polo que debe abonar un encuentro real, *intra-cultural* e *intra-religioso* entre la riquísima tradición de Occidente y la no menos rica tradición de Oriente.

NOTAS

1. G. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Santander, Sal Terrae, 2002, pág. 107.
2. Cf. P. Ladrrière y R. Luneau (dirs.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, París, 1987, y el análisis más sucinto de E. Vilanova en *Historia de la Teología Cristiana*, III, Barcelona, Herder, 1992, págs. 947 y sigs.
3. *El silencio del Buddha*, *op. cit.*, págs. 38-39.
4. Cf. J. Moingt, *Los tres que visitaron a Abraham. Conversaciones con M. Le-boucher sobre la Trinidad*, Bilbao, Mensajero, 2000, págs. 55-57.
5. R. Panikkar, «Contemplare nelle navate del mondo», *VVAA, L'utopia di Francesco si è fatta... Chiara*, Asís, Cittadella, 1994, pág. 102.
6. Cf. M. Siguán (ed.), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Madrid, Símbolo, 1989. También Ignasi Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona, 2004.
7. R. Panikkar, «Dios en las religiones», *Misión Abierta* 5-6 (1985), págs. 89-90.
8. R. Panikkar, «Dios en las religiones», *Ibid.*
9. G. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, *op.cit.* pág. 28.
10. G. Greshake, *Ibid.*, pág.108.
11. CTI, *La unidad de la fe y el pluralismo teológico*, núm. 4.
12. *Iconos...*, *op. cit.*, pág. 83.
13. R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, *op. cit.*, pág.84.
14. Cf. CTI, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979), V. 1.
15. *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pág. 32.
16. CTI, *Cuestiones selectas de Cristología*, V. B. [«El principado cósmico de Cristo»]. Si bien es necesario tener también en cuenta otras afirmaciones del Magisterio que hablan de la concepción diferente del Cristo cósmico en la fe

de la Iglesia y en la *New Age*, movimiento reprobable desde la fe cristiana; cf. Cons. Pont. para el Diálogo Interreligioso, *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la «Nueva era»* (2003).

17. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1986.

18. *El Cristo desconocido* (1994), *op. cit.*, pág. 110.

19. Cf. *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, págs. 88-92.

20. *Ibid.*, págs. 90 y 92.

21. Cf. *Elogio de la sencillez*, *op. cit.*, págs. 64 y 109-110.

GLOSARIO DE TÉRMINOS SÁNSCRITOS UTILIZADOS

Advaita. Doctrina de la no-dualidad de todas las cosas (*a-dvaita*, no dos). Sistema filosófico-teológico y experiencia espiritual en el hinduismo, que proviene de la no-dualidad del mundo y de Dios.

Adváitica. Experiencia de la no-dualidad. El *advaitin* es el que ha alcanzado esta experiencia.

Aham. Yo, el Yo absoluto. *Aham Brahman*: «Yo soy *Brahman*». Uno de los grandes dichos hindúes: uno es idéntico a la realidad absoluta, fundamento de todo.

Asti Nāsti. «Es esto-no es esto». Ser-no ser.

Astika. Sistemas ortodoxos hindúes (de *asti*, Ser).

Ātman. El Sí mismo, el Ser, la Mismidad. La esencia más íntima en el hombre y en el alma del mundo.

Avatāra. Manifestación, «descendimiento» de un dios a la figura humana.

Bhakti. Actitud mística de devoción, de amor hacia Dios; participación en lo divino por el amor, devoción, abandono. Significa etimológicamente tanto «separación» (*bañj*), como «dependencia» (*bhj*). Por extensión, la *bhakti* es la religión del amor. El *bhakta* es el adepto de la *bhakti*.

Bhāṣya. Comentario.

Bodhisatva. Budhista, que alcanza la liberación en la tierra y se compromete a ayudar a todos los seres a alcanzar, a su vez, la liberación.

Brahman. El Absoluto en el *Vedānta*. Lo divino por antonomasia.

