



**LA ANTROPOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR
Y SU CONTRIBUCIÓN
A LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA CRISTIANA**

TESIS DOCTORAL

JOSÉ LUIS MEZA RUEDA

Director
P. HÉCTOR EDUARDO LUGO GARCÍA, O.F.M.

DOCTORADO EN TEOLOGÍA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Bogotá – Colombia
2009

**LA ANTROPOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR
Y SU CONTRIBUCIÓN
A LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA CRISTIANA**

Presentada por:

JOSÉ LUIS MEZA RUEDA

Director:

P. HÉCTOR EDUARDO LUGO GARCÍA, O.F.M.

Informe final
de la investigación realizada como requisito
para obtener el título de Doctor en Teología.

DOCTORADO EN TEOLOGÍA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Bogotá – Colombia
2009

Dedicatoria

A Eunice, Paula Alejandra
y José Sebastián.

Al Dios de la Vida,
el Uno en lo Múltiple.

AGRADECIMIENTOS

Para llegar a feliz término en una empresa no basta la buena voluntad de quien la tiene en sus manos, aunque resulte necesaria, también lo es la participación de muchos otros. Por eso, quiero hacer un reconocimiento a aquellos que hicieron su aporte para lograr el propósito de esta investigación:

Agradezco a Dios el haberme dado la oportunidad de sentir su presencia vivificante y misericordiosa en cada momento, sobre todo, en los tiempos de desolación.

Agradezco de corazón al P. Héctor Eduardo Lugo, O.F.M., por su paciencia, empuje y dedicación en la dirección de esta tesis. De manera especial, por cada una de sus acertadas sugerencias y correcciones discutidas durante nuestras largas y regulares sesiones de trabajo.

Gracias a Raimon Panikkar, con quien tuve la oportunidad de trabajar durante algunos meses en su residencia de Tavertet (España). Aprecio sus valiosas orientaciones y su amistad. También a Carmen, su asistente, quien me colaboró generosamente con los escritos de Panikkar que necesité para adelantar esta investigación.

Gracias a Victorino Pérez, eminente teólogo y apasionado de la obra de R. Panikkar, quien supo compartir conmigo sus reflexiones y cuestionamientos. También a Javier Melloni, S.J., Ignasi Boada, Jordi Pigem, Francis D'Sa, S.J., Juan Daniel Escobar, Joseph Prabhu, Achille Rossi, Milena Carrara, Juan Cincunegui y otros a quienes conocí bajo la denominación cariñosa de “panikkarianos”, precisamente por estudiar, conocer y creer en la propuesta de nuestro autor.

Agradezco a la Pontificia Universidad Javeriana y, en su nombre, a los PP. Víctor Martínez, S.J., Alberto Parra, S.J., y Silvio Cajiao, S.J, quienes en su rol de directivos de la Facultad de Teología, supieron apoyarme tanto en el proceso como en los resultados de este trabajo.

También agradezco a la Universidad de La Salle y, en su nombre, a los HH. Carlos Gómez, Fabio Coronado, Fabio Gallego y Alberto Prada, por su respaldo para poder contar con condiciones reales que me facilitaron llevar a cabo una investigación de esta naturaleza.

Finalmente, agradezco a tantas otras personas que pusieron su granito de arena y que sería imposible nombrar, pero las llevo en mi mente y en mi corazón.

NOTA ACLARATORIA SOBRE EL USO DE LA PALABRA “HOMBRE”

Parecería un desconocimiento trasgresor el que, frente a los aportes hechos por el lenguaje de género y el camino recorrido por la teología feminista, una investigación sobre antropología teológica haga una recurrencia en el uso de la palabra “hombre” bajo el supuesto de una reducción en su significado y una exclusión de la parte femenina del género humano. Sin embargo, salvando cierta lealtad con nuestro autor y cuestionando el supuesto anterior, queremos recuperar el significado primero, profundo y englobante de la palabra “hombre”. Panikkar lo dice con claridad:

Como intento en mis otros escritos, cuando escribo “hombre” me refiero al *purusa*, *anthrôpos*, *homo*, *Mensch* y no permito que el varón monopolice la palabra. Soy demasiado sensible a los orígenes derogatorios y hasta denigrantes a veces de las palabras usuales para designar a las “women”, “mulieres”, etc. La mayoría de lenguas, a diferencia del inglés, no confunde el género con el sexo. Utilizar la diferencia sexual como lo más importante en el hombre traiciona una ideología particular como la que traicionaría si dijéramos “ricos y pobres”, “blancos y negros” para abarcar a la raza humana. No debemos fragmentar nuestra personalidad innecesariamente. Tampoco conviene utilizar expresiones que nos convierten en simples miembros de una clase, como “humanos” y “ser humano”, eliminando con ello nuestra dignidad única y no clasificable. En rigor, ni hombre ni Dios tendrían que ser del género masculino, pero permanece el hecho de que este último ha monopolizado tanto lo humano como lo divino. La palabra “humanidad” nos resulta demasiado abstracta, y la expresión “género humano” conlleva una ideología darwinista (como si el hombre fuera una especie) que nos parece inaceptable. Decir “hombre/mujer” o “él/ella” no haría más que acentuar esta escisión mortal de la cultura moderna. Por todo esto y en espera de un *utrum*, de un nuevo género que incluya el masculino y el femenino sin ser neutro (*neutrum*: ni uno ni otro), uso la palabra “hombre” para referirme al *anthrôpos*. La palabra *hombre* no es un monopolio del varón; acaso debiera ser del género epiceno (ἑπικονικός).¹

Así las cosas, usamos la palabra “hombre” para referirnos al existenciario humano en toda la potencialidad de su diseño (masculino y femenino) y, como si se tratase de una voz profética, queremos hacer un llamado para liberarla del cautiverio semiótico en el cual se encuentra, al menos en la lengua española.

¹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 24.

TABLA DE CONTENIDO

| | Pág. |
|---|------|
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| Primera parte Relativa a la <i>subtilitas implicandi</i> | |
| CONTEXTUALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN: SOBRE EL PROBLEMA Y EL AUTOR | 18 |
| Capítulo 1 | |
| MARCO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN | 19 |
| 1.1. Planteamiento y justificación del problema. | 19 |
| 1.2. Objetivos de la investigación. | 21 |
| 1.2.1. Objetivo general. | 21 |
| 1.2.2. Objetivos específicos. | 22 |
| 1.3. Estado de la cuestión: estudios sobre el pensamiento religioso y teológico de Raimon Panikkar y novedad de esta investigación. | 22 |
| 1.4. El problema del hombre (los interrogantes sobre lo humano) y su situación actual. | 27 |
| 1.4.1. El problema del hombre: la pregunta antropológica. | 27 |
| 1.4.2. La situación del hombre en la actualidad. | 30 |
| 1.5. Naturaleza, propósito y exigencias de una antropología teológica. | 34 |
| 1.5.1. Qué es y qué busca la antropología teológica. | 34 |
| 1.5.2. Qué exigencias tiene hoy la antropología teológica. | 36 |
| 1.6. El objeto formal de esta investigación. | 38 |
| 1.6.1. La hermenéutica como racionalidad. | 39 |
| 1.6.2. La hermenéutica analógica como método. | 40 |
| 1.6.3. La metodología de la hermenéutica analógica. | 42 |
| Capítulo 2 | |
| VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO DE RAIMON PANIKKAR | 45 |
| 2.1. La personalidad de Raimon Panikkar. | 45 |
| 2.2. Reseña biográfica e intelectual. | 48 |
| 2.3. El pensamiento de Raimon Panikkar. | 56 |
| 2.3.1. Las influencias recibidas por Raimon Panikkar. | 58 |

| | | |
|-----------|---|----|
| 2.3.2. | ¿“Un” Panikkar que ha evolucionado o “varios” Panikkar? | 61 |
| 2.3.3. | Interdependencia, pluralismo e interculturalidad: ejes del pensamiento de Panikkar. | 64 |
| 2.3.3.1. | Interdependencia: la trinidad radical. | 64 |
| 2.3.3.2. | Pluralismo e interculturalidad. | 69 |
| 2.3.4. | Otros conceptos clave del pensamiento panikkariano. | 75 |
| 2.3.4.1. | <i>Teofísica.</i> | 76 |
| 2.3.4.2. | <i>Filosofía imparativa (filosofía dialógica).</i> | 77 |
| 2.3.4.3. | <i>Hermenéutica diatópica.</i> | 77 |
| 2.3.4.4. | <i>Diálogo dialógico (diálogo dialogal).</i> | 78 |
| 2.3.4.5. | <i>Equivalentes homeomórficos.</i> | 78 |
| 2.3.4.6. | <i>Ecosofía.</i> | 79 |
| 2.3.4.7. | <i>Símbolo (pensamiento simbólico).</i> | 80 |
| 2.3.4.8. | <i>Tempiternidad.</i> | 81 |
| 2.3.4.9. | <i>Mito (y su relación con el logos).</i> | 83 |
| 2.3.4.10. | <i>Historia (mito de la historia).</i> | 86 |
| 2.3.4.11. | <i>Religión.</i> | 87 |
| 2.3.4.12. | <i>Cristofanía.</i> | 90 |
| 2.3.4.13. | <i>Ecumenismo ecuménico.</i> | 91 |
| 2.4. | La teología de Raimon Panikkar. | 92 |
| 2.4.1. | Presupuestos de la teología panikkariana. | 93 |
| 2.4.1.1. | <i>“Los saberes (ciencia, filosofía, teología) tienen una visión total pero incompleta de la Realidad”: ir más allá de las microdoxias.</i> | 94 |
| 2.4.1.2. | <i>“Filosofía (razón) y teología (fe) son inseparables”: colligite fragmenta.</i> | 95 |
| 2.4.1.3. | <i>La teología como theo-legein.</i> | 96 |
| 2.4.1.4. | <i>Una teología con varias caras: sistemática, sapiencial, apofática, espiritual e interreligiosa.</i> | 97 |
| 2.4.2. | La Trinidad divina. | 99 |

Segunda parte

Relativa a la *subtilitas explicandi*

LA ANTROPOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR EN DIÁLOGO CON LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA CRISTIANA 105

Capítulo 3

EL HOMBRE ES UNA REALIDAD COSMOTÉANDRICA 106

| | | |
|--------|---|-----|
| 3.1 | El hombre participa de la trinidad radical. | 109 |
| 3.2 | El hombre es uno: cuerpo, alma y espíritu. | 114 |
| 3.2.1. | El hombre es una unidad. | 117 |
| 3.2.2. | El hombre es cuerpo, alma y espíritu. | 119 |
| 3.3 | El hombre es in-finito: trascendente e inmanente. | 126 |

| | |
|---|-----|
| Capítulo 4 | |
| EL HOMBRE ES PERSONA: LA RELACIONALIDAD DEL SER HUMANO | 132 |
| 4.1. El ser humano es más que un individuo, es persona. | 133 |
| 4.2. La triple relacionalidad del ser humano con Dios, con el Hombre y con el Mundo. | 140 |
| 4.2.1. Relación del Hombre con Dios. | 140 |
| 4.2.2. Relación del Hombre con el Hombre. | 145 |
| 4.2.3. Relación del Hombre con el Mundo. | 148 |
| 4.3. Dar el paso hacia la ontonomía (como superación de la heteronomía y la autonomía). | 154 |
| Capítulo 5 | |
| LA REALIDAD DIVINA DEL HOMBRE | 160 |
| 5.1. La naturaleza divina del hombre. | 161 |
| 5.1.1. Hombre <i>imago Dei</i> . | 164 |
| 5.1.2. Hombre <i>filius Dei</i> . | 168 |
| 5.2. El hombre es una cristofanía. | 171 |
| 5.3. La divinización del ser humano. | 174 |
| 5.3.1. En virtud de Cristo, seremos como Él. | 178 |
| 5.3.2. Somos divinizados (santificados) por la gracia del Espíritu. | 181 |
| Capítulo 6 | |
| LA REALIDAD HUMANA DEL HOMBRE: “EL OTRO ES ALTERA PARS MEI” | 185 |
| 6.1. La conciencia: condición constitutiva para alcanzar lo <i>humanum</i> . | 186 |
| 6.2. El otro es un <i>alter</i> , no <i>alius</i> ni <i>aliud</i> . | 190 |
| 6.3. <i>Homo politicus</i> . | 196 |
| 6.3.1. La política, lo político y la polis. | 197 |
| 6.3.2. Lo metapolítico: fundamento antropológico de lo político. | 201 |
| 6.3.3. <i>Homo pacis</i> : fruto de la metapolítica. | 208 |
| 6.4. La salvación del hombre y la <i>polis</i> . | 212 |
| Capítulo 7 | |
| LA REALIDAD CÓSMICA DEL HOMBRE | 216 |
| 7.1. El Hombre es un <i>mikrokosmos</i> . | 217 |
| 7.2. Naturaleza divina del mundo. | 219 |
| 7.3. La actividad humana, forma creativa de estar en el mundo. | 227 |

| | | |
|------|--|-----|
| 7.4. | El hombre se salva con el mundo (dimensión cósmica de la salvación). | 232 |
| 7.5. | Ecosofía: sabiduría de la tierra. | 236 |

Capítulo 8

EL HOMBRE ES UN MÍSTICO 240

| | | |
|--------|---|-----|
| 8.1. | La fe, dimensión constitutiva del <i>homo religiosus</i> . | 240 |
| 8.2. | La mística, “la experiencia de la Vida”. | 247 |
| 8.2.1. | La mística y la experiencia de Dios. | 252 |
| 8.2.2. | La mística y la integración del Hombre. | 254 |
| 8.2.3. | Mística, contemplación y espiritualidad secular. | 258 |
| 8.3. | Una mística en pos de la sabiduría: conocimiento que ama y amor que conoce. | 262 |
| 8.4. | Hacia una secularidad sagrada (el <i>homo monachus</i>). | 266 |
| 8.4.1. | Tempiternidad: “vivir la Vida eterna en los momentos temporales”. | 266 |
| 8.4.2. | “La esperanza está en lo invisible, no en el futuro”. | 269 |
| 8.4.3. | El monje [y su sencillez] como “arquetipo universal”. | 274 |

Tercera parte

Relativa a la *subtilitas applicandi*

CONTRIBUCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR A LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA CRISTIANA 278

Capítulo 9

HACIA UNA VISIÓN INTEGRADA DE LA REALIDAD HUMANA: “COLLIGITE FRAGMENTA” 279

| | | |
|------|--|-----|
| 9.1. | De una relación de independencia de Dios con respecto al Hombre-Mundo (y de dependencia de éstos hacia aquél) a una relación de interdependencia entre Dios, el Hombre y el Mundo. | 282 |
| 9.2. | Del dualismo antropológico cuerpo-alma a la unidad a-dual cuerpo-alma-espíritu (el movimiento <i>ad intra</i> de la realidad cosmoteándrica en el hombre). | 286 |
| 9.3. | De la concepción del ser humano como individuo a la del ser humano como persona (el movimiento <i>ad extra</i> de la realidad cosmoteándrica en el hombre). | 290 |
| 9.4. | De la oposición entre libertad (autonomía) y gracia (heteronomía) a su relación a-dual (ontonomía). | 294 |
| 9.5. | De la finitud a la in-finitud (para llegar a la divinización del hombre). | 297 |
| 9.6. | De la concepción del otro como un “ <i>alter ego</i> ” a la de “ <i>altera pars mei</i> ” (<i>homo polis</i>). | 300 |
| 9.7. | Del “señorío” del Hombre en el Mundo a una relación ecosófica. | 304 |

| | | |
|--|--|-----|
| 9.8. | De los dualismos contemplación-acción y sagrado-profano a una mística de la secularidad sagrada. | 307 |
| 9.9. | De una escatología acerca de un tiempo futuro a una esperanza tempiterna. | 310 |
| Capítulo 10 | | |
| “CRISTO, SÍMBOLO DE LA PLENITUD DEL HOMBRE” | | 314 |
| 10.1. | De una <i>crístología</i> a una <i>crístofanía</i> . | 316 |
| 10.2. | Cristo, símbolo de la realidad cosmoteándrica. | 325 |
| 10.3. | Cristo, plenitud del hombre. | 331 |
| <i>Excursus</i> | | |
| QUÉ ES EL HOMBRE: | | |
| ¿LA GOTA DE AGUA Ó EL AGUA DE LA GOTA? | | |
| | Una metáfora acerca de la in-mortalidad del hombre. | 335 |
| CONCLUSIONES | | 343 |
| GLOSARIO | | 351 |
| BIBLIOGRAFÍA | | 356 |
| 1. | Fuentes citadas de la obra de Raimon Panikkar. | 356 |
| 1.1. | Libros. | 356 |
| 1.2. | Libros colectivos. | 357 |
| 1.3. | Artículos, entrevistas y capítulos de libro. | 357 |
| 2. | Fuentes citadas sobre la obra de Raimon Panikkar. | 359 |
| 3. | Fuentes citadas sobre antropología teológica y otros campos. | 363 |
| 4. | Cibergrafía. | 374 |
| ANEXOS | | 376 |

INTRODUCCIÓN

La teología, al igual que otros saberes, se inscribe en una determinada condición cultural que le presenta unas adquisiciones y preocupaciones propias a las que, a su vez, modifica en su intento de superarlas y darles respuesta. De esta forma, quien hace teología no puede ni debe sustraerse de la época en la que le ha correspondido vivir, ya que esas preocupaciones y adquisiciones peculiares de su tiempo expresan aquellos aspectos de la eterna e inagotable pregunta por la verdad que más apasionan a su contemporáneos, y a los que la teología, como los otros saberes, está obligada al intento de iluminar.

Así, una teología atenta a su época encontrará la pregunta por el hombre siempre presente y siempre actual, *vetera et nova*. La expresión agustina resuena hoy tan fuerte como ayer: “*Quaestio mihi factus sum*”. Como las razones no faltan, posiblemente, el motivo último de hacerse problema de sí mismo sea la finitud de su propia vida pero, es este mismo motivo el que le permite a la antropología teológica recordarle su autotranscendencia y algo más. Igualmente, esta especialización de la teología sondea lo humano rastreando en él aquello que reside no en cualquiera de sus niveles de realidad, sino sobre todo su ser. La antropología teológica no desea construir un discurso que se conforme con aspectos parciales de la realidad humana, sino que está detrás de su *totalidad*. De esta forma, considera tanto la inmanencia como la trascendencia del hombre, tanto su “horizontalidad” como su “verticalidad” haciendo de la relación trina Dios-Hombre-Mundo un nodo sobre el cual se cierne su reflexión.

Lo anterior nos permite afirmar que la antropología teológica, tiene una fluidez interna tanto en su “antropología” como en su “teología” que nos permite comprender por qué “el discurso *teo*-lógico es también discurso *antropo*-lógico”, como dice E. Schillebeeckx o, mejor, por qué la teología se ocupa de Dios y también del hombre. Esto no dista de lo que han dicho algunos teólogos de la talla de A. Gesché y en R. Bultmann: “la teología piensa a Dios para pensar al hombre”. Este “pensar” no se traduce en un “especular” sino en un “hablar” del Dios real que nos permite también hablar del hombre real. Sin embargo, el decir de la antropología, si quiere ser teológica, se construye a la luz de la revelación porque es consciente de la insuficiencia de la mera reflexión. La antropología teológica encuentra un indicio cierto acerca de la cuestión del hombre cuando reconoce su relación con Aquel que es su origen y su meta. No obstante, dicha luz resulta, en la mayoría de las veces, un intento que no agota ni la pregunta por el hombre ni, mucho menos, la pregunta por

Dios. Pero, aunque nos encontremos en el ámbito del misterio, cualquier intento debe hacerse desde una perspectiva menos fragmentada.

A este respecto creemos que el pensamiento de R. Panikkar, quien ha incursionado en la lectura de la acción reveladora de Dios en diversos *topoi*, nos puede dar pistas para intentar otra respuesta a la pregunta antropológica desde una perspectiva más unitaria, más integral –que no significa “acabada”, sino “completa”–. Hoy por hoy, estamos necesitando de una antropología que permita la superación del antropocentrismo y recupere la relación trinitaria a la cual pertenece el ser humano. En palabras de nuestro autor, necesitamos dar el paso de una antropología a una “antropofanía” que no se quede en un antropo-*logos* (*logos sobre el hombre*) sino que procure una antropo-*legein* (*logos del hombre*) porque, de la misma manera, la teología también ha de entenderse como teo-*legein*: un saber que parte de la autocomunicación de Dios al hombre no tanto para decir algo *sobre* Él como para hablar *de* Él en el hombre.

Este planteamiento nos da una clave para avizorar la razón por la cual un sector de las ciencias humanas y, especialmente, el de la teología tiene puesta su mirada en Raimon Panikkar quien asumió un “riesgo existencial” bajo una “responsabilidad intelectual” de tiempo atrás; además, como lo veremos a lo largo de todo nuestro trabajo, muestra las razones para haberlo escogido como nuestro autor de estudio. Cualquier apelativo dado a R. Panikkar se queda corto para abarcar la totalidad de su personalidad y experiencia: filósofo y teólogo; místico y maestro; escritor, políglota y poeta; cristiano, hindú, budista y secular; ciudadano del mundo y estudioso de las culturas y las religiones... de ideas desconcertantes y fascinantes, de un pensamiento agudo pero problematizador, de una pluma prolija e insistente, de grandes admiradores pero también de grandes detractores. Una insinuación bastó para activar el gatillo de nuestra elección: un buen día, cuando le preguntaron por aquellos temas de su interés acerca de los cuales no había tenido la oportunidad de decir algo, él respondió que la antropología era uno de ellos. Sin embargo, su obra expresada en casi sesenta libros y más de mil quinientos artículos, tiene una referencia constante al ser humano, sencillamente porque, como bien lo dijo en una de nuestras conversaciones en Tavertet, “es imposible hablar de Dios y del mundo, sin hablar del hombre”.

La urgencia del problema y la emergencia de nuestro de autor, nos llevó a plantear en su momento la siguiente pregunta de investigación *¿Cuál es la contribución que hace la antropología de Raimon Panikkar a una antropología teológica correspondiente con su pensamiento plural e interreligioso?* En el intento de responder a la pregunta nos trazamos unos objetivos en términos de validar, implicar, explicar, aplicar y apropiar, atinentes a la propuesta ricoeriana y los momentos de una hermenéutica analógica, como ha quedado expuesto en el primer capítulo. Además, este mismo capítulo da cuenta del estado de la cuestión a través de dos vertientes: por una parte, los estudios sobre el pensamiento religioso y teológico de R. Panikkar y, por otra, la actualidad de la pregunta por el hombre teniendo en cuenta las búsquedas y exigencias actuales de la antropología teológica. Así, el camino heurístico recorrido

ha quedado plasmado en este informe que se estructura en tres partes atinentes a los tres momentos del método elegido (igualmente relacionados con los modos de sutileza): *subtilitas implicandi*, *subtilitas explicandi* y *subtilitas applicandi*. Las tres partes se concretan en diez capítulos.

Correspondiente a la *subtilitas implicandi*, la primera parte contextualiza el problema de investigación (capítulo primero) y presenta a nuestro autor (capítulo segundo). Varias razones nos exigieron esto último: primera, a pesar de su enorme legado intelectual y de los múltiples estudios que se han venido haciendo acerca de él, Raimon Panikkar es un pensador bastante desconocido en la América nuestra; segunda, como cada persona es hija de sus propias coordenadas, resultaba necesario ubicarlo dentro de su tradición, racionalidad y epistemología; y, tercera, como su pensamiento obedece más a un patrón mandálico en donde se conjugan categorías occidentales y orientales, filosóficas y teológicas, religiosas y seculares, nos pareció conveniente presentar una caracterización de su pensamiento que facilitase la comprensión de sus postulados. Por esto, en el segundo capítulo se encuentra una breve reseña biográfica, una descripción de su personalidad, las propuestas que influyeron en él, las claves de su pensamiento y una aproximación a su teología y sus presupuestos.

La segunda parte se inscribe en la *subtilitas explicandi* y le corresponden los capítulos tercero a octavo. Esta parte sustenta la tesis que aventura una respuesta a la pregunta de investigación: *el hombre es una realidad cosmoteándrica* (cósmica, divina y humana). De manera específica, el capítulo tercero no sólo explica la participación del hombre en la trinidad radical, sino las dimensiones que lo constituyen y nos permiten afirmar que es una unidad de cuerpo, alma y espíritu basados, principalmente, en la antropología hebrea que ha quedado plasmada tanto en el antiguo como en el nuevo testamento. En otras palabras, a la luz de nuestro autor, hacemos un llamado para recuperar la tridimensionalidad del ser humano perdida con la helenización del cristianismo venciendo así el dualismo que nos ha acompañado hasta nuestros días, pero sin caer en un monismo ni en un tricotomismo. Además, la tensión existente entre la inmanencia y la trascendencia del hombre, suscita y clama por su propia in-finitud.

El capítulo cuarto capitaliza una de las elaboraciones más copiosas de la antropología teológica: el hombre *es persona*. Sin embargo, evidenciamos en su presentación una posible con-fusión entre “persona” e “individuo”, resultado seguro de la ontología substancialista que aún la acompaña. En consecuencia, hacemos caer en cuenta que la realidad personal del ser humano está referida primeramente a su relationalidad con Dios, con el hombre y con el mundo, precisamente por jugar parte en la trinidad radical. Sin embargo, esta participación no se da bajo el signo de la heteronomía ni de la autonomía, como pretende defender la modernidad asiendo la bandera de la libertad, sino de la *ontonomía*, condición que reconoce tanto la relación a-dual entre gracia y libertad como la interdependencia entre Dios-Hombre-Mundo, plataforma sobre la cual se despliega.

Ahora bien, como la realidad *te-antropo-cósmica* del ser humano merece una profundización en cada una de sus dimensiones –no hemos dicho “partes” evitando cualquier asomo de fragmentación, incluso en el lenguaje–, el siguiente capítulo se detiene en la realidad divina del hombre porque él *es* espíritu –no “tiene” espíritu–. Tal condición reconoce la inhabitación de la gracia de Dios, que es Dios mismo, comunicándose *en y a través* de él para resignificar la comprensión del *imago Dei* y acercarse aún más a la de *filius Dei* como consecuencia palmaria de la revelación ocurrida en Jesucristo, dándole al ser humano la posibilidad real de divinizarse como bien lo intuyeron los Padres de la iglesia griega movidos por la experiencia del resucitado vivida en la Iglesia primera (2Pe 1,4). En otras palabras, este capítulo invita a tomar conciencia y experimentar que “todo hombre es una cristofanía”, como bien lo dice Panikkar.

En el capítulo sexto avanzamos sobre la realidad humana del hombre y, aunque a primera vista parezca una tautología, esta dimensión adquiere su contenido cuando afirmamos que “el hombre *es* alma” o, si se quiere, *conciencia* porque ésta es la condición constitutiva para alcanzar lo *humanum* que, entre otras cosas, no se logra sino a través de la relación con los otros. Por consiguiente, esta relación exige considerar al otro, no como un *alius* ni como un *aliud*, sino como un *alter*. Consecuencia directa de esto es la recuperación de la dimensión política del ser humano como algo propio de la antropología teológica que, vinculada a lo teológico, adquiere la denominación de *metapolítica*. Esta manera de concebirla nos ofrece otra forma de comprender la comunitariedad de la salvación: la ciudad es lugar de salvación porque no hay escisión entre la *civitas hominum* y la *civitas Dei*. La trascendencia del hombre se alcanza a partir de su inmanencia.

La realidad cósmica del hombre (“él *es* cuerpo”) nos permite recordar la naturaleza “material” del ser humano bajo el axioma “el hombre es un microcosmos”, sin dejar de considerar la condición creatural del ser humano. Sin embargo, como ha quedado expuesto en el capítulo séptimo, también resulta importante la relación del hombre con el mundo al cual se le reconoce su talante divino y, en consecuencia, exige otra forma de vinculación diferente a aquella que defiende una pretendida superioridad del hombre con respecto al mundo –por tanto, una dependencia de éste con respecto a aquél–, afirmación peculiar de un sector de la antropología teológica y la teología de la creación. Al respecto, creemos que la propuesta de la *ecosofía* denuncia la perversidad de una ecología que busca una explotación “racional” de los recursos naturales pero olvida que la vida del hombre es interdependiente de la vida del mundo; mejor aún, que su vida está anclada a la vida del mundo y, por tanto, resulta apremiante un giro hacia el biocentrismo.

El último capítulo de la segunda parte, que podría suscitar algo de extrañeza, integra la realidad divina, humana y cósmica del ser humano bajo la clave mística. De esta forma contribuye a liberarlo de aquellos dualismos que lo fragmentan: cuerpo-alma, profano-sagrado, inmanencia-trascendencia, temporalidad-eternidad, conocimiento-

amor, materialidad-espiritualidad, entre otros. La mística, en palabras de Panikkar, “es la experiencia plena de la Vida” que parte de la fe, como dimensión constitutiva del hombre, y lo lleva al encuentro con Dios provocando, igualmente, el encuentro con el hombre y con el mundo. Por tal razón, la secularidad es sagrada (“nueva inocencia”), la vida eterna se vive en los momentos temporales (“tempiternidad”) y “la esperanza está en lo invisible y no en el futuro”.

Además de los elementos expuestos, resultado de un fructífero diálogo entre la antropología panikkariana y la antropología teológica, hemos insistido una y otra vez en la necesidad de ampliar los límites disciplinares de esta especialización teológica porque, al parecer, en su salvaguarda se ha empobrecido de los avances propios de otras disciplinas de raigambre antropológica como la teología de la creación, la teología de lo político y la teología espiritual. Esto podría explicar por qué algunos planteamientos de nuestro autor no tienen su punto de encuentro estrictamente en la antropología teológica pero sí en otras especializaciones teológicas como las ya nombradas. Tal vez, en este sentido, adquiere mayor fuerza el llamado de nuestro autor a constituir una antropología teológica completa, aunque no acabada.

En la última parte de este trabajo, relativa a la *subtilitas applicandi*, el lector encontrará los elementos de la antropología de nuestro autor que, a nuestro modo de ver, problematizan los planteamientos conocidos de la antropología teológica. Tales elementos recogen nuestra contribución y pueden considerarse como una invitación, tarea o desafío. En el capítulo noveno, inspirados en la expresión evangélica “colligite fragmenta” y bajo la forma de nueve *sūtra*, presentamos algunos pasos más o menos audaces (y, por lo mismo, más o menos problemáticos) que podrían ser pensados y apropiados por la antropología teológica: pasar de una relación de independencia de Dios con respecto al Hombre-Mundo (y de dependencia de éstos hacia aquél) a una relación de interdependencia entre Dios, el Hombre y el Mundo; pasar del dualismo antropológico cuerpo-alma a la unidad a-dual cuerpo-alma-espíritu; pasar de la concepción del ser humano como individuo a la del ser humano como persona; pasar de la oposición entre libertad (autonomía) y gracia (heteronomía) a su relación a-dual (ontonomía); pasar de la finitud a la in-finitud para llegar a la divinización del hombre; pasar de la concepción del otro como un “*alter ego*” a la de “*altera pars mei*”; pasar del “señorío” del Hombre en el Mundo a una relación ecosófica; pasar de los dualismos contemplación-acción y sagrado-profano a una mística de la secularidad sagrada; y pasar de una escatología acerca de un tiempo futuro a una esperanza tempiterna. Para dar estos “pasos” resulta necesario comprender lo que cada uno de ellos encierra, la manera como se ubican en el sistema antropológico panikkariano y sus implicaciones para la antropología teológica, labor en la cual nos detuvimos en la segunda parte.

El desarrollo del capítulo décimo resulta exigitivo para una tesis que habla teológicamente acerca del hombre desde la perspectiva cristiana. *Gaudium et Spes 22* hace resonar la voz de la Iglesia cuando cree legítimamente que “*el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*”. Como la antropología

teológica está vinculada frontalmente con la cristología, resultó necesario hacer una aproximación a la “cristología” de nuestro autor que, igualmente, aporta datos fundamentales para “su”/“nuestra” comprensión antropológica. Es por esto por lo que nos dimos a la tarea de aproximarnos a la *crístofanía* panikkariana, aquella intuición que le permite afirmar que Cristo es “el símbolo de la realidad cosmotéandrica” y “la plenitud del hombre”. Además, la crístofanía reconoce que Cristo se revela plenamente en el Jesús histórico pero no se agota en él porque Cristo no se deja atrapar por la historia: él es el “alfa y omega” (Ap 1,8), “el unigénito” (Jn 1,18), “era antes que Abraham” (Jn 8,58) y “todas las cosas subsisten en él” (Col 1,17). Sin duda, esta idea nos interpela y nos invita a salir de una “cristología tribal”, como Panikkar mismo lo refiere.

Adicionalmente, aunque la escatología escapa a los límites de esta investigación pero no a su campo temático, nos dejamos seducir por una metáfora usada por Panikkar cuando habla sobre la muerte. Con un *excursus* titulado “Qué es el hombre: ¿la gota de agua ó el agua de la gota?”, sacamos provecho de esta figura narrativa para reflexionar sobre qué es lo que la muerte puede decir acerca del hombre y problematizar una vez más la ontología metafísica que defiende la individualidad del ser humano y, antes bien, darle fuerza a una ontología relacional que puede hacer que el hombre pierda algo de miedo a la muerte al saberse *agua* de aquel *océano* que la recibe para encontrar-se con aquello que es verdaderamente.

Este recorrido introductorio deja ver que el presente trabajo no desarrolla una antropología dogmática, ya que ésta supone la realidad de Dios y del hombre –como imagen y semejanza suya– a partir de los enunciados bíblicos renunciando a la posibilidad de argüir desde el plano de los datos antropológicos en el que la realidad de Dios también se encuentra y de descubrir que su acción reveladora ocurre en todo tiempo y lugar. Además, una antropología que suponga ya la realidad de Dios no podría aportar nada a la cuestión global de la fundamentación de la teología. Por eso, la interpretación comprensiva y explicativa desarrollada en este escrito se caracteriza en conjunto como una antropología teológica fundamental que argumenta a partir del existencial antropológico y, desde allí, busca su luz en el dato revelado y su fuerza en la reflexión teológica.

Finalmente, sabemos que todo proyecto de investigación tiene un punto inicial y un punto final, lo que no significa que el problema se haya agotado en su totalidad. De hecho, este trabajo ha sido realizado desde una perspectiva propia y, cuando decimos “perspectiva” no nos referimos a una parcela que se sitúa a lado de otras, sino a una visión completa del todo de la cosa desde una determinada posición del investigador. Por eso, nuestro discurso tiene la pretensión de ser completo aunque no agota en ningún momento todo lo que puede decirse acerca del hombre. Por eso, volvemos al principio: la tentativa de respuesta a nuestra pregunta nos abre nuevas inquietudes y nos anima a llevar a cabo otras búsquedas. Este es el resultado de una en particular que merece ser enriquecida y debatida en el areópago teológico.

No podría terminar estas palabras sin expresar una vez más mi sincero agradecimiento a Raimon Panikkar. Como ya lo he compartido con algunos, ha sido un don de Dios haberlo conocido personalmente después de leerlo durante innumerables horas. La oportunidad bella de haber compartido con un autor de referencia que aún vive es obviamente envidiable. Su voz cálida y firme, a pesar de sus años, resuena en mi mente y en mi corazón. Su testimonio me motiva a seguir en el camino emprendido para descubrir al “Dios que está en todo y en todos pero no se deja atrapar por ese todo” y “escapa a cualquier palabra que pretenda definirlo”, simplemente, porque Él es inefable.

José Luis Meza Rueda
En la fiesta de la Pascua de Resurrección
Bogotá, 12 de abril de 2009.