- Brāhmana. Textos explicativos que acompañan a los *Veda* con instrucciones, rituales, etcétera.
- Dharma. Ley natural, cósmica, universal. Orden religión. Obligaciones. Viene de la raíz *dhar*, que significa «tener»; es lo que conforma, constituye y sostiene.
- Dvaita. Dualidad, el dualismo en cuanto sistema filosófico.
- Istadevatā. Deidad «escogida» para la devoción personal, la forma personal de Dios. El icono de lo divino que mejor cuadra con la cultura, la idiosincrasia y la circunstancia de cada persona. El símbolo concreto con el que se expresa la experiencia del Misterio de Dios.
- Īsvara. El Señor, Dios. El supremo Señor del universo en el panteón indio. Dios personal, a diferencia del impersonal *Brahman*.
- Jñāna. El conocimiento-experiencia de la Realidad. Más bien en el sentido de conocimiento intelectual, ciencia. Por extensión, es la *religión del conocimiento*, uno de los caminos de liberación. El *jñānin* es el sabio, el que conoce. Seguidor de la vía *jñāna*.
- Karma/karman. Obra, acción, acto, destino. La ley de la acción; obra cuyas consecuencias desempeñan un papel en las demás existencias. Resultado acumulado de las acciones pasadas. *Karmático* es lo que pertenece al *karma*, proveniente del *karma*.
- Krisna. Manifestación de Visnu, el Salvador.
- Mahāyāna. «Gran vehículo»; escuela budhista después del budhismo *therevada*.
- Mādhyamika. La escuela de la «vía media» en el budhismo.
- Mandala. «Círculo», esquema cosmogónico.
- Mantra. Verso de los Vedas. Palabra sagrada, oración.
- Mārga. El sendero de la vida. Por extensión, se aplica a un significado ético o religioso, pasando a indicar el camino más justo, el camino hacia la salvación.
- Māyā. Poder divino, poder de ilusión. La ilusión del mundo, el velo que oculta la verdadera realidad.
- Neti neti. «No es así, no es así». Aforismo que se refiere a la

- última realidad del Ser que sólo puede ser expresada negativamente.
- Moksa. Liberación. La meta del hinduismo, salir de la rueda de encarnaciones.
- Nirvāna: Extinción, liberación. La meta del camino salvífico budhista, la extinción de toda la contingencia. Obtención de una consciencia liberada de la ilusión (*māyā*) y la falsedad (*avidya*).
- Purusa. El Hombre arquetípico, original. La Persona, el hombre espiritual, interior.
- Purusa-vidha. Lo personal en la divinidad.
- Rta. Orden cósmico y sagrado, sacrificio como ley universal. También, la verdad, la estructura dinámica y armónica de la Realidad.
- Saccidānanda. *Brahman* en cuanto Ser (*sat*), Consciencia (*cit*) y Beatitud (*ānanda*).
- Sākṭi. Poder divino, energía creadora de Dios, concebida en forma femenina.
- Samhāra. Disolución, destrucción (del Mundo al final de un periodo cósmico).
- Samsāra. Existencia mundana, temporal, el ciclo de la trans migración (nacimiento-muerte).
- Srsti. Creación, emanación.
- Sūtra. Literalmente, «hilo», breve aforismo. Fórmula axiomática y condensada. Precepto brahmánico.
- Tan tvam asi: «Eso eres tú».
- Tao. Camino, concepto central del taoísmo.
- Tat tvam asi: Un gran aforismo hindú: «Eso eres tú». Expresión de la *Chandgya-Upanisad* que significa que *ātman* es en última instancia *Brahman*.
- Triloka. Triple mundo (cielo, tierra, mundo subterráneo).
- Trimūrti. La trinidad de los dioses Brahm, Visnu y Siva, en la que los tres dioses sólo representan tres distintos aspectos de Dios: el creador (Brahm), el conservador (Visnu), el destructor (Siva).

Trisangam. Confluencia de tres ríos.

Upanisad. Textos filosófico-teológicos del hinduismo que pertenecen a la *Sruti*, el fundamento del brahmanismo.

Vedas («el saber»). La «Ciencia Sagrada». La revelación brahmánica. Se dividen en *Samhita* («Colecciones»), *Brāhmana* («Explicaciones»), *Aranyaka* («Textos de la selva»), *Upanisad* («Comentarios»). Los cuatro libros de los Veda son *Rig Veda*, *Samaveda*, *Yajurveda* y *Atharvaveda*.

Vedānta. «Fin de los Veda». Meditaciones teológicas y filosóficas sobre el ser de las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

I. La obra de Raimon Panikkar

(Los libros aparecen ordenados según el año de la primera edición. Indicamos solamente la edición en castellano, salvo que no exista traducción; en ese caso, señalamos la/las que hemos utilizado. Para una bibliografía completa con todas las ediciones de sus libros, sus más de 1.500 artículos y sus numerosas colaboraciones en libros colectivos o de otros autores, incluidos sus inestimables prólogos, véase la referencia completa en mi libro anterior *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008).

F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento, La Plata, Sapientia, 1948.

El concepto de la naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives-CSIC, 1951; 2ª ed. revisada, 1972.

La India. Gente, cultura y creencias, Madrid, Rialp, 1960.

Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía, Madrid, Gredos, 1961.

Patriotismo y cristiandad, Madrid, Rialp, 1961.

Humanismo y cruz, Madrid, Rialp, 1963.

*L'incontro delle religioni del mondo contemporáneo. Morfo-sociologia dell'Ecu-
menismo*, Roma, Ed. Internazionali Sociali, 1963.

Los dioses y el Señor, Buenos Aires, Columba, 1967.

Religión y religiones, Madrid, Gredos, 1965.

El Cristo desconocido del hinduismo, Madrid, Marova-Fontanella, 1970; Madrid, Grupo Libro 88, 1994.

- Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, París, Cerf, 1970.
- Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas*, Madrid, Marova, 1971.
- Kerygma und Indien. Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien*, Hamburgo, Reich, 1967.
- Offenbarung und Verkündigung. Indische Briefe*, Friburgo, Herder, 1967.
- Técnica y tiempo. La tecnocracia*, Buenos Aires, Columba, 1967.
- La Joia pasqual*, Barcelona, Pub. de l'Abadia de Montserrat, 1988.
- L'homme qui devient Dieu. La foi, dimension constitutive de l'homme*, París, Aubier, 1969.
- La presenza de Dio*, Vicenza, La Locusta, 1970.
- El silencio del Dios*, Madrid, Guadiana, 1970. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1996; 4ª ed. revisada y aumentada, 1999.
- La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, Obelisco, 1989. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (ed. revisada y aumentada), Madrid, Siruela, 1998.
- Dimensioni mariane della vita*, Vicenza, La Locusta, 1972.
- Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid, Euramérica, 1972.
- Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid, Marova, 1979.
- Salvation in Christ. Concreteness and Universality. The Supername*, Santa Barbara, California, 1972.
- Spiritualità indù. Lineamenti*, Brescia, Morcelliana, 1975. *Espiritualidad hindú. Sanātana dharma*, Barcelona, Kairós, 2005.
- The Vedic Experience. Mantramanjari*, Londres, University of California Press, 1977; *I Veda mantramânjarí. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, Milán, Rizzoli, 2001.
- The Intrareligious Dialogue*, Nueva York, Paulist Press, 1978. *Il dialogo intrareligioso*, Asís, Cittadella, 1988.
- Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà* (ed. rev.), Milán, Jaca Book, 2000.
- Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Estella, Verbo Divino, 1993; 2ª ed., 2000.
- La torre di Babele. Pace e pluralismo*, San Domenico di Fiesole, Ed. Cultura della Pace, 1990.

- Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, ed. de José Ramón de la Osa, San Esteban, 1990.
- Invitación a la sabiduría*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998; Madrid, Espasa Bolsillo, 1999.
- La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, 1993; 2ª ed., 1999.
- La transformación de la misión cristiana en diálogo*, Madrid, Darek-Nyumba, 1992.
- La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999.
- Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid, San Pablo, 1994.
- Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, 1993; Madrid, Espasa Calpe, 2002 (ed. corregida).
- La experiencia de Dios*, Madrid, PPC, 1994. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 1998; 3ª ed. rev. y aumentada, 2001.
- Diàleg intercultural, 500 anys després*, Barcelona, Centelles-Eco Concern, 1993.
- Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Santander, Sal Terrae, 1994.
- Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch. P. Lapide und R. Panikkar*, Múnich, Kösel, 1994.
- La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997.
- El Espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona, Península, 1999.
- La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid, Siruela, 1999.
- Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, ed. de Harry James Cargas, Minneapolis, Fortress, 1995.
- Desenvolupament i tercer món*, Barcelona, Eco Concern, 1996.
- Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, París, Albin Michel, 1998.
- El mundanal silencio*, Barcelona, Martínez Roca, 1999.
- Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*, Petersberg (Alemania), ed. R. Roper, Via Nova, 1999.
- Enseñanzas zen. Bodhidharma. La esencia del Zen*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
- I fondamenti della democrazia*, Introducción de A. Rossi, Roma, Lavoro, 2000.
- Das Abenteuer Wirklichkeit. Gespräche über die geistige Transformation Geführt mit*, Múnich, C.V. Barloewen & A. Matthes, ed. B. Bäume, Matthes & Seitz, 2000.