PRIMERA PARTE
Relativa a la *subtilitas implicandi*

**CONTEXTUALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN:
SOBRE EL PROBLEMA Y EL AUTOR**

“Qué soy, no lo sé.
Solitario vago, bajo el peso de la mente.
Cuando la Primogénita de la Verdad me alcanza
Me es dado participar de esa misma palabra”.
(*Rg-veda* I, 164,37)

“¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el hijo de Adán para que de él cuides?
Apenas inferior a un dios lo hiciste,
coronándolo de gloria y esplendor”.
(*Sal* 8, 6-7)

CAPÍTULO 1

MARCO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN

Este capítulo, además de recuperar algunos de los elementos presentados en el proyecto de investigación, expone otros que resultan indispensables para comprender el sentido y objeto de este trabajo. De esta manera, aparte de dar cuenta del problema, el estado de la cuestión, los objetivos y el método, evidencia la actualidad de la pregunta por el hombre haciendo una consideración de la situación actual por la cual pasa el mismo ser humano y recuerda el propósito de una antropología que pretende ser teológica. Así las cosas, desde este capítulo se inicia un diálogo, por demás enriquecedor, entre el pensamiento de Raimon Panikkar y las exposiciones propias de la antropología teológica cristiana, diálogo que continuaremos a lo largo de todo el trabajo.

1.1. Planteamiento y justificación del problema.

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 parezca 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. No se trata de que el Hombre esté trabajando duramente aquí abajo, mientras Dios le supervisa desde las alturas con vistas a recompensarle o castigarle y que el Mundo permanezca impasible a las elucubraciones de la mente humana. Hay un dinamismo y un crecimiento en lo que los cristianos llaman el Cuerpo místico de Cristo y los budistas *dharmakāya*, por citar sólo un par de ejemplos. Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad.¹

Cada nueva generación humana se encuentra con una situación cultural caracterizada por unas determinadas adquisiciones y preocupaciones intelectuales propias, a las que a su vez modifica en su intento de superarlas y darles respuesta, y transmite, así transformadas, a la generación siguiente. La teología comparte, claro está, ese condicionamiento cultural con las otras disciplinas del saber. No sólo porque el teólogo no puede sustraerse de la época en la que le ha correspondido vivir, sino porque no debe, ya que esas preocupaciones y adquisiciones peculiares de su tiempo expresan aquellos aspectos de la eterna e inagotable pregunta por la verdad que más apasionan a su contemporáneos, y a los que la teología, como los otros saberes, está obligada al intento de iluminar. Creemos que aquellas personas actuales que aún se interesan por lo humano y por lo sagrado pedirían a una antropología teológica que

¹ Panikkar, *La Trinidad*, 93.

les proporcionara una comprensión más profunda del hombre dentro del respeto a ciertas exigencias, que aparecen como adquisiciones irrenunciables de la cultura de nuestro tiempo.

En una de las tantas entrevistas hechas a Panikkar en el cenit intelectual de su vida se le preguntó sobre qué desearía haber trabajado en su itinerario científico, a lo que dijo: “[...] Podría contestar diciendo que falta todo porque, según veo, muchos de los temas que me son muy cercanos no ha habido ni posibilidad ni tiempo de tocarlos: por ejemplo, el de la antropología. Creo que tengo una concepción de hombre de la cual puedo decir algo que sería interesante”². Sin embargo, dicha concepción está presente en su vasta obra materializada en casi sesenta libros y más de mil quinientos artículos. Consideramos que la lectura de su antropología aporta elementos valiosos a la antropología teológica y, además, su pensamiento nos permite comprender la complejidad del ser humano desde una perspectiva creyente y plural tanto en lo religioso como en lo cultural, constituyéndose en una respuesta a las exigencias actuales³.

Aunque en el siguiente capítulo nos referiremos al pensamiento de R. Panikkar, podemos decir desde ahora que éste no es el resultado de una mera especulación. Antes bien, ha sido producto de su propia experiencia existencial y creyente por diferentes religiones o, al menos, de su caminar entre las sendas del cristianismo, el hinduismo y el buddhismo. Todas ellas, como grandes religiones, supieron impactar el pensamiento de R. Panikkar y, de manera particular, en lo concerniente a la respuesta que han dado al misterio del hombre concordando con lo que nos dice *Gaudium et Spes*:

Mientras tanto, todo hombre sigue siendo para sí mismo un problema sin solucionar, percibido confusamente, pues no hay nadie que, por lo menos en algunos momentos de la vida, sobre todo en los sucesos más trascendentales, logre escapar del todo al inquietante interrogativo. Y a esta pregunta el único que puede dar una respuesta total y con plena certeza es Dios, que llama al hombre a un pensamiento más profundo, y a una búsqueda más humilde.⁴

En consecuencia, la pregunta que da cuenta del problema de investigación es:

¿Cuál es la contribución que hace la antropología de Raimon Panikkar a una antropología teológica correspondiente con su pensamiento plural e interreligioso?

Si la teología es dadora de sentido en una cultura que se significa a través de una determinada religión, ha de dar respuesta a las preguntas más humanas en clave de fe sin desconocimiento de las culturas y las diversas mentalidades, preguntas recordadas por la Declaración *Nostra Aetate*: “Los hombres esperan de las diversas religiones la

² Panikkar, “Reflexiones autobiográficas”, 22.

³ Ver el apartado 1.5.

⁴ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 21.

respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven su corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y qué fin tiene nuestra vida? [...] ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos?”⁵. O, en palabras, del mismo Panikkar:

El hecho de que el hombre sea un ser inacabado y que se dé cuenta de ello, y que, por tanto, tienda hacia su plenitud, de cualquier manera que se la interprete: esto es para mí la dimensión religiosa del hombre. Para mí, la religión no es un conjunto de pequeños símbolos, de pequeñas técnicas para consolarse más o menos de los fracasos de la vida humana, sino lo que da el impulso y la dirección donde el hombre puede vivir su humanidad hasta el límite.⁶

Con esto ya se vislumbra la novedad e importancia de esta investigación. Al haber dado respuesta al problema planteado y, por consiguiente, develado la antropología subyacente al pensamiento de R. Panikkar, hacemos un aporte doble: por un lado, el enriquecimiento de la teología sistemática en cuanto a su comprensión del hombre yendo más allá de los límites que señala una determinada religión; y, por el otro lado, la apertura de una nueva veta de exploración en la obra de nuestro autor, hasta ahora soslayada. Además, en los últimos años hemos visto emerger unas antropologías teológicas que quieren ir más allá del planteamiento ya conocido y, tal vez, monotónico de los tratados de *De Gratia* y *De Deo creante et elevante*, por citar los más importantes. Este impulso conlleva una comprensión más compleja pero menos fragmentaria del ser humano y la realidad en la cual se inscribe. Cuánto quisiéramos que este aporte pudiese abrir aún más el abanico para que el espectro de comprensión antropológica no sólo sea multitónico sino cromático, resultado de escuchar a alguien que ha hecho “diálogo dialógico” con otras religiones como verdaderos *topoi* de revelación.

1.2. Objetivos de la investigación.

1.2.1. Objetivo general:

Validar⁷ la antropología que subyace al pensamiento de Raimon Panikkar para hacer una contribución a la antropología teológica.

⁵ Vaticano II. Declaración *Nostra Aetate*, 1. Además, en *Gaudium et Spes* encontramos una formulación similar de estos interrogantes antropológicos: “Con todo, ante la actual evolución del mundo, va siendo cada vez más nutrido el número de los que plantean o al menos advierten con una sensibilidad nueva la gran problemática trascendental: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte que, a pesar de los grandes progresos, subsiste todavía? ¿Para qué aquellas victorias obtenidas a tan caro precio? ¿Qué puede el hombre dar a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué vendrá detrás de esta vida terrestre?” (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 10).

⁶ Panikkar, “La vocación humana es fundamentalmente religiosa”, 16.

⁷ Paul Ricoeur afirma que la *validación*, mediante la cual ponemos a prueba nuestras conjeturas, se aproxima más a una lógica de la probabilidad que a una lógica de la verificación empírica. “Sostener que una interpretación es más probable que otra es algo diferente de demostrar que una conclusión es verdadera. En este sentido, validación no equivale a verificación”. La verificación es una disciplina

1.2.2. Objetivos específicos:

- Implicar⁸ la obra de Panikkar (como texto constituido bajo el supuesto de coherencia) para develar los elementos propios de su antropología.
- Comprender⁹ y explicar los elementos que caracterizan la visión antropológica de Panikkar a partir de un sistema categorial determinado por su propio pensamiento.
- Aplicar la visión antropológica de Panikkar a una antropología teológica como resultado de la apropiación¹⁰ de sus elementos en un intento de respuesta a las exigencias actuales para la comprensión del ser humano.

1.3. Estado de la cuestión: estudios sobre el pensamiento religioso y teológico de Raimon Panikkar y novedad de esta investigación.

El registro personal de Raimon Panikkar, sumado a la sistematización reportada por V. Pérez Prieto¹¹, J. Pigem¹², I. Boada¹³ y las bases de datos de diversos centros de documentación¹⁴, nos permitieron hacer un estado del arte¹⁵ para identificar los

argumentativa, es una lógica de la incertidumbre y de la probabilidad cualitativa (Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 186).

⁸ Los verbos *implicar*, *explicar* y *aplicar* que aparecen en los tres objetivos específicos hacen referencia a los momentos propios de la hermenéutica que, igualmente, responden a los tres modos de sutileza: la *subtilitas intelligendi* o *implicandi*, la *subtilitas explicandi* y la *subtilitas applicandi*, modos que se describen a manera de momentos en el apartado 1.6.

⁹ A propósito de la *comprensión* y la *explicación*, Ricoeur señala: “En el plano epistemológico, en primer lugar, diré que no hay dos métodos, el explicativo y el comprensivo. Estrictamente hablando sólo la explicación es algo metodológico. La comprensión es el momento no metodológico que, en las ciencias de la interpretación, se combina con el momento metodológico de la explicación. Este momento precede, acompaña, clausura y, así, *envuelve* a la explicación. A su vez, la explicación *desarrolla* analíticamente la comprensión” (Ibíd., 167).

¹⁰ Ricoeur es claro cuando dice: “Por apropiación entiendo lo siguiente: la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse” (Ibíd., 140).

¹¹ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida*, 337-341.

¹² Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar*, 283-286.

¹³ Boada, *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, 223-231.

¹⁴ Las bases de datos consultadas están ubicadas en algunas de las Universidades que han mostrado interés tanto por la obra de Panikkar como por algunas de las temáticas propias de su pensamiento (por ejemplo, diálogo interreligioso y teología de las religiones). Algunas de ellas son: Universidad de Santa Bárbara, Universidad de Oxford, Pontificia Universidad Gregoriana, Instituto Católico de París, Universidad de La Sorbona París IV, Universidad Carlos III de Madrid, Universidad de Barcelona, Universidad Ramon Llull, Universidad de Girona y, ahora, la Pontificia Universidad Javeriana. Además, la Revista *Anthropos* dedicó un apartado en su número 53-54 de 1985 para dar cuenta tanto de las obras de Panikkar como de algunas publicaciones sobre su pensamiento hasta esa fecha (pp. 27-41) e, igualmente, existe otra relación en la investigación de Jordi Pigem publicada bajo el título “El

tópicos que han suscitado un interés religioso y teológico, específicamente, en la obra de nuestro autor. Por motivos prácticos daremos cuenta de los trabajos que han tenido a R. Panikkar como referencia fontal; en otras palabras, hemos dejado de lado aquellos estudios que hacen una mención tangencial de su pensamiento.

Además, anticipamos que nos resultó interesante encontrar que, aunque Panikkar es aun bastante desconocido en nuestro contexto y quehacer teológico, su obra ha servido de fuente y pretexto para múltiples elaboraciones teológicas. Sus planteamientos tienen una riqueza tal que está siendo explotada por estudiosos en otras latitudes para reflexionar y teologizar sobre algunos tópicos de alta pertinencia en los tiempos actuales.

- **Sobre la teología de las religiones y el diálogo interreligioso.**

Autores como A. Adappur¹⁶, G. Bonazzoli¹⁷, H. Coward¹⁸, E.G. Frick¹⁹, A. Thumma²⁰, D. Veliath²¹ y J.L. Meza²² muestran su interés por rescatar el aporte de Panikkar al diálogo interreligioso, el diálogo intercultural y la comprensión misma de las religiones como caminos de liberación. Además, P. Vattakeril²³ realiza un estudio crítico de nuestro autor para identificar las implicaciones teológicas que conlleva el diálogo con creyentes de otras religiones. Dentro de este mismo campo, J. Kim²⁴ busca dilucidar la contribución de Panikkar a la teología de las religiones, y P. Slater²⁵ hace una recuperación de la simbología hinduista y cristiana usada por Panikkar. K. Ahlstrand²⁶ intuye que el diálogo con otras religiones requiere de una apertura como condición básica para aprender y revisar las propias creencias. Y. W.

pensament de Raimon Panikkar” (pp. 283-286). Finalmente, en el transcurso de esta investigación (2008), V. Pérez Prieto publicó la relación más completa y rigurosa que existe sobre la obra de Panikkar en su libro *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar* (pp. 261-341).

¹⁵ Una primera versión del estado del arte fue publicada como avance de esta investigación en Meza, “Panikkar: un pionero de la teología del pluralismo religioso”, 183-200.

¹⁶ Adappur, “The Theology of Inter-Faith Dialogue”, 485-498.

¹⁷ Bonazzoli, *Una tentativa di dialogo*.

¹⁸ Coward, “A critical Analysis of Raimundo Panikkar’s Approach to Inter-Religious Dialogue”, 183-189.

¹⁹ Frick, “The World Religion: Four Dimensions of a Catholic Hermeneutic”, 661-675.

²⁰ Thumma, *Breaking Barriers: Liberation of Dialogue and Dialogue of Liberation. The Quest of R. Panikkar and beyond*.

²¹ Veliath, *Theological approach and understanding of religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar*.

²² Meza, “Babel o Pentecostés”, 183-197.

²³ Vattakeril, *Dialogue with men other faiths: its theological implications. A critical study of Raimundo Panikkar*.

²⁴ Kim, *Der dialog der Religionen in der Religionstheologie Raimundo Panikkars*.

²⁵ Slater, “Hindu and Christian Symbols in the Work of Raimundo Panikkar. Reflection on a Religious Transcription of Traditions”, 169-182.

²⁶ Ahlstrand, *Fundamental openness: an enquiry into Raimundo Panikkar’s theological vision and its presuppositions*.

Capps hace una propuesta audaz con respecto a una teología cristiana que reconozca la realidad reveladora existente en las religiones del mundo.

- **Sobre el hinduismo y el diálogo con el cristianismo.**

E. Dockhorn²⁷, Ch. Badrinath²⁸, P. Liesse²⁹, S. Calza³⁰ y K. Mitra³¹ en sus diferentes investigaciones se sirven de Panikkar para fundamentar su comprensión acerca del hinduismo con la intención de estrechar el encuentro entre esta religión y el cristianismo. Por una parte, E. Dockhorn y Ch. Badrinath hacen un desarrollo de la presencia de Cristo en el Hinduismo, como lo hiciera Panikkar en su tesis doctoral en teología *Christ Unknown of Hinduism*, y S. Calza propone la contemplación como una categoría clave para el diálogo entre cristianismo e hinduismo. En el mismo sentido, K. Mitra intenta construir un puente entre catolicismo e hinduismo a través de una lectura vedántica de Panikkar.

- **Sobre espiritualidad.**

Al reconocer que la misma obra de Panikkar tiene un legado para la reflexión espiritual, podemos constatar que algunos estudios versan sobre esta temática como el de A. Loss³², quien trata de responder a la pregunta sobre la experiencia religiosa que sustenta su pensamiento, y el de V. Merlo³³ quien propone el paso de la ontofanía a la espiritualidad átmica teniendo en cuenta la categoría de *tempiternidad*. Igualmente, S. Mattapally³⁴ hace énfasis en la espiritualidad del diálogo como expresión posible de la cristofanía.

- **Sobre la teología de Panikkar.**

P. Bilimoria³⁵, E.H. Cousins³⁶, N. Devdas³⁷ y D. Munford³⁸ realizan sendos estudios de Panikkar para encontrar nuevas formas de comprensión de la teología (con sus

²⁷ Dockhorn, "Christ in Hinduism as seen in a recent Indian Theology (about Panikkar and Thomas-Samartha)", 39-57.

²⁸ Badrinath, *Raimon Panikkar's. Finding Jesus in Dharma*.

²⁹ Liesse, *Hindouisme et Christianisme dans la pensée de Raimundo Panikkar*.

³⁰ Calza, *La contemplazione: via privilegiata al dialogo cristiano-hinudista. Sulle orme di Monchanin, Saux, Panikkar e Griffiths*.

³¹ Mitra, *Catholicism-Hinduism: vedantic investigation of Raimundo Panikkar's attempt at bridge building*.

³² Loss, *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar*.

³³ Merlo, "La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar: de la filosofía como descripción de ontofanías a la espiritualidad".

³⁴ Mattapally, *Christophany: witnessing Christ today a spirituality of dialogue in Raimon Panikkar*.

³⁵ Bilimoria, "Srutu and Apauruseya: An Approach to Religion Scriptures and Revelation", 274-291.

³⁶ Cousins, "Raimundo Panikkar and the Christian Sistematic Theology of the Future", 141-155.

³⁷ Devdas, "The theandrisim of Raimundo Panikkar and Trinitarian Parallels in Modern Hindu Thought".

³⁸ Munford, *The Theology of R. Panikkar*.

desafíos para los tiempos actuales) y de la revelación en las Religiones. J.D. Escobar³⁹ se focaliza en cómo entender el viejo axioma *extra Ecclesiam nulla salus* desde el pensamiento de Panikkar y los avances que la misma Iglesia Católica ha hecho al respecto. J. Prabhu⁴⁰, en un homenaje a nuestro autor, logra reunir a un grupo de estudiosos de aquellas categorías teológicas que resultan en un diálogo interreligioso: la *crístofanía* como principio en el pluralismo religioso por G. Carney⁴¹, el trinitarismo advaitico (a-dual) en oposición al trinitarismo monoteísta por E. Cousins⁴², la noción de Dios en Panikkar por F. D'Sa⁴³ y la mística como una experiencia plena de Dios por B. Lanzetta⁴⁴.

La investigación de V. Pérez Prieto⁴⁵ se propuso dar cuenta de la concepción panikkariana de la experiencia de Dios y su original visión de la Divinidad centrándose en lo que él llama la *Trinidad radical* como respuesta a tres grandes cuestiones contemporáneas: el misterio de Dios, su relación con un mundo en peligro y una realidad inter-cultural que reta a una elaboración teológica que asume el diálogo interreligioso.

De forma particular, R. Sinner⁴⁶ aborda el misterio del Dios trinitario a partir de una hermenéutica ecuménica entre la teología cristiana y la teología hindú. C. MacPherson⁴⁷ hace una lectura crítica del desarrollo del pensamiento de Panikkar acerca de la Trinidad. J. Thekkekarott⁴⁸ se pregunta por las implicaciones que tiene la cristología dentro del trabajo misionero y, para tal fin, intenta detectar la cristología de Panikkar como clave para la misión cristiana en la India. Dentro de esta misma línea, Ch. Menacherry⁴⁹ desarrolla la dimensión histórica, simbólica y mítica en la cristología de Panikkar, y C. Valluvassery⁵⁰ aporta algunos elementos para una comprensión cristológica de la unión hipostática, dogma promulgado por el Concilio

³⁹ Escobar, *Revelación y religión. Revelación, cristianismo y religiones en la obra de Raimundo Panikkar*; Ídem., "El carácter absoluto de la revelación cristiana y el Cristo desconocido de las religiones según Raimundo Panikkar", 7-44.

⁴⁰ Prabhu, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*.

⁴¹ Carney, "Christophany. The Christic Principle and Pluralism", 131-141.

⁴² Cousins, "Panikkar's Advaitic Trinitarism", 119-129.

⁴³ D'Sa, Francis X. "The Notion of God", 25-45.

⁴⁴ Lanzetta, "The Mystical Basis of Panikkar's Thought", 119-129.

⁴⁵ Pérez Prieto, *Dios, el ser humano y el cosmos: la divinidad en Raimon Panikkar*, 2006.

En el transcurso de nuestra investigación, esta tesis fue publicada por Herder bajo el título *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar* (2008). En esta obra encontramos un sugerente apartado titulado *Cada ser humano es una crístofanía*, el cual hemos tenido en cuenta en el capítulo 5 del presente trabajo.

⁴⁶ Sinner, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*.

⁴⁷ MacPherson, *A critical reading of the development of Raimon Panikkar's thought on the Trinity*.

⁴⁸ Thekkekarott, *Christology and Christian mission in India: a study of the christologies of Raimundo Panikkar and Bede Griffiths and their implications for Christian mission in India*.

⁴⁹ Menacherry, *History, symbol and myth in the Christology of Raimon Panikkar*.

⁵⁰ Valluvassery, *Christus in Kontext und Kontext in Christus: Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan*.

de Calcedonia. R. Smet⁵¹ elabora una cristología desde la perspectiva india dentro de lo que podría considerarse como una teología hindú-cristiana.

Adicionalmente, I.N. Hunter⁵² lleva a cabo un estudio pneumatológico; hace una lectura transversal sobre la doctrina del Espíritu Santo de Panikkar en el contexto de la teología contemporánea. G. Cognetti⁵³ inquiriere la obra de Panikkar con el ánimo de elaborar una teología de la paz desde una racionalidad utópica. A. Savari Raj⁵⁴ considera que la visión cosmoteándrica panikkariana se constituye en una clave hermenéutica para comprender la realidad y, como lo presentaremos más adelante, esta misma visión mediatiza la comprensión del hombre en cuanto realidad terrena, humana y divina. J. Komulaein⁵⁵ retoma esta misma visión y va un poco más allá haciendo una propuesta transreligiosa a partir de la teología plural de las religiones que caracteriza a Panikkar. C. Mendonça⁵⁶ elabora una propuesta de teología pastoral interreligiosa en lo que se refiere a una *didaskalia* basada en la comprensión que tiene Panikkar acerca del símbolo y el diálogo con sus implicaciones para una educación igualmente interreligiosa.

- **Sobre su antropología (teológica).**

Finalmente, aunque no existen estudios sobre la antropología de Panikkar, las investigaciones de J.R. López de la Osa⁵⁷ y V. Pérez Prieto⁵⁸ se constituyen en antecedentes cercanos a nuestro objeto de estudio. El primero establece algunos elementos fundamentales de una moral contextual y pertinente para los tiempos de conflicto político, social y religioso que vive el mundo. Su estudio dedica un apartado suficiente para comprender el concepto panikkariano de religión junto con las dimensiones que lo constituyen. Una de éstas es la dimensión ético-práctica. Sobre esta base desarrolla lo que sería una moral liberadora desde la razón fronteriza, la expresión lingüística del acto ético, el espíritu trasgresor que habita en el ser humano, y la universalidad y la pluralidad de lo ético. Y el segundo hace un breve desarrollo antropológico-cristológico bajo el título “Cada ser humano es una cristofanía”, apartado al cual haremos mención en su momento.

⁵¹ Smet, *Essai sur la pensée de R. Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie*; Ídem., *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*.

⁵² Hunter, *The doctrine of the Holy Spirit in the Thought of R. Panikkar in the Context of Contemporary Theology*.

⁵³ Cognetti, *La pace è un'utopia?: la prospettiva di Raimon Panikkar*.

⁵⁴ Savari Raj, *A new hermeneutic of reality: Raimon Panikkar's cosmotheandric vision*.

⁵⁵ Komulaein, *An emerging cosmotheandric religion? Raimon Panikkar's pluralistic theology of religions*.

⁵⁶ Mendonça, *Dynamics of symbol and dialogue: interreligious education in India. The relevance of Raimon Panikkar's intercultural challenge*.

⁵⁷ López de la Osa, *La moral en la obra de Raimundo Panikkar: lectura moral de un discurso antropológico*.

⁵⁸ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 466-470.

Este estado del arte nos reporta un creciente interés por el pensamiento de Panikkar. Se aprecia el abordaje sistemático y riguroso tenido sobre algunas de sus categorías de pensamiento. Sin embargo, su antropología seguía siendo un tema de estudio pendiente. Preguntarse por la visión antropológica que subyace a la obra de Panikkar en perspectiva teológica es una veta de trabajo pertinente que nos ha exigido sutileza y sistematicidad. Aquí radica la novedad de nuestra investigación: haber hecho una lectura hermenéutica de sus escritos para encontrar aquellos elementos que constituyen su propuesta antropológica y contribuyen a una antropología teológica que quiera ganar pertinencia en los tiempos actuales, como lo queremos mostrar en los dos apartados siguientes.

1.4. El problema del hombre (los interrogantes sobre lo humano) y su situación actual.

La sensibilidad propia de nuestro autor no ha desconocido en ningún momento la necesidad que tiene el ser humano de preguntarse por sí mismo pero su respuesta, como lo iremos viendo, no se inscribe en una mera antropología cultural o filosófica. Antes bien, sólo encuentra una respuesta en plenitud si pasa por Dios, por la divinidad, por la trascendencia, por la espiritualidad, por la mística. Además, tal respuesta no es una brillante elucubración metafísica sino que quiere ser una respuesta al existenciaro antropológico, lo que el hombre vive, ya de manera local o global.

1.4.1. El problema del hombre: la pregunta antropológica.

R. Panikkar⁵⁹ considera que “tres son los grandes problemas que aparecen a la conciencia humana y que han preocupado a la humanidad desde que empezó a utilizar su facultad pensante [...]: la tierra, el cielo y el ser humano”. Nunca quizá como hoy, el mundo en su totalidad, la vida humana en su complejidad, Dios en su infinitud y trascendencia, se nos presentan como problemas.

El hombre occidental, en un proceso que la historia del pensamiento marca distintamente, perdió a Dios al finalizar la Edad Media, se perdió a sí mismo en el siglo de las luces y en el idealista, y se ha perdido, se ha extraviado en medio del mundo en la época contemporánea, en la época de la técnica. Dejó de creer eficazmente en Dios, perdió el sentido de su propio ser y no sabe qué hacer en el mundo para llenar el vacío que siente “todo hombre que viene a este mundo”.⁶⁰

A tal incertidumbre se agrega la cuestión por la identidad. “Rara vez en ninguna otra época de la historia el hombre se ha visto tan intensamente confrontado con la cuestión de su propia identidad: ¿qué o quiénes somos? Este es uno de los problemas

⁵⁹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 161.

⁶⁰ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 9-10.

más capitales de toda cultura, de toda conciencia humana”⁶¹. Tal vez estemos frente a una de las preguntas más antiguas pero, igualmente, actual. M. Buber no lo podría decir mejor:

La pregunta rigurosamente antropológica que alude al hombre en su problemática genuina se deja oír en épocas en que parece como si se rescindiera el pacto primero entre el mundo y el hombre y éste se encontrara en ese mundo como un extranjero y un solitario. Cuando se disipa una imagen del mundo, esto es, se acaba la *seguridad* en el mundo, pronto surge un interrogar por parte del hombre que se siente inseguro, sin hogar, que se ha hecho cuestión de sí mismo.⁶²

Ahora bien, toda pregunta exige una respuesta porque “el hombre es el único animal que tiene que saber lo que es para serlo”⁶³, –afirma J. Choza. Pero, como existen muchas respuestas posibles, debemos hacer opciones, tal vez, para que el riesgo sea menor. Si H. Arendt dice que “el interrogante sobre la naturaleza del hombre no es menos teológico que el referido a la naturaleza de Dios; ambos sólo cabe establecerlos en el marco de una respuesta divina”⁶⁴, entonces, deberíamos aventurar una respuesta que pase por el corazón de Dios, camino recorrido por algunos de los que nos han precedido en el signo de la fe.

Bastaría recordar al Obispo de Hipona. En las *Confesiones*, san Agustín reflexiona sobre las preguntas que el hombre dirige a la tierra, a los astros, al mundo entero: “*Mis preguntas eran mi contemplación; sus respuestas, su belleza. Entonces me dirigí a mí mismo. Me pregunté: ‘Y tú ¿quién eres?’; y respondí: ‘Un hombre’*”⁶⁵. Para Agustín la comprensión del hombre surge de la conciencia de su originalidad y de su diferencia de las cosas y esta conciencia lo lleva a Dios. “La inquietud del corazón es el signo de esta necesidad de infinito y, por eso mismo, no tiene paz más que en Dios [...] La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre”⁶⁶. Tal conciencia de sí mismo y de su indigencia para contestar a la pregunta, lo obligan a darse cuenta de su llamado a la trascendencia. B. Forte nos lo dice de esta manera: “El motivo último de las preguntas del hombre, especialmente de su hacerse problema de sí mismo, es la finitud de la vida y del tiempo [...] Pero precisamente en cuanto interrogante original, el hombre es más que el mundo sobre el que se interroga e incluso más que él mismo en cuanto ser finito; trasciende su propia finitud, se autotransciende”⁶⁷.

Sin embargo, volvamos a la frase de San Agustín (“*Quaestio mihi factus sum*”) de la que Panikkar⁶⁸ nos dice que, generalmente, ha sido mal traducida y presenta tres versiones con matices diferentes: “He hecho de mí mismo una pregunta”, “Me he

⁶¹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 252.

⁶² Buber, *¿Qué es el hombre?*, 33.

⁶³ Choza, *Manual de antropología filosófica*, 40.

⁶⁴ Arendt, *La condición humana*, 25 (nota).

⁶⁵ Agustín, *Confesiones*, X, 6, 9.

⁶⁶ Colzani, *Antropología teológica*, 14.

⁶⁷ Forte, *La eternidad en el tiempo: Ensayo de antropología...*, 53

⁶⁸ Panikkar, *El espíritu de la política*, 47.

convertido en una pregunta para mí mismo” y “Me he preguntado a mí mismo”. Por eso, la invitación parece múltiple: Ser uno mismo la pregunta, ser consciente, en esta reflexión crítica, de que el problema no es el mundo, no es Dios, sino que yo mismo soy la pregunta; tomo conciencia de que planteo la pregunta sobre mí mismo. La pregunta –nos dirá Panikkar⁶⁹– es la de siempre: ¿Qué significa ser hombre? Ahí radica el *stupor* de san Agustín.

Si ahondamos un poco en tales palabras (“He hecho una cuestión de mí mismo”), podríamos ver que el dativo se ha convertido en un ablativo. El “¿Qué soy yo para mí?” se ha convertido en “¿Qué *es* el hombre para mí?” Lo que permite darle un giro copernicano a la respuesta. En este orden de ideas, Panikkar nos dice que la pregunta “¿*Qué es el hombre?*” es el modo como Occidente se pregunta por la cuestión antropológica. El hombre es un objeto de investigación. La pregunta “¿*Quién soy yo?*” sería el modo indio de formularse la misma cuestión. El hombre trata de asistir al origen mismo de su *yo-conciencia* y trata de profundizar, hasta que se ha despojado de cualquier resto de contingencia. A esto lo llaman sabiduría, y tiende a reconstruir todo el conjunto del conocimiento. Pero hay una tercera pregunta. ¿*Quién eres tú?* “Esta es una cuestión totalmente diferente, ya que sólo no puede ser contestada sin *ti*, sino que te necesita a ti como cuestionador [...] “¿*Quién eres tú?*” ¿Quién puede decir lo que es el hombre, si ninguno de nosotros tiene el acceso a la experiencia total humana? La cuestión acerca de lo que es el hombre, pertenece al Hombre, y no exclusivamente a mí”⁷⁰.

Sin embargo, la sola razón resulta insuficiente para dar cuenta por la pregunta antropológica. “La lógica nos dice que no puedo conocer totalmente quién es ese yo que dice “yo soy” o que se pregunta “¿quién soy?”⁷¹. En otras palabras, el hombre no solamente es un desconocido para sí mismo –según K. Rahner⁷²– sino que es también el sujeto abstraído a sí mismo en lo tocante al origen y al fin. De esta manera cobra fuerza la aventura que ya señalábamos arriba.

Desde Platón hasta Kant –y aún antes y después⁷³– el hombre Occidental, de una manera especial, ha creído que plantearse los interrogantes últimos sobre el sentido de

⁶⁹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 153.

⁷⁰ Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 40-41. En otro lugar Panikkar dirá: “La antropología es una ciencia imposible o que no es ciencia en el sentido moderno de la palabra. En efecto, el hombre es un ser cuyo autoconocimiento pertenece a su misma naturaleza, de manera que lo que el hombre piensa de sí mismo no le es extraño y entra en su misma definición de hombre. Ahora bien, para saber lo que el hombre es, hay que preguntárselo a sí mismo. Pero este *sí mismo* no lo agota ninguna posible respuesta objetiva [...] su autocomprensión pertenece a su misma constitución [...] El hombre es el ser que se conoce a sí mismo, que reflexiona sobre sí mismo, que se plantea a sí mismo el sentido de su existencia por muy inadecuadas que puedan ser sus respuestas” (Panikkar, “Antropofanía intercultural: Identidad humana y fin de milenio”, 21).

⁷¹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 101.

⁷² Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 63.

⁷³ A manera de ejemplo: Sb 2,2; *Gaudium et Spes*, 10; Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, 1; Jonas, *The Gnostic Religion*; Grondin, *Del sentido de la vida*, 14.

la existencia era un signo de haber alcanzado un grado humano de civilización y que precisamente la religión era la que daba una contestación a estas cuestiones de las que depende una vida plenamente humana. Frente a lo cual Panikkar se pregunta:

¿Cómo se puede dar un sentido a las acciones de cada día si se desconoce el fin último de ellas?
¿Cómo puede el hombre embarcarse en ninguna empresa que verdaderamente lo trascienda si ni siquiera sabe de dónde viene, a dónde va y qué es lo que ha venido a hacer en la tierra? En el fondo, toda la discusión, no solamente sobre las pruebas de la existencia de Dios, sino sobre Dios mismo, descansa sobre este presupuesto que se considera inconcuso y fundamental: Dios es la misteriosa clave que da sentido a la existencia tanto personal como histórica y cósmica del hombre, de la sociedad y del mundo. Sin Providencia, sin un Fin y sin Creación, el hombre no se sostiene, la sociedad se autodestruye y el cosmos se derrumba.⁷⁴

La pregunta por el Hombre, que lleva a la pregunta por Dios y por el Mundo, no es otra que la *pregunta por el sentido*⁷⁵; ésta es la manera moderna de hacer la pregunta que ha estado presente siglos atrás. Pero sea esta formulación o cualquier otra, Panikkar⁷⁶ es enfático en afirmar que ninguna tradición humana o religiosa puede resolver por sí sola el problema humano. Entonces, ya podemos vislumbrar que la aventura hacia el Trascendente de la cual hemos hablado se deja envolver por la grandeza de un Dios que se revela en todo tiempo y lugar.

1.4.2. La situación del hombre en la actualidad.

Acerca de la situación en la cual se encuentra el ser humano se ha dicho mucho, quizá demasiado, por eso, la lectura crítica que R. Panikkar hace de la modernidad y la posmodernidad no le resulta desconocida a la teología y la filosofía cristianas⁷⁷. Además, como sería imposible agotar el tema en este breve apartado, otros elementos irán apareciendo a lo largo del trabajo.

⁷⁴ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 256.

⁷⁵ Meza y Arango, *Discernimiento y proyecto de vida*, 21-35; Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 15.

⁷⁶ “Nessuna tradizione umana o religiosa è in grado di risolvere tutti i problemi e i paradossi che travagliano l’esistenza umana. Cualunque problema umano venga oggi presentato alla luce di un’unica tradizione è già quanto meno mal posto” (Panikkar, “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione I”, 43).