El diálogo indispensable. Paz entre las religiones, Barcelona, Península, 2003.
Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica, Milán, Jaca Book, 2002.
Iconografía del espacio sagrado. Textos de Raimon Panikkar, fotografías de Kim Castells, Barcelona, March, 2002.
De la mística. Experiencia plena de la vida, Barcelona, Herder, 2005.
La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede, Milán, Rizzoli, 2005.

II. Estudios sobre Raimon Panikkar

- ABUMALHAM, M. (ed.), *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar* (con estudios de J. Pigem, J. J. Tamayo, J. Trebolle, E. Vilanova...), anejo VI de *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2001.
- ANTHONY SAVARI RAJ, L., *A New Hermeneutic of Reality. Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision*, Berna, Peter Lang, 1998.
- BOADA, I. (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar* (con estudios de F. X. D'Sa, J. Prabhu, R. Fornet-Betancourt, Scott Eastham, G. Hall, J. Pigem...), Barcelona, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis-Pòrtic, 2004.
- BOSCH, J., «Raimon Panikkar», *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004.
- CALABRESE, A., *Il diálogo intrareligioso nella filosofia di Raimon Panikkar*, Quaderni di studi. Lecce, Istituto Superiore di Scienze Religiose, 2004.
- MENACHERRY, Cheriyan, *Christ, The Mystery in History. A Critical Study on the Christology of Raymond Panikkar*, Frankfurt, Berlín, Berna, Peter Lang, 1996.
- DEVDA, N., «The teandricism of R. Panikkar and Trinitarian Parallels in Modern Hindu Thought», *Journal of Ecumenical Studies* 4, 1980, págs. 606-618.
- MITRA, Kana, *Catholicism-Hinduism. Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridgebuilding*, Lanham, Nueva York, Londres, University Press of America, 1987.
- LIESSE, P., *Hindouisme et christianisme dans le pensée de R. Panikkar*, Lovaina, Universidad Católica de Lovaina, 1973.
- , *Introduzione a R. Panikkar*, Milán, Violi, 1976.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., «Raimundo Panikkar. Irreductibilidad y comple-

- mentariedad de ciencia y filosofía”, *Filosofía Española Contemporánea*, Madrid, BAC, 1970.
- MACPHERSON, C. G., *A critical Reading of the Development of Raimon Panikkar’s Thought on the Trinity*, Nueva York, Lanham, 1996.
- NITSCHKE, B. (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar’s Trinitätstheologie in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Guido Beck* (con estudios de F. X. D’Sa, C. Mendonça, G. Stenger, M. Butter, H. Kessler...), Frankfurt del Meno, Paderborn, 2005.
- PÉREZ PRIETO, V., *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008.
- PIGEM, J., *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2007.
- PRABHU, J. (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* (con estudios de P. Knitter, E. Dussel, John B. Cobb...), Maryknoll (NY), Orbis, 1996.
- ROSSI, Achille, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Città di Castello, L’Altrapagina, 1990.
- ROVIRA TENA, J., *Raimon Panikkar, catalá universal*, Barcelona, 1993.
- SIGUÁN, M. (ed.), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar* (con estudios de E. Vilanova, Aranguren, Martín Velasco, Gómez Cafarena, Achille Rossi...), Madrid, Símbolo, 1989.
- SINNER, R. von, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer akumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Tübinga, 2003.
- SMET, R., *Essai sur la pensée de R. Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie*, Lovaina, Centre d’Histoire des Religions, 1981.
- , *Le probleme d’une théologie hindou-chretienne selon R. Panikkar*, Lovaina, 1982.
- TORRALBA, F., «Raimon Panikkar», en *Vint-i-cinc catalans i Déu*, Barcelona, Planeta, 2002, págs. 153-163.
- VACHON, R., «Une spiritualité pour le xx^e siècle», *Critère* 30 (1981), págs. 60-89.
- VELIATH, Dominic, *Theological Approach and Understanding of Religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A Study in Contrast*, Bangalore, Kristu Jyoti College, 1988.
- VVA, *Panikkar at Santa Barbara. Symposium in honor of R. Panikkar* (F.

- Buri, P. Burke, H. Cowward, E. Coussis, D. R. Griffin, G. Lease, P. Slater...), *Cross-Current* 2 (1979).
- , *Raimundo Panikkar*, núm. monográfico de *Anthropos* 53-54 (1985).
- ZLOMISLIC, M.; GOICOECHEA, D.; TEBBUTT, S.; MAUSHIK, R. (eds.), *Bhakti Karuna. Agape with Raimundo Panikkar*, Binghamton (NY), 2002.

II. Otra bibliografía utilizada (con las siglas usadas)

1. Enciclopedias y diccionarios

- El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* [Dz-Hu] (H. Denzinger-P. Hünermann), Barcelona, Herder, 2000.
- Comisión Teológica Internacional [CTI], *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia* (ed. de Cándido Pozo), Madrid, BAC, 1998.
- Historia de los dogmas* (B. Sesbouié, dir.): I. *El Dios de la salvación* (B. Sesbouié-J. Wolinski), II. *El hombre y su salvación* (B. Sesbouié-V. Grossi-L. Ladaria-P. Lécrivain), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995-1996.
- Conceptos fundamentales de teología* [CFT] (H. Fries, dir.), Madrid, Cristiandad, 1967.
- Conceptos fundamentales del cristianismo* (C. Floristán-J. J. Tamayo, eds.), Madrid, Trotta, 1993.
- Sacramentum Mundi* [SM] (K. Rahner, dir.), Barcelona, Herder, 1978.
- Mysterium Salutis* [MS] (J. Feiner y M. Löhrer, dirs.), Madrid, Cristiandad, ³1992.
- Diccionario teológico interdisciplinar* [DTI] (L. Pacomio y otros), Salamanca, Sígueme, 1985-1987.
- Diccionario teológico. El Dios cristiano* [DTDC] (X. Pikaza-N. Silanes, eds.), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992.
- Nuevo diccionario de espiritualidad* [NDE] (S. de Fiores-T. Goffi, eds.), Madrid, Paulinas, 1991.
- Encyclopedia of Religions* [ER] (Mircea Eliade, ed.), Nueva York, Mc Millan, 1987.

- Diccionario de las religiones* [DR] (P. Poupard, dir.), Barcelona, Herder, 1987.
- Diccionario Akal de las religiones* (G. Filoramo, dir.), Madrid, Akal, 2001.
- Historia de la teología* (E. Vilanova), Barcelona, Herder, 1987-1992.
- Panorama de la théologie au xx^e siècle* (R. Gibellini), París, Cerf, 1994.
- Historia de la filosofía* (F. Copleston), Barcelona, Ariel, 1975.
- Filosofía española contemporánea* (López Quintás), Madrid, BAC, 1970.
- Historia de la filosofía española* (G. Fraile), Madrid, BAC, 1972.
- Historia del pensamiento español* (J. L. Abellán), Madrid, Espasa, 1998.
- Encyclopaedia Universalis*, París, 1995.