⁷⁷ Colzani afirma: “La autoafirmación del hombre, tal como se ha dado en el contexto de la modernidad, ha entrado en una fase de crisis y de replanteamiento: la conciencia de la tasa de irracionalidad y de violencia que acompañan a una racionalidad instrumental impone una nueva reconsideración de la autoafirmación del hombre” (Colzani, *Antropología teológica*, 24).

Sobre la crisis de la modernidad puede leerse el escrito titulado “*La modernité et sa mise en question*” en Valadier, *Essais sur la modernité*, 9-32.

G. Vattimo y J. Habermas han hablado sobre el fracaso de la modernidad (Ver Vattimo, *El fin de la modernidad* y Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*). En su obra, Habermas pide la sustitución de una antropología del dominio [instrumental] por una antropología de la comunicación. El sentido es evidente, ya que este autor considera fundamental el paso de una autoafirmación del hombre en sentido individual a una autoafirmación en sentido solidario. Aquí radica el gran desafío ante la modernidad. (Ver también Habermas, *La inclusión del otro*).

De entrada, R. Panikkar afirma que “la modernidad cree en una antropología (ingenuamente) independiente de cualquier cosmología. Todo está centrado en el hombre, que sigue hablando del cielo, incluso si este cielo no está en ninguna parte [...] El hombre corta su cordón umbilical con el cosmos; se convierte sólo en historia. Esto da lugar a una espiritualidad desencarnada”⁷⁸. La modernidad tiene para el hombre cinco grandes incentivos: “1) para los creyentes, el Cielo en las alturas; 2) para los progresistas, la Historia delante; 3) para los realistas, el Trabajo por hacer; 4) para los inteligentes, la conquista de las Grandes cosas, y 5) para todo el mundo, el Triunfo por alcanzar”⁷⁹.

Ahora bien, tales incentivos de una modernidad marcada por la ciencia y la tecnología encierran una fenomenología humana tan compleja como dramática: 1) El consumismo⁸⁰ como efecto propio de una sociedad materializada, industrializada y tecnologizada (que “complica la vida”); 2) La reducción de la vida humana a un mundo meramente histórico y gobernado por las “leyes de la mecánica”⁸¹; 3) El artificialismo, el anonimato y la despersonalización⁸² del ser humano; 4) La presunción de que “el hombre es esencialmente diferente de la naturaleza y superior a ella: homocentrismo”⁸³ provocando su propia soledad⁸⁴; 5) la creencia de que “el dominio y control de las llamadas fuerzas de la naturaleza representa un ‘progreso’ hacia la perfección del hombre y del universo”⁸⁵; 6) La ruptura del sentido colectivo de las comunidades humanas, como consecuencia del individualismo cósmico del hombre. “La insolidaridad utilitarista con el cosmos, conlleva la concepción de la libertad como una opción personal individualista. La escala de valores es personal y, roto el mito de convivencia con el medio por el *logos* ideológico de la tecnología, no hay *razón* para mantener el mito de convivencia con el hombre”⁸⁶; 7) La trepidación

⁷⁸ Panikkar, *El mundanal silencio*, 67-68.

⁷⁹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 65.

⁸⁰ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 195.

⁸¹ Panikkar, *El espíritu de la política*, 113. Panikkar, también lo dice con otras palabras: “Il mondo pienamente umano non è la mega-macchina moderna, e che dobbiamo vivere non in un paradiso ideale ma in quel ‘regno dei cieli’ che sta sulla terra, e quindi tra noi e nelle nostre mani. Sta a noi trovare il coraggio e la creatività di andare alla scoperta di un mondo che trascende quelli rivelatici dalla scienza” (Panikkar, “La philosophia perennis e la perenne ricerca dell’uomo”, 13).

⁸² Panikkar, *El mundanal silencio*, 69.

⁸³ Panikkar, *La nueva inocencia*, 121.

⁸⁴ “L’Uomo moderno sembra avere dimenticato ciò che i Veda, la Bibbia, i Classici Cinesi sostengono: che Cielo e Terra condividono lo stesso destino. Con il dissolversi del Cielo, la Terra non è più un essere vivente, ma piuttosto, è semplicemente diventata Materia ed Energia; le forze della natura non sono più spiriti e qualità viventi, ma attributi de la natura [...] questa purificazione delle idee di Cielo e di terra, ha un effetto collaterale insospettabile: converte l’Uomo in un essere isolato senza partners, superiori o inferiori” (Panikkar, *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei*, 12).

⁸⁵ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 149.

⁸⁶ Panikkar, “Some Thesis on Technology”, 120. Panikkar ilustra este fenómeno de la siguiente manera: “Discutir sobre lo que pueda pasar a los que pueden o no pueden nacer dentro de nueve meses resulta sarcásticamente triste cuando se abandona a millones de seres humanos que ciertamente no van a llegar a la plenitud de la vida por hambre, frío, calor, infecciones evitables y condiciones sub-

interior⁸⁷ del hombre que cree tener que “trabajar” (algo distinto del vivir y cooperar a la vida del universo) para justificar su existencia; 8) La pérdida de la relación con el espacio y el tiempo –como categorías antropológicas– para “llegar a ser prisioneros de un tiempo y de un espacio como abstracciones científicas”⁸⁸; 9) La destrucción de la escala humana o abandono de la medida propia del hombre y su sustitución por la medida propia de la máquina. “El hombre tecnocrático deja de ser un bípedo para convertirse en un ‘rotabile’, en un ser sobre ruedas; deja de ser un caballero para convertirse en un cochero; deja de ser *homo loquens* para ser *homo pulsans atque telematicus*: ya no habla sino que amplía sus decibelios y pasa una información que ha dejado de ser comunicación”⁸⁹; 10) La instrumentalización de las personas. “El hombre trabajador, en distintas partes del planeta, es simple controlador de procesos, previamente programados, incluso por la propia máquina. Es “fabricador” de productos más que trabajador”⁹⁰; 11) La asimilación del *homo technologicus* al *homo sapiens*⁹¹; 12) La confusión entre intensidad y aceleración, “cuando uno vive con aceleración, no tiene tiempo para nada”⁹²; 13) El acrecentamiento del deseo de poder⁹³; 14) El tornamiento a una vida pobre, triste y mediocre. “Para adormecer, para vencer esta miseria, recurrimos a una multitud de cosas que la edulcoren, que la enriquezcan, que le den un sentido, una relevancia, una dignidad. Y nos identificamos con esa multitud de cosas. Y nos agotamos en esa actividad incesante. Y nos olvidamos que da mayor gloria a Dios la flor, el lirio (Mt 6,28), el pajarillo que todos nuestros afanes, prisas y carreras”⁹⁴.

Panikkar agrega: “El hombre tiende a vivir una existencia mediocre en un mundo de multiplicidad descentrada [...] y, a fin de cuentas, ‘ésta es la condición humana’; perdonamos ciertas formas de esclavitud y aguantamos la explotación y la injusticia, pero sin embargo nos permitimos sentirnos bastante honrados”⁹⁵, tal vez, como fruto de su propia fragmentación⁹⁶ y de la fractura de la relación con Dios y con el Mundo. “El hombre actual vive descuartizado –en el sentido etimológico de la palabra, y

animales de vida. Se trata de situaciones endémicas que van de mal en peor, a pesar de todas las buenas palabras, las buenas intenciones y los muchos esfuerzos” (Panikkar, “Presente eterno”, 651).

⁸⁷ Panikkar, *El mundanal silencio*, 16.

⁸⁸ Panikkar, *La nueva inocencia*, 118.

⁸⁹ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 146.

⁹⁰ López de la Osa, “El concepto de la política en Raimundo Panikkar”, 392.

⁹¹ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 100.

⁹² Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 14.

⁹³ Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 68.

⁹⁴ Panikkar, *Experiencia de Dios*, 21. En otro texto Panikkar hablará de las conmociones de la modernidad que podrían ser una ‘síntesis’ de lo dicho: la crisis ecológica, la monetización de la economía y el imperio tecnocrático (Ver Panikkar, *El espíritu de la política*, 106).

⁹⁵ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 27.

⁹⁶ “[...] È proprio questa illusione, che ha uidato gli ultimi quattro secoli di pensiero scientifico occidentale, ad essere responsabile della frammentazione dell’uomo e dell’antropologia ristretta su cui si fonda la civiltà tecnologica” (Rossi, *Pluralismo e armonía*, 48).

quizá también en el figurado—, sus actos no fluyen de una unidad interna unificadora de todo su ser y su hacer, sino que son series yuxtapuestas de actividades”⁹⁷.

A todo esto, que podría considerarse como lo dado en la “horizontalidad” de la vida humana, deberíamos agregar lo propio de su “verticalidad”, ya que cualquier cosa que se diga del Hombre con respecto al Mundo vincula, de una manera u otra, a Dios. El Hombre —más de lo que parece— está en búsqueda dando lugar a nuevas formas de creer (el ateísmo sería una de ellas), a nuevas espiritualidades que traigan consigo experiencias como respuesta a los activismos sin sentido y la escisión entre la vida humana y la divina⁹⁸.

Tal vez parezca un tanto drástico pero Panikkar percibe, hablando del ateísmo en *El silencio de Buddha*, que en la dinámica actual de Occidente “tanto los llamados creyentes como los mal denominados no-creyentes, están viviendo sin referencia vital a una transcendencia que les oriente”⁹⁹, situación que va de la mano con la indiferencia religiosa¹⁰⁰, fenómeno por demás acuciante para la teología práctica. Además, en el mismo escrito encontramos una metáfora absolutamente inquietante: la deglución de Dios por el hombre.

Resulta evidente que el hombre necesita un ideal que colme y sostenga su finitud; sin un objetivo exterior a sí mismo, el hombre puede caer no sólo en un egocentrismo que se traduce en deshonestidad hacia el prójimo, sino en el tedio debido a la insignificancia de una vida contingente que se auto-limita, volviéndose así asfixiante [...] Con esto queremos decir que en el hombre contemporáneo está emergiendo la tendencia a un ideal de carácter personal que pueda sostener su necesidad de creer. Sería una fe atea.

Otra de las razones de este fenómeno del ateísmo se debe al hecho de que muchas de las funciones tradicionalmente desempeñadas por Dios son ahora realizadas por el hombre, con la ayuda de la ciencia y la eficacia de la tecnología. Todo cuanto se refiere al aspecto material de la existencia está actualmente en manos del hombre moderno [...] De ahí que la religión e incluso cualquier tipo de ideal, Dios incluido, puedan ser conservados sólo como fenómenos privados. Dios deja de ser el motor y el sostén de la civilización [...].

Desde el punto de vista práctico, podríamos decir que lo que le está sucediendo al hombre es la puesta en obra de una especie de concentración de la trilogía Mundo, Hombre, Dios en una sola “cosa” que, a todas luces, se aproxima más al Hombre que a las otras dos dimensiones de lo Real. Así pues, no se trata en rigor de “la muerte de Dios”, sino más bien de la asimilación, de la deglución de Dios por el Hombre.¹⁰¹

⁹⁷ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 12.

⁹⁸ “[...] Hemos descuidado nuestras raíces humanas y nuestras vidas se han empobrecido. El hombre moderno occidental ha centrado su ser en la sola razón, y ésta en la simple racionalidad. Quizá se podría decir que ortodoxias de todas clases sustituyeron a la *ortopraxis*, que abarca mucho más, o que meras *poiesis* o toda suerte de activismos desbarataron el delicado equilibrio entre acción y contemplación, entre lo material y lo espiritual, lo humano y lo divino” (Panikkar, *Culto y secularización*, 24).

⁹⁹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 178.

¹⁰⁰ Al respecto ver Meza, “*Homo indifferens. Aproximación a la comprensión de la indiferencia religiosa y posibles respuestas desde la pastoral*”, 17-26.

¹⁰¹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 178-179.

De esta forma volvemos a la pregunta por el Hombre, cuya respuesta no puede negar a Dios so pena del “desmoronamiento del mismo Hombre”¹⁰². Una respuesta desde la fe haría que todo lo dicho con algo de pesimismo no acabe en el fatalismo de la existencia humana, sino que se convierta en una razón para creer, esperar y amar. La respuesta, sin temor a equivocarnos, no se encuentra en el campo de la *doxia* –o sólo de la *doxia*–, sino en el campo de la *praxis* en donde la vida humana se vive con plenitud dentro del *continuum* inmanencia-trascendencia.

1.5. Naturaleza, propósito y exigencias de una antropología teológica.

1.5.1. Qué es y qué busca la antropología teológica.

La antropología teológica sondea lo humano rastreando en él aquello que reside no en cualquiera de sus niveles de realidad, sino sobre todo su ser. Por lo tanto “no desea construir un discurso que se conforme sólo con aspectos parciales de la realidad humana. Está detrás de su *totalidad*”¹⁰³. De esta forma, lleva a considerar tanto la inmanencia como la trascendencia del hombre, tanto su “horizontalidad” como su “verticalidad” haciendo de la relación trina Dios-Hombre-Mundo un nodo sobre el cual se cierne su reflexión.

Así las cosas, los límites entre la teología y la antropología no resultan tan definidos y, antes bien, tampoco interesan que lo sean porque “el discurso *teo*-lógico es también discurso *antropo*-lógico”¹⁰⁴ haciendo que el centro de gravedad del discurso sobre Dios asuma el discurso sobre el ser humano. A. Gesché dirá en este sentido: “[la teología] se ocupa ante todo de Dios. Pero también del hombre. Y esto, en gran medida, porque la teología piensa a Dios para pensar al hombre”¹⁰⁵. Sus palabras nos recuerdan lo dicho por R. Bultmann: “Si la teología no debe especular sobre Dios, ni hablar del concepto de Dios, sino del Dios real, entonces, al hablar de Dios, ha de hablar al mismo tiempo del hombre”¹⁰⁶.

Lo anterior nos permite comprender que las especializaciones en la misma teología – y en nuestro caso, de la Antropología Teológica– deberán estar atentas a no caer en reduccionismos tratando de salvar unos límites que se trazan más con una finalidad epistemológica que ontológica. Por eso se entiende la tensión existente en la propuesta de J.L. Ruíz de la Peña¹⁰⁷ que promueve, por un lado, la idea de una antropología teológica que representa aquel espacio de la teología en que se problematiza más específicamente la cuestión antropológica, es decir, la cuestión por la entidad de la realidad humana pero, por otro lado, se empeña en diferenciar lo que

¹⁰² Panikkar, *Culto y secularización*, 22.

¹⁰³ Ruíz Pérez, “Antropología teológica”, 55.

¹⁰⁴ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 97.

¹⁰⁵ Gesché, *Dios para pensar: El hombre*, 10.

¹⁰⁶ Bultmann, *Creer y comprender I*, 108.

¹⁰⁷ Ruíz Pérez, “Antropología teológica”, 50.

sería propio de una antropología teológica fundamental de una antropología teológica especial¹⁰⁸ tratando de recuperar y actualizar, al menos en parte, los contenidos de los tratados clásicos *De Deo creante et elevante*, *De gratia et virtutibus* e, incluso, *De novissimis* en su escatología¹⁰⁹.

Sin embargo, queda claro que una antropología si quiere ser teológica se contempla a partir de la revelación, no de forma secundaria, sino primaria porque es consciente de la insuficiencia de la mera reflexión. “Sólo se hace luz en la pregunta sobre *qué* es el hombre cuando se contempla su relación a un origen trascendental y a un fin que supera el universo creado”¹¹⁰. Además, no olvida que “la cuestión antropológica no agota la cuestión teológica”¹¹¹.

Ahora bien, ¿en qué estamos pensando cuando decimos “teológica”? G. Müller dirá enfáticamente que se trata, por supuesto, de la teología cristiana: “Recibe el nombre de antropología teológica el tratado dogmático en el que se interpretan el origen y el fin del hombre a la luz de la autorrevelación histórica de Dios en Jesucristo”¹¹² y M. Gelabert será mucho más enfático: “La antropología teológica, como su mismo nombre lo indica, es la reflexión sobre el ser humano a la luz del discurso sobre Dios. Pero como para el cristiano no hay más Dios que el revelado en Cristo, la antropología teológica es un discurso sobre el hombre a la luz del discurso sobre el Dios revelado en Cristo”¹¹³. No obstante, sin pretender negar la plenitud de la revelación manifiesta en Jesucristo, ¿podríamos encontrar otros elementos en la comunicación de Dios acontecida –por medio de Cristo– en aquellos *topoi* diferentes al del Jesús histórico que nos permitan comprender aún mejor al ser humano?

Si fuera posible aceptar que Dios no se deja atrapar en un momento histórico, por muy importante que sea, podríamos entender lo que dice R. Panikkar cuando afirma: “Cuando se dice que ‘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. Él no es solamente el ‘primogénito’ sino el ‘unigénito’, el símbolo de la realidad misma, el símbolo cosmoteándrico por excelencia”¹¹⁴, por eso “Jesús es el Cristo, y quien confiesa que Jesús es el Cristo define la identidad cristiana. Pero Cristo no se agota en Jesús. Jesús es idéntico a Cristo, no hay nada en Jesús que no sea Cristo, pero Cristo era anterior a Abrahán y Jesús no era antes de Abrahán [...] Cristo está en todo hermano que sufre, y Jesús de Nazareth no está ahí”¹¹⁵.

¹⁰⁸ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*; Ídem, *El don de Dios. Antropología teológica especial*.

¹⁰⁹ Ruíz de la Peña, *La otra dimensión: escatología cristiana*.

¹¹⁰ Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, 107.

¹¹¹ Ruíz Pérez, “Antropología teológica”, 53.

¹¹² Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, 105.

¹¹³ Gelabert, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*, 11.

¹¹⁴ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 180.

¹¹⁵ Panikkar, *Ecosofía*, 64.

Estas afirmaciones ponen sobre la mesa la diversidad palpable en el discurso de la antropología teológica. Frente a esto tenemos la tarea de reconocer las perspectivas dentro de unas opciones posibles que parten de un principio innegociable: comprender al Hombre a partir de la revelación de Dios. K. Rahner¹¹⁶ nos recordará su noción de antropología “regional” que bien podría aplicarse a cada una de “las” antropologías teológicas que forman el concierto polifónico –tal vez no concordante– de “la” antropología teológica. Tales opciones y perspectivas nos permiten entender por qué algunos responden a la cuestión antropológica “desde abajo” –v.gr. las teologías de la liberación– aunque tengan sus detractores¹¹⁷, o por qué resulta necesario liberarse del antropocentrismo¹¹⁸, legado éste tanto de la filosofía como de la preocupación de la teología por la salvación ‘del hombre’, a decir de W. Pannenberg¹¹⁹.

Así las cosas y parafraseando a Panikkar¹²⁰, cada antropología teológica es una fuente de comprensión del ser humano. Cada teología posee una visión de la realidad que parte de un mito como horizonte dentro del cual las cosas y los acontecimientos son discernidos. Por lo tanto, privilegiar nuestro modo de entender la realidad, y reducir todas las otras perspectivas a la nuestra, incluso cuando aceptamos los datos de los otras, no parece un método apropiado para entendernos. Si cada teología es una fuente de comprensión, entonces sólo seremos capaces de comprender al ser humano si compartimos la comprensión que tienen las teologías implicadas.

1.5.2. Qué exigencias tiene hoy la antropología teológica.

De lo anterior se desprende claramente que una antropología teológica actual debería caracterizarse por considerar al hombre desde una “perspectiva más unitaria”¹²¹, menos fragmentada, tanto en su interioridad como en su exterioridad, si es que vale la pena hacer la distinción. Ya lo pedía Panikkar tiempo atrás: “[...] se requiere

¹¹⁶ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 46.

¹¹⁷ Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 351.

¹¹⁸ Los estudiosos del tema concuerdan en afirmar que el *giro antropológico* ha provocado un desplazamiento complejo dentro de la relación Dios-Hombre haciendo que el interés se desplace de lo que es eterno e inmutable a lo que es distinto. El hombre se convierte en el punto de vista omnicompreensivo a cuya luz hay que interpretar toda la realidad (contribución de Feuerbach, Schleiermacher, Hegel, Heidegger, y otros). “Evidentemente este *giro antropológico* no puede introducirse en la teología más que a costa de una clarificación radical. Se la debemos a K. Barth y, más en general, a la teología dialéctica [...] La afirmación de la diferencia llevará a proponer de nuevo el carácter central de la acción de Dios [...] Esta protesta barthiana sigue siendo esencial: *el objeto de la teología es Dios, no el hombre*. Pero sobre esta base se puede asentar una reflexión sobre el hombre que se muestre más atenta a las problemáticas y a las exigencias de nuestros días” (Colzani, *Antropología teológica*, 18). Ver también Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 21.

¹¹⁹ Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 17.

¹²⁰ Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 113-114.

¹²¹ Benzo, *Hombre profano, hombre sagrado*, 34.

precisamente la elaboración de una *antropología integral*. Integral no significa acabada, sino formalmente completa, en el sentido que tenga en cuenta a todo el hombre para la restauración del orden *intra* (microcosmos) y el orden *inter* (mesocosmos)¹²². Se necesita “una antropología nueva que satisfaga nuestra comprensión del ser humano”¹²³, y tal comprensión –en respuesta al antropocentrismo al cual ya nos hemos referido– no olvida la relación trinitaria a la cual pertenece el hombre.

El Mundo, el Hombre y Dios considerados como tres entidades separadas e independientes, son incompatibles: no hay lugar para todos. En realidad, Mundo, Hombre y Dios están entrelazados en una *perichôrêsis* constitutiva. Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente Hombre. Dios se sublima pero la sublimación debe condensarse luego en alguna parte y es el interior del Hombre lo que ofrece las paredes para una cristalización de Dios dentro del Hombre; mas no como un ser distinto que ha venido a refugiarse en nuestro interior, sino como algo que en rigor le pertenece y que sólo momentáneamente había sido desplazado; pero toda metáfora es peligrosa, sobre todo si se le interpreta substancialistamente [...] El hombre no es ni Dios, ni el centro de todo.¹²⁴

Además, como bien lo expone W. Pannenberg, la antropología teológica ha de tener un espíritu menos dogmático porque “la antropología dogmática tradicional supone ya la realidad de Dios cuando habla de que el hombre es a imagen y semejanza suya, y no desarrolla este concepto a partir de los datos de la investigación antropológica, sino desde los enunciados de la Biblia”¹²⁵. De esta forma renuncia al diálogo con otras disciplinas interesadas por el ser humano, cosa que resulta exigitiva para la antropología teológica¹²⁶. De lo cual se deduce que ha sido un acierto la superación que pretende la antropología teológica de los tratados pero también el que deba arriesgarse a traspasar los límites de su propio contexto (cultura o religión, si se quiere) para enriquecer-se teniendo claro aquello que la soporta.

La antropología teológica sólo puede presentarse en un contexto multicéntrico y plural ahondando en su distintivo: el radical cristológico de su visión del ser humano. La cristología denuncia lo inhumano y delata, por el contrario, lo inconfundiblemente humano. La cristología no sólo ejerce una función crítica respecto de toda antropología, sino que también ayuda a detectar, allí donde brota, aquello que puede ser confesado como humano en *cualquier* antropología de las elaboradas en ámbitos distintos al cristianismo. De esa manera, la antropología teológica, guiada por el potencial transcultural del misterio cristológico, ha de dejarse traducir a otros contextos y, a la vez, ha de permitirse el ser interpelada por visiones de lo humano elaboradas desde circunstancias culturales dispares.¹²⁷

¹²² Panikkar, *Humanismo y cruz*, 39.

¹²³ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 124.

¹²⁴ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 181.

¹²⁵ Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 28.

¹²⁶ R. Berzosa dice: “Los teólogos están llamados a desarrollar una antropología teológica, manteniendo en el horizonte un diálogo interdisciplinar, buscando categorías puente o interdisciplinarias entre revelación y reflexión científica y, en el fondo, favoreciendo, en ese diálogo, un concepto de persona abierto a la trascendencia” (Berzosa, *Como era en el principio: Temas clave de antropología teológica*, 16).

¹²⁷ Ruíz Pérez, “Antropología teológica”, 58.

Si este encuentro cultural resulta algo más que una audacia y es tomado precisamente como una exigencia, tendríamos que remitirnos a aquellos que, como R. Panikkar, ya han hecho camino y recordar una vez más que “al afirmar, entonces, que la naturaleza del hombre y de la realidad es pluralista, estoy manteniendo que no existe ninguna antropología (o antropologías), ni filosofía (o filosofías), [ni teología (o teologías)] que hayan agotado –ni tan siquiera teóricamente– hombre y realidad”¹²⁸. Además, el hecho de llevar a cabo un ejercicio de diálogo cultural, religioso o teológico, tendría un efecto beneficioso para las partes, empezando por el fortalecimiento de la tolerancia¹²⁹ que no resulta nada banal en estos casos.

Finalmente y en este mismo orden de ideas, Panikkar sugiere que tal encuentro, provocaría el paso de una antropología a una *antropofanía* entendida ésta como el “estudio de las manifestaciones del hombre sobre sí mismo y no sólo de nuestras propias convicciones del ser humano. El centro de gravedad se desplaza del individualismo cultural a la comunidad humana. Antropofanía sería el esfuerzo de comprender la manifestación de lo que el hombre dice de sí mismo”¹³⁰. Así las cosas, entenderíamos la antropología, no sólo como antropo-*logos*, sino como antropo-*legein*: “Antropología en el sentido de *legein*, sería la narrativa que el hombre hace sobre *sí mismo*; sería el decir del hombre sobre sí mismo [...]. Antropología sería entonces no el *logos sobre* el hombre, sino el *logos del* hombre. Pero para esto hay que saber *escuchar* las diversas voces, las diversas canciones, las diversas melodías que el hombre dice, que el hombre canta. El *legein* es importante. Este saber escuchar requiere evidentemente simpatía, amor y conocimiento de lo que los otros dicen de sí”¹³¹. Pero, para no olvidar que estamos hablando de una antropología teológica, podemos agregar que una teo-*legein* parte de la autocomunicación de Dios al hombre no tanto para decir *sobre* Él como para hablar *de* Él en el hombre. En otras palabras, la teo-*legein* trata de la experiencia *de* Dios¹³² como la experiencia más sublime que puede acaecer en el ser humano.

1.6. El objeto formal de esta investigación.

Como último apartado de este capítulo, nos resulta importante para un trabajo como éste, dar cuenta del objeto formal de la investigación y explicitar lo concerniente a la

¹²⁸ Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 24.

¹²⁹ “Cuanto más perfecta es una ideología menos tolerante es [...] No hay lugar para la tolerancia en una ideología perfecta. En la medida en que no ha alcanzado su perfección, la ideología debe tener en cuenta la tolerancia [...] La tolerancia encuentra su plena justificación sólo fuera de los confines de una ideología; pero cuando una ideología se convierte en totalitaria (es decir cuando quiere encerrar la totalidad de la experiencia humana) se convierte en absolutamente intolerante y por tanto también intolerable si no quiere uno someterse a ella” (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 51).

¹³⁰ Panikkar, “Antropofanía intercultural: Identidad humana y fin de milenio”, 22.

¹³¹ *Ibíd.*, 21.

¹³² Ver capítulo 8, especialmente el apartado 8.2.

racionalidad que pretendimos privilegiar junto con el método utilizado. Incluso, tal exposición da una pista clave para comprender la organización y el desarrollo de este informe.

1.6.1. La hermenéutica como racionalidad.

Comprender es siempre un acto de desarrollar algo en palabras, y sólo comprendemos –dice Gadamer– en la medida en que buscamos y encontramos palabras para expresar esta comprensión. V. Lozano¹³³ afirma que cuando una obra nos llega, entonces ya no existe un objeto ante nosotros, un objeto por el que pasemos la mirada y que examinemos buscando una intención de sentido conceptual. Es lo contrario: “la obra es un acontecimiento. Nos golpea, nos produce un vuelco por cuanto presenta un mundo propio hacia el que, por así decir, nos vemos arrastrados”¹³⁴.

Así, la hermenéutica es la racionalidad bajo la cual hemos desarrollado este trabajo investigativo. Nos hemos propuesto hacer una *validación* de la antropología [teológica] de R. Panikkar, lo que supuso comprenderla e interpretarla en un diálogo con el autor a través de su obra:

En última instancia, toda interpretación no es más que la forma de realizarse la comprensión, interpretación o comprensión que se desarrolla en el medio de un lenguaje, en un diálogo con el otro o en un diálogo con uno mismo que pretende al mismo tiempo dejar hablar al objeto [...] Comprender textos es entenderse en una especie de conversación. Esto se confirma observando cómo se produce la plena comprensión en el trato concreto con un texto cuando lo dicho en él puede expresarse en el propio lenguaje del intérprete. La interpretación pertenece a la unidad esencial de la comprensión.¹³⁵

En la investigación tuvimos en cuenta lo que pide H.G. Gadamer¹³⁶: ser mediadores ante el texto. Tratamos de superar el “elemento extraño” para facilitar su inteligibilidad. Arriba señalábamos que la obra de Panikkar no es tan conocida y la inquietud por estudiarlo en nuestro contexto apenas se insinúa, por consiguiente, como aquella montaña cubierta de bruma que se despeja para ser vista en todo su esplendor, quisimos desentrañar la visión antropológica que subyace a su legado. “El fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en esta medida una referencia esencial a la pregunta que se le ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta”¹³⁷.

¹³³ Lozano, *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*, 101.

¹³⁴ Gadamer, citado por Ibíd., 93.

¹³⁵ Gadamer, *Verdad y método* II, 130-131.

¹³⁶ Ibíd., 338.

¹³⁷ Gadamer, *Verdad y método* I, 447.

P. Ricoeur¹³⁸ señala que la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal. Así las cosas, en nuestro trabajo de comprensión, llevamos a cabo ese despliegue de significaciones antropológicas que emergen del pensamiento de Panikkar y que bullen en sus diversos planteamientos. Y, como es lo propio de la hermenéutica, tuvimos que descontextualizar y recontextualizar para llegar a una nueva contextualización.

1.6.2. La hermenéutica analógica como método.

Frente a las múltiples posibilidades de la racionalidad hermenéutica, acudimos a la naturaleza y método de la *hermenéutica analógica*. Por las razones que expondremos a continuación, la consideramos apropiada para abordar un pensamiento que, como el de Panikkar, está imbuido por referencias analógicas, ya metonímicas o ya metafóricas (y hasta poéticas) debidas, seguramente, a la influencia que tuvo en él la formación en ciencias, filosofía y teología, pero también su experiencia vital con el cristianismo, el hinduismo y el buddhismo.

M. Beuchot¹³⁹, padre y promotor de la hermenéutica analógica en Latinoamérica, afirma que, en cuanto hermenéutica, es un instrumento interpretativo, una herramienta conceptual para la interpretación de textos; además, en cuanto analógica, trata de superar la distensión que se da entre las hermenéuticas unívocas y equívocas. Ella se sitúa a medio camino entre una hermenéutica univocista y una hermenéutica equivocista. La hermenéutica univocista es la que tiene la pretensión de lograr una interpretación clara y distinta del texto, por ejemplo, la de los cientificistas y positivistas, que llegan hasta el día de hoy. La hermenéutica equivocista, en cambio, es la que renuncia a cualquier objetividad en la interpretación y se abandona a la interpretación puramente subjetiva, como hacen muchos relativistas en estos tiempos de posmodernidad. A diferencia de ambas –agrega Beuchot¹⁴⁰–, una hermenéutica analógica, sin perder la conciencia de que siempre se inmiscuye nuestra subjetividad, se esfuerza por alcanzar lo más de objetividad que sea posible. No tiene pretensiones de univocidad, esto es, de una única interpretación válida, que desbanca a todas las demás, y se plantea como la sola verdadera. Pero tampoco se hunde a la equivocidad, esto es, en el sinfín de interpretaciones, todas válidas.

Enfatizamos: “Una hermenéutica analógica consiste, en primer lugar, en buscar una interpretación de los textos que no quede atrapada ni en el ideal univocista de la única interpretación diáfana y sin complicaciones, ni en el caos equivocista de muchos posmodernos que ya propugnan la interpretación infinita, con lo cual todas las

¹³⁸ Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, 17.

¹³⁹ Beuchot y Marquínez, *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*, 32.

¹⁴⁰ Beuchot, *En el camino de la hermenéutica analógica*, 9.

interpretaciones son válidas y complementarias, pero también todas igualmente subjetivas, sin poder ser verdaderas, ni tampoco falsas”¹⁴¹.

La hermenéutica analógica se presenta como un medio para seguir sosteniendo verdad y objetividad, claro que no de una manera ingenuamente absolutista, sino matizada, ponderada, con las distinciones que se requieran ya que la hermenéutica analógica en las ciencias humanas está conectada con la *phrónesis* o prudencia¹⁴².

Es claro que la hermenéutica analógica es una hermenéutica que usa la analogía como modelo de mediación. Se coloca en la línea de P. Ricoeur¹⁴³, que proponía la metáfora como modelo interpretativo. “Lo más importante es que la analogía se aleja de la univocidad, con lo cual permite abrir el espectro del conocimiento, dando margen para que no haya una sola verdad o una sola interpretación válida, sino varias; pero, como también se aleja de la equivocidad, esas varias posibilidades de verdad se dan jerarquizadas, y además se evita el relativismo”¹⁴⁴. Recordemos que la analogía es la proporción, la proporcionalidad, el equilibrio difícil en el que predomina la diversidad sobre lo semejante; o si se prefiere, “es el intento de preservar la diferencia sin perder la capacidad de alcanzar en alguna medida la semejanza”¹⁴⁵. Esto nos resulta sugerente a la hora de establecer el diálogo entre la antropología panikkariana y la antropología teológica cristiana.

La hermenéutica analógica nos obliga a buscar, sobre todo mediante el diálogo, las alternativas correctas y a encontrar una que sea intermedia entre las otras, que tal vez nadie había visto hasta el momento. Es decir, enseña y ayuda a clarificar y a descubrir. Y eso es lo que se necesita en la interpretación, traspasar las interpretaciones repetitivas para encontrar con suficiente sagacidad interpretaciones nuevas, con la necesaria rigurosidad que le pueda ser aportada por la exigencia de proporción que encierra la analogía. La interpretación, por novedosa que sea, tiene que mostrar la adecuación proporcional que guarda con el texto al que se refiere.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 22.

¹⁴² *Ibíd.*, 23.

¹⁴³ Ricoeur, *La metáfora viva*.

¹⁴⁴ Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, 38-39.

¹⁴⁵ Beuchot, *En el camino de la hermenéutica analógica*, 18.

La analogía se inscribe dentro de la línea de tensión univocidad-equivocidad dependiendo del tipo que se traiga a colación. La *analogía de desigualdad* sería la más unívoca y la *analogía metafórica* sería la más equívoca pasando por la *analogía de atribución* y la *analogía de proporcionalidad* propia que – como dice Beuchot– “es el modo más perfecto de analogía”. Sea cual sea pero sobre todo en esta última, se buscará que la significación dada por dicha interpretación sea la más razonable, la más verdadera dentro de todas las posibles (Ver Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, 34-37).

1.6.3. La metodología de la hermenéutica analógica.

Andrés Ortiz-Osés¹⁴⁶ expone la metodología de la hermenéutica en tres pasos que son tres modos de sutileza¹⁴⁷: la *subtilitas implicandi*, la *subtilitas explicandi* y la *subtilitas applicandi*. Dicho autor traslada estos pasos a la semiótica. El primero correspondería a la semántica (significado textual), el segundo a la sintaxis (significado intertextual) y el tercero a la pragmática (significado contextual). Sin embargo, M. Beuchot¹⁴⁸ los modifica un poco y afirma que el primer momento correspondería a la sintaxis ya que en la *subtilitas implicandi* (o *subtilitas intelligendi*) se va al significado textual o intratextual e, incluso, al intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él no puede haber semántica ni pragmática. Después de la formación y transformación sintácticas, que son implicativas por excelencia, vendrá la *subtilitas explicandi*, correspondiendo a la semántica. Aquí se va al significado del texto mismo, pero no ya como sentido sino como referencia, es decir en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo del texto, su referente. Y finalmente se va a la *subtilitas applicandi*, correspondiente a la pragmática (lo más propiamente hermenéutico), en la que se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto.