2. Obras sobre la Trinidad y el misterio de Dios

- ANÓNIMO, *El libro de los veinticuatro filósofos*, ed. bilingüe de P. Lucentini, Madrid, Siruela, 2000.
- ANÓNIMO, *La nube del no-saber*, Madrid, Ed. Paulinas, 1981.
- ANDRADE, B. *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999.
- AUBERT, R. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovaina-París, 1969.
- AUER, J. *Dios, Uno y Trino*, Barcelona, Herder, 1982.
- BOFF, L. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, Paulinas, 1987.
- , *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1981.
- , *La Santísima trinidad es la mejor comunidad*, Madrid, Paulinas, 1990.
- , *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996.
- , *Experimental a Dios*, Santander, Sal Terrae, 2002.
- BRADLEY, I., *Dios es verde*, Santander, Sal Terrae, 1993.
- BUBER, M., *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Buenos Aires, 1970; *Yó y tú*, Madrid, Caparrós, 1993.
- CANO MOLLA, A.-SUÁREZ BAUTISTA, J., *Dios ríe. Exhortación al contento y la alegría*, Santander, Sal Terrae, 1990.
- CODA, P., *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993; *Dios, libertad del hombre. Encontrar y conocer al Dios-Trinidad*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1970; *Situación y*

- tareas de la teología hoy*, Salamanca, Sígueme, 1970; *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1991.
- CUNNINGHAM, D. S., *These Three Are One. The Practice of Trinitarian Theology*, Oxford, 1998.
- DEL CURA ELENA, S., «Discurso sobre Dios y misterio trinitario. Repertorio bibliográfico de la teología sistemática católica y protestante (1977-1990)», *Estudios Trinitarios* 25 (1991), págs. 247-456; «Un Dios, muchas religiones. Observaciones desde la perspectiva del tratado teológico sobre el Dios cristiano», en *Pluralidad de religiones y fe cristiana*, Burgos, 1994.
- , «Temas y tareas del Tratado teológico sobre Dios», en *Teología en el tiempo. 25 años de quehacer teológico*, Burgos, 1994.
- DE LUIS FERREAS, A., *La cuestión de la incomprendibilidad en Karl Rahner*, Salamanca, Publicaciones de la UPS, 1995.
- DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, Madrid, Encuentro, 1996;
- , *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación Enmanuel Mounier, 2002.
- DUQUOC, C. *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- ECKHART, M., *El fruto de la nada y otros escritos* (ed. de Amador Vega), Madrid, Siruela, 2001.
- , *El libro del consuelo divino*, Madrid, Aguilar, 1963. Sobre M. Eckhart: Lossky, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, 1973; Libera, A. de, *Le problème d'Être chez Maître Eckhart*, Ginebra, 1980; Jarczyk, G. y Labarrière, P. J., *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, París, Albin Michel, 1995.
- EVDOKIMOV, P. *El conocimiento de Dios en la tradición oriental. La enseñanza patristica, litúrgica e iconográfica*, Madrid, Paulinas, 1969.
- , *El amor loco de Dios*, Madrid, Narcea, 1990.
- FORTE, B., *La Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- FORTE, B. y SILANES, N., *La Santísima Trinidad, programa social de los cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999.
- FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.
- GAILLOT, J.; GOUMBAULT, A.; LOCHT, P. de, *Un catéchisme au goût de liberté*, París, Ramsay, 2003.

- GANOCZY, A., *Dieu, grâce pour le monde*, París, 1986.
- GESCHÉ, A., *Dios para pensar* (2 vol.), Salamanca, Sígueme, 1994.
- GONZÁLEZ, A., *Trinidad y liberación. La doctrina trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, San Salvador, UCA, 1994.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- , *Cristología*, Madrid, BAC, 2001.
- , *Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I. y VIVES, J., *Crear sólo se puede creer en Dios. En Dios sólo se puede creer. Ensayos sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*, Santander, Sal Terrae, 1985.
- GRESHAKE, G., *Dios, uno y trino*, Barcelona, Herder, 2002.
- , *Crear en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Santander, Sal Terrae, 2002.
- JEREMÍAS, J., *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1986, 2000;.
- , *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1978.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- , *Credo*, Madrid, Trotta, 1994.
- LADARIA, L., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.
- , *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002.
- LE SAUX, H., *Tradizione indù e mistero trinitario*, Bolonia, EMI, 1989.
- , *La montée au fond du Coeur*, París, OEIL, 1986.
- , *Despertar a sí mismo, despertar a Dios*, Bilbao, Mensajero, 1989.
- McFAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, Sal Terrae, 1987.
- MARTÍN VELASCO, J. de D., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 1995.
- , *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999.
- (ed.), *La experiencia mística*, Madrid, Trotta, 2004.
- MALONEY, G. A., *El Cristo cósmico. De S. Pablo a Teilhard*, Santander, Sal Terrae, 1969.
- MARTINHO TOLDY, T., *Deus e a Palavra de Deus na Teologia feminista*, Lisboa, Paulinas, 1998.