Lo anterior –según M. Beuchot– coincide con tres tipos de verdad que se darían en el texto: una verdad sintáctica, como pura coherencia, que puede ser tanto intratextual (interior al texto) como intertextual (con otros textos relacionados); una verdad semántica, como correspondencia con la realidad (presente o pasada) o con algún mundo posible (futuro o imaginario) a que el texto alude; y una verdad pragmática, como convención entre los intérpretes (e inclusive con el autor) acerca de lo que se ha argumentado y persuadido de la interpretación, a pesar de que contenga elementos extratextuales (subjetivos o lectivos).

Por consiguiente y haciendo la respectiva adaptación, la presente investigación se llevó a cabo en tres momentos:

¹⁴⁶ Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, 71-72.

¹⁴⁷ Gadamer refiere la sutileza al Renacimiento como un aspecto de su espíritu competitivo (Gadamer, *Verdad y método* II, 100). Pero no se da sólo allí. En la Edad Media se dio a Juan Duns Escoto el apelativo de “Doctor Sutil” y esa sutileza consistía en encontrar siempre una posibilidad en donde los otros no la veían. Inclusive tenía que ver con la teoría de las distinciones, como su famosa *distinctio formalis ex natura rei*, intermedia entre la real y la de la razón. Pero también tiene que ver con las distinciones en la interpretación (de la Biblia y de la teología), ya que las distinciones llevan a una mayor precisión y síntesis. (Ver Beuchot, *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, 32-33). Adicionalmente, Beuchot se pregunta y responde “¿Qué es la sutileza? Es la capacidad de sistematizar varios y diversos significados de un texto sin abandonar la conciencia de no lograr la perfecta sistematicidad; pero, al mismo tiempo, sin caer en lo completamente asistemático. Captar el significado implícito y explicitarlo (Ver Ídem., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, 112).

¹⁴⁸ Beuchot, *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, 33.

1º. Momento implicativo

Si la *subtilitas implicandi* indaga por el significado desde el punto de vista sintáctico, es decir, busca la coherencia en el aspecto textual o intratextual e incluso intertextual del propio texto analizando el aspecto de coherencia interna (análisis intratextual) y el aspecto de coherencia con textos relacionados entre sí (análisis intertextual), entonces, en este momento hicimos una lectura de la obra de Panikkar que nos permitió develar su pensamiento [teológico] y, por tanto, los elementos que, de suyo, nos aproximan a su visión antropológica. El resultado de este momento está consignado, principal pero no exclusivamente, en la primera parte de este trabajo.

2º. Momento explicativo:

Como la *subtilitas explicandi* remite al plano de la semántica en cuanto proporciona la concordancia con la realidad, debido a que, al tratar de dar referencia al texto con su significado mismo, lo hace por medio de la relación de la obra con lo real y, así llegar a su referente, nuestro propósito en este momento fue dar cuenta de los elementos que caracterizan la visión antropológica de Panikkar ayudados por el sistema comprensivo-explicativo de su propio pensamiento en diálogo con el sistema de comprensión de la antropología teológica cristiana y, por supuesto, integrando nuestros propios aportes. La lectura transversal de su obra nos permitió *comprender*¹⁴⁹ su idea de ser humano y la forma como ésta se explica desde su cosmovisión y se implica en su pensamiento teológico. La segunda parte del escrito recoge primordialmente el resultado de este momento.

3º. Momento aplicativo:

La *subtilitas applicandi* se refiere al sentido pragmático de la hermenéutica y opera desde los elementos que le da la *subtilitas implicandi* y la *subtilitas explicandi*. Así, como toma en cuenta la intencionalidad del autor y lo remite a su contexto histórico-cultural, también se relaciona con la intencionalidad del lector. Por consiguiente, bajo el supuesto de *apropiación*¹⁵⁰, se elaboró una contribución a la antropología teológica desde una “perspectiva particular” (“regional” en palabras de K. Rahner) y relativa a nuestro contexto. Por razones prácticas y con el ánimo de tener una exposición más dialógica, los resultados de este momento aparecen tanto en la segunda como en la tercera parte de este trabajo.

¹⁴⁹ Ricoeur dice: “Comprender un texto es seguir su movimiento del sentido a la referencia, de lo que dice a aquello a lo cual se refiere” (Ricoeur, *Del texto a la acción*, 192).

¹⁵⁰ Ricoeur considera que la *apropiación* tiene dos rasgos: “Una de las finalidades de toda hermenéutica es luchar contra la distancia cultural [...] La interpretación acerca, iguala, convierte en contemporáneo y semejante, lo cual es verdaderamente propio lo que en principio era extraño. Pero, sobre todo, al caracterizar la interpretación como apropiación, se quiere destacar el carácter actual de la interpretación [...] Este último rasgo es el más importante pues es la condición de los otros dos: victoria sobre la distancia cultural, fusión de la interpretación del texto con la interpretación de uno mismo” (Ibíd., 141).

Ahora bien, aunque anteriormente hemos citado a K. Rahner para esclarecer lo propio de una antropología “regional”, nos parece pertinente para nuestro propósito traer a colación la concepción que M. Gelabert tiene acerca de *perspectiva*:

La perspectiva no es una parcela que se situaría junto a otras, una parte incompleta que deba completarse con otras. Perspectiva es el aspecto que ofrecen las cosas para un espectador o desde un determinado punto de vista. Desde la posición del espectador, la perspectiva ofrece una visión completa del todo de la cosa. Si adoptamos una perspectiva nuestro discurso es completo en sí mismo, aunque no agota todo lo que sobre el ser humano puede decirse. Nuestro punto de vista trata de esclarecer la entera realidad humana desde aquello que, según la fe, constituye su misma raíz, a saber, la referencia a Dios, pues sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta al problema del hombre (*Gaudium et Spes* 21).¹⁵¹

Así las cosas, pretendemos hacer una disertación completa en sí misma que bebe de la comprensión que tiene nuestro autor del ser humano sin renunciar a las premisas propias del genio de Occidente que, de entrada, identifican y configuran la antropología teológica para comprenderlo de una determinada manera. Tal empresa no ha resultado fácil por la complejidad del objeto, del autor y de la disciplina misma pero esto mismo nos ha impulsado para hacer *una* lectura que se inscribe en *una* perspectiva, la que expondremos en los siguientes capítulos.

¹⁵¹ Gelabert, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*, 12.

CAPÍTULO 2

VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO DE RAIMON PANIKKAR

Raimon Panikkar es consciente que es un autor poco conocido en América Latina¹ y, de hecho, así ha quedado constatado en el estado del arte expuesto en el capítulo anterior. Las investigaciones sobre su pensamiento, prácticamente, están focalizadas en Estados Unidos, Europa, India y Oceanía. Adicionalmente, como él también lo dice, es “bastante ignorado por los teólogos católicos”². Por consiguiente, nos resulta necesario elaborar un *excursus* acerca de su vida, su recorrido académico y su pensamiento con el propósito de hacer una ilustración sobre algunos rasgos de su personalidad sin dejar de lado las coordenadas epistemológicas y teológicas en las cuales se mueve nuestro autor.

2.1. La personalidad de Raimon Panikkar.

Raimon Panikkar tiene una personalidad exuberante y, por la misma razón, difícil de encerrar en una sola palabra. Incluso, podríamos decir que tiene una forma de ser apasionada pero no avasalladora. Erudición y sencillez se conjugan de tal manera que dan lugar a una sabiduría impactante; de igual manera, su rigurosidad y amabilidad le hacen una persona creíble y de gran afecto. Podríamos decir que ha encarnado en sí mismo su propia noción de filosofía: “Sabiduría del amor más que amor a la sabiduría”³. Quienes lo hemos conocido, somos testigos de la riqueza que imprime su forma de ser.

Por eso, estamos de acuerdo con V. Pérez Prieto cuando afirma de él: “Raimon Panikkar desconcierta, descoloca y, con todo, es un hombre que seduce, aún cuando no se esté totalmente de acuerdo con lo que dice. 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*”⁴. Y agrega: “es un hombre que quiere vivir y pensar con libertad de espíritu, como los viejos profetas, pero también

¹ Así nos lo reveló en nuestros diálogos (Ver Meza, “El hombre es una cristofanía”, 1).

² La cita completa: “Sé que he sido bastante ignorado por los teólogos católicos [...] En realidad, creo que no me han leído, y por eso me malinterpretan y me atribuyen ideas que no son mías por insertarlas en un contexto que no es el mío, posiblemente porque Occidente cree que su contexto es universal y yo me he preocupado poco en aclararlo” (Pérez Prieto, “El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional”, 65).

³ Panikkar, “Autobiografía intelectual...”, 12.

⁴ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, 161.

con rigor intelectual. Quiere hacer teología con libertad y rigor, partiendo de la experiencia personal y recibida a través de la tradición”⁵.

Para V. Merlo, Panikkar es un “hermeneuta diatópico, pionero de la fecundación intercultural, precursor del diálogo entre religiones, [un] aventurero del espíritu que encarna el arquetipo del monje y místico tanto como el de pensador”⁶, “no es sólo un teólogo y una persona religiosa, quizás incluso un *místico*, sino también y en la misma medida, un filósofo, un pensador que se toma en serio el esfuerzo del concepto y trabaja la escritura como arte de la palabra [...]”⁷. En el mismo sentido E. Vilanova, monje benedictino de la Abadía de Monserrat, dice: “Panikkar es un teólogo profético y hasta cierto punto utópico”⁸. Ambas descripciones quedan recogidas por la que hace G. Zizola en la presentación de su libro *Ecosofía*:

Yo creo que una definición con la que Raimon Panikkar podría estar en menos desacuerdo sería la de “hombre místico”. El hombre místico es ciego ante los tiempos-espacios transitorios, fluctúa a través de territorios particulares y vive en la deslumbrante oscuridad, en la niebla luminosa del misterio que rodea a todo ser. El hombre místico es por tanto el hombre que se eleva sobre la tierra, el hombre sin gravedad, ligero como la infinita levedad del ser. Por eso el hombre místico subvierte las formas, las relativiza, no absolutiza nada. Es hombre universal, en el sentido de que la luz que lo rodea encuentra en él, precisamente por su ceguera, una refracción difusa sobre todos los contornos, sobre todos los parajes históricos. Panikkar me parece por ello, como místico, el ojo que hurga las vísceras de nuestra época y ve adonde estamos yendo, qué tipo de historia está para morir y qué otra historia está para nacer [...] Hombre que vive como místico en las profundidades de nuestro tiempo, Panikkar es como místico también un anfibio: filósofo, teólogo, oriental, occidental, nórdico, sureño, todo y nada; católico, sí, pero a condición de que por católico se entienda *kata holon*, “entre todos”.⁹

Sin embargo, tales reconocimientos y expresiones de admiración no están en boca de todos. Su propio hermano Salvador hace una descripción en virtud del lazo de sangre que los une y de la historia compartida pero, como él mismo lo dice, con un posible grado de desconocimiento por el alejamiento que hubo entre los dos durante muchos años. Esta misma razón nos lleva a decir que resulta injusta y desacertada, más aún, para aquellos que lo hemos conocido:

Sea como fuere, mi hermano ha tenido una vida interesante y descompensada, intelectualmente rica. También cerrada. Cerrada en su propio carácter y en su educación dogmática [...] Mi hermano aprendió, tal vez, demasiados idiomas, y, como consecuencia, se quedó sin lenguaje [...] En todo caso, mi hermano no ha hecho su *autocrítica*. Al menos no la ha escrito. Y es evidente que tiene mucho de qué autocriticarse [...] Ya digo que Raimundo se había convertido en un sacerdote de moda, un indiscutible chamán. Dio más de doscientas tandas de Ejercicios Espirituales. Eran unas tandas muy carismáticas: puedo asegurarlo porque asistí a una de ellas [...] En todo caso, comprendo a mi hermano. Simpatizo incluso con él. Nuestra estructura mental es formalmente homóloga. Me doy cuenta de las raíces de su empecinamiento, el antídoto para su carácter a la vez dubitativo y obsesivo. Un hombre no puede renegar de su

⁵ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, 165.

⁶ Merlo, “La dimensión índica del pensamiento de Raimon Panikkar...”, 27.

⁷ *Ibid.*, 35.

⁸ Vilanova, Prólogo de *La nueva inocencia*, 11.

⁹ Panikkar, *Ecosofía*, 7-8.

propia vida. Un hombre suele estar poseído, ya desde su adolescencia, por algún leitmotiv que irá desarrollando el resto de sus años [...] ha vivido con una maniática intensidad, y supongo que morirá con las botas puestas, aferrado a su autoimagen, cargado de obsesiones, ávido, dubitativo, cauteloso, agresivo, brillante y falsamente loco. Cada vez más perdido, cada vez más prisionero de sí mismo [...] Hubo un tiempo en que parecía que mi hermano acabaría en místico; que sus largas experiencias en la India le conducirían, finalmente, al estado de *samnyasa*, la liberación y la sabiduría [...] Raimundo pudo haber sido –a ratos lo es– un hombre muy guapo, con su frente grande y su sonrisa de perfectos dientes blancos; pero mayormente se quedó en ardilla astuta y niño precoz de mirar desconfiado: un tipo estrecho que frunce la boca hasta acabar en una pura línea [...] Raimundo ha sido un personaje para mí muy relevante en una época larga de mi vida (y de ahí, supongo, la extensión de ese apunte). Él era la garantía de mi cristianismo, la ejemplaridad convincente, el “argumento de autoridad” [...] A pesar de nuestra actual incomunicación, sigo considerando a mi hermano como un animal profundo y perdido, huérfano, fuera de patrón, una de las pocas personas capaces de acompañarte (intelectualmente) hasta lo *último*, o sea, hasta ninguna parte [...] Ahora mi hermano disfruta de las rentas –simbólicas y literales– de una trayectoria singular y, a su manera, afortunada. *Deo gratias*.¹⁰

Con todo, nos encontramos ante una persona excepcional. Su aguda inteligencia y prospectiva, su inquietud por la realidad (divina, humana y mundana), su afán de comprender las ciencias, la filosofía y la teología, su deseo por hacer una aporte problematizador e inquietante, lo hacen una persona más que interesante. Sin duda, es “un buscador apasionado y amigo del rigor. Un hombre de reflexión atenta sobre la vida. Un ser sereno que sabe indignarse ante los sufrimientos del mundo. Un solitario amoroso de la meditación y el silencio [...]”¹¹. Más aún, en contraposición a lo que afirma su hermano es “*un hombre íntegro, que vive intensamente cada instante de su vida, científico dotado de una rica erudición, filósofo marcado por Europa y por las corrientes de la India, teólogo [...] Además, un hombre abierto y dialogante, un hombre de oración y silencio, un místico. Es también para nosotros un profeta de nuestro tiempo, portador de un mensaje, que plantea un problema sin dejar encerrarse nunca en el todo constituido de una institución [...] Diremos que encarna al sabio y al investigador propio del final de este siglo XX*”¹².

¹⁰ Pániker, *Primer testamento*, 127-137.

¹¹ «On découvre alors un chercheur aussi passionné qu’ami de la rigueur. Un homme de réflexion attentif à la vie. Un être d’un abord serein qui sait s’indigner des souffrances du monde. Un solitaire amoureux de la méditation, cultivant le silence, et capable de vous parler pendant des heures de qui fait sa passion. Ces contrastes et bien d’autres peuvent se dire en quelques termes simples : une fois sans mélange dans les valeurs de la *relation*, une vénération mêlée d’enthousiasme pour la vie, une culture de l’*humain* et de ce qu’il appelle la *réalité tout court*, trinitaire par excellence, riche d’un Dieu-Trinité délivré de tout solipsisme et intimentement mêlé à la structure du réel : une foi encore, Dieu, l’Homme et le Monde » (Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 8).

¹² Smet, “Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo”, 73.

2.2. Reseña biográfica e intelectual.

La vida de R. Panikkar refrenda su pensamiento. Sus ideas no son producto de un acto elucubrativo, sino el resultado de la reflexión hecha sobre innumerables experiencias culturales, religiosas y académicas que se inician incluso en su seno familiar. Como él bien lo dice, lo que escribe es el resultado de su propio riesgo existencial:

El riesgo existencial es el de una vida que se enraíza en más de una cultura y religión [...] Mis circunstancias personales (biológicas, históricas y biográficas) me han hecho posible aceptar el riesgo de una *conversión sin enajenamiento*, la *asunción sin repudiación*, la *síntesis y simbiosis sin caer en un sincretismo o eclecticismo*. La doctrina india del propio *karma* me resulta un símbolo vivo. No se trata de que me confiese voluntariamente al mismo tiempo indio y europeo, o que me finja hombre religioso y al mismo tiempo secular. Es más bien que, por mi nacimiento, educación, iniciación y vida real soy una persona que *vive de las experiencias originales de la tradición occidental tanto cristiana como secular, y de la tradición india, tanto hindú como budhista* [...] Soy consciente del riesgo que esto implica. Pero el desafío permanece. La comprensión mutua y la fecundación entre las distintas tradiciones pueden realizarse por el sacrificio de la propia vida, sometiéndose primero a sostener las tensiones existentes sin caer en la esquizofrenia y a mantener las polaridades sin una paranoia personal o cultural.¹³

Aparte de las notas autobiográficas que se encuentran en su obra y de los comentarios personales que sus amigos han hecho, Victorino Pérez Prieto¹⁴ ha escrito una rigurosa sistematización de su “itinerario vital”, trabajo al cual remitimos a quienes quieran profundizarlo. De aquí, este teólogo gallego afirma:

El camino vital e intelectual de Raimon Panikkar es excepcional, por *largo*, por *intenso* y por *diferente*: cerca de noventa años de vida intensa [el 3 de noviembre de 2008 los cumplió], con una amplísima producción intelectual y una estela que ha ido dejando en los diversos lugares en los que ha ido trabajando. Al hablar del itinerario personal e intelectual de Panikkar, es importante señalar, en primer lugar, que él no separa su *itinerario personal* de su trabajo o *itinerario intelectual*: “No puedo separar mi vida personal de mi ocupación que es igualmente personal [...] *Hacer es la actividad de mi ser*”.¹⁵

De esta manera, podemos percibir en su vida cuatro etapas claramente identificables pero no separables: primera, la que va desde su nacimiento hasta su relación con el *Opus Dei*; segunda, la relativa a su encuentro con la India, en donde se descubre cristiano, hindú y budista; tercera, la concerniente a su “estadía” en Estados Unidos; y cuarta, la que se caracteriza por su “vuelta a casa” y establecimiento en Tavertet.

¹³ Panikkar, “Autobiografía intelectual...”, 13-14.

¹⁴ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, 37-143.

¹⁵ *Ibid.*, 37.

- **Primera etapa: Desde su nacimiento hasta su relación con el Opus Dei (1918-1954).**

Raimon Panikkar¹⁶ nació el 3 de noviembre de 1918 en la antigua villa de Sarriá, hoy barrio de Barcelona. Su madre era catalana (Carmen Alemany) y pertenecía a una gran familia burguesa y católica. Su padre era indio (Ramun) y de origen aristocrático en Kerala. Tuvo tres hermanos (Josep-Maria, Mercé y Salvador).

Se educó con los jesuitas en Barcelona, en el Colegio San Ignacio de Sarriá. Realizó estudios universitarios en Ciencias y en Letras entre las universidades de Barcelona, Bonn y Madrid. Al llegar la Guerra Civil salió de España hacia Alemania donde estudió física, matemáticas, filosofía y teología. Volvió a España en 1939 pero, al estallar la segunda guerra mundial, no pudo volver a Alemania y tuvo que acabar sus estudios en España. Obtuvo la Licenciatura en Ciencias en la Universidad de Barcelona (1941) y en Letras en la Universidad de Madrid (1942).

Tuvo una estrecha relación con José María Escrivá de Balaguer a quien conoció a finales de 1939. Perteneció al *Opus Dei* entre 1940 y 1964. Con referencia a su ingreso en la Obra, él dice años más tarde: “[...] Yo la entendí en su núcleo sacramental más profundo, como entiendo la Iglesia. Yo no entré en ningún club [...] Por pertenecer la Obra a la estructura sacramental de la Iglesia, consideré mi entrada en la Obra como una iniciación. Y toda iniciación es un punto de partida, una puerta y no una meta”¹⁷.

En 1945 el propio Escrivá de Balaguer le propuso el sacerdocio. Se ordena en 1946 y trabaja como capellán en el Colegio Mayor de la Moncloa en donde tuvo una intensa actividad con sacerdotes y laicos. Él dice de su ministerio sacerdotal años más tarde:

Yo fui ordenado sacerdote *según el orden del Melquisedec*, que no era judío, ni circunciso, ni creía en Yahveh, y se me ordenó con referencia a Abel [...] Aunque no niego mi vinculación con Abraham, ni menos con Cristo, nunca se me ocurrió pensar que recibía una iniciación para algo menos que tener una función en el cuerpo místico de toda la realidad.¹⁸

Se doctoró en Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid en 1946 con la tesis *Filosofía cristiana. El concepto de naturaleza* que se convertiría en su primer libro bajo el título *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Panikkar afirma en esta tesis: “La cuestión de la naturaleza es el problema del *ser* y del *sentido del ser* [...] El problema de la naturaleza no es otra cosa, en el

¹⁶ En un principio su nombre era *Raimundo Paniker Alemany*, pero éste cambió poco a poco. En cuanto a su nombre de pila podemos encontrarlo como “Raimundo”, “Raymond” y, finalmente, como “Raimon”. En cuanto a su apellido, quedó definitivamente *Panikkar* como resultado de su estancia en la India (es un nombre nobiliario malabar, la lengua más hablada en Kerala) en donde descubre su transcripción más precisa. A finales de los años 60’s, estando en Harvard y California, su nombre quedará como *Raimon Panikkar* (Ver Pigem, *El pensamiento de Raimon Panikkar...*, 18).

¹⁷ Moncada, *Historia oral del Opus Dei*, 130.

¹⁸ Panikkar, “El conflicto de eclesiologías: hacia un concilio de Jerusalén II”, 33-47.

fondo, que la cuestión acerca de la *estructura de la realidad* [...] Toda la Filosofía no es otra cosa que la compleja respuesta a esta sencilla pregunta: ¿qué son las cosas? [...], ¿qué es lo que constituye la naturaleza de las cosas?”¹⁹. Ya en ese entonces, incursiona en ideas que permanecerán hasta hoy: la filosofía como sabiduría del amor y la crítica a la prevalencia de la razón.

En Madrid, en donde vive hasta 1959, tiene relación con reconocidos profesores de filosofía como Laín Entralgo, García Morente y Xavier Zubiri. Ejerce la docencia como profesor de filosofía de la historia, culturas comparadas y sociología religiosa. Por aquel entonces escribe algunos libros²⁰ que serán publicados en la siguiente década: *La India. Gente, cultura y creencias* (1960) con el cual ganó el premio nacional de literatura en ese año, *Patriotismo y cristiandad* (1961) y *Humanismo y cruz* (1963).

También escribe asiduamente en las revistas del *Opus* pero, a raíz del prólogo que hizo para el libro *La Virgen María* de J. Guittton, fue enviado a Roma para estudiar “verdadera” teología en 1953. Este hecho fue marcando las razones de su “salida” del Opus Dei como lo manifiesta aquí:

[La Obra] empezó por ser un pequeño grupo más o menos carismático con un ideal evangélico muy puro y elemental que lentamente, a raíz de las circunstancias por una parte, y de lo que estaba latente en el espíritu del fundador, se fue convirtiendo en lo que sociológicamente se llama una secta [...] Poco a poco, lo jurídico, la prudencia de espíritu o de la carne, la necesidad de pensar en uno mismo para sobrevivir como grupo diferenciado, y la ideología [...] hizo que la Obra se convirtiera en el patrón absoluto para juzgar sobre toda actividad personal o colectiva.²¹

- **Segunda etapa: *Encuentro con la India y su descubrimiento como cristiano, hindú y budhista (1954-1966).***

A finales de 1954 es enviado a la India en misión apostólica. Esta experiencia lo va a marcar profundamente e inicia una etapa crucial en su vida como él mismo lo reconoce: “Me parece necesario hablar una última vez de mí para *cancelar un periodo de mi vida*, que casi con toda certeza abarca más de la mitad cronológica de mi existencia terrestre [...] Puedo decir que empieza un periodo nuevo en mi vida [...]”²². Sin embargo, Panikkar deja en claro que sus ideas, aquellas que ya comenzaban a provocar escozor en la “sana ortodoxia”, estaban presentes antes de su viaje a la India: “Acaso luego se dirá que muchas de mis ideas son de proveniencia

¹⁹ Panikkar, *El concepto de naturaleza*, 4.

²⁰ En esta reseña intelectual traeremos a colación los libros en su lengua original de publicación, sin embargo casi todos han sido traducidos a otras lenguas tratando de conservar el título original. Para conocer el listado completo de sus libros, sus traducciones y sus revisiones, véase Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, 261-268.

²¹ Moncada, *Historia oral del Opus Dei*, 131.

²² Panikkar, *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, 98.

hindú y de sabor pagano oriental [...], pero quisiera dejar sentado que todo lo que acaso luego diga, ya lo pienso y digo ahora que no he pisado aún el suelo de la India”²³.

En la India vive en Varanasi, la ciudad santa del hinduismo, y trabaja como investigador becado en las Universidades de Varanasi, Mysore y Benarés, profundizando en las religiones del hinduismo y el buddhismo, lo que provoca el reconocimiento de sus propias raíces. Años más tarde dirá de lo ocurrido en sí mismo: “Marché cristiano, me descubrí a mí mismo hindú y vuelvo buddhista, sin haber dejado de ser cristiano”²⁴, frase que denota el peregrinaje de su propia vida a la que, además, le agregó la identidad secular²⁵.

Su experiencia con el hinduismo estuvo marcada por el encuentro con el sacerdote Jules Mochanin (*Swami Paramarubiānanda*, 1885-1957), el monje benedictino Henri Le Saux (*Swami Abhishiktānanda*, 1910-1973), quienes fundaron el āśram *saccidānanda* (Monasterio de la Trinidad), y el benedictino inglés Bede Griffiths (*Swami Dayānanda*, 1906-1993). Panikkar vio que, como ellos, podría declararse cristiano e hindú²⁶. En cuanto al buddhismo, Panikkar tuvo una mayor identificación

²³ Panikkar, *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, 194 y 196.

²⁴ “I ‘left’ as a Christian, I ‘found’ myself a Hindu, and I ‘return’ a Buddhist without having ceased to be a Christian” (Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, 42).

²⁵ Además de sentirse triplemente religioso, Panikkar también se considera un hombre secular. Cuando escribe en 1979 el prefacio para una nueva edición de *The Unknown Christ of Hinduism*, afirma encontrarse en la confluencia (*sangam*) de cuatro grandes ríos: las tradiciones cristiana, hindú, budista y secular (Ver Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), xvi).

²⁶ La simbiosis cristiano-hindú se había visto antes. En 1606, el P. Roberto de Nobili llegó a Madurai, ciudad al sur de la India, en donde propuso unos métodos de inculturación y encarnación en su misma persona que fueron objeto de las intrigas y ataques de otros misioneros, especialmente de los de la propia Compañía de Jesús (Ver Rocaries, *Robert de Nobili S.J. ou le Sannyasi chrétien*).

“El P. de Nobili había adoptado el estilo de vida hindú como *sannyāsin* católico: adoptó el vestido brahmánico, la banda de tres cordones, la alimentación ascética y el estilo de vida hindú. Ser cristiano e hindú no se oponían ni se excluían mutuamente. La ecuación pastoral que se hacía se podría expresar así: los cristianos están obligados por un credo pero son libres en cuanto al sistema sociocultural de la vida; los hindúes están obligados por un sistema sociocultural de vida, pero son libres en cuanto a los contenidos de la fe” (Sánchez Nogales, *Cristianismo e hinduismo*, 29).

Además, en los tiempos de Le Saux, Mochanin y Griffiths, también hubo otros como el jesuita Henri Heras y Francis Mahieu que tomaron muy en serio el diálogo y la identidad hindú-cristiana. Así lo registra el mismo Panikkar en la siguiente nota:

« Abhishiktānanda [Le Saux] n’est pas seul [...] Le jésuite Henri Heras, historien illustre par ses études protoindiennes, décédé en 1955, avait préparé soigneusement dans la plus grande discrétion, les constitutions d’un ordre monastique hindou-chrétien. Elles ne verront jamais la lumière du jour, mais la semence portera des fruits [...] Le carme Lambert de la Mère de Dieu (Karel Soetaert, 1912-1968) après vingt-huit ans de vie aux Indes fut, en 1967, reçu officiellement comme *sannyāsi* (il reçut le nom de *Svāmi Acyutānanda Sarasvati*, et plus tard, le titre d’*Adyātma Svārūpi*) dans l’ordre monastique hindou du *Sarasvatī Darśanāmin*, sans cesser d’appartenir aux carmes) [...] L’abbé Jules Monchanin, arrive aux Indes en 1939 à l’âge de 44 ans, fut l’un des pionniers de l’insertion de la vie contemplative aux Indes. Spirituel et intellectuel de grande valeur, il était très effacé. Il demeure un symbole. Il quitta cette terre en 1957 sans avoir eu la joie d’assister à la germination de ses idées [...] En 1953, le Père Francis Mahieu, maintenant Francis Āchārya, laissa son monastère trappiste de Belgique pour suivre le

a partir de un trabajo que hizo para una enciclopedia italiana sobre el ateísmo budhista. A esto le siguió su encuentro con el XIV Dalai Lama, de quien es amigo personal, y el estudio profundo del pensamiento de Nāgārjuna y la escuela budista Mādhyamika. Más todavía, su identidad budhista se entiende mejor desde la “advertencia” hecha por H. de Lubac:

Dejando a un lado el Hecho único, en el que nosotros los cristianos adoramos la huella y presencia misma de Dios (en Cristo), el budismo constituye sin duda, el mayor hecho espiritual de la historia humana. Su fundador no ha querido simplemente hacerse mejor, ni encontrar la paz a partir del mundo, sino que ha emprendido esa tarea inaudita de hacer que la existencia humana salga fuera de sus goznes, permaneciendo, al mismo tiempo, dentro de ellos. Aquello que Buda entiende por nirvana, como despertar supremo, como negación del ser ilusorio, no ha sido aún comprendido y apreciado cristianamente por nadie. Aquel que quiera comprenderlo deberá haber sido perfectamente liberado por el amor de Cristo y, al mismo tiempo, deberá hallarse respetuosamente unido a Buda.²⁷

Años después Panikkar describirá su encuentro con el hinduismo y el budhismo, diciendo que fue a la India como alumno, “como aquel que busca, como alguien que se sienta sin dificultad a los pies de un maestro”, confesando que “quería identificarse con *su identidad como hindú* [...] En cambio su identidad budhista se desarrolló como resultado del trabajo interior, hecho con paciencia y humildad al estilo del Buddha”²⁸.

En esta época, vuelve repetidamente a Europa y viaja por otros países. Obtiene el doctorado en Ciencias en la Universidad de Madrid (1958) con la tesis *Algunos problemas limítrofes entre ciencia y filosofía. Sobre el sentido de la ciencia natural* que luego sería publicada como libro con el título *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía* (1961). La tesis de este escrito queda reflejada en su mismo título en donde contraponen el concepto de *ontonomía* a los de *heteronomía* y *autonomía*, que deben ser superados. Además, hace una fuerte crítica a la ciencia y la tecnología, preocupación que estará presente toda su vida como se ve, por ejemplo, en un pequeño libro publicado en 1994 bajo el título *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*.

Père Monchanin [...] en 1957, le Père Mahieu fonda le monastère de Kurisumala où les moines, tout en suivant la liturgie et la spiritualité syriennes assimilent la spiritualité hindoue. Le Père Bede Griffiths, après avoir été membre de ce monastère, est maintenant le guru du Saccidānanda Āsram au Shāntivanam dont Monchanin et le Saux furent les fondateurs » (Panikkar, “La montée vers le fond”, 20-21).

²⁷ De Lubac, *Budismo y cristianismo*, 24. Esta obra, de reciente aparición en lengua española, es una traducción de la escrita originalmente en francés y publicada en 1951 bajo el título *Aspects du bouddhisme* publicada en París por la editorial *du Seuil*.

²⁸ Lapedes y Panikkar, *Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch*, 117-120.

Su encuentro con el hinduismo lo remite a su misma realidad familiar: “Solamente yendo a las raíces de estas dos grandes tradiciones y estudiándolas, no sólo por lo que dicen sino por lo que eres capaz de experimentar de forma vivencial, se evita sentirse dividido [...] viviendo una alta temperatura espiritual como el amor de mi padres que siendo de culturas y temperamentos distintos, no recuerdo nunca una falta de amor y consideración” (Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 21).

Tres años después obtendría el Doctorado en Teología en la Universidad Lateranense (1961) con su trabajo *The Unknown Christ of Hinduism* que se constituirá en uno de sus libros más publicados en varias lenguas bajo el mismo nombre. Panikkar defiende en este libro su tesis: “Presumimos lo que el Hijo haya podido inspirar a los ‘profetas’ del hinduismo, y como ha cuidado de sus hijos en la India; pero estamos seguros de que ‘sosteniendo todas las cosas por la palabra de su poder’ (Hb 1,3), no ha abandonado a nadie. Creemos incluso que el *Logos* está hablando en esta religión, que desde milenios antes de Cristo ha continuado conduciendo e inspirando a centenares de millones de personas”²⁹.

En 1964 regresa a la India donde prosigue sus investigaciones sobre la filosofía hindú. En esta etapa su pluma no descansa y ven la luz otros libros como: *Los dioses y el Señor* (1967), *Religione e Religioni* (1964), *Mayā e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo* (1966) junto con otros artículos³⁰ publicados en revistas de muchas partes del mundo.

Panikkar pasaba unos días felices en la India hasta cuando llegó el momento de partir para Estados Unidos: “Pensaba quedarme allá toda mi vida. Vivía allí alegre, en la sencillez [...] Una vez al mes, iba a la casa del Obispo de Varanasi [...] Pero tuve la mala fortuna de escribir un artículo que descubrió un profesor de Harvard; le agradó hasta tal punto de invitarme a esa universidad en calidad de *visiting professor* [...] El obispo me aconsejó aceptar, y casi me obligó a hacerlo”³¹.

- **Tercera etapa: Establecimiento en Estados Unidos (1966-1987).**

A su llegada a Estados Unidos en 1966 trabaja como profesor de las universidades de Harvard y de California, y luego como catedrático en la Universidad de Santa Bárbara (California) en donde se instala de manera casi permanente entre 1971 y 1987, trabajo académico que hizo a la par con su actividad en universidades e instituciones de otras partes del mundo (*Union Theological Seminary* de New York, Universidades de Cambridge y Montreal, y *United Theological College* de Bangalore).

Esta etapa fue de una enorme producción intelectual. Publica gran parte de sus mejores libros: *Kerygma und Indien* (1967), *Técnica y tiempo. La tecnocracia* (1967), *L'homme qui devient Dieu. La foi, dimension constitutive de l'homme* (1969), *El silencio de Dios* (1970) que años más tarde saldría actualizada como *El silencio del Buddha* (1996), *The Trinity and World Religions* (1970), obra revisada y aumentada

²⁹ Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, 15.