- MOINGT, J., *Los tres que visitaron a Abraham. Conversaciones con M. Leboucher sobre la Trinidad*, Bilbao, Mensajero, 2000.
- MOLTMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- , *El Dios crucificado*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- , *El camino de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1993.
- MORIN, D., *Para decir Dios*, Estella, Verbo Divino, 1992.
- MOUROUX, J., *Yo creo en Ti. Estructura personal de la fe*, Barcelona, 1964.
- MUÑOZ, R., *Dios de los cristianos*, Madrid, Paulinas, 1987.
- O'DONNELL, J., *Trinity and Temporality. The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope*, Oxford, 1983.
- , *The Mystery of the Triune God*, Londres, 1988.
- OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- PANNENBERG, W., *Teología sistemática I*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
- PASCAL, B., *Pensées*, París, Librairie Générale Française, 1972.
- PÉREZ PRIETO, V., *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, A Coruña, Espiral Maior, 1997.
- , *Ecologismo y cristianismo*, Santander, CdeFyS, Sal Terrae, 1998.
- , *Con cuerdas de ternura. Para un encuentro con el Dios de Jesús de Nazaret*, Madrid, Narcea, 2002.
- PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.
- PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1981.
- , *Dios como espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1989.
- , *El Misterio de Dios*, Madrid, 1990.
- , *Bibliografía Trinitaria I-II*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1978, 1992.
- , *Dios judío, Dios cristiano*, Estella, Verbo Divino, 1996.
- , *Éste es el Hombre. Ensayo de Cristología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.
- , *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003.
- PRESTIGE, G. L., *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1977.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969.
- , *Dios como problema*, Madrid, Cristiandad, 1973.

- RAHNER, K. , «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», *Escritos de teología* IV, Madrid, 1962.
- , «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», *Escritos de teología* I, Madrid, Cristiandad, 1962.
- , «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», *Mysterium Salutis*, II, Cristiandad, Madrid 1992, págs. 269-340.
- , *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979.
- , *Trinidad como historia*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- ROVIRA BELLOSO, J. M., *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1981.
- , *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1987.
- , *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1940.
- SAN GREGORIO NACIANCENO, *Los cinco discursos teológicos*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995.
- SAN GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, Salamanca, Sígueme, 1993.
- SAN HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, Madrid, BAC, 1986.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1973.
- SAN JUSTINO, *Apologías*, trad. y prólogo de Hilario Yaben, Madrid, 1943.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1974.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Totius Theologiae* [SumThe], Madrid, 1827.
- SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología*, Salamanca, Sígueme, 1968.
- , *Dios, futuro del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1970.
- , *Interpretación de la fe*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- , *Cristo y los cristianos*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- , *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995.
- SEGUNDO, J. L., *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, Sal Terrae, 1993.
- SILANES, N., *El don de Dios. La Trinidad en nuestra vida*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999.
- SILESIUS, A., *El pelegrí querubínic*, Barcelona, Proa, 1995.
- SPINOZA, B., *Ética*, Madrid, Ed. Nacional, 1975.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Escritos del tiempo de guerra*, Madrid, Taurus, 1966.