³⁰ Panikkar ha escrito un poco más de 1.500 artículos que están perfectamente organizados año por año en su residencia en Tavertet. La sistematización de tales artículos se encuentra en Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, 232-283.

³¹ Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, 21.

en *The Trinity and The Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery* (1973) y en *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (1989), *Dimensioni mariane della vita* (1972), *Worship and Secular Man* (1979), *Salvation in Christ* (1972), *Spiritualità indù* (1975), *The Vedic Experience* (1977), *The Intra-religious Dialogue* (1978), *Myth, Faith and Hermeneutics* (1979), *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype* (1982). Por supuesto, no faltaron los artículos publicados en revistas de muchas partes del mundo.

- **Cuarta etapa: La vuelta a Cataluña (1987 hasta hoy).**

Después de veinte años de trabajo con la Universidad de California logra su jubilación en 1987 y vuelve a Cataluña. Desde ese entonces hasta hoy vive al estilo de un monje en Tavertet, un pequeño pueblo del pre-Pirineo español que inspira serenidad y armonía por su paisaje y arquitectura. Esta etapa no ha sido en absoluto ociosa porque su labor académica y ministerial no ha parado, aunque a un ritmo diferente dada su edad y su estado de salud.

En esta etapa han sido publicados algunos libros nuevos y otros que actualizaron planteamientos hechos años atrás: *La torre di Babele. Pace e pluralismo* (1990), *Der Weisheit eine Wohnung bereiten* (1991), *La nueva inocencia* (1993), *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness* (1993), *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra* (1993), *Paz y desarme cultural* (1993); *La experiencia de Dios* (1994); *Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch* (1994), *La experiencia filosófica de la India* (1997), *Il "daimôn" della politica* (1995), *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility* (1995), *Entre Dieu et le cosmos* (1998), *La pienezza dell'uomo. Una cristofania* (1999); *El mundanal silencio* (1999), *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones* (2003), *De la mística. Experiencia plena de vida* (2005), *Lo spirito della parola* (2007), entre otros.

M. Siguan, en un homenaje que se le hiciera a sus 70 años, hizo una acertada sinopsis de su vida:

Una existencia caleidoscópica y progresivamente acelerada que resultaría absurda si no fuese por un hilo conductor clarísimo: la pretensión de asumirlo todo, de llevarlo todo hasta su última raíz, hasta su total plenitud, la voluntad de absoluto. Una vocación que si se limitase al orden intelectual podría clasificarse de científica o de filosófica, pero, porque aspira a una plenitud existencial es inevitablemente religiosa.

Itinerario religioso que parte de una herencia cristiana lúcidamente asumida y del esfuerzo por superar sus contradicciones tal como se presentaban a un joven barcelonés en los días de su juventud: ¿cómo ser a la vez profundamente cristiano y plenamente moderno? Tensión que a su vez se descomponía en múltiple facetas, tensión entre creencia religiosa y conocimiento científico, entre localismo y universalismo [...] Y por debajo de estas tensiones debatidas en la plaza pública, otras más profundas entre teología positiva y teología negativa o, si se prefiere,

entre dogma y mística y más radicalmente todavía entre conocimiento y amor como formas básicas de acercarse a la realidad y de dar sentido a la existencia.³²

Tal “existencia caleidoscópica” y “acelerada”, como hemos visto, está caracterizada por una rica producción intelectual³³ porque, bien lo dice V. Merlo, Raimon Panikkar “[...] se toma en serio el esfuerzo del concepto y trabaja la escritura como arte de la palabra, consciente de que el hablar y el escribir pueden convertirse en actos litúrgicos, casi teúrgicos [...]”³⁴. Así lo reconoce el mismo Panikkar:

Y sin embargo, escribo. No sobre mí mismo, sino que me escribo a mí mismo [...] Yo mismo soy aquello de que escribo y escribo como alguien que habla [...] Recuerdo un antiguo ideal: cada párrafo que escribo, cada frase debería reflejar, en la medida de lo posible, toda mi vida y ser expresión de mi ser. Se debería reconocer mi vida entera en una sola frase [...]. Escribir es, para mí, vida intelectual, y ésta es, a su vez, existencia espiritual [...], participación en la vida del universo, tomar parte en la sinfonía cósmica y divina a la que también los mortales estamos invitados [...] Es por eso que escribir es, para mí, un acto religioso [...] Escribir me permite profundizar el misterio de la realidad y me obliga a hacerlo.³⁵

Y lo reiterará con palabras similares en otra de sus obras un tiempo después:

Escribo para *profundizar en la fe que me ha sido dada*, sometiendo mis intuiciones al *examen crítico del intelecto y de la sabiduría de la tradición*. Y esto no por interés propio, sino para desembocar en esa corriente vital que fluye por las arterias profundas del cuerpo místico de la realidad. La primera tarea de toda criatura es la de completar, llevar a su perfección, el icono de lo real que todos nosotros somos.³⁶

Por eso, toda su obra tiene el propósito de *colligite fragmenta*, buscar la unión dentro de una “armonía invisible”:

Soy de aquellos que creen que no hay que volver a andar hacia atrás. Cada nuevo esfuerzo intelectual es un lanzarse hacia adelante [...] Siempre he intentado que en cualquier escrito mío vaya implícito al menos toda la condición del mundo que más o menos sigue siendo implícita [...] Lo que intento justamente es *superar la fragmentación del saber y la fragmentación de la vida humana*.³⁷

De esta manera –de acuerdo con A. Rossi³⁸– se entiende por qué, en su afán de comprensión de la realidad, su obra va de la filosofía a la ciencia, de la historia de las

³² Siguan, *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, 9-11.

³³ El Jesuita Francis D'Sa remarca, no sólo la voluminosa obra de Panikkar, sino también su solidez reflejada en el aparato crítico que generalmente las acompaña: “The voluminous Panikkar’s writings, with very erudite and often rare references as well as extensive bibliographies from diverse fields, testify not only to his versatile temperament, but to the universe in which he lives, moves and has his being” (D’Sa, “The notion of God”, 26).

³⁴ Merlo, “La dimensión índica del pensamiento de Raimon Panikkar...”, 35.

³⁵ Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, 125-128.

³⁶ Panikkar, Prólogo de *La plenitud del hombre*, 14.

³⁷ Panikkar, “Reflexiones autobiográficas”, 22.

³⁸ “L’opera di Panikkar, che spazia dalla filosofia alla scienza, dalla storia delle religioni ai problemi sollevati dallo sviluppo tecnologico, appare come un progetto coerente di costruire una spiritualità all’altezza dell’uomo contemporaneo [...] secondo la tradizione più autentica, cristiana e interreligiosa,

religiones al problema del desarrollo tecnológico, y aparece como un proyecto coherente de construir una espiritualidad a la altura del hombre contemporáneo. Su pensamiento, como lo veremos más adelante, está surcado por lo religioso porque para él es imposible hacer una lectura de la realidad sino es a través de la religión: “R. Panikkar ha tenido una maníaca pasión religiosa y a ella, queriendo o contraqueriendo, en la fidelidad y la congoja, en la claridad y en la noche, ha sido constante y siempre de ella prisionero”³⁹.

Aunque atrás hemos hablado de la cuádruple identidad de R. Panikkar como cristiano, hindú, budhista y secular, es la primera la más marcada tanto en su vida como en su pensamiento. Ahora bien, él afina tal condición. “Yo me confieso cristiano porque reconozco mi pertenencia a una tradición histórica humana llamada cristiana [...] Mi creencia está ligada al núcleo de la creencia cristiana y me reconozco en comunión con la iglesia cristiana. Pero, comunión no significa para mí obedecer a un partido, ni seguimiento ciego, ni estar de acuerdo acríticamente con las políticas de una iglesia oficial particular [...]”⁴⁰.

Finalmente, no podríamos dejar de mencionar los reconocimientos concedidos a R. Panikkar y a su obra, que han permitido catalogarlo como uno de los grandes pensadores de nuestra época: *Premio Nacional de Literatura* por su libro *La India. Gente, cultura y creencias* (1961), *Premio Antonio Machado* por su libro *Paz y desarme cultural* (1990), *Doctorado Honoris Causa* por la Universidad Illes Balears (1997), *Premio Espiritualidad 1999* por su libro *El mundanal silencio*, Condecoración “*Chevalier des Arts è des lettres*” del Gobierno Francés (2000), *Premio Nonino* como “*Maestro per il nostro tempo*” (2001); *Premio Casa Asia* por el diálogo entre Oriente y Occidente (2004), *Doctorado Honoris Causa* por la Universidad de Tübingen (2004) y por la Universidad de Girona (2008), entre otros.

2.3. El pensamiento de Raimon Panikkar.

El pensamiento de R. Panikkar no resulta fácil de entender si se lee desde una mera perspectiva substancial, moderna y occidental. Antes bien, si aplicamos el “diálogo

la spiritualità è il tentativo di percepire e di vivere tutta l'ampiezza e il respiro della realtà senza sacrificare alcuna dimensione” (Rossi, *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, 5).

³⁹ Castro Cubels, Prólogo de Panikkar, *Cometas*, 13.

⁴⁰ “I confess myself a Christian because I recognize my personal identity as a belonging to a human historical tradition which calls itself Christian [...] Indeed, if I declare myself a Christian it is because my belief tallies with what I believe to be the core of the Christian belief and I recognize myself in communion with the Christian church. Communion does not mean for me party-discipline, blind fellowship, or uncritical agreement with the general policies of a particular official church in a given period of time or church of space [...] How far my theological writings fall into the Christian orthodoxy is not for me to judge” (Panikkar, “A Self-Critical Dialogue”, 263).

dialógico” como uno de los modos de la *filosofía imparativa*⁴¹, podríamos encontrar una de las claves para comprenderlo porque es el mismo principio que él ha tenido en cuenta para dialogar con las culturas (de Occidente y Oriente) y las religiones (cristiana, hinduista y budhista). Parafraseando a G. Jarczyk⁴², su pensamiento conjuga un conocimiento profundo de la tradición intelectual y espiritual de Oriente y Occidente, y una libertad para responder a los interrogantes de un tiempo que está en pleno cambio.

Su complejo pensamiento⁴³ está caracterizado por la interdependencia, el pluralismo y la interculturalidad. De las tres, es la primera la que se constituye en pivote de cada uno sus planteamientos. La interdependencia tiene que ver con su deseo de integración, es su protesta ante la fragmentación en la cual vivimos. J. Pigem, quien lo ha conocido muy de cerca y ha estudiado su filosofía dice: “El pensamiento de Panikkar es una *ecología de la filosofía* (un ecosistema filosófico) y una *filosofía de la ecología* (una reflexión sobre el carácter independiente, ecosistémico, de toda la realidad). Su tema clave es la interdependencia, y por eso es un pensamiento constitutivamente interdependiente”⁴⁴.

Su deseo de integración está presente en todo lo que dice: “El afán de integración que caracteriza el pensamiento de Raimon Panikkar impregna su mismo lenguaje. En cada uno de sus textos pareciera que quiere abarcarlo todo, decirlo todo, condensar la totalidad de su pensamiento en cada párrafo”⁴⁵. J. Prabhu así lo ratifica:

Es tanto un poeta como un filósofo, un místico como un teólogo, y las tensiones entre *mythos*, *logos* y espíritu sobre los cuales tan insistentemente ha escrito se encarnan en su conciencia y en su prosa. Panikkar simplemente no piensa de manera lineal. Su mente salta en un patrón mandálico, creando constantemente proyecciones frescas de una intuición central y mostrando

⁴¹ Ver Meza, “Hermenéutica diatópica...”, 184-190 y Panikkar, “¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?” en Ídem., *Sobre el diálogo intercultural*, 71-94. También, ver apartado 2.3.4.2 de este trabajo.

⁴² « [Panikkar] L’un des plus novateurs aussi, fidèle à un effort de pensée qui conjugue une connaissance aigüe de la tradition intellectuelle et spirituelle d’Orient et d’Occident –héritage harmonieux d’un père indien et d’une mère catalane– et la liberté sans compromis dans l’accueil des interrogations qu’à grandes brassées notre temps moissonne dans les champs d’une culture en plein bouleversement » (Jarczyk, Prólogo de Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 7).

⁴³ E. Cousins dice: “El pensamiento de R. Panikkar representa un cambio complejo. Es muy profundo [...] dinámico, con carácter y poder, lleno de una alegría burbujeante y una energía en cascada, imponente, abarcando varias disciplinas por todo el mundo y toda la historia. Sus obras tratan las ciencias naturales, la filosofía, la teología, la historia de las religiones, la hermenéutica y otras disciplinas afines” (Cousins, “Raimon Panikkar and the Christian Systematic Theology of the future”, 149).

⁴⁴ “El pensament de Panikkar és alhora una *ecologia de la filosofia* (un ecosistema filosòfic) i una *filosofia de l’ecologia* (una reflexió sobre el caràcter independent, ecosistèmic, de tota la realitat. El seu tema clau és la interdependència, y alhora és un pensament constitutivament interdependent” (Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar...*, 21-22).

⁴⁵ “L’afany d’integració que caracteritza el pensament de Raimon Panikkar impregna el seu mateix llenguatge. En cadascun dels seus textos sembla que vulgui abastar-ho tot, dir-ho tot, condensar la totalitat del seu pensament en cada paràgraf” (Ibíd., 49).

su interrelación [...] Aquéllas con una disposición más lineal y metódica responden a sus composiciones con respetuosa perplejidad, si no con aturrida incompreensión.⁴⁶

Sin embargo, Panikkar no busca verdades universales e inmutables. Reconoce que “la pretensión de universalidad es parte del genio de Occidente, de su fuerza expansiva” y tal pretensión no es sostenible. Su pensamiento está atravesado por tres ejes que él mismo reconoce en una entrevista que le hiciera R. Forner-Betancourt: “[...] El conocimiento integral que no separa el amor del conocimiento; un saber de sabiduría que es provisional y constitutivamente itinerante, y que por eso no se formula con ninguna pretensión de universalidad ni de validez perenne, y, en tercer lugar, el carácter esencialmente dialógico del pensar [...] Desde ese trasfondo, propongo una filosofía donde se han superado dos grandes escollos: primero, el de la dicotomía teoría-praxis, y, segundo, la dicotomía sujeto-objeto”⁴⁷.

Pero, antes de adentrarnos en las características de su pensamiento (interdependencia, pluralismo e interculturalidad), debemos preguntarnos de dónde resulta, y qué o quiénes han influido en R. Panikkar.

2.3.1. Las influencias recibidas por Raimon Panikkar.

Sin duda, su pensamiento es muy original pero sería demasiado ingenuo pensar que sus ideas han sido inspiradas de la nada, más aún cuando hemos señalado su rico itinerario existencial e intelectual que le posibilitaron un encuentro profundo con personas, textos y escuelas de diferentes latitudes. Pensar en autores o escuelas que influyeron en Panikkar, es pensar en “¿quiénes fueron sus maestros?”, pregunta a la cual ha respondido de dos formas un tanto diferentes. En la primera salta a la vista todo el esfuerzo impreso desde su juventud:

No creo que pueda decir que haya tenido un *maestro*, y esto lo digo como algo negativo. Creo que, en términos indios, *en mí se inicia una línea kármica*, más bien que seguir otras. Por otro lado, no he salido de la nada, *he tenido muy buenos maestros e incluso muchas amistades* con gentes a las que he respetado, he querido y de quienes he aprendido en España o fuera de España...

No he pensado excesivamente quiénes son las lumbreras que me han servido de punto de referencia, porque *yo he sido un poco autopensador*, me he dejado influenciar pero no he seguido demasiado a nadie [...] Yo he tenido una formación filosófica y teológica bastante rigurosa [...], cursos de filosofía escolástica y griega, filosofía escolástica sánscrita [...].⁴⁸

⁴⁶ “He is as much of a poet as a philosopher, a mystic as a theologian and the tensions among *mythos*, *logos* and spirit which he has written about so insistently are embodied in this consciousness and his prose. Panikkar simply does not think straight. His mind leaps in a mandalic pattern, constantly creating fresh projections of a *central intuition* and showing their interrelatedness [...] Those of a more lineal and piecemeal temper typically respond to his compositions with respectful puzzlement, if not dazed incomprehension” (Prabhu, Preface of *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ix).

⁴⁷ Forner-Betancourt, “La mística del diálogo”, 36-37.

⁴⁸ Panikkar, “Reflexiones autobiográficas”, 24-25.

En la segunda, recogida por A. Abumalham, se infiere la diversidad de autores que han jugado un rol de maestro en su vida:

Yo he conocido a muchas personas que han sido maestros para mí [...], excepto en este plano más místico en el que yo digo que mi maestro es Cristo. Personas que han influido en mí [...], además de los grandes clásicos chinos, indios, griegos, latinos y también romanos, Descartes – aunque es mi adversario intelectual–, Kant [...]. Quizá he vibrado con la gente que ha unido la espiritualidad a la inteligencia: un Buenaventura, un Tomás de Aquino, o Heráclito y muchos nombres podría citar de pensadores chinos e indios [...].⁴⁹

Aunque pudiera pasar desapercibido, R. Panikkar reconoce a Cristo como su maestro como queda ratificado más adelante en la misma entrevista: “Si dejo hablar a mi intelecto, *para mí Cristo es el maestro* [...] Excepto en este plano más místico en el que digo que mi maestro es Cristo, no sé si podría responder con exactitud acerca de las muchas personas que me han enseñado”⁵⁰.

Sin embargo, no queda tan difícil reconocer a esas “muchas personas que le han enseñado” porque R. Panikkar es muy riguroso en sus escritos y no obvia en ningún momento las fuentes en las cuales se basa o se inspira y así queda demostrado en los extensos aparatos críticos que acompañan muchas de sus obras. Con el deseo de ser sistemáticos nos remitimos a la detallada presentación que hace V. Pérez Prieto⁵¹ y los análisis de J. Pigem⁵² para hacer una alusión a la influencia recibida de Occidente y, luego, a la de Oriente:

De Occidente podemos evidenciar el influjo del pensamiento socrático, sobre todo el de Aristóteles, sobre el cual hace numerosas citas en *El concepto de naturaleza y Autonomía de la ciencia*. De la Patrística, saltan a escena numerosos padres griegos y latinos, sobre todo Gregorio de Nisa. La escolástica medieval con Tomás de Aquino (sobre todo en sus primeros libros como *El concepto de naturaleza* vemos un verdadero dominio de su pensamiento), Buenaventura y Duns Escoto. También resulta clara la influencia de Nicolás de Cusa, un pensador que está en el medioevo tardío y propuso las antinomias, la *coincidentia oppositorum* y la docta ignorancia. Por Santa Teresa de Ávila profesa un singular afecto; basta ver el prefacio de *The Interior Castle*⁵³ donde habla de cómo la santidad es ante todo la divinización del hombre; o el mismo comentario que hace Panikkar en *La plenitud del hombre* acerca de la moción “Teresa, búscate en Mí... busca-Me en ti”. Igualmente, san Juan de la Cruz es muy tenido en cuenta en sus escritos teológico-espirituales como *La Plenitud del hombre* y *De la Mística*. El Maestro Eckhart no puede pasar desapercibido en todos sus rasgos de teología apofática expuestos, por ejemplo, en *El silencio del Buddha*.

⁴⁹ Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 11.

⁵⁰ *Ibíd.*, 12.

⁵¹ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida...*, 111-134.

⁵² Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar...*, 25-96.141-176

⁵³ Panikkar, Preface of *Teresa de Avila. The Interior Castle*. New York: Paulist, 1979.

Entre los pensadores occidentales un poco más recientes tendremos que reconocer la influencia de F. Schleiermacher por su religión del sentimiento y a F.H. Jacobi a quien le dedica uno de sus primeros libros titulado *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*. En este libro resalta su reacción frente al racionalismo, criticando la filosofía kantiana y haciendo una apuesta por la filosofía de la fe ya que la sola razón lleva a una filosofía determinista y atea⁵⁴. Además, los escritos de Jacobi son una expresión de su vida interior, él es un místico.

Además, M. Heidegger resulta relevante para Panikkar tanto por su concepción de la historia –distinta a la de él– y de su “pensamiento planetario” como por la relación personal que mantuvo con Panikkar hasta su muerte⁵⁵. Tampoco podríamos dejar de nombrar a X. Zubiri y M. García Morente a quienes conoció personalmente y ha leído de forma asidua. La lista hasta aquí es incompleta porque podríamos mencionar a otros filósofos y teólogos contemporáneos con quienes, no sólo se ha encontrado en múltiples espacios y debates académicos, sino a quienes ha leído atentamente.

Con respecto a Oriente podemos traer a colación a algunos que no nos resultan tan familiares pero que, igualmente, tienen un peso formidable dentro del pensamiento Oriental (en donde, vale la pena recordar, no existe la escisión entre filosofía y teología como la tenemos en Occidente). Bhartharhari (570-651) poeta y pensador hindú, el más prominente de los filósofos del lenguaje y autor de *Vakyapadiya*. Sānkāra (788-820) a quien Panikkar cita asiduamente por sus comentarios del *Bramasutra*, del *Mandukya-upanishad* y el *Bhagavad-Gītā* e, igualmente, porque es el padre del a-dualismo vedanta (*advaita*)⁵⁶ en su versión monista. Rāmānuja (1017-1137) es otros de los más citados porque reorientó parcialmente la doctrina *advaita*, elaborando un a-dualismo cualificado o mitigado, que busca integrar en ella la realidad personal del Absoluto para dar cabida a la *bhakti*, el sentimiento religioso del amor, que menospreciaba Sānkāra. Ramakrishna (1836-1886) quien buscó un encuentro con la experiencia cristiana convencido de que todas las religiones son caminos válidos para llegar hasta Dios. Vivékānanda (1863-1902) y Radhakrishnan (1888-1975) porque buscaron un acercamiento con Occidente, intención que supo apreciar Panikkar en su trabajo. Finalmente, no podríamos dejar de nombrar a

⁵⁴ Ver Panikkar, *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, 13.

⁵⁵ J. Pigem ilustra la amistad entre Heidegger y Panikkar recuperando un poema titulado “*Sprache*” dedicado a él y a sus estudiantes pocos meses antes de morir (Ver Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar...*, 52-55).

⁵⁶ “Panikkar es deudor de la importantísima concepción *advaita*, a la que alude continuamente, contraponiéndola tanto al monismo como al dualismo, 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 este pensamiento no-dualista, muy consciente de esa dificultad del pensamiento occidental para admitir que entre el monismo y el dualismo puede existir el no-dualismo [...] Al lado del peso decisivo del pensamiento *advaita* en nuestro autor, uno de los principios hinduistas más importante en la concepción trinitaria de Panikkar es el principio *ṛta*, 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” (Pérez Prieto, *Dios, el ser humano y el cosmos* - extracto, 38-39).

Nāgārjuna (¿s.II?), filósofo budhista, fundador de la escuela de Madhyamika (sendero del medio) que postula que nada existe sino en virtud de su contrario, por tanto, todas las cosas son relativas. El concepto panikkariano de *relatividad radical* es una interpretación particular de la noción budhista *pratīyasamutpāda*, traducida como “originación codependiente”.

2.3.2. ¿“Un” Panikkar que ha evolucionado o “varios” Panikkar?

Una lectura arqueológica de la obra de Panikkar podría sugerir que ha habido rupturas en su pensamiento. De hecho, así lo afirma J.D. Soriano Escobar⁵⁷ cuando dice que en Panikkar se identifican “tres mentalidades” asociadas a tres grandes periodos de su vida:

El “primer Panikkar” está marcado por sus estudios de física, química y filosofía, y se desarrolla entre 1930 y 1960. Él es quien dice: “Empecé con el estudio de la materia. Durante siete años fueron la física y la química mis ocupaciones intelectuales más serias. Al mismo tiempo empecé los estudios de filosofía, pero no porque me sintiese desengañado de mi trabajo científico. Más bien era debido a una continuidad de mis intereses: mi *pathos* filosófico existía desde el principio”⁵⁸.

El “segundo Panikkar” resulta de su estadía en la India entre 1954 y 1966. Este hecho será determinante en esta etapa de su pensamiento que está caracterizada por su preocupación por el diálogo entre las religiones, en especial del hinduismo y el budhismo con el cristianismo. Fruto de esta experiencia es su tesis doctoral en teología a la cual ya hicimos mención. De esta experiencia, Panikkar dice:

[...] Mi formación teológica estaba más inclinada en el sentido del cristianismo; y precisamente porque uno es hijo de su tiempo, estaba orientada en la dirección post-tridentina, antes del Vaticano II, oyendo que el cristianismo era la religión a secas, dominador de todo, superior a todo, casi exclusivista. Yo no lo creía totalmente, pero no puede negarse que ello ha sido una gran parte de la formación teológica reciente. Vamos a la India, hablamos con teólogos indios y uno se da cuenta de que las cosas no son tan simples. Entonces se inicia un esfuerzo de integración y uno se da cuenta de que la teología no es una cosa que se aprende de memoria, sino que surge de una experiencia personal en la cual se integran todos los datos. Por lo tanto, lo que me aconteció fue que empecé a ser más yo mismo, que empecé a ser cristiano por el hecho de ser más hindú.⁵⁹

El “tercer Panikkar” es el más conocido, es el Panikkar actual que está preocupado por la situación actual de la sociedad occidental y que quiere ayudar a encontrar solución a los grandes problemas que vivimos: falta de sentido, increencia, individualismo, intolerancia, ausencia de paz, etc. Es el Panikkar que propone un proyecto de humanidad que no se puede explicar *a priori*, sino sólo a partir de la

⁵⁷ Escobar, “El lenguaje religioso de Raimundo Panikkar”, 331-344.

⁵⁸ Panikkar, “Autobiografía intelectual...”, 13.

⁵⁹ Panikkar, “La vocación humana es fundamentalmente religiosa”, 20.

acción de personas que se decidan y quieran realizarlo, en el marco de lo que él llama “diálogo dialogal”⁶⁰. Es el Panikkar del “riesgo existencial y la responsabilidad intelectual”, del “símbolo”⁶¹ como expresión de la realidad, del “pistema”⁶² para comprender el hecho religioso, del carácter “tempiterno”⁶³ de la vida, y de la “intuición cosmoteándrica”⁶⁴ que nos revela, igualmente, las tres dimensiones constitutivas de la realidad.

En síntesis, este tercer Panikkar es un intelectual que piensa, medita, investiga y propone un nuevo método de análisis filosófico y teológico a un occidente que ha perdido su contenido noético, ético y estético. Todo el enfoque acerca de la verdad y la realidad que Panikkar nos presenta en esta etapa, parte de una hipótesis previa que aparece como incuestionable: existe la plenitud, la norma ideal, la ultimidad, o sea, hay quien finaliza nuestro destino y camino. Cristo es el fundamento de todo su pensamiento. Además, esta convicción tiene implicaciones en la manera de concebir al ser humano, las sociedades, la cultura, la política y la espiritualidad. Esto se ve reflejado en su preocupación por la paz, el diálogo intercultural, la resistencia a los atropellos de la modernidad y la mística como experiencia vital.

⁶⁰ Aunque más adelante nos detendremos en este concepto (apartado 2.3.4.4.), podemos adelantar lo siguiente: “El *diálogo dialogal* es radicalmente diferente del diálogo dialéctico: no pretende vencer al otro, es decir, vencer dialécticamente al interlocutor [...] El diálogo dialogal, presupone una confianza recíproca en un aventurarse común en lo desconocido [...], nos lleva a conocer en la medida que somos conocidos y viceversa [...], desciende al diálogo de culturas concretas [...] El diálogo dialogal implica por tanto todo nuestro ser y requiere tanto un corazón puro como una mente abierta” (Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 52-57).

⁶¹ Igualmente, hay un desarrollo menos breve de este concepto más adelante, sin embargo, nuestro autor nos dice: “El *símbolo* es tan sólo cuando simboliza y entonces es cuando se trasciende el hiato entre objeto-sujeto. El símbolo no se encuentra ni en el lado del sujeto ni en el lado del objeto, sino en la relación existente entre los dos. Reconocer al ser como símbolo abre, según pienso, un nuevo capítulo en el encuentro de las culturas y concepciones del mundo” (Panikkar, “Autobiografía intelectual...”, 15).

⁶² “Si la pura fenomenología nos ha permitido comprender los más dispares estados de conciencia usando una apropiada *epoché* para comprender y alcanzar el *noema* intelectual e inteligible, el *pistema* se necesita para comprender lo último del fenómeno humano, esto es el hecho religioso [...] Así que para comprender lo que el hombre es, necesito conocer lo que cree el hombre de sí mismo; es decir necesito comprender hasta un cierto punto sus propias creencias” (Ibíd., 15).

⁶³ Este es uno de los neologismos más bellos de nuestro autor al cual le dedicaremos un apartado más adelante (ver 2.3.4.8). Por ahora quedémonos con esta idea: “Se experimenta la *tempiternidad* cuando se vive la ‘vida eterna’ en los mismos momentos temporales de nuestra existencia. No es una vida ni después del tiempo ni fuera del espacio, pero no se agotan en ella los parámetros espacio-temporales. Cuando estos momentos temporales, se revelan ‘eternos’ se empieza a vivir la vida eterna que es la vida resucitada” (Panikkar, *De la mística*, 254).

⁶⁴ Esta intuición es fundamental para entender el pensamiento de R. Panikkar. Este tema lo desarrollaremos más ampliamente en el capítulo 3. Por ahora una idea breve: “[...] Finalmente lo que he llamado la *intuición cosmoteándrica* o *teantropocósmica*. La realidad es no-dual y cada cosa tiene tres dimensiones constituyentes: la cósmica, la humana y la divina, o en otras palabras: la material (espacio-temporal), la intelectual (consciente) y la mística (infinita)” (Panikkar, “Autobiografía intelectual...”, 15).

En el mismo sentido de J.D. Escobar, J. Pigem⁶⁵, quien hiciera su tesis doctoral sobre el pensamiento de Panikkar, también afirma que se puede hablar de “dos” Panikkar de la misma forma que se habla de un primer y un segundo Wittgenstein o de un primer y segundo Heidegger.

El “primer” Panikkar está marcado por el aristotelismo, la escolástica, la catolicidad, la pertenencia al *Opus Dei*. El corte entre el primer y el segundo Panikkar va ligado con estas dos experiencias: distanciamiento del Opus e inmersión en la cultura india, y queda simbólicamente reflejado en el cambio de su apellido (de *Pániker* a *Panikkar*). El “segundo” Panikkar de J. Pigem coincide con el “segundo y tercer” Panikkar de J.D. Escobar.

Sin embargo, una lectura longitudinal de su obra nos permite ver que algunos de sus principales conceptos (v.gr. *ontonomía*, *crisofanía*, el mito de la historia, etc.) ya se encuentran en sus primeros escritos. Aprovechando nuestros encuentros con R. Panikkar en Tavertet, no podíamos dejar de preguntarle sobre si había o no ruptura en su pensamiento –cuestión que no resulta banal–, a lo que él respondió: “Yo no encuentro en mí ninguna esquizofrenia, ni ninguna ruptura. Por eso me resulta difícil aceptar un ‘primer Panikkar’ y un ‘segundo Panikkar’. Para mí, hay una continuidad”⁶⁶. Esta respuesta respalda nuestra propia percepción que, además, queda ratificada por V. Pérez Prieto cuando afirma:

Hemos de reconocer que hay una evidente evolución en nuestro autor, desde una concepción tradicionalmente católica –incluso apologética– con un pensamiento neotomista, hasta el amplísimo planteamiento universal que lo lleva a un diálogo no solamente interreligioso, sino intrarreligioso [...] Pero no nos parece tan clara esa separación, quizás no es tan radical la diferencia del joven Panikkar y el maduro Panikkar como puede parecer [...] A pesar de los profundos cambios que hubo en su vida, y de la impronta que éstos tuvieron en la evolución de su pensamiento, creemos que hay una continuidad en éste, y encontramos como un *filum*, un hilo conductor constante desde los primeros escritos: *la pretensión de asumirlo todo y llevarlo hasta su última raíz, hasta su plenitud en una constante búsqueda de armonía*.⁶⁷

Por consiguiente, aparece algo que resulta legítimo en cualquier autor: la evolución o continuidad en su pensamiento. Por esta misma razón, aquellos conceptos que estaban claramente definidos en el pasado, han adquirido una gran solidez en nuestros días. O, aquéllos que lo estaban de forma embrionaria, hoy lo están maduramente porque han sido la respuesta a los cuestionamientos que se fueron dando dentro del deseo de tener una mejor comprensión de la realidad (v.gr. conceptos como *intuición cosmotéandrica*, *tempiternidad*, *diálogo dialógico*, *armonía invisible*, *cristianía*, *ecosofía*, *ecumenismo ecuménico*, *equivalentes homeomórficos*; o la forma de entender el dogma católico “*Extra ecclesiam nulla salus*”, etc.)⁶⁸.

⁶⁵ Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar*, 17.

⁶⁶ Meza, “El hombre es una crisofanía”, 6.

⁶⁷ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida...*, 66.

⁶⁸ Ya hemos visto que Panikkar, al igual que otros pensadores como X. Xubiri, acuñó éstas y otras palabras para conceptualizar o “simbolizar” sus ideas. Como él bien lo dice, citando a Heidegger, “Las

2.3.3. Interdependencia, pluralismo e interculturalidad: ejes del pensamiento de Panikkar.

Estamos de acuerdo con J. Pigem⁶⁹ y I. Boada⁷⁰ cuando establecen que el pensamiento de R. Panikkar está sustentado por sus ideas de interdependencia, pluralismo e interculturalidad. Éstos son sus bastiones y se leen todo el tiempo tanto de manera explícita como implícita. Además, también hay otros conceptos que merecen ser considerados. Así las cosas, haremos un breve desarrollo sobre estos conceptos que nos facilitarán entender su teología y su antropología.

2.3.3.1. *Interdependencia: la trinidad radical.*

R. Panikkar insiste a tiempo y a destiempo que “la realidad es pura relación”⁷¹, esto es la “relatividad radical”. Para explicarla, a él le gusta traer a colación la *metáfora de la red*⁷² en donde los nudos sólo subsisten porque están en relación unos con otros. Por consiguiente, no existen sustancias, sino relaciones⁷³.

violencias del lenguaje no son en este campo de investigación una arbitrariedad, sino una necesidad fundamentada en la cosa” (Heidegger, *Was ist metaphysik?* (1949) citado por Panikkar, *El Silencio del Buddha*, 335).

⁶⁹ Ver la obra de Pigem titulada *El pensament de Raimon Panikkar* cuyo subtítulo es “Interdependència, pluralisme, interculturalitat”.

⁷⁰ Boada, *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, 47-67 y 99-117.

⁷¹ Para Panikkar la realidad es relatividad radical y la verdad es relación: “[...] las cosas *son* en cuanto están en relación unas con otras [...] La verdad no es una cualidad inmutable o absoluta, totalmente objetivable en conceptos o proposiciones independientes del tiempo, el espacio, la cultura, las personas” (Panikkar, “Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge”, 113).

⁷² Esta metáfora está tomada del sutra budhista *Avatamsaka* conocido como “La red de Indra” (Ver Cook, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, 2).

⁷³ Esto merece una mayor explicación por parte de nuestro autor: “La dificultad de nuestra razón racionante estriba en su pensar substantivamente. Cuando se piensan relaciones, se piensa por lo general substantivamente, esto es, se piensan en cosas que se relacionan entre sí. Nuestra atención se ve atraída por la substantialidad de las cosas que entran en relación. Pero esto no significa pensar la relacionalidad. Si por una acrobacia del pensamiento se eliminan las sustancias relacionadas, queda la pura relación, que equivale a una simple referencia constitutiva *entre* dos cosas. Sin embargo, las cosas siguen todavía considerándose no ellas mismas como relación, sino como el fundamento de la relación. Ahora bien, pensemos en lo que le ocurriría a la relación si sus dos términos no solamente se ponen entre paréntesis, sino que realmente no existieran fuera de la determinada relación, esto es, si no se diesen como entidades independientes. Entonces, las llamadas “cosas” se convierten en un mero concepto formal sin consistencia de ninguna clase, puesto que se han invertido los términos y no se hace depender la relación de las “cosas” sino las “cosas” de la relación.

Pero demos un paso más todavía: no pensemos la relación como una cosa (abierta por los dos lados, por así decir). No la pensemos ni como una (cosa) ni como dos (sus términos), sino seamos conscientes de su no-dualidad primigenia [...] La relación no es una “cosa” que dependa de “otras” cosas previamente dadas o existentes, sino que es lo que constituye las cosas en cuanto tales [Panikkar trae como ejemplo la relación madre-hijo] [...] Hasta ahora la sustancia se consideraba el fundamento de la relación, de tal manera que la relación era considerada como dependiente de las cosas. En este caso la perspectiva se invierte. No hay cosas fundamento de la relación, sino que las cosas mismas no son

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 παντι παντα* (“todo en todo” o “todos en todos”) de Anaxágoras, el *sarvam-sarvātmakan* del sivaísmo, la correlación microcosmos/macrocosmos de Aristóteles y de la Upaniṣad, el *pratītyasamutpāda* del buddhismo [...], la *perichōrēsis* del cristianismo [...], las teorías del cuerpo místico de tantas religiones [...], la hipótesis “Gaia”, y demás, parecen sugerir una visión del mundo menos individualista.⁷⁴

La *relatividad radical* nos dice que las cosas sólo pueden ser constitutivamente relaciones mutuas si existe una relación siempre más profunda que permita trascender la dualidad. La relatividad es radical y ninguna relación biunívoca basta para agotarla, esto es, para explicar ningún ser. “Una simple mirada al mundo nos hace descubrir que la relación entre los seres no sólo es poliédrica, sino radical, de tal manera que ningún ‘ser’ es totalmente explicado por un número limitado de relaciones. Siempre queda un ‘espacio abierto’ por encima de cualquier dualidad. La relatividad radical es la apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones”⁷⁵.

En otras palabras, R. Panikkar propone el concepto de *relatividad radical* (a la que también llama *reciprocidad total* en otras ocasiones) como una alternativa a la concepción substantivista aristotélica. Esta relatividad radical significa que se concibe el ser como una relación pura. Esto exige dejar de lado el pensamiento lógico, en la medida en que éste piensa de forma substantiva. Se trata de comprender, no que las cosas (substantivadas) *están en* relación, sino que *son* relación; es decir, “se trata de superar la categoría del en-sí como un núcleo de la representación ontológica. El en-sí de las cosas es una ficción ontológica que ha dado poco a la noción de absoluto con una autosuficiencia. No son las cosas las que se relacionan, sino las relaciones son las que constituyen las cosas. La relatividad es completamente constitutiva”⁷⁶.

Lo anterior nos lleva a comprender la razón por la cual Panikkar acuñó el neologismo *intuición cosmoteándrica*⁷⁷ que expresa aquella “visión de la realidad que comprende

nada más que en virtud de su relación [...] En una palabra, no hay “substancias”, que luego entran en relación con otras, sino que lo que llamamos “cosas” no son más que simples relaciones [...].

En rigor, no hay que decir que la relación sea el fundamento de las cosas, porque ello significaría que estamos aún dentro del esquema substancialista, ya que, desde este punto de vista, no hay cosas que “se apoyen” en la relación para subsistir; esto representaría convertir la relación en substancia, o sea, equivaldría a un simple cambio de términos. Las cosas no son sino relaciones [...] Ninguna relación biunívoca agota ningún ente [Por ejemplo, la madre es amiga, esposa, colega, ciudadana]. La relación es siempre polivalente y poliédrica” (Panikkar, *El silencio del Buddha*, 237).

⁷⁴ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 89-90.

⁷⁵ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 238.

⁷⁶ Boada, “La alternativa al teísmo y a l’ateísmo...”, 433.

⁷⁷ Panikkar utiliza el adjetivo “cosmoteándrico” y el sustantivo “cosmoteandrismo” para referirse a tal intuición o visión por razones cacofónicas. Sin embargo, por su sensibilidad al significado de las palabras, en otras ocasiones también utiliza “teantropocósmico” o “teantropocosmismo” para salvar lo que denota el término *άνθρωπος* en contraposición con *άνδρος*. En referencia a esto : « Le terme que

lo divino, lo humano y lo cósmico, como los tres elementos constitutivos de la realidad sin subordinación alguna entre ellos”⁷⁸. Así las cosas, para Panikkar la Realidad es trinitaria y, por tanto, tiene una dimensión divina, una dimensión humana y una dimensión material. Si las subjetivamos, nos resulta la tríada Dios-Hombre-Mundo, formando una relación interdependiente. Panikkar ilustra su *visión cosmoteándrica*⁷⁹ con el mandala del círculo:

Quizá una mandala –el círculo– ayudaría a simbolizar esta intuición. No hay círculo sin un centro y sin una circunferencia. Estas tres cosas no son lo mismo y, no obstante, no son en modo alguno separables. La circunferencia no es el centro, pero sin centro no habría circunferencia. El círculo, invisible en sí, no es ni la circunferencia ni el punto central, y sin embargo es circunscrito por una e implica al otro. El centro no depende ni del círculo ni de la circunferencia, ya que es un punto sin dimensiones, y no obstante no sería el centro –no sería absolutamente nada en este contexto– sin los otros. El círculo, visible sólo desde la circunferencia, es materia, energía, es el mundo. Y ello es así porque la circunferencia, el hombre, la conciencia, lo envuelven. Y estas dos son lo que son porque hay un Dios, es, como les gustaba decir a los antiguos, una esfera, cuyo centro está en cualquier parte y cuya circunferencia no está en sitio alguno.

¿Qué podemos decir del mandala completo? Tenemos que distinguir lo divino, lo humano y lo cósmico: el centro no hay que confundirlo con la circunferencia, y ésta no debemos mezclarla con el círculo, pero no podemos permitirnos el separarlos. Al fin y al cabo, la circunferencia es el centro “agrandado”, el círculo es la circunferencia “rellena”, y el centro mismo actúa como verdadera “semilla” de los otros dos. Hay una *circuminsessio*, una *perichôrêsis* de los tres.⁸⁰

Este mandala nos ayuda a entender por qué para Panikkar no hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. La realidad es cosmoteándrica. Dependiendo de la perspectiva que asumamos, daremos prelación a un aspecto o a otro, pero una determinada “opción” no significa negación de lo otro, aunque así haya ocurrido a lo largo de la historia: “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 [...] Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad”⁸¹. Tal compenetración hace que esta relación sea constitutiva y, al mismo tiempo, irreductible. Sus “elementos” se pueden diferenciar pero no separar. No hay ni monismo, ni dualismo, se trata de una relación a-dual (*advaita*). Esto es lo característico del principio cosmoteándrico:

El principio cosmoteándrico podría formularse diciendo que lo divino, lo humano y lo terreno son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real, es decir, cualquier realidad en la medida que es real [...] Lo que esta intuición subraya es que las tres dimensiones de la realidad

nous prenons maintenant peut être compris aisément. *Theos* (Dieu), *anthropos* (homme) et *kosmos* (monde). Le théanthropocosmisme ou le cosmothéandrisme est une conception unitive de la réalité » (Smet, *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 8).

⁷⁸ Panikkar, *El mundanal silencio*, 26.

⁷⁹ La *visión cosmoteándrica* apunta a lo mismo que la *intuición trinitaria* o cosmoteándrica; y al parecer ambas no se alejan de la concepción a-dualista (*advaita*) que una y otra vez reclama nuestro autor (Merlo, “La dimensión indica del pensamiento de Raimon Panikkar...”, 42).

⁸⁰ Panikkar, *La nueva inocencia*, 50-51; también en Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 98.

⁸¹ Panikkar, *La Trinidad*, 93.

no son ni tres modos de una realidad monolítica indiferenciada, ni tres elementos de un sistema pluralista. Hay una relación, aunque intrínsecamente triple, que manifiesta la constitución última de la realidad [...] La visión cosmoteándrica supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo, y esa tercera dimensión, lo divino, no es una “tercera” oposición, sino precisamente el *mysterium coniunctionis*.⁸²

- **La Trinidad radical y la ontonomía.**

Por lo anterior, la realidad trinitaria “es” ontonómica. La *ontonomía* es el paso que –según Panikkar– la Conciencia (humana) debe dar dentro de su propia evolución, después de la heteronomía y la autonomía. Panikkar⁸³ entiende por *heteronomía* aquella concepción del mundo y un grado antropológico de conciencia, que se funda en una estructura “monárquica” de la sociedad. Considera que las leyes que regulan cada una de las esferas de la existencia, proceden de una instancia superior y son responsables en cada caso del funcionamiento característico de tal ser particular o de tal esfera de la existencia. *Autonomía* es aquella visión por la cual el mundo y el ser humano son *sui iuris*; esto es, autodeterminados y autodeterminables, poseyendo cada ser la ley para sí mismo. Y *Ontonomía* es un grado de conciencia que, habiendo superado tanto la actitud individualista como la visión monolítica de la realidad, considera la realidad como un universo radicalmente interdependiente. Ontonomía significa “la realización del *nomos*, de la ley del *on*, ser, a ese nivel profundo en el que la unidad no afecta a la diversidad, pero donde ésta es más bien en cada caso la única y propia manifestación de aquella”⁸⁴. La ontonomía “busca la posibilidad de una armonía universal que sostenga todas las cosas”⁸⁵.

La *ontonomía* es otra forma de decir interdependencia: “Este neologismo no significa el reconocimiento de la heteronomía ni de la autonomía. La ontonomía se propone expresar el reconocimiento de las normas propias de cada ámbito de actividad o esfera de existencia a la luz del conjunto [...] La ontonomía se basa en el supuesto de que el universo es un todo, de que hay una relación interna y constitutiva entre todas y cada una de las cosas de la realidad, de que nada está desconectado [...]”⁸⁶.

Si queremos ahondar un poco más sobre la *trinidad radical*, hemos de decir que la trinidad es el símbolo más acertado para comprender la realidad porque, según Panikkar, “la trinidad no es un monopolio cristiano: prácticamente todas las

⁸² Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 82.

⁸³ Panikkar, *Culto y secularización*, 81.

⁸⁴ Smet, *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 17.

⁸⁵ “Ontonomia va inteso come il *nomos* dell’*on*: *onto nomos*. È la regolarità interna a ciascun essere, che condiziona e governa l’essere particolare nel contesto globale della realtà. L’ontonomia si realizza in una sorta di ottimismo cosmoteandrico circa la possibilità di un’armonia universale che sottende tutte le cose” (Panikkar, “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione II”, 49).

⁸⁶ Panikkar, *Culto y secularización*, 93.

religiones tienen una estructura trinitaria⁸⁷ y “la trinidad no es un monopolio de Dios. Es la última estructura de la realidad. La trinidad es esa visión que considera la realidad constitutivamente relacional entre tres polos distintos, pero inseparables”⁸⁸.

La interdependencia entre Dios-Hombre-Mundo conlleva en sí misma la *aventura trinitaria* que no se trata de tres *aventuras individuales*, la de Dios, la del Hombre y la del Mundo. “La realidad última es trinitaria: ella es divina, humana y cósmica [...] Hay tres dimensiones de lo real: una *dimensión de infinito* y de *libertad* que llamamos *divina*; una *dimensión de consciencia*, que llamamos humana; y una *dimensión corporal* o *material* que llamamos el cosmos. Todos participamos de esta *aventura de la realidad*”⁸⁹.

La Trinidad de la que habla Panikkar no es una verdad absoluta intemporal caída del cielo, ni una interpretación de un hecho que se agota en la historia. Tampoco se trata de “una inmovilización de la vida con absolutismos epistemológicos y axiológicos, ni de reducirlo todo a contingencias históricas, y luego a privilegiar unas por encima de otras. El dilema no es relativismo o absolutismo, sino el reconocimiento de la relatividad radical de toda la Realidad”⁹⁰. Además, su idea de la trinidad no puede ser reducida al descubrimiento de una triple dimensión del Ser, ni a un descubrimiento racional. “Afirmamos sólo que la Trinidad es la culminación de una verdad que

⁸⁷ Panikkar afirma que la división de la realidad en tres ámbitos (ya sean espaciales, temporales, metafísicos o cosmológicos) es común a todas las culturas humanas. Se trata de una invariante cultural: “It seems that envisioning reality in terms of three worlds is an invariant of human culture, whether this vision is expressed spatially, temporally, cosmologically or metaphysically” (Panikkar, *The Cosmoteandric Experience*, 55).

Sin embargo, J. Pigem precisa tal afirmación dejando en claro que la visión trinitaria está presente, sin duda, en el cristianismo, el hinduismo y el buddhismo, religiones en las cuales se mueve Panikkar. Con respecto al hinduismo recuerda las triadas de la *trimūrti* (Brahmā, Viṣṇu y Śiva), el concepto de *saccidānanda* (*sat*: ser, *cit*: consciencia y *ānanda*: beatitud), los tres caminos espirituales (*trimārga*) o los tres mundos (*triloka*) (Ver Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar*, 126-127).

Lo que sí parece evidente, al menos por los estudios hechos por K. Ahlstrand y S. Eastham, es que el pensamiento de Panikkar es trinitario. A través de toda su obra son recurrentes algunas triadas inspiradas en el cristianismo, el hinduismo y la filosofía occidental como: Padre-Hijo-Espíritu Santo, Masculino-Hombre-Femenino, Trascendencia-Encarnación-Inmanencia, Objeto-Experiencia-Sujeto, Dios-Hombre-Cosmos, *Logos-Pneuma-Mythos*, *Karma-Bhakti-Jñana*, Verdad-Bien-Belleza, Texto-Textura-Contexto, *Noumenon-Mysterion-Phainomenon*, Humanidad-Religión-Ciencia, Mente-Espíritu-Cuerpo, *ta noēta-ta mystika-ta aesthēta* (Ver Ahlstrand, *Fundamental Openness: An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and its Presuppositions*, 148-149; Eastham, “Introducció. Una visita guiada pels tres mons de Raimon Panikkar”, 37).

⁸⁸ Panikkar, *Ecosofia*, 28.

⁸⁹ « Toute l'aventure du cosmos et celle de l'humanité constituent une 'partie' de l'aventure trinitaire. Il y a le Père, le Christ qui englobe tout ce que nous appelons la création, et l'Esprit. La *Trinité radicale*, c'est cela. La réalité ultime est trinitaire : elle divine, humaine et cosmique [...] Il y a trois dimensions du réel : une *dimension d'infini* et de *liberté* que nous appelons *divine* ; une *dimension de conscience*, que nous appelons humaine ; et une *dimension corporelle* ou *matérielle* que nous appelons le cosmos. Tous, nous participons à cette *aventure de la réalité* » (Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 135).

⁹⁰ Panikkar, *La Trinidad*, 18.

penetra todos los dominios del Ser y la conciencia, y que esta visión nos une a los hombres”⁹¹.

Finalmente, la *interdependencia* del pensamiento de Panikkar y de la realidad misma, es una voz profética ante la fragmentación en la cual vivimos. En nuestro afán de fijar límites y definir las especializaciones, legado propio de la modernidad de Occidente, hemos cometido escisiones “mortales” para los sujetos (las partes) que forman parte de una misma realidad. De esto no se ha librado el ser humano, como ya lo dijimos en el capítulo anterior e insistiremos en la segunda parte.

2.3.3.2. *Pluralismo e interculturalidad.*

R. Panikkar no es solamente un “teórico” de la Realidad porque nada más práctico que su propio pensamiento como queda demostrado por las múltiples experiencias de corte social, político, económico y religioso que están ocurriendo en el mundo bajo su inspiración. Los conceptos de *ontonomía*, *relatividad radical*, *trinidad radical*, *experiencia cosmoteándrica*, *a-dualidad* encuentran una aplicación existencial en la concepción panikkariana de *pluralismo e interculturalidad*.

El pluralismo resulta relevante en el mundo contemporáneo porque, por un lado, la civilización occidental ha comenzado a perder la confianza en la validez absoluta de las ideas y los valores que hasta ahora la han guiado y, de otro lado, la “expansión” de Occidente y de Oriente han hecho que las sociedades sean más multiétnicas. Poco a poco hemos visto cómo en nuestra propias vidas se han venido incorporando “formas de ser y estar en el mundo” gracias a la presencia de personas de otras culturas y el flujo de los medios de comunicación.

El pluralismo es un problema humano existencial que toca cuestiones claves: como nuestras vidas, en medio de un abanico de opciones tan amplio. El pluralismo ha dejado de ser una cuestión de escuela acerca de lo uno y lo múltiple; se ha convertido en un dilema cotidiano ocasionado por el encuentro de perspectivas filosóficas mutuamente incompatibles. El pluralismo al que nos enfrentamos hoy, es una cuestión práctica que tiene su raíz en la coexistencia humana de quienes habitamos este mundo con todas nuestras diferencias peculiares propias [...] El problema del pluralismo surge cuando sentimos –sufrimos– la incompatibilidad de visiones del mundo diferenciadas y, al mismo tiempo, se ven forzadas por la praxis a coexistir y velar por la mutua supervivencia.⁹²

Por esto, la *interculturalidad* se ve como un hecho cotidiano que trae consigo un presupuesto y una exigencia. En cuanto al presupuesto, Panikkar formula un *imperativo cultural*: desde una sola cultura no se puede encontrar la salida a las

⁹¹ *Ibíd.*, 22.

⁹² Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 20.

complejidades del mundo contemporáneo⁹³. En cuanto a la exigencia: es necesario el reconocimiento del otro como un legítimo otro⁹⁴. Veamos esto más detenidamente ayudados de nuestra propia reflexión⁹⁵.

De entrada, no tiene mayor discusión afirmar que el hombre es eminentemente un ser cultural⁹⁶. No existe un ser humano acultural, no existe el solitario absoluto, es decir, un hombre totalmente separado de la humanidad. Un individuo único no es pensable sino como abstracción. Tampoco existe ningún valor acultural que pueda servir como criterio universal y neutro en las relaciones humanas. La interculturalidad pertenece a la condición humana. “Las diferencias culturales son, por tanto, diferencias humanas y no podemos, por ello, ignorarlas ni eliminarlas al tratar los problemas humanos. Así como se debe respetar la personalidad de cada uno para que la red de las relaciones humanas no se rompa, hay que mantener flexible la urdimbre de todo lo que sea necesario para que no se desgarre el cuerpo de la humanidad”⁹⁷.

Lo anterior toma mayor fuerza si caemos en cuenta que nos encontramos en una cultura cristianizada. A este respecto podríamos considerar la encarnación como una forma narrativa para decir que el hombre no es un ser accidentalmente cultural, que está en la naturaleza misma del hombre el ser cultural. “La cultura en el hombre no es un accidente, una cierta cultura evidentemente sí, pero no ‘la’ cultura. El hombre es ser cultural, es decir, creador de símbolos, creador de un mundo superior a aquel que se percibe con los sentidos, creador de utensilios, de técnicas, de palabras, de lenguaje”⁹⁸. Ahora bien, si la cultura es constitutiva de la naturaleza humana, allí está la clave para comprender qué es el hombre. Pero, una sola cultura no basta. El encuentro entre las culturas es *urgente*: “Ser es estar juntos”⁹⁹. A este propósito Panikkar dice:

Es tan vital que quizá el destino y la supervivencia de la raza humana dependa de este encuentro donde la simbiosis sea positiva y no haya un parasitismo mórbido ni mutua destrucción. Me atrevería a decir que, hoy en día todas las tradiciones de la humanidad no pueden resolver los interrogantes que el hombre hodierno se plantea. Incluso en el ámbito de la misma religión: nos estamos mordiendo la cola, vamos repitiendo las mismas cosas. El *aggiornamiento* sólo ya no es suficiente en ninguna de las tradiciones religiosas de la humanidad. Se necesita algo más que ponerse al día. Es una prueba de vitalidad del hecho religioso y humano que ninguna tradición sea suficiente para dar respuesta a los interrogantes que hoy tiene planteados la existencia

⁹³ “Al afirmar, entonces, que la naturaleza del hombre y de la realidad es pluralista, estoy manteniendo que no existe ninguna antropología (o antropologías), ni filosofía (o filosofías), que hayan agotado –ni tan siquiera teóricamente- hombre y realidad” (Ibíd., 24).

⁹⁴ “Esta actitud surge también cuando hemos superado la tentación de creer (personal o culturalmente) que somos autosuficientes. La apertura al otro nace de la experiencia de nuestra contingencia, porque sólo entonces reconocemos al otro como un sujeto, como una fuente de conocimiento, y no sólo como un objeto de nuestra investigación” (Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 147).

⁹⁵ Meza, “Babel o Pentecostés”; Ídem., “Interculturalidad y pluralismo religioso...”.

⁹⁶ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 127.

⁹⁷ Ibíd., 16.

⁹⁸ Panikkar, *Ecosofía*, 69.

⁹⁹ Panikkar, *El espíritu de la política*, 133.

humana, porque muchos de sus problemas ya no han salido, precisamente, de una determinada área cultural y religiosa, sino del encuentro mismo; son nuevos como problemas, y nueva también debe ser la solución.¹⁰⁰

La apertura inter-cultural, por llamarla de alguna manera, es una actitud necesaria, no sólo porque nos permite comprender la realidad humana de ese “ser arrojado a la existencia”, como bien lo diría Heidegger, sino también porque nos permitirá vivir en una armonía que, aunque no esté ausente de conflictos, sí promoverá el reconocimiento de la valía del otro. Ya hemos dicho que Panikkar insiste en que ninguna de las culturas puede dominar sola la situación en la que la humanidad se encuentra. La interculturalidad es hoy mucho más que un lujo académico: es una necesidad vital para la supervivencia humana¹⁰¹. “Acaso ninguna cultura pueda enseñar nada a las demás, pero toda cultura puede aprender mucho de las otras. Y me atrevería decir que solamente sobrevivirán aquellas que sepan aprender de las otras, lo cual no es un sinónimo de dejarse enseñar, ni menos aún colonizar. ‘Aprender’ quiere decir asimilar sin perder la identidad”¹⁰². En consecuencia, la interculturalidad es un camino para conocerse a sí mismo¹⁰³.

La interculturalidad pone en cuestión los mitos dominantes del *statu quo* actual, desabsolutiza nuestras convicciones más profundas. “La interculturalidad nos invita a descubrir lo universal en la profundización de lo concreto”¹⁰⁴. Además, la interculturalidad supone un encuentro entre tradiciones, y tal encuentro es *purificador*.

[...] Purificador, en primer lugar, porque es una experiencia que nos hace ver la riqueza y la profundidad inagotable del hombre, porque nos dice que, además, ni todas las respuestas, ni tampoco las preguntas, agotan el misterio humano. Nos purifica porque nos humilla, porque nos permite darnos cuenta de lo que pretendíamos creyendo que si ahondábamos un poco más en la propia tradición encontraríamos toda la riqueza del ser humano como si nuestra cultura o religión tuviera el monopolio. Nos purifica porque nos hace ver que el ser humano no se agota en ninguna tradición religiosa o cultural. Este encuentro purifica, además, la religión misma del polvo del pasado, de la rémora que tantas veces la ha acompañado. Nos purifica también del concepto mismo de religión, una de las primeras cosas que suele cuestionarse.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Panikkar, *La nueva inocencia*, 354.

¹⁰¹ “Perciò io ritengo che l’interculturalità sia l’imperativo storico e culturale più importante per la sopravvivenza della nostra umanità. Interculturalità come rispetto di forme diverse, differenti, addirittura contraddittorie. È curioso che un’ autorità così poco sospetta come Tommaso d’Aquino dica che Dio vuole le ineguaglianze e le differenze” (Panikkar, Cacciari y Touadi, *Il problema dell’altro*, 15).

¹⁰² Panikkar, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, 38.

¹⁰³ “L’interculturale, di cui tanto oggi si parla, non è turismo culturale, cioè un rendersi conto che gli altro esistono, che sono interessanti e hanno anche qualcosa da dirci. Detto in breve e in maniera fenomenologica, la conoscenza dell’altro è molto importante per la conoscenza di se stessi” (Panikkar et al., *Reinventare la politica*, 5).

¹⁰⁴ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 91.

¹⁰⁵ Panikkar, *La nueva inocencia*, 355.

Tal purificación podría sentirse como un espaldarazo a aquella conciencia que es capaz de ver la riqueza que conlleva el movimiento intercultural en cuanto reconoce el valor de muchas culturas pero, igualmente, contiene una mirada crítica a la ósmosis con la cultura dominante de carácter tecnocientífico de origen europeo¹⁰⁶. En otras palabras, la interculturalidad es el contrarrelato al mito de la modernidad.

- **Interculturalidad y pluralismo: dos caras de la misma moneda.**

El pluralismo presupone la *relatividad* radical que subyace a toda construcción humana y que se sitúa en la base de la misma realidad. “El pluralismo no nace del *logos*, sino del *mythos*. El pluralismo se basa en la convicción de que ningún grupo concreto puede abarcar la experiencia humana en su totalidad”¹⁰⁷. La palabra *pluralismo* simboliza ese necesario reconocimiento de las irreductibilidades religiosas y culturales.

No son pocos los que tienen miedo a esta palabra, y ciertamente tienen razón de criticarla si por ella se entiende la renuncia a la verdad y la caída en un relativismo que se destruye a sí mismo. ¿Qué no se habrá dicho y hecho en nombre de Dios, de la religión y de la democracia? Siempre se puede abusar de cualquier palabra. Pero “pluralismo” no quiere decir ni “pluralidad”, ni “relativismo”, ni caos. Por una parte, quiere decir “relatividad” y por lo tanto, imposibilidad de cualquier fanatismo, mientras que, por otro lado, significa la experiencia de la contingencia humana.¹⁰⁸

Para Panikkar “las culturas no son especies de ningún género”, “son inconmensurables” y clasificarlas sería un “pecado intercultural”: “Las culturas no es que sean diversas, es que son inconmensurables. Cada cultura es un mundo, cada cultura es un universo y no sólo una forma de ser y vivir la realidad, es otra realidad”¹⁰⁹. Por eso, el pecado de Occidente es tratar de encapsularlas en un todo buscando la “unidad” pero matando su “particularidad”. Cada vez hay más “concienciación” de que los problemas reales van por otros caminos que los proclamados por los defensores de los *valores universales*¹¹⁰. En este sentido, Panikkar¹¹¹ hace una lectura sugestiva del capítulo 11 del Génesis, cuando el afán, por parte de los constructores de la torre de Babel, de un gobierno mundial, fue desbaratado humorísticamente por Yahveh mediante la confusión de lenguas. A pesar de todo, los pueblos de tradición abrahámica (semitas, judíos, cristianos, musulmanes... marxistas) siempre caen en la tentación de un único proyecto global. En cambio, la auténtica tradición cristiana es la de Pentecostés, cuando cada discípulo se puso a hablar en cualquier lengua, y todo el mundo le entendía en la propia, sin necesidad de traducción simultánea. El Espíritu Santo, en lugar de escoger el “hebreo

¹⁰⁶ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 26.

¹⁰⁷ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 121.

¹⁰⁸ Panikkar, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, 39.

¹⁰⁹ Pigem, “Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible”, 117.

¹¹⁰ Panikkar, *La nueva inocencia*, 65.

¹¹¹ *Ibid.*, 134.

estándar” como lengua de comunicación, prefirió más bien el pluralismo lingüístico. Para poder aceptar el pluralismo hace falta una confianza que no puede ser el fruto de la voluntad de serlo. Se precisa una auténtica *metanoia*, es decir, una conversión y un cambio de mentalidad. No puede haber pluralismo mientras, en el fondo de nosotros mismos, exista la desconfianza frente a los que no piensan como nosotros.

[...] A pesar de que muchos estén de acuerdo en que el Hombre no puede construir Babel, en el fondo actúan como si, al menos, tuvieran los planos: “¡Si todos fueran buenos cristianos! ¡Si todos practicasen cada día meditación trascendental! Si todos siguieran los dictados de la ciencia!... ¡Si todos pensasen y se comportaran como yo!”

Y esta es la razón por la cual después de seis milenios de civilización humana, todavía tenemos que preguntarnos por la cuestión fundamental: ¿Qué es lo que hay en el hombre que le hace un ser irreductible a la unidad, e incapaz de renunciar a preguntárselo constantemente? (Si esto no es una cuestión religiosa, no entiendo lo que significan los estudios religiosos). Después del fracaso de la Torre de Babel, ¿no podemos vislumbrar alguna otra posibilidad que no sea la de un sistema mundial paneconómico, y una única megamáquina tecnológica? “¿*Tu quoque?*”¹¹²

Todo lo anterior nos sirve para entender lo que sugieren las nueve tesis que Panikkar¹¹³ establece sobre interculturalidad en lo que él llama su “novenario intercultural”: Primera, que cada cultura nos abre a una nueva realidad, a un nuevo universo. “Cada cultura vive y crea su universo”. Segunda, que la cultura no es un objeto, ni tan siquiera de conocimiento, sino “el mito englobante” que da sentido a cualquier tipo de conocimiento. Tercera, que creer que los valores de la propia cultura son universales es “la esencia del colonialismo”. Cuarta, que lo que es propio de una cultura no puede reducirse a formas secundarias, a folclore. Quinta, que la interculturalidad no es posible desde una sola cultura, ha de ser un diálogo en dos direcciones, y requiere “la presencia, la inquietud, la molestia, la amenaza del otro, el compañerismo, el amor, la ayuda, la colaboración, las dificultades del otro”. Sexta, que tampoco hay un punto de referencia exterior a las culturas desde el cual pudiéramos evaluarlas; siempre dependemos del lenguaje y de los criterios de verdad de una y otra cultura. Séptima, que a pesar de los problemas comunes en el mundo de hoy, los distintos contextos culturales no permiten aplicarles soluciones comunes. Octava, que es necesario superar el deslumbramiento que la cultura dominante produce en las otras. Y, finalmente, novena, que no hay “una alternativa” a la situación actual, pero “lo que sí hay son alternativas: pluralismo otra vez”.

Pluralismo cultural significa, entre otras cosas, que toda cultura tiene un centro propio, elástico, móvil y contingente, como podría y debería ser. Sin esta confianza en sí mismos, que en cada uno de nosotros actualiza el centro de la Realidad, el *homo sapiens* se reduce a *animal imitans*, a un mono (con todo lo que el término significa)¹¹⁴.

¹¹² Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 39.

¹¹³ La explicación de cada axioma del “novenario” se encuentra en Panikkar, “La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos”, 19-20.

¹¹⁴ Panikkar, *Ecosofía*, 142.

- **Una palabra sobre el pluralismo religioso.**

Parece que hay un común acuerdo en concebir que la finalidad de toda religión es la de salvar o liberar al hombre. Independientemente de la interpretación que demos a esta salvación o liberación, la religión es siempre el medio por el cual el hombre llega a su destino, alcanza la otra orilla. “Ahora bien, para poder salvarme o liberarme debo *hacer* algo, aunque este acto sea sólo un acto interior de fe o un simple ritual. Esto nos lleva a decir que lo que constituye el núcleo de la religión no es una doctrina, sino un acto. En otras palabras, el elemento constitutivo de la religión es la *ortopraxis*, no la ortodoxia”¹¹⁵. De hecho, tratar de llegar a acuerdos partiendo de la ortodoxia, no es más que un desgaste de energía y el peligro de un alejamiento mayor entre las religiones y las culturas. “Las doctrinas, a pesar de sus innegables semejanzas, están lejos las unas de las otras; sin embargo, tienen la misma *aspiración*, apuntan hacia la misma *meta*. Asimismo “parten de la misma situación antropológica. Ambas hallan el mismo ser humano imperfecto y vulnerable, luchando por hallar su plenitud y perfección”¹¹⁶. Aquí está la clave para comprender cómo la praxis puede ser el pretexto para el encuentro cultural y religioso.

Ahora bien, como el pluralismo es mucho más que una “diversidad religiosa”, habrá que decir una vez más que éste sólo será posible si existe un diálogo *dialogal*¹¹⁷ entre las partes que se encuentran. Para lograr esto, es necesario superar algunos temores:

¿Por qué buscar entonces la verdad religiosa entre los seres humanos [si la fuente de la verdad se halla en Dios y Él es quien se revela]? ¿No habrá un indicio de apostasía en el diálogo interreligioso? ¿No debería yo esforzarme primeramente en conocer mejor las riquezas de mi propia tradición antes de aventurarme por caminos desconocidos, tratando de comprender aquello que los demás han dicho o pensado? ¿No se dará el caso de que yo ya no crea en la experiencia o en la revelación, cristalizadas ambas dentro de mi tradición? ¿Qué derecho tengo a servirme un cóctel religioso según mis particulares apetencias? En una palabra, ¿el diálogo interreligioso no revela una tendencia al eclecticismo y al sincretismo que traiciona mi falta de fidelidad o mi superficialidad?¹¹⁸

Panikkar aclara: “Difícilmente alguien (la excepción acaso la constituyen los verdaderos místicos) podrá entender a fondo su religión sin tener una idea de la existencia y legitimidad de otros universos religiosos. Si los problemas importantes tienen para nosotros una sola expresión, tenderemos a pensar que nuestras concepciones definen la realidad con validez universal [...] De ahí que el estudio de más de una religión nos cure del prurito de querer absolutizar nuestra religión convirtiéndola en *la* religión”¹¹⁹.

¹¹⁵ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 422.

¹¹⁶ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 31.

¹¹⁷ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 361.

¹¹⁸ Panikkar, “Diálogo inter e intrarreligioso”, 246.

¹¹⁹ *Ibid.*, 246.

El verdadero encuentro entre religiones es en sí mismo religioso. Se realiza en el corazón de la persona que busca su propio camino. Es entonces cuando el diálogo es intrarreligioso y se convierte, además, en un acto religioso personal, en una búsqueda de la verdad salvadora. “Se participa en este diálogo no sólo mirando hacia arriba, hacia la realidad trascendente, o atrás, hacia la tradición original, sino también horizontalmente, hacia el mundo de nuestros semejantes que, también ellos, han podido encontrar vías que conducen a la realización del destino humano. La búsqueda llega a ser entonces una plegaria abierta en todas direcciones; tan abierta a las direcciones de lo cercano como a las de lo lejano”¹²⁰.

Finalmente, y volviendo al principio de este apartado, la interculturalidad y el pluralismo religioso han de ser vistos en su noble intención yendo más allá de una tendencia *esnobista* que se “fascina” por lo extraño que pudiera parecerle el otro y asimila acríticamente formas de pensar, de sentir y de actuar. Nada más lejos de la interculturalidad y el pluralismo que el “amalgamiento cultural” y el “sincretismo religioso”¹²¹ porque en ambas subyace un monismo que conlleva la muerte de las culturas y de las religiones que entran en juego.

2.3.4. Otros conceptos clave del pensamiento panikkariano.

Aunque ya nos hemos venido familiarizando con algunos términos acuñados por Panikkar, nos resulta necesario hacer una breve explicación de tales neologismos panikkarianos¹²² y otros términos usados por él con sus respectivos significados para tener una mejor comprensión de sus postulados ya que, todos ellos, tienen implicaciones en sus afirmaciones teológicas y antropológicas. Tales términos son: *teofísica*, *filosofía imparativa*, *hermenéutica diatópica*, *diálogo dialógico (diálogo dialogal)*, *equivalentes homeomórficos*, *ecosofía*, *símbolo (pensamiento simbólico)*, *tempiternidad*, *mito*, *historia (mito de la historia)*, *religión*, *crisofanía* y *ecumenismo ecuménico*.