- , *El medio divino*, Madrid, Taurus, 1967.
- , *Ciencia y Cristo*, Madrid, Taurus, 1968.
- , *Como yo creo*, Madrid, Taurus, 1970.
- , *Himno del Universo*, Madrid, Trotta, 1996.
- TAMAYO, J. J., *Para comprender la crisis de Dios hoy*, Madrid, Verbo Divino, 1998.
- , *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret* (dir.), Estella, Verbo Divino, 2000.
- TILlich, P., *Teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la salvación*, Santander, Sal Terrae, 1995.
- , *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987.
- , *Creo en Dios Padre*, Santander, Sal Terrae, 1995.
- , *Noción, religación, trascendencia. O conocimiento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, A Coruña, F. Barrié de la Maza, 1990.
- , *El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*, Santander, CdeFyS, Sal Terrae, 1991.
- , *Recuperar la creación*, Santander, Sal Terrae, 1997.
- , *El problema de Dios en la modernidad*, Estella, Verbo Divino, 1998.
- , *Del terror de Isaac al Abba de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1999.
- VARGAS MACHUCA, A. (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975.
- VARONE, F., *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*, Santander, Sal Terrae, 1987.
- VEGA, A., *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*, Madrid, Trotta, 2002.
- VILANOVA, E., *Para comprender la teología*, Estella, Verbo Divino, 1995.
- VIVES, J., «Si oyerais su voz...». *Exploración cristiana del misterio de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- WELTE, B., *¿Qué es creer?*, Barcelona, Herder, 1984.
- ZARAZAGA, G. J., *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- , *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- VVAA, *El Dios de Jesucristo*, Madrid, BAC, 1984.
- , *La Trinidad hoy*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1972.
- , *La Trinidad en la Biblia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1973.

- , *El Dios de nuestra salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1977.
- , *Trinidad y vida comunitaria*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980.
- , *Trinidad y vida mística*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1982.
- , *Eucaristía y Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1990.
- , *Dios es Padre*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1991.
- , *Pensar a Dios*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997.

3. Obras sobre ecumenismo y diálogo interreligioso

- MAGISTERIO DE LA IGLESIA, DOCS. CONCILIO VATICANO II: *Unitatis redintegratio, Nostra aetate, Ad gentes divinitatis*.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Diálogo y Anuncio* (1991). *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique* (1963-1997), Documentos reunidos por F. Gioia, Ed. de Solesmes, 1998.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), *El cristianismo y las religiones* (1996).
- ANÓNIMO («Un monje de Occidente»), *Doctrina de la no-dualidad (advaita-vāda) y cristianismo. Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el vedānta*, Benarés, Indica Books, 1999.
- AMALADOSS, M., *El Evangelio al encuentro de las culturas. Pluralidad y comunión de las iglesias*, Bilbao, DDB, 1998.
- BERNHARDT, R., *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao, DDB, 2000.
- D'ACOSTA, G. (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de la teología pluralista de las religiones*, Bilbao, DDB, 2001.
- DÍAZ, C., *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, Bilbao, DDB, 2003.
- DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, Paulinas, 1991.
- , *Hacia una nueva teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- HICK, J., *God Has Many Names*, Birmingham, B. University Press, 1988.
- , *Problems of Religious Pluralism*, Londres, SCM Press, 1987.
- , *An interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Londres, 1989.

- HICK, J. y KNITTER, P. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Londres, SCM Press, 1988.
- KNITTER, P. *No other Name? A critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll (NY), Orbis, 1985.
- KÜNG, H., *Ser cristiano*, Madrid, 1983.
- , *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid, Cristiandad, 1986.
- LE SAUX, H., *Sagesse Hindoue, Mystique Chrétienne*, París, Centurion, 1965.
- , *La montée au fond du coeur*, París, OEIL, 1986.
- , *Despertar a mí mismo... Despertar a Dios*, Bilbao, Mensajero, 1988.
- MELLONI RIVAS, J., *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*, Barcelona, Cuadernos CyJ, 2000.
- , *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Santander, Sal Terrae, 2003.
- PIERIS, A., *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1991.
- RAHNER, K., «El cristianismo y las religiones no cristianas», *Escritos de Teología V*, Madrid, Taurus, 1964.
- , «Los cristianos anónimos», *Escritos de Teología VI*, Madrid, Taurus, 1969.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P. y QUINZÁ, X. (eds.), *Cristianismo y religiones*, Bilbao, DDB, 2002.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Cristianismo e hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Bilbao, DDB, 2000.
- TAMAYO, J. J. (ed.), *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Quito, Verbo Divino, 2003.
- TILlich, P., *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- , *El futuro de las religiones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Madrid, CdeFyS, Sal Terrae, 1992.
- ZIMMER, H., *Filosofías de la India*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- VVAA, *Cristianisme i Justícia, Universalidad de Cristo, universalidad del pobre*, Santander, Sal Terrae, 1995.
- , *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre*, Santander, Sal Terrae, 1998.