¹²⁰ Panikkar, “Religión. Diálogo intrarreligioso”, 1146.

¹²¹ V. Pérez dice: “Se ha acusado a Panikkar de *sincretista*, pero nada más lejos de la realidad, “Panikkar sabe muy bien que el sincretismo significa la muerte de la riqueza que supone la variedad de experiencias religiosas, que él reconoce como una riqueza fundamental de las distintas culturas humanas” (Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida*, 79).

M. Siguán agrega: “[...] resulta evidente, que en su intención no se trata de substituir el mensaje cristiano por el hinduista o por el budhista sino de profundizarlo hasta un límite en el que las diferencias dejan de tener sentido; pero una profundización que cada cual debe hacer desde sus propios supuestos. En la historia de la humanidad cada cultura ha producido su propia interpretación última de la existencia, su propia dimensión religiosa y estas interpretaciones no son permutables ni reducibles entre sí. No se trata por tanto de ninguna forma de sincretismo ni de “precipitado común” religioso, sino de una propuesta de caminos paralelos hacia el centro en un clima de mutuo respeto y comprensión” (Siguán, *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, 9-11).

¹²² V. Pérez desarrolla de forma suficiente estos términos y otros en un apartado que él ha llamado “Diccionario panikkariano” (Ver Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida*, 189-247).

2.3.4.1. *Teofísica.*

En su libro *Ontonomía de la ciencia*, Panikkar se propuso hacer un desarrollo de la “Ciencia como Teología” a la que denominó *teofísica*: “[Propongo] una visión teológica de la Ciencia, esto es, no es una *Meta-Física* sino una *Teo-Física*; esto es, del Dios creador del mundo [...], el mundo no como ser autónomo, independiente, desconectado de Dios, sino constitutiva y ontónomicamente religado a Él”¹²³. Se trata de un intento por armonizar la relación Dios-Mundo, manifestando a un Dios que “no es puramente trascendente, ni meramente inmanente”¹²⁴.

De esta forma, la teofísica es un reconocimiento a la inmanencia de Dios sin olvidar su trascendencia. A menudo se ha identificado a Dios con la trascendencia. Pero el concepto de trascendencia “sin el correctivo intrínseco de la inmanencia es tan impensable como contradictorio y, por tanto, falso”¹²⁵. Cuando se habla de la inmanencia divina se está diciendo que lo divino se halla en el *sôma*, la *psychê*, la *polis*, el *kosmos* igual que en cualquier otra cosa. Y, agrega nuestro autor, “es precisamente este misterioso elemento, este soplo, esta presencia trascendente e inmanente lo que confiere a las cosas su identidad”¹²⁶. Como Dios es infinito, no lo podemos separar de nada y lo encontramos en todo porque está integrado a toda la realidad¹²⁷.

2.3.4.2. *Filosofía imparativa (filosofía dialógica).*

La filosofía *imparativa* toma su nombre del verbo latino *imparare* (aprender, actitud de aprendizaje) y defiende el principio de no-autosuficiencia, es decir, ninguna filosofía se puede constituir en la fuente de (auto) comprensión. “Denota una actitud filosófica abierta, dispuesta a aprender de cualquier rincón filosófico del mundo, pero sin pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral, y desde un punto de vista trascendente y ventajoso”¹²⁸. Algunas características de la filosofía imparativa son: no

¹²³ Panikkar, *Ontonomía de la ciencia*, 355.

¹²⁴ “[...] Un Dios puramente trascendente es tan inexistente como un Dios exclusivamente inmanente o, si preferimos, que un Absoluto, un ideal situado fuera del mundo o en su interior no puede poseer la realidad de este misterio cosmoteándrico que numerosas religiones tradicionales llaman todavía Dios” (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 459).

¹²⁵ Panikkar, *La nueva inocencia*, 313.

¹²⁶ *Ibid.*, 313.

¹²⁷ “In molte lingue orientali, almeno in tutte le lingue indiane, “Dio” non è il differente, non è l’altra cosa superiore, diversa, che sta al di sopra; Dio è così infinito che non lo posso separare da niente, che lo ritrovo anche là dove non viene affermato. Dio è l’immanenza totale e assoluta, Dio è implicato, così inserito, così integrato in tutta la realtà che non lo posso estrarre, né posso farne astrazione” (Panikkar, Cacciari y Touadi, *Il problema dell’altro*, 14).

¹²⁸ Panikkar, “¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?”, en *idem.*, *Sobre el diálogo intercultural*, 84.

creerse a sí misma como única y última, no pretender poseer un punto de apoyo fuera del tiempo y el espacio, ser consciente de la contingencia de sus propias asunciones y estar abierta a un diálogo dialógico. Su método y su “técnica” son, primordialmente, la *hermenéutica diatópica* y el *diálogo dialógico* respectivamente.

2.3.4.3. *Hermenéutica diatópica*¹²⁹.

La hermenéutica diatópica quiere ir más allá de la *hermenéutica morfológica* (que comporta la explicación o la aclaración por parte de aquél que tiene un conocimiento especializado en beneficio de aquellos que no han tenido todavía pleno acceso al significado recóndito y precioso de un texto concreto) y la *hermenéutica diacrónica* (que trata de subsanar el “oscurecimiento” producido por la distancia temporal entre quien debe comprender y el significado del dato original). La hermenéutica diatópica es el método requerido de interpretación, cuando la distancia por superar, necesaria en cualquier comprensión, es “la distancia entre dos (o más) culturas, que han desarrollado independientemente, y en espacios distintos (*topoi*), sus propios métodos de filosofar y sus modos de alcanzar la inteligibilidad, junto con sus propias categorías”¹³⁰. La hermenéutica diatópica trata de salvar la distancia entre dos *topoi* humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos culturas que “no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca [...] La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base”¹³¹.

V. Merlo¹³² dirá que, justamente, la noción de hermenéutica diatópica, junto a la idea de equivalentes homeomórficos, constituyen una de las mejores aportaciones de R. Panikkar a la filosofía imparativa y al diálogo entre religiones. Se trata de una hermenéutica que es capaz de representar satisfactoriamente la autocomprensión de dos o más tradiciones y de interpretar críticamente el sentido de sus experiencias y sus textos, sus costumbres y sus instituciones.

2.3.4.4. *Diálogo dialógico (diálogo dialogal)*.

Panikkar¹³³ afirma que el diálogo es ante todo *duo-logo*, es decir dos *logoi* que se encuentran y se manifiestan recíprocamente sus presupuestos míticos. El diálogo presupone que ninguno de los dos interlocutores es autosuficiente, perfecto,

¹²⁹ Un desarrollo más amplio en Meza, “Hermenéutica diatópica”, 179-190.

¹³⁰ Panikkar, “¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?”, en ídem., *Sobre el diálogo intercultural*, 87.

¹³¹ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 33.

¹³² Merlo, “La dimensión índica del pensamiento de Raimon Panikkar...”, 30.

¹³³ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 361.

completo. Pero, además, diálogo significa *dia-logos*: es decir, no consiste sólo en un par de discursos, sino en trascender el *logos*, en pasar a través del *logos* sirviéndose del *logos*. El diálogo dialogal es diferente del diálogo dialéctico. Este último busca el con-vencimiento del otro, “vencer con” mi verdad. Sin embargo, “la dialéctica puede ser entendida de otra manera: no como la confrontación de dos *logoi* (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal inapelable de la diosa Razón, sino más bien como un *legein* (encuentro) de dos ‘dialogantes’ que se escuchan recíprocamente y se escuchan para intentar comprender lo que la otra persona está diciendo y, más aún, lo que quiere decir”¹³⁴. Esta segunda forma de dialéctica es el *diálogo dialogal*.

El diálogo dialogal es –según Panikkar¹³⁵– más un acto religioso que una disputa racional. No pretende convertir al otro en “eso” que yo pienso. Se trata de una apertura al otro que me ayuda a descubrir mi propio mito. El diálogo es una forma de conocerme y de desprenderme de mi punto de vista a partir del reconocimiento de una interioridad más profunda que yace escondida. “El otro no es solamente mi interlocutor dialéctico que me dice algo de sí mismo y pone resistencia a mis ideas; el otro también me ofrece por así decir, un reflejo inesperado de mí mismo. El encuentro desencadena una doble reacción: cada uno suscita en el otro una nueva toma de conciencia de sí mismo y viceversa”¹³⁶.

2.3.4.5. *Equivalentes homeomórficos.*

El concepto de *equivalentes homeomórficos* es de vital importancia a la hora de hacer una hermenéutica diatópica o llevar a cabo un diálogo dialógico. Tres de las explicaciones más claras sobre este término pueden hallarse en los siguientes textos: “Un equivalente homeomórfico es una especie de analogía funcional de tercer orden”¹³⁷, “se entiende por equivalentes homeomórficos los símbolos y nociones que en otros sistemas de creencias o pensamiento muestran una analogía de tercer grado que los hace homeomórficos, es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma) a la que la otra noción desempeña en el propio”¹³⁸ y “[...] homeomorfismo significa que dos nociones juegan roles equivalentes, que ellas ocupan lugares homólogos dentro de sus respectivos sistemas. Homeomorfismo es, quizás, una clase de analogía existencial-funcional”¹³⁹.

¹³⁴ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 31.

¹³⁵ « Le dialogue dialogique, lui, serait un acte religieux plus qu’une dispute rationnelle. Il ne veut pas convertir l’autre à ce que je pense, il est foncièrement mon ouverture à l’autre pour qu’il me dise et me découvre mon mythe. Le dialogue est une façon de me connaître et de dégager mon point de vue à partir d’une intériorité plus profonde qui restait cachée en moi-même, et que l’autre éveille par sa rencontre avec moi dans ce tréfonds qui nous dépasse [...] » (Panikkar, « Témoignage et dialogue », 377).

¹³⁶ Panikkar, “Diálogo inter e intrarreligioso”, 243.

¹³⁷ Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, 108 (nota 61).

¹³⁸ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 34-35.

¹³⁹ “Now homeomorphism, as we have already said, is not identical with analogy, although they are related. Homeomorphism does not mean that two notions are analogous, that is, partially the same and

Así pues, para ilustrar lo dicho, Panikkar considera que el equivalente homeomórfico del Cristo del cristianismo es *Īśvara* en el hinduismo. Lo mismo pasaría con Dios y *Brahman* o Ser y *ātman*. Sin embargo, J. Pigem hace esta advertencia: “Los equivalentes homeomórficos sólo pueden descubrirse en la práctica del diálogo dialogal, cuando la familiaridad con las dos culturas nos permite entenderlas sin necesidad de traducir sus conceptos”¹⁴⁰. Pretender la “igualdad” entre las dos nociones, lleva a confusiones y comparaciones erróneas. Por eso, estamos de acuerdo con J. Melloni¹⁴¹ cuando dice que sólo la consideración de esta *semejanza en la diferencia* permitirá respetar la diversidad de manifestaciones religiosas y captar la comunión estructural en todas ellas.

2.3.4.6. *Ecosofía.*

Panikkar, acuña el término *ecosofía*¹⁴² para hacerle contrapeso a una ecología¹⁴³ que no quiere desenmascarar la creencia occidental de progreso, el mito de la historia y la ciencia moderna (como el gran ídolo). “La llamada ecología o ciencia de los recursos (limitados) de la Tierra no dará sus frutos, como se está viendo, mientras se reduzca a una ciencia pragmática de una mejor explotación de las riquezas naturales. El mismo lenguaje corriente nos indica que no hemos cambiado de mentalidad: la Tierra como un simple *objeto* de ‘explotación de recursos’ –que hay que procurar que duren lo más posible”¹⁴⁴.

El vocablo *ecosofía* indica la experiencia mística de la materia en general y de la Tierra en particular. “La ecosofía es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto*, y más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad. La ecosofía va mucho más allá de la visión de la Tierra como un ser vivo; ella nos revela la materia como un factor de lo real tan esencial como la consciencia o lo que solemos llamar divino”¹⁴⁵. Más aún, la ecosofía reintegra las dimensiones de lo

partially different, because this implies that both share in a ‘tertium quid’ that provides the basis for the analogy. *Homeomorphism means rather that the notions play equivalent roles, that they occupy homologous places within their respective systems. Homeomorphism is perhaps a kind of existential-functional analogy*” (Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, 67).

¹⁴⁰ Pigem, “Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible”, 126.

¹⁴¹ Melloni, *El Uno en lo múltiple*, 46.

¹⁴² A comienzos de los años 70’s del siglo XX, Panikkar y el filósofo noruego Arne Ness, quienes no se conocían entre sí e inquietos por la relación Hombre-Mundo, acuñan el mismo término pero con diferente significado. Para este último, la ecosofía es una “ecología profunda” que es capaz de reconocer el talante vital del mundo y lleva a una revisión radical de las relaciones entre comunidades de seres vivos en donde la humana es sólo una de ellas (Naess, “Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves”, 321-341). Los ocho principios de la “ecología profunda” se pueden consultar en Deval y Sessions, *Deep Ecology*, 70.

¹⁴³ Panikkar, “En la lucha con la tierra el hombre perderá”, 7.

¹⁴⁴ Panikkar, *De la mística*, 202.

¹⁴⁵ *Ibid.*

divino, lo humano y lo cósmico dentro de una *sabiduría del vivir humano*¹⁴⁶, por consiguiente, conlleva un *cambio de actitud*¹⁴⁷ por parte del ser humano, un *nuevo nivel de conciencia*¹⁴⁸ del cual depende la supervivencia de la humanidad y, por supuesto, de la tierra.

2.3.4.7. *Símbolo (pensamiento simbólico).*

En la recuperación del *mythos* y su relación con el *logos*, el símbolo juega un papel importante en la comprensión de una determinada cultura o religión. Panikkar piensa que es necesario recuperar todo el dinamismo del pensamiento simbólico para salir de los callejones sin salida de nuestra situación cultural. “El símbolo, evidentemente, es mucho más amplio y universal que el concepto; con el símbolo nos entendemos en un nivel más profundo que el del consenso conceptual, aunque no de manera unívoca. Por eso es preciso algo más que la razón para la comunión con el símbolo”¹⁴⁹. El símbolo nunca es unívoco (como el concepto). El símbolo es siempre análogo. “El símbolo es extraordinariamente potente y simboliza en el símbolo mismo, no conduce a otra cosa, a un concepto, a una idea. Es en el símbolo donde está lo simbolizado”¹⁵⁰.

Para Panikkar¹⁵¹ el símbolo no reside en el objeto sólo (allá) ni en el sujeto sólo (acá); no es simplemente objetivo ni puramente subjetivo. Es constitutivamente una relación. Además, un símbolo no soportaría ser interpretado, es decir, depender de un intermediario que explicara el significado del mismo. “Estrictamente hablando no aprehendemos los símbolos; más bien nos abrimos a ellos, nos encontramos a nosotros mismos en ellos, de modo que participando en ellos es como tienen sentido y nos conducen a la comprensión de lo que simbolizan. Un símbolo es un mediador, no un intermediario”¹⁵². Así las cosas, yendo más allá de la concepción griega que distingue el símbolo de lo que significa, éste no es simple reflejo de algo, ni una copia, ni un indicador secundario del ser. El símbolo es su misma expresión interna, es una epifanía del ser. Por eso, Cristo es el símbolo por excelencia para los cristianos.

De igual manera existen multitud de símbolos en cada cultura, por ejemplo, los rituales¹⁵³ que van más allá del pensamiento, las ideas, la doctrina, el *logos*. El ritual

¹⁴⁶ Panikkar, *Ecosofía*, 5.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 114.

¹⁴⁸ Panikkar, *El espíritu de la política*, 107.

¹⁴⁹ Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 70.

¹⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁵¹ Panikkar, *Culto y secularización*, 30.

¹⁵² *Ibíd.*

¹⁵³ “Any ritual is first of all an act or event. The ritual does not belong to the realm of mere thought, it is not a doctrine or an ideal entity, and it does not appertain exclusively to the domain of the *logos*. It belongs rather to the realm of gesture, of external and corporeal manifestation. A good intention or a beautiful thought is not a ritual. Ritual belongs to the domain of incarnation, of the visible, the temporal and the spatial [...]” (Panikkar, “Man as a Ritual Being”, 9).

es un acto simbólico; es decir, “un acto que posee un poder especial que simboliza ‘eso’ que de otra manera no sería –o no podría ser– simbolizado. Ahora bien, un símbolo, a diferencia de un signo, no es una señal epistemológica, un *quid pro quo*, de acuerdo con una convención reconocida. Un símbolo es la manifestación de ‘eso’ que se revela sólo a través de él. Es indefectiblemente símbolo de lo simbolizado, que aparece –*qua símbolo*– sólo en él”¹⁵⁴. Por eso, el símbolo se comporta como un puente entre el mito y el *logos*.

Mito y *logos* se encuentran en el símbolo. El hombre no puede vivir sin símbolos. El símbolo es la verdadera apariencia de la realidad; es la forma concreta en que la realidad se revela a nuestra conciencia o, más bien, es esa particular conciencia de la realidad. Es el símbolo donde lo real aparece ante nosotros. El símbolo no es la realidad (que nunca existe desnuda por decirlo así), sino su manifestación, su revelación. El símbolo no es otra “cosa” sino la epifanía de aquella “cosa” que no-es en cada caso sin su símbolo, pues en última instancia el Ser mismo es el símbolo supremo. Todo símbolo real abarca y une la “cosa” simbolizada y la conciencia de ella.¹⁵⁵

2.3.4.8. *Tempiternidad.*

El neologismo *tempiternidad* es un claro ejemplo del pensamiento advaítico y oximorónico de Panikkar. Tal concepto tiene que ver con la naturaleza del tiempo que es no-dual, “es algo no meramente temporal (como otros seres podrían serlo) ni meramente eterno (como se presupone que es Dios), sino que es *tempiterna*, es decir, dotada de una temporalidad o de una eternidad *sui generis* que llamaremos *tempiternidad*”¹⁵⁶. El tiempo es *ritmo*, mejor aún, es una *experiencia rítmica de la vida*¹⁵⁷, donde no hay ni una mera circularidad ni una mera linealidad.

Si es una experiencia de la vida, el tiempo pertenece a la realidad misma del ser, no es un accidente, el ser es temporal. “La temporalidad es una forma peculiar de existencia humana”¹⁵⁸ en donde convergen pasado, presente y futuro. En la *tempiternidad* “yo

¹⁵⁴ Panikkar, *Culto y secularización*, 29.

¹⁵⁵ Panikkar, *La Trinidad*, 21.

¹⁵⁶ Panikkar, *La nueva inocencia*, 90.

¹⁵⁷ « [...] je dirais que le temps est *rythme*. Le rythme, quand il s’agit de danse par exemple, procède de la répétition de pas qui son cependant différents. Si je le considère du dehors, alors le deuxième pas ou le cinquième m’apparaissent comme similaires. Mais si vous êtes engagée dans la danse, c’est la même chose et cependant ce n’est pas la même chose [...] S’il y a une *seconde fois*, c’est que le temps n’est pas simplement circulaire, mais qu’il se trouve quelque chose de différent qui veut la deuxième soit bien la deuxième. Il n’y a donc pas de répétition complète. Si les événements se répétaient, il n’y aurait pas circularité à proprement parler... Quoi qu’il en soit, je préfère voir plutôt dans le temps une *expérience rythmique de la vie*, comme *la vie de l’être* » (Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 179).

Para ampliar este concepto, véase la tesis doctoral en filosofía de A. Canadell titulada *La noció de temps en Raimon Panikkar* (1997).

¹⁵⁸ “La coscienza contemporanea occidentale (scienza moderna inclusa) recupera l’intuizione che il tempo appartiene alla realtà stessa. La temporalità è una forma peculiare di esistenza umana, e in quanto tale, non come un sentiero sul quale l’Uomo, ma come un tutt’uno con la sua costituzione particolare. Il passato non è lasciato indietro, ma accumulato nel (tempo) presente, il futuro non solo

vivo la experiencia del presente en toda su profundidad, un presente que contiene el potencial del pasado y la esperanza del futuro; yo vivo la experiencia de un presente que abraza el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito”¹⁵⁹.

La *tempiternidad* libera la tensión existente entre *eternidad* y *temporalidad*¹⁶⁰. Panikkar afirma que la tempiternidad no es una eternidad después del tiempo ni un tiempo que no se acaba nunca, pero sí es el descubrimiento de los momentos intemporales en el transcurrir del tiempo, que son también una realidad. Nos recuerda que, en el siglo X, Simón el Nuevo Teólogo dijo: “Quien no vive ahora la vida eterna, no vivirá más” porque “la vida eterna del Evangelio no es el *bios* que perdura, es la *zōē* eterna que no se extiende en la temporalidad”¹⁶¹.

El tiempo tempiterno es un tiempo irrepitible:

No todo presente es irreducible, sino sólo el presente tempiterno, esto es, aquel presente en el que se realiza una acción verdaderamente tal, esto es, auténtica y, por tanto, pura [...] Es aquel tiempo por el cual vale la pena haber vivido; son aquellos actos que uno volvería siempre a hacer.

Lo real es único y, por tanto, irrepitible, y es en esta irrepitibilidad en donde yace su valor. Si lo que hago hoy lo puedo igualmente hacer mañana y si, en efecto, lo repito mañana, el valor de mi acción de hoy es sólo una fracción de la suma total de las acciones repetibles ¿No es el signo de la madurez, a distinción de la juventud, la experiencia de la unicidad de nuestras acciones? El joven piensa que aún tendrá amplias oportunidades para aprender, para volver a hacer lo mismo [...], el joven puede permitirse el lujo de equivocarse, y en esto radica su espontaneidad y optimismo [...] La madurez, por el contrario, no cree en un tiempo vacío de contenido ni calcula ya más con un tiempo “por delante” para hacer y rehacer las cosas [...] Sabe que cada ocasión es única e irrepitible; ya no es un aprendiz que aprende con la repetición, sino un maestro para el que cada acción es creadora –o destructora [...] Una de las condiciones para vivir momentos intemporales es no quererlos repetir nunca¹⁶².

El tiempo tempiterno es un ‘presente tempiterno’, es decir, son aquellos momentos en los cuales se vive una experiencia (un encuentro, un nacimiento, una muerte, una palabra o una sonrisa) que valen para pagar una vida entera de fatigas y sudores. “El

deve venire, ma in qualche modo è effettivo (in speranza) nel presente” (Panikkar, *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei*, 3).

¹⁵⁹ « Je vis l’expérience du présent dans toute sa profondeur, un présent qui comporte le passé en puissance et l’avenir en espérance, je vis l’expérience d’un présent qui embrasse le temps et l’éternité, le fini et l’infini » (Smet, *Le problème d’une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 19).

¹⁶⁰ “La eternidad no existe *fuera* del tiempo, como tampoco *en* él admitiendo el valor metafórico de las dos preposiciones. Pero tampoco existe el tiempo *fuera* de la eternidad o *en* ella. La tempiternidad es el símbolo mismo de la realidad, así como el ser es el mismo símbolo de una realidad que solamente en el tiempo se manifiesta” (Panikkar, “Presente eterno”, 655).

¹⁶¹ “L’eternità non viene dopo il tempo, è di altra natura. Ho introdotto la parola “tempiternità”, che non è un’eternità dopo il tempo né un tempo che non finisce mai, ma la scoperta di momenti intemporali nel trascorrere del tempo, che è anche una realtà [...] Un vecchio padre della chiesa (Simeone il nuovo teologo, secolo X) dice: “Chi non vive adesso la vita eterna non vivrà più”. La vita eterna del Vangelo non è il *bios* che perdura, è la *zōē* eterna che non si esaurisce nella temporalità” (Panikkar, Cacciari y Touadi, *Il problema dell’altro*, 17).

¹⁶² Panikkar, “Presente eterno”, 651-652.

presente vale más que todo el pasado vivido y el futuro por vivir. Ahora bien, este presente es de tal densidad no es la mera encrucijada amorfa entre un pasado y un presente ni es tampoco un ‘tiempo’ mejor que los otros. Son momentos intemporales”¹⁶³. Este presente vivido es, en cierta manera, intemporal, es un presente tempiterno, es un presente en el cual se ha vivido, sin saberlo, la dimensión intemporal de la existencia; es un presente que ha trascendido el tiempo.

2.3.4.9. *Mito (y su relación con el logos).*

La pregunta por *¿qué es un mito?* resulta relevante para una forma de pensamiento occidental que le ha dado primacía a la razón (al *logos*) y ha deslegitimado el valor del mito. Panikkar ha hecho caer en la cuenta del peligro y la pobreza que esto conlleva porque para él la fuente primordial de toda cultura es el mito. El mito es ese espacio, ese horizonte hacia el cual el hombre se orienta para vivir su vida humana: “Mi primera descripción morfológica del mito empieza diciendo que un mito es aquello en lo que se cree sin creer que se cree en él. Es lo que ‘no hace falta decir’. Lo que no hace falta decir, porque el decir es el *logos*, ‘lo dicho’. Lo que no se dice es el mito. Es lo que no se dice pero que permite que se diga que ‘no hace falta decir’, incluso sin decir que no se dice; es el mito, es la cultura”¹⁶⁴. La cultura permite la relación humana porque lo que se dice dentro de ella tiene sentido.

El mito que se vive en una determinada cultura comprende el punto de referencia y el contexto que se dan por descontados. “El mito que uno vive nunca es vivido ni visto de la misma manera en que uno vive o ve el mito de otra persona; es siempre el horizonte aceptado dentro del cual se sitúa nuestra experiencia de la verdad. Yo estoy sumergido en mi mito de la misma manera que los demás están en el suyo. No tengo una consciencia crítica de mi mito, así como los otros no son conscientes del suyo. Es siempre el otro quien, para mí oído, habla con determinado acento. Es siempre el otro al que yo descubro hablando a partir de preconceptos infundados”¹⁶⁵. Pero, también es el otro quien, a través de un diálogo dialogal, visibiliza mi propio mito, lo pone en evidencia.

El mito sirve como punto de referencia última; se comporta como un criterio de verdad a través del cual lo que se dice o lo que se hace es reconocido como verdaderos.

El mito es ese “horizonte” de inteligibilidad, a través del cual veo toda mi experiencia de realidad. Es un horizonte no-lógico, no-causal, unificador de los sentimientos, orientador ante las cosas y que me hace tomar postura frente a ellas, no en una relación dialéctica y conceptual, sino dialógica e integradora de la realidad. A diferencia del concepto, el mito es polisémico, y es esta polisemia la que hace que la vivencia tenga la fuerza de convertir las diferentes

¹⁶³ *Ibíd.*, 652.

¹⁶⁴ Panikkar, *El espíritu de la política*, 45.

¹⁶⁵ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 46.

individualidades del conjunto en un todo único, no al modo unívoco del concepto, sino la unidad vivida en armonía comunal y dentro de la cual hay espacio para la riqueza plural de la realidad (y por lo tanto en relación dialógica con la misma).¹⁶⁶

El mito, cuando es querido y vivido desde dentro, no necesita ser investigado más a fondo [...] Visto desde fuera, sin embargo, lo “mítico” aparece como una masa de leyendas, de “mitos” en los que otros creen, pero que no tienen nada en común con la verdad “fáctica”. El mito por tanto cuenta a su manera el fundamento último de una creencia concreta [...] Creemos al mito sin creer explícitamente *en* el mito, porque para nosotros es transparente, evidente, integrado en ese conjunto de hechos en los que creemos y que constituyen lo real.¹⁶⁷

Para Panikkar¹⁶⁸ el *mythos* es una forma humana de conocimiento puesto al mismo nivel que el *logos* y en constante relación con él. *Mythos* y *logos* son dos formas humanas de conciencia, irreductibles entre sí, pero igualmente inseparables. El *mythos* se revela por un determinado *mythologoumenon*. El *mythologoumenon* es el *legein* del mito, su voz, la narración del mito. Si el mito es la verdad, la realidad, entonces el *mythologoumenon* es la expresión, el hablar, el lenguaje. Además, un mito expresado por un *mythologoumenon*, es decir, por la narración mítica, puede contener distintos *mitemas*, que son los temas (míticos y no necesariamente conceptuales) ilustrados por el mito.

El mito se caracteriza por su seducción, sorpresa, excitación y fascinación. En el mito el hombre descubre sus raíces y sus orígenes, como partes integrantes de su propio ser. “Él descubre en el mito su verdadera memoria, que no es solamente la reminiscencia consciente de eventos que han caracterizado su vida individual, sino un recuerdo que se extiende hasta abrazar miles de años [...], descubrimos en el mito lo que el hombre es”¹⁶⁹. El mito en cuanto mito es incomunicable, porque es el fundamento mismo de toda comunicación; es el contexto que se acepta sin discusiones y que hace posible una cierta comunión, condición para cualquier comunicación sucesiva. “El mito no es nunca el objeto del pensamiento (es decir del *logos*) ni es objetivable; el mito es más bien aquello que permite al pensamiento conceptualizarse y a la fe expresarse. El mito es lo que penetra todo pensamiento, toda idea, incluso toda expresión de fe, sin identificarse con ninguno de ellos, y sin embargo no existe separadamente de ellos”¹⁷⁰.

Mythos y *logos*¹⁷¹, en cuanto irreductibles e inseparables, guardan una relación advaítica. “[...] No se puede separar completamente el *logos* del mito. Se pueden

¹⁶⁶ López de la Osa, “El concepto de la política en Raimundo Panikkar”, 395.

¹⁶⁷ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 118.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 119-120.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 137.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 414.

¹⁷¹ “Hay culturas predominantemente míticas y otras pesadamente lógicas –aunque no hay *logos* sin *mythos* ni *mythos* sin *logos*. El monismo pretende eliminar el *mythos* y cuando no puede, los identifica; el dualismo los hace luchar a todos los niveles; el a-dualismo (*advaita*, Trinidad) los conjuga –*mysterium conjunctionis*–, diría C.G. Jung, *maithuna*, diría el *tantra*; *hieros gamos*, dirían los griegos. El

distinguir, pero no separar; en efecto el uno alimenta al otro y toda la cultura humana está entretejida de mito y *logos*. Son dos aspectos de la única y misma realidad, o mejor, son como dos hilos constitutivos que se entrelazan para formar la realidad”¹⁷². Sin embargo, cuando pretendemos atravesar el *mythos* con el *logos*, se produce la muerte del mito, como es el caso de la *mitología*. Así lo denuncia el mismo Panikkar a través de una bella metáfora:

En efecto, cuando nos aproximamos al *mythos* con el instrumento del *logos*, en virtud de su propia naturaleza no puede sino desaparecer, de la misma manera que la oscuridad deja de serlo apenas penetra en ella la luz. La analogía es apropiada, ya que en este caso la “luz” iluminante de la razón efectivamente destruye la “oscuridad” del mito [...] Por otra parte las tinieblas no pueden acoger la luz y seguir siendo tinieblas: el único modo para que la oscuridad encuentre la luz es no acogerla [...] En cualquier caso, la mitología es la muerte del mito. El mito no es un “objeto”, sino un estado de consciencia, una actitud humana fundamental que está junto al *logos*, no frente a él.¹⁷³

Cuando la mitología hace una trasposición de un contenido mítico en un contexto lógico, se lleva a cabo una reducción, la muerte del mito, hemos dicho anteriormente, entre otras cosas porque se queda con los aspectos formales y, además, porque “el *logos* no cree en el mito”¹⁷⁴. Por tal razón, Panikkar desafía a la filosofía para que haga una recuperación del *mythos*: “A la filosofía le compete no solamente la *aceptación del logos* sino también el *recuperar el mythos*. La filosofía no sólo es la entrada al pensamiento, sino también en lo no-pensado. El hombre sabe a través del *logos* que él viene del mito y permanece todavía en el mito. El *mythos* es otra dimensión del discurso mismo, el silencio entre las palabras, la matriz que soporta las palabras”¹⁷⁵. Hay una conciencia mítica –o simbólica, si se quiere– irreductible a la conciencia racionalmente reflexiva que es capaz de reconocer lo inconmensurable y lo inefable. “Lo impensable no se puede pensar, pero uno puede tener consciencia de que es impensable. De lo trascendente no se puede hablar, y no obstante hablamos de ello con sentido”¹⁷⁶.

monismo postula la *unidad*, el dualismo tiende a la *unión*; el a-dualismo aspira a la *armonía*” (Panikkar, *De la mística*, 90).

¹⁷² Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 58.

¹⁷³ *Ibid.*, 64.

¹⁷⁴ « Le mot *mythique* ici englobe tous ces symboles et contenus qui sont acceptés comme allant de soi et sur lesquels le reste de nos conceptions sont basées. Le mot *mythologique* pourrait exprimer cet éveil de la conscience qui est le résultat de l’entrée du logos dans le mythe et qui exprime la transposition partielle du contenu mythique dans un contexte logique. La réduction mythologique garde plus ou moins la lettre ou les aspects formels des mythes sans la croyance en eux » (Panikkar, « La loi du karma et la dimension historique de l’homme », 218).

¹⁷⁵ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 359.

¹⁷⁶ Panikkar, “Man: The Medieval Being”, 61.

2.3.4.10. *Historia (mito de la historia).*

V. Pérez Prieto¹⁷⁷, basándose en algunos textos del autor, deja en claro que Panikkar no es que no crea en la historia sino que, antes bien, la relativiza como algo propio de Occidente. Refiere nuestro autor: “La historia constituye el *mito por excelencia del cristianismo* y de la cultura occidental predominante. Es el horizonte sobre el cual se sitúa toda la realidad [...] Pero el mundo histórico no es el único mundo humano. Hay estilos de vida e incluso culturas bien formadas para los que el mito de la historia no cuenta, al menos como lo hace en el mundo occidental”¹⁷⁸. Y agrega: “Pero sostengo, por una parte, que *la historia no ha de ser idolatrada* y, por otra, *que la historia no es idéntica a la realidad*. Una *realidad histórica* es solamente una *realidad histórica*, pero no es sinónimo de realidad [...] Para un visnuita, el hecho de que *Krisna* no sea histórico, confiere a *Krisna* mucha más realidad, y por ende más efectividad que si hubiera existido históricamente”¹⁷⁹. Cuando Panikkar dice que la historia es el *mito* de Occidente, lo hace en el sentido que recién hemos explicado, no en el sentido de fábula o de cosa irreal.

Panikkar¹⁸⁰ afirma que el hombre tradicional, en la mayor parte de las culturas, no vive en la historia, sino en el cosmos. Su vida no se refleja exclusiva ni principalmente en la historia humana, sino más bien en la totalidad de las fuerzas del cosmos. El hombre sabe que es hijo de la naturaleza y que participa de su destino. Él ya viene, nace y perece. Pertenece al universo, y sólo una pequeña parte del mismo universo constituye el desarrollo histórico de sus congéneres humanos. El sol y las tormentas, junto con las cosechas y con el mundo numinoso (la voluntad de Dios, por ejemplo), tienen, generalmente hablando, más significación para el hombre tradicional que el sentido histórico de “tribu” o de “nación”. El hombre moderno, por el contrario –y esto tiene que ver con la secularidad y la tecnocracia– vive en su entorno histórico, que constituye el marco de su vida. Cada persona es dependiente de su destino individual. El hombre se convierte en un ser histórico. “Realidad” para él es lo mismo que “historia”, esto es, lo que ha sucedido, sucede o sucederá. La historia es lo real; real es lo que sucede (históricamente, se entiende). La existencia humana es una existencia histórica y “conciencia” es saber lo que pasa, ha pasado o pasará. Pero, el hombre no es solamente un ser histórico.

Por lo anterior, Panikkar propone el paso a una “conciencia transhistórica” que sea capaz de descubrir aquella dimensión escondida de la realidad, que en cierta forma trasciende la historia permaneciendo inmanente en ella. Esta es la experiencia de la *tempiternidad*, de la cual ya hablamos: no es ni una temporalidad más o menos perfecta, ni una eternidad impermeable a lo temporal, sino la integración en *tempiternidad* integral en donde convergen eternidad y tiempo. “La salvación, *mokṣa*,

¹⁷⁷ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología*, 218-220.

¹⁷⁸ Panikkar, *La nueva inocencia*, 391.

¹⁷⁹ Panikkar, *Ecosofía*, 13-14.

¹⁸⁰ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 94.

nirvāna, y otras expresiones del fin último de la vida humana no se proyectan en un futuro que ha sido de alguna forma purificado o perfeccionado, sino que se descubren en una plenitud que somos capaces de experimentar ‘en’ el tiempo y no ‘más tarde’. Esta conciencia descubre, *en y a través* de lo temporal, el núcleo tempiterno de la plenitud de nuestro ser, o como queremos llamar a esta realidad”¹⁸¹.

2.3.4.11. *Religión.*

Estamos frente a uno de los conceptos más ricos en el pensamiento de Panikkar, no sólo por su significado sino por la complejidad de sus relaciones. De hecho, podríamos afirmar sin temor a equivocarnos, que todo el pensamiento de Panikkar es religioso, está transido por la religión. La religión es la lente a través de la cual Panikkar lee la realidad. Más aún, la religión es la clave para encontrar respuesta a las problemáticas actuales por las que atraviesa la humanidad. La religión es “una dimensión constitutiva del ser humano que tiene, naturalmente, manifestaciones sociales e individuales”¹⁸².

La conquista de lo *humanum* no se logra sin la religión porque “la tarea de toda religión es dar una visión y posibilidad concretas de cómo el ser humano (individualmente o colectivamente) puede alcanzar lo *humanum*. Y para ello hay muchos caminos. Un nombre tradicional para el conjunto de esos caminos es religión. La religión es un sendero hacia lo *humanum*, ya se le llame salvación, liberación o de cualquier otra manera genérica”¹⁸³.

Sin embargo, Panikkar, como buen representante de la secularidad, propone un nuevo acento. Las religiones son caminos, o, acaso mejor, proyectos de caminos, *para la plenitud humana*¹⁸⁴. El énfasis radica en la *plenitud de lo humano*. Las religiones no son tanto para “salvar al hombre” rescatándolo de su condición humana, como para salvar la misma condición humana: éste es el nuevo énfasis de la espiritualidad secular. “La plenitud de lo *humanum* es *incumbencia* de la religión, aunque, evidentemente, la interpretación de este *humanum* y de su plenitud varía de una

¹⁸¹ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 106.

¹⁸² Panikkar, “Diálogo inter e intrarreligioso”, 244.

¹⁸³ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 27.

¹⁸⁴ Panikkar insiste en que no hay diferencia entre la *plenitud humana* y lo que los cristianos llaman salvación. Aquella y ésta se alcanzan a través de la ortopraxis: “Le religioni intendono essere *vie* che conducono gli uomini verso la loro pienezza, comunque si interpreti quest’ultima o si concepisca la natura di questa via o cammino. Una religione è quell’insieme di pratiche e/o dottrine (ortoprassi e ortodossia) che uno *crede* conducano a la liberazione e al perfezionamento sia individuali che collettivi e cosmici. Ogni religione è un progetto di liberazione [...] In altre parole, la religione si presenta como un cammino verso la salvezza. La salvezza è qui intesa nel suo senso etimologico più ampio: qualcosa che trasforma l’uomo in un essere integro, sano, libero e perfetto, dove, naturalmente, ognuna di queste nozioni si presta alle interpretazioni più diverse” (Panikkar, “Possiedono le ‘religioni’ il monopolio della religione?”, 7).

religión a otra”¹⁸⁵ porque las religiones no son iguales, son distintas: “[...] no mantengo la tesis de los que afirman que todas las religiones son, en el fondo, manifestaciones de la misma cosa. Sostengo más bien que todas las religiones son distintas. Y la prueba es que la manifestación misma de la religión y la articulación que cada religión da, es esencial a la autocomprensión de esa religión. De manera que no puedo despojar a la religión de lo que ella misma dice que es [...]”¹⁸⁶.

Así, pues, Panikkar no acepta la distinción hecha por algunas ciencias de las religiones y teologías de llamar a algunas “religiones sobrenaturales” y a otras “religiones naturales”:

Llamar natural una religión equivale a decir que no es religión en absoluto. La religión trata de la salvación del hombre, y la salvación como unión con Dios, como divinización de nuestro ser, pertenece por definición a la esfera natural. Ahora bien, una religión meramente natural – aceptando siempre esta distinción– sería una religión incapaz de cumplir con su cometido, es decir, la salvación del hombre, o en otras palabras: sería una especie de “sucedáneo de religión”. Puesto que la salvación es el tránsito de lo natural a lo sobrenatural. Conversión significa transformación, pero no simplemente un cambio moral. Significa una mutación radical del hombre natural a la persona sobrenatural, divinizada.¹⁸⁷

De otra parte, Panikkar¹⁸⁸ enriquece la acepción más común de la palabra *religión*, afirmando que ésta *religa* al hombre en varios sentidos: el cuerpo con el alma (“si mis ideas van por un lado y mi cuerpo va por otro, no soy un hombre *religioso*”), con sus semejantes (“si mi religión se convierte en secta de unos cuantos, deja de ser *religación* con todos los demás”), con toda la tierra, con todo el mundo, con todas las cosas (bajo una “sabiduría del *oikos*”, del habitáculo humano, la religión es ecosofía) y, también, lo religa con Dios, con lo divino, con lo misterioso porque “la religión es ese movimiento que penetra la totalidad de su ser, ligando su existencia de la manera más profunda con su fuente y la fe que le da la libertad”¹⁸⁹. Esto es ser religioso: “Un hombre en cierta manera armónico que vive en armonía con todo su entorno superior, inferior y horizontal”¹⁹⁰.

Tal religación en sus diferentes direcciones explica por qué la religión debería identificarse más con una *ortopraxis* que con una *ortodoxia*. “Hoy, más que hace un siglo, somos conscientes de que la dimensión fundamental de la religión no se sitúa

¹⁸⁵ Panikkar, *El mundanal silencio*, 66.

¹⁸⁶ Pigem, “Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible”, 119.

¹⁸⁷ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 71.

¹⁸⁸ Panikkar, *De la mística*, 197-198; Ídem., *La plenitud del hombre*, 206.

En el apartado 8.1 profundizaremos acerca de la relación entre religión y fe. Sin embargo, para Panikkar la religión es lo que *religa* al hombre a su fundamento y la fe es lo que lo *desliga* de la pura naturalidad cósmica, de la *coseidad* (Ver Panikkar, *L’homme qui devient Dieu*, 19; Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 112-119).

¹⁸⁹ « [La religion] doit être ce mouvement qui pénètre la totalité de son être en reliant son existence la plus profonde avec sa source, et la foi qui lui donne la liberté » (Panikkar, *L’homme qui devient Dieu*, 31).

¹⁹⁰ Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 16.

en el dominio de las ideas (las ideas justas, de la correcta doctrina, de la ortodoxia), sino en el de la praxis (en el de las acciones justas y auténticas que conducen al hombre hacia su fin); esto es, en lo que tradicionalmente se llamaba la acción sagrada o el culto por el que el hombre realiza su destino”¹⁹¹. De esta forma, podríamos encontrar una respuesta a los intentos fallidos para el encuentro de las religiones y, también, una clave para lograrlo. La prioridad dada a la ortodoxia es la razón por la cual no se podía admitir la participación ritual, cültica y práctica de aquellos interesados, siempre y cuando no hicieran profesión de la doctrina. Por el contrario, “si el énfasis se pone en la ortopraxis, es decir, sobre la realización del cumplimiento efectivo de la acción justa, que conduce al hombre directa o indirectamente a su pleno desarrollo o hacia el fin de su vida, entonces podemos participar en un rito o realizar juntos un acto significativo, incluso si no compartimos el mismo sistema doctrinal y no concuerdan nuestras ideas”¹⁹².

Una buena comprensión de la religión como ortopraxis nos permite entender la razón por la cual existe una relación constitutiva entre religión y política. Panikkar denuncia la escisión ocurrida desde los inicios de la cristiandad entre lo político y lo religioso: “La convivialidad humana es un sostén y un beneficio, pero secundario y accidental porque (el orden de) la ciudad ha perdido sus Dioses, y la verdadera *eudaimonia* es la otra ciudad, la *beatitudo*, la perfección del hombre en la *dikaio syné*, entendida aquí como la justificación divina. Es otra beatitud, ¡y muy superior!”¹⁹³. En otras palabras, una cosa es la justicia humana y otra cosa es la justificación divina porque hay dos *polis*, la *civitas Dei* (‘la ciudad de Dios’) hacia la cual se dirigen los cristianos, y la *civitas hominum* (‘la ciudad de los hombres’) concebida según una visión más o menos maniquea. A partir de la cristiandad, el lugar de la salvación no será la ciudad sino la Iglesia que “representa el lugar de la peregrinación hacia la *civitas Dei*. En tanto que esta ‘congregación’ vive de un ideal puramente escatológico y permanece subterránea, los campos están separados; pero ¿qué sucederá cuando el arca de la salvación se convierta en la sociedad civil?”¹⁹⁴.

Finalmente, aunque volveremos sobre este tópico en la segunda parte, Panikkar¹⁹⁵ distingue tres realidades que están relacionadas con la religión: *religiosidad*, que es una dimensión humana; *religiología*, que es una concepción, un sistema de pensamiento y de vida, en donde podrían entrar las distintas teologías y filosofías; y *religionismo*, que responde a la necesidad de pertenecer a algo, como el cristianismo, el buddhismo, etc., que sería un factor social.

¹⁹¹ Panikkar, *Culto y secularización*, 118.

¹⁹² *Ibid.*, 118.

¹⁹³ Panikkar, *El espíritu de la política*, 85.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 16.

2.3.4.12. *Cristofanía.*

Con este término estamos incursionando frontalmente en la teología de Panikkar, tema del siguiente apartado. Cuando nuestro autor habla de una *cristofanía*, más que de una cristología, quiere liberar a Cristo del cautiverio en el cual se ha encontrado por más de dos mil años. “Ahora es necesario superar tal cristología para descubrir las demás dimensiones y aspectos de ese Cristo escondido, cuyo monopolio no tienen los cristianos, y que puede o podría ser símbolo de una unidad mucho más unificadora, como lo ha sido el símbolo de Dios en la historia del pasado”¹⁹⁶. Tal apuesta no deja de ser problematizadora –o problemática– para “una” teología que ha comprendido al Cristo históricamente, es decir, en Jesús de Nazareth. Sin embargo, resulta sugerente para “otra” que quiera tomarse en serio la “teología de las religiones” y la presencia real de Cristo en tales religiones:

La cristofanía no es sólo una cristología que intenta interpretar los hechos históricos de Jesús de Nazareth. Pretende, ante todo, acoger críticamente “el misterio aparecido, manifestado, revelado ahora” (Rm 16,26) con todos los medios de conocimiento de los que pueda disponer el hombre. Este misterio estaba ya desde el principio “en el seno del Padre” (Jn 1,18) y por tanto no es ni histórico ni temporal, como no fue una afirmación temporal de Jesús el decir que él era “antes de Abraham” (Jn 8,58).¹⁹⁷

Panikkar¹⁹⁸ ha sabido leer el temor de algunos teólogos que le han criticado porque tal *cristofanía* podría hacer desaparecer al Jesús histórico dentro de un gnosticismo no cristiano, a lo que él responde enfatizando que esta no es su intención aunque ciertas teologías hayan caído en una *historiolatría*: “La Encarnación en cuanto hecho histórico en el tiempo y en el espacio, es también un suceso temporal, solamente inteligible dentro de un ámbito religioso-cultural particular, el de una determinada historia. Sin embargo la encarnación divina como tal no es un suceso histórico sino un acto divino trinitario”¹⁹⁹.

La *cristofanía* –reconoce Panikkar– es una palabra cristiana abierta a la problemática universal de un modo concreto y presenta la 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. “Cristofanía equivale a la manifestación de Cristo a la consciencia humana e incluye una experiencia del Cristo y una reflexión crítica de la misma”²⁰⁰.

A este respecto, V. Pérez Prieto²⁰¹ afirma que la *Cristo-fanía* de R. Panikkar no le quita nada a la *Cristo-logía*, pero se manifiesta más claramente abierta a la realidad del Espíritu. Por eso, yendo más allá de una reflexión que queda encerrada por la

¹⁹⁶ Panikkar, *Ecosofía*, 67.

¹⁹⁷ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 481.

¹⁹⁸ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 207.

¹⁹⁹ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 478.

²⁰⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 31-32.

²⁰¹ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 413.

razón, Panikkar hace la suya desde una actitud contemplativa y mística. Además, no se puede desconocer la ventana que abre para el diálogo con las demás religiones y la propia a través del tiempo: abierta a un diálogo con el pasado (el Jesús histórico y la historia cristiana, pero también al 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.

Sabemos que este desarrollo es insuficiente considerando, no sólo la complejidad de los planteamientos que encierran una *cristofanía*, sino también por sus implicaciones a la hora de exponer una antropología que, para el caso de una antropología teológica cristiana, está estrechamente relacionada con la cristología como lo recuerda *Gaudium et Spes* 22: “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. Por eso, en el capítulo 10 de este trabajo, daremos cuenta del misterio de Cristo (entendido como *cristofanía*) que devela el misterio del hombre (entendido, igualmente, como *antropofanía*).

2.3.4.13. *Ecumenismo ecuménico.*

Después de Vaticano II, la teología cristiana se propuso avanzar tanto en el ecumenismo como en el diálogo interreligioso. Pues bien, la expresión *ecumenismo ecuménico* tiene que ver más con este último y designa un encuentro dialogal de religiones sobre el cual Panikkar²⁰² hace un salvamento: no pretende conseguir ningún tipo de unificación monolítica, sino una especie de armonía como la expresada en la frase sánscrita del hinduismo *samaya dharma* (armonía de todas las espiritualidades –o *dharma-s*) y el *sūtra* clásico *tat tu samanvayāt* (a causa de la armonía de todas las revelaciones). Estas dos expresiones sugieren una interrelación serena e incluso una interpenetración dialogal de todos los caminos que la gente *crea* han de llevarle a la plenitud o al destino final de su vida.

Panikkar considera que el ecumenismo es una necesidad sentida pero no debe confundirse con la búsqueda de una religión universal que tenga un único lenguaje: “El verdadero ecumenismo quizás podría definirse no como la búsqueda de una única lengua o idioma, ni siquiera de un único lenguaje como medio de inteligibilidad, sino como comprensión de más de un lenguaje y confianza inteligente en los lenguajes que no se entienden”²⁰³. El ecumenismo ecuménico es la puesta en obra del diálogo dialógico en el encuentro entre religiones como muestra del afecto por una mutua fecundación “capaz de crear una armonía entre las distintas religiones”²⁰⁴.

²⁰² Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*, 333.

²⁰³ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 285; Ídem., “Diálogo inter e intrarreligioso”, 249.

²⁰⁴ Merlo, “La dimensión índica del pensamiento de Raimon Panikkar...”, 29.

La *armonía* del ecumenismo ecuménico no debe malinterpretarse como una pasividad romántica de las partes. Antes bien, conlleva un *ecumenismo crítico* que acepta y reconoce una necesaria crítica hecha desde fuera de una determinada tradición:

Cada tradición debe reconocer que tiene una visión imperfecta aunque intencionalmente completa de la realidad [...] El ecumenismo crítico es un poderoso medio para corregir las faltas y carencias de las respectivas tradiciones. Es también un medio saludable para tomar conciencia de los límites inherentes a las religiones, las doctrinas y, en último término, del ser humano. El ecumenismo crítico exige magnanimidad, serenidad, humildad, y también supone una cierta conciencia mística del carácter inefable de la realidad [...] El ecumenismo crítico nos libera del anquilosamiento, de la autosuficiencia y de las actitudes narcisistas de superioridad.²⁰⁵

Como la idea de un ecumenismo crítico implica “la aceptación de las críticas procedentes de otras religiones, no inmunizándonos ante ellas *a priori*, sino con la actitud abierta de quien está convencido que escuchar las críticas ajenas puede ayudar a ver la viga en nuestro propio ojo”²⁰⁶, pudiera parecer que se asume una posición débil y complaciente pero, no debe olvidarse que tal condición ha de ser asumida por las dos partes y no por una de ellas. La relación es simétrica y el diálogo es entre las dos partes (es decir, considerando un “desde” y un “hacia” recíprocos).

2.4. La teología de Raimon Panikkar.

Lo expuesto hasta aquí nos permite vislumbrar el genio teológico de nuestro autor. Juan Bosch en su reciente *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* exalta a R. Panikkar afirmando que “es una de las figuras más sobresalientes del siglo XX en el estudio de las religiones y en el tema del diálogo interreligioso”²⁰⁷, sin embargo, reconoce que “no es fácil clasificar a un hombre como Raimon Panikkar con profundo talante místico, en constante peregrinaje espiritual y con un personalísimo modo de interpretación en el estudio comparado de las religiones”²⁰⁸. Esta particularidad de nuestro autor marca la diferencia de su trabajo como él mismo lo dice: “Yo creo que yo voy contra corriente en muchas ideas y soy poco popular en ambientes académicos; acaso no diga más que lo que han dicho otros, puede que de otra manera o tal vez de forma poco oportuna o de aquella manera que en aquel momento considero que es importante”²⁰⁹. Sin embargo, volviendo al comentario de J. Bosch, a nuestro modo de ver resulta bastante reducida la identificación de los intereses que le atribuye a R. Panikkar (el cristológico, la concepción de religiosidad y el análisis del pluralismo religioso en la sociedad contemporánea) y no hace justicia al apoteósico trabajo de nuestro autor.

²⁰⁵ Panikkar, “Diálogo inter e intrarreligioso”, 250; Ídem., Panikkar, *La nueva inocencia*, 335.

²⁰⁶ Panikkar, “Diálogo inter e intrarreligioso”, 250.

²⁰⁷ Bosch, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, 731.

²⁰⁸ *Ibid.*, 732.

²⁰⁹ Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 13.

Desde el inicio hemos presentado las innumerables entradas que tienen la obra de Panikkar y su pensamiento. De manera particular, su teología o los objetos que de suyo son teologizables no se agotan de un plumazo. Prueba de ello son los numerosos estudios y tesis doctorales en teología que han hecho su aporte a la sociedad del conocimiento (ver apartado 1.3). Comulgamos con la apreciación que hace V. Pérez Prieto: “La teología de R. Panikkar supone un gran desafío para el pensamiento teológico por su creatividad y la meticulosa elaboración de sus intuiciones, en base a su gran conocimiento de la riqueza del pensamiento occidental y oriental de ayer y hoy”²¹⁰. Su teología, como todo su pensamiento, es el resultado de su propia experiencia, por eso, no se trata de un trabajo especulativo o puramente metafísico; su reflexión en este sentido es la respuesta a su vocación teológica, a aquel “llamado” que ya confesaba en su juventud: “Desde mis primeros años mozos [...] he tenido no sólo una preocupación religiosa constante, sino un ideal humano, intelectual, único: conseguir una visión cristiana del mundo, alcanzar una concepción integral de las cosas, tener una visión cristocéntrica del universo [...] Era una preocupación de estar en la verdad, santificarme en la verdad [...] Resumiendo y entendiendo en toda la plenitud de su sentido, le llamaría a esto *mi vocación teológica*”²¹¹.

Aunque en Panikkar se destaca una apertura existencial e intelectual, él reconoce que es un cristiano y tiene a Cristo como su maestro (ver apartado 2.2.1.). La fidelidad a su vocación, lo hace un “teólogo profético”, un “místico”, un “sabio”, un “hombre abierto y dialogante”, un apasionado por la Vida, por la Realidad, por la Trinidad y no desconoce la tradición y menos las sagradas escrituras. A nuestro parecer, esta es una de las razones por las cuales su teología está “construida sobre roca”. Sus cimientos son las sagradas escrituras y las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, tanto latinos como griegos, sin dejar de lado a grandes teólogos y místicos, como ya hemos señalado en este mismo capítulo. Con el ánimo de enriquecer los elementos dados, vamos a exponer algunos presupuestos de la teología de R. Panikkar, insistir en algunos rasgos que caracterizan su teología y presentar su idea de la Trinidad divina que, va de la mano, con su noción de trinidad radical.

2.4.1. Presupuestos de la teología panikkariana.

Desde nuestro punto de vista, vemos que la teología de R. Panikkar tiene tres presupuestos básicos: el primero, que ningún saber (ciencia, filosofía o teología) tiene una visión acabada de la Realidad aunque tenga una pretensión de totalidad de la misma; el segundo, que la teología y la filosofía forman una relación constitutiva, es decir, son inseparables; y, la tercera, la teología, como parte de una experiencia de fe, no puede reducirse a una teo-*logos*, sino que debe ser también una teo-*legein* ya que la fe pertenece al ámbito del *mythos*.

²¹⁰ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida...*,148.

²¹¹ Panikkar, *Cometas*, 96-97.

2.4.1.1. **“Los saberes (ciencia, filosofía, teología) tienen una visión total pero incompleta de la Realidad”: ir más allá de las microdoxias.**

Legado de la modernidad son las especializaciones como evidencia empírica de la fragmentación de la ciencia y la reducción del conocimiento. Sin embargo, muchas veces olvidamos que “una” escuela, “una” teoría, “una” especialización, “una” perspectiva, son eso, “una” de tantas otras posibles. O, como suele decir coloquialmente L. Boff: “Un punto de vista es la vista desde un punto”, ya que existen muchos puntos desde los cuales el ser humano puede ver lo que pasa en el mundo que no desmerecen ni invalidan de tajo a los otros.

No obstante, el talante hegemónico de la razón, del logos y de la ciencia experimental, nos llevan a creer que éstos son únicos marcos posibles para desarrollar una actividad cognitiva y validar nuestros postulados. Pero, Panikkar trata de recuperar el valor de otros tipos de conocimiento, aquéllos que hacen subsidio de la sabiduría, la simbólica, el mito, la fe, la mística, la experiencia y la praxis para equilibrar la balanza. De esta forma, también nos permite comprender que estamos subsumidos en el efecto *pars pro toto*.

El efecto *pars pro toto* significa que la visión que tenemos del todo de la realidad (*totum*), la realizamos, necesaria y legítimamente a un tiempo, a través de una particular ventana cultural y religiosa (*pars*). Nuestro autor lo explica magníficamente así: “Intencionalmente nos dirigimos al *totum*, pero hasta que otros no nos hacen caer en la cuenta, no somos conscientes de que en virtud del efecto *pars pro toto* conocemos el *totum* sólo *in parte* y *per partem*. Vemos todo a través de nuestra ventana y al mismo tiempo refractado en ella”²¹².

El efecto *pars pro toto*, por el cual tomamos una parte (“nosotros, la ciencia, la filosofía occidental, la teología cristiana...”) por el todo, ha de ser superada con la experiencia del *totum in parte*²¹³, el descubrimiento del todo en nuestras respectivas partes. Igualmente, si se toman en serio las propuestas de la *hermenéutica diatópica* y el *diálogo dialogal* de Panikkar, podremos “ver la realidad desde una ventana diferente a la nuestra”²¹⁴ y, por lo tanto, de un modo diverso. Si esto ocurre, a manera de un *insight*, descubriremos que nuestra *doxa* tiene unos límites, que nuestro discurso tiene una perspectiva, que nuestras verdades son nuestras y no tienen por qué ser las de los otros, es decir, que nos encontramos en una *microdoxia*. No darse cuenta de esto y aferrarse a tal microdoxia, refleja un “miedo intelectual” y una falsa “prudencia de la carne” que “ahogan los mejores espíritus de nuestro tiempo”²¹⁵.

²¹² Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, 109. En otro lugar Panikkar dirá que las microdoxias son “interpretaciones empuñadas de la doxia” (Ver Panikkar, *De la mística*, 167).

²¹³ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 130.

²¹⁴ “[...] Il presupposto che io ho una finestra che mi apre a tutta la realtà è vero soltanto se ammetto contemporaneamente la possibilità di altre finestre, che mi aprono a una realtà che, forse, dalla seconda finestra si vede in modo diverso” (Panikkar et al., *Reinventare la politica*, 9).

²¹⁵ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 116-121.

2.4.1.2. **“Filosofía (razón) y teología (fe) son inseparables”: colligite fragmenta.**

Panikkar, haciendo una bella y original alusión a Jn 6,12, invita a iniciar un nuevo momento en la historia de la humanidad bajo la expresión “colligite fragmenta”²¹⁶: hacer una integración del conjunto de toda la realidad. Dice: “Hemos de pensar todos los fragmentos de nuestro mundo actual para reunirlos en un conjunto no monolítico pero sí armónico”. Para lograrlo se necesita la unión de fuerzas entre la ciencia, la filosofía y la teología pero, de manera especial, entre estas dos últimas. Por eso, incluso en su propio itinerario intelectual ha promovido su estrecha relación:

Empecé estudiando la materia. Durante siete años fueron la física y la química mis ocupaciones intelectuales más serias. Al mismo tiempo empecé los estudios de filosofía, no porque me sienta desengañado de mi trabajo científico. Más bien era debido a una continuidad de mis intereses [...] Siguieron largos años de estrictos estudios filosóficos y de actividad intelectual [...]. Respecto de mis estudios teológicos, esta urgencia estaba presente desde mi más temprana vida consciente. No hubo ni ruptura ni cambio brusco. Pero incluso la teología me llegó a parecer una palabra demasiado restringida para describir mi interés y mi necesidad acuciante de una total inmersión en la vida, en una plena comunión con la realidad.²¹⁷

Para nuestro autor, el divorcio entre filosofía y teología ha tenido efectos muy negativos en Occidente. Por tal razón, después de las discusiones de la primera mitad del siglo XX sobre la ‘filosofía cristiana’, el pensamiento occidental se vuelve a interrogar sobre la validez de una separación que ya no parece sostenible. “La teología está intrínsecamente impregnada de filosofía y la filosofía se encuentra abocada a plantearse problemas teológicos”²¹⁸. Según Panikkar, la teología contemporánea no puede substraerse a la crítica moderna y, al volverse crítica, ella misma debe forzosamente acercarse a la reflexión filosófica. La filosofía actual tampoco puede contentarse con análisis lingüísticos y se enfrenta con problemas existenciales que pertenecen de lleno al ámbito de las preocupaciones teológicas. “Teólogos y filósofos, a pesar de querer aferrarse a sus respectivas especializaciones, se ven forzados a traspasar fronteras celosamente custodiadas por la ‘modernidad’... Una filosofía ateológica se muestra incapaz de entender y gestar la condición humana. Y una teología afilosófica pierde toda su credibilidad”²¹⁹. O, en otras palabras, “una filosofía sin teología es irrelevante, y una teología sin filosofía simple credulidad supersticiosa”²²⁰.

Esta tendencia, más que propuesta, se puede palpar no sólo en el pensamiento de R. Panikkar²²¹, sino en otros en donde queda difícil distinguir hasta dónde llega “su”

²¹⁶ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 19-20.

²¹⁷ Panikkar, “Autobiografía intelectual”, 13.

²¹⁸ Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, 25.

²¹⁹ *Ibid.*, 26.

²²⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 33.

²²¹ Panikkar la reconoce en sí mismo y también en otros como Sherrard: “[Sherrard] è uno dei pochi filosofi di confessione cristiana ad appartenere a questo movimento che non riduce la filosofia a pura

filosofía y en dónde comienza “su” teología. Podríamos traer a colación a K. Rahner quien además dice: “Una filosofía absolutamente libre de teología no es posible en nuestra situación histórica [...] Y a la inversa”²²², u otros como X. Zubiri, M. Buber, R. Girard, W. Pannenberg y A. Parra, por nombrar sólo algunos.

La relación entre filosofía y teología supone también la relación entre razón y fe (de la misma manera que *logos* y *mythos*, a la cual ya hicimos referencia) pero, no sólo porque la filosofía sea la “depositaria” de la razón y la teología de la fe, sino porque ambas están presentes en aquéllas: “Hablando con propiedad, la teología y la filosofía proceden conjuntamente [...] No existe filosofía sin una dosis de fe, y no existe teología sin la razón. La filosofía tiene fe en la razón. La teología tiene que dar cierta razón de su fe”²²³.

Si hacemos un apunte pensando en la comprensión del hombre, estamos de acuerdo con Panikkar cuando afirma que la síntesis total no puede ser meramente *racional*. “El hombre es mucho más que razón pura. Las conexiones supralógicas que la síntesis persigue no pueden ser fruto del mero raciocinio. Al decir que no debe ser meramente racional, se quiere expresar que la construcción de una última visión sintética del mundo no puede ser consecuencia lógica de la simple especulación racional”²²⁴, en consecuencia, la balanza se equilibra cuando entra en juego la fe: “Por la fe se trascienden los datos del *logos* –sin por ello negarlos. Por la fe se supera la racionalidad por medio de una consciencia de verdad que no puede fundarse racionalmente a no ser que la *fe* recaiga en la misma razón –lo que resultaría un círculo vicioso. Por la fe se penetra en el territorio del *mythos*”²²⁵.

2.4.1.3. La teología como *theo-legein*.

La aceptación más común de la teología como el *logos* acerca del *theos* no nos impide pensarla en otro sentido, en aquél que inferimos de R. Panikkar cuando se refiere a la mitología: “Hay sin embargo otro modo (en este caso aceptable) de entender la “mitología”, con el que se indica no la invasión del *mythos* por el *logos*, reconduciendo el primero al segundo, sino entendiéndola en el sentido de *mythos-legein*: narrar el mito, decirlo –la palabra integral que es tanto *mythos* como *logos*”²²⁶. De la misma forma, en cuanto que la fe, lo mítico y lo simbólico forman parte del

speculazione razionale. Egli rappresenta un e-sempio di come vivere l’universale nel concreto, di come non repudiare le intuizioni cristiane per il fatto di trovare equivalenti e anche approfondimenti in altre culture e religioni (Panikkar, “La philosophia perennis e la perenne ricerca dell’uomo”, 8).

²²² Rahner, *Curso fundamental de la fe*, 43-44.

²²³ Panikkar, *Misterio y revelación*, 60. En otro de sus escritos dirá: “Fede e intelletto sono per natura interdipendenti e si condizionano costantemente a vicenda: la fede intelletto, l’intelletto implica fede” (Panikkar, “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione I”, 44).

²²⁴ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 33.

²²⁵ Panikkar, *De la mística*, 218.

²²⁶ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 65.

ámbito propio de la teología, ésta podría pensarse como *teo-legein*, es decir, las narrativas que pueden ser contadas porque se cree en las experiencias (de fe) que les subyacen y que no pueden ser “estudiadas” por otro instrumento más que por la propia fe.

Esta manera de comprender la teología resulta interesante y, aunque no podríamos abrogársela a Panikkar, sí nos permite entender por qué la narrativa funge como una nueva manera de hacer teología²²⁷. Una teología que no se queda en la pura exégesis ni en una actividad racional acerca de unas verdades reveladas, sino que es una “inteligencia práctica de la fe”, un “*intellectus amoris*”, un quehacer que parte de la experiencia real de Cristo vivida por tantos hombres y mujeres creyentes en sus circunstancias concretas porque el “cristianismo es una religión de la Palabra, de la Palabra viva, del *Logos* encarnado”²²⁸, de Aquél que se hizo Buena Nueva para la vida de los hombres, mensaje narrado que se encarna ayer, hoy y siempre en la historia de la humanidad.

2.4.1.4. Una teología con varias caras: sistemática, sapiencial, apofática, espiritual e interreligiosa.

La propuesta teológica de R. Panikkar es fundamentalmente de carácter sapiencial y pneumatológico, sin detrimento del rigor sistemático. Después de nuestros diálogos con V. Pérez Prieto estamos de acuerdo en afirmar que se trata de “un pensamiento elaborado desde la experiencia personal, el conocimiento científico y la reflexión intelectual, superando la escisión y aún contraposición entre filosofía y teología. El pensamiento de nuestro autor quiere armonizar el *logos* y el *pneûma*, lo racional y lo simbólico, teología y filosofía, ciencia y mística”²²⁹.

La consideración de que estamos ante un proyecto de teología sistemática parte, no sólo del deseo de integración (“colligite fragmenta”)²³⁰, sino de los mismos desarrollos con sus evidencias empíricas. Recordemos que en el primer capítulo hemos dado cuenta de los estudios de orden teológico que se han hecho sobre nuestro autor (Misterio de Dios, Cristología, Pneumatología, Moral, Eclesiología, etc.) que se constituyen en verdaderos trabajos de teología sistemática, pero, igualmente, las fuentes de las que bebe. Sumadas a las expuestas en este capítulo, tenemos que

²²⁷ Además de la teología narrativa (v.gr. Metz, “A Short Apology of Narrative”), hoy por hoy, también hallamos una filosofía narrativa (v.gr. Figueiredo, *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*), una terapia narrativa (v.gr. Payne, *Terapia narrativa*), una investigación narrativa (Bruner, “Life as Narrative”) y una pedagogía narrativa (v.gr. Nanni, “La pedagogía narrativa: da dove viene e dove va”; y Meza, “Narración y pedagogía...”).

²²⁸ Panikkar, “El conflicto de eclesiologías: hacia un concilio de Jerusalén II”, 34.

²²⁹ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida...*, 167.

²³⁰ V. Pérez afirma: “La teología de Panikkar tiene como principal característica esta obsesión por el todo, por una armonía entre las diversas realidades particulares y las distintas concepciones culturales del Occidente moderno y de Oriente” (Ibíd., 182).

reconocer que R. Panikkar hace una *referencia fontal a la escolástica*²³¹ (tanto cristiana como de las otras religiones), porque para Panikkar²³²: 1) Hay una *forma común* de pensamiento que atraviesa todas las tradiciones culturales de la humanidad, que podemos llamar “*escolástica*”. 2) La escolástica es una invariante cultural en ciertos momentos de la evolución de todas las culturas. 3) Las analogías que se observan entre los diferentes sistemas escolásticos no son necesariamente por influencias históricas, sino que se deben a una *estructura antropológica*. Elementos de esta “comunidad de formas de pensamiento” son: el principio de autoridad (“*Magister dixit*”), la estructura jerárquica del universo, el valor de la tradición y la hermenéutica de los textos, la terminología y una metodología dialéctica; también una “conciencia del pasado” y una “confianza en el porvenir”, unidos a un “espíritu de sistema” que responde a la aspiración de una visión unitaria, *holística*, sintética y sistemática.

En este mismo orden de ideas, E. Cousins²³³ destaca las características de la teología de R. Panikkar que la consolidan como un trabajo sistemático: tiene un carácter distintivo como teología cristiana, a pesar de contar e incluso enfatizar elementos de otras religiones. “Panikkar sigue a Buenaventura porque se enraíza en los arquetipos trinitarios cristianos y en la cristología, más que en una u otra metafísica”; tiene un cariz absolutamente ecuménico y, aunque se enraíce en los arquetipos cristianos, no teme acercarse a otras tradiciones religiosas para enriquecer la experiencia religiosa cristiana. “Para Panikkar las religiones del mundo no son un mero apéndice de la teología”; se opone a que una teología concreta sea triunfalista o imperialista, por mucha razón que pretenda tener y por mucho convencimiento que tenga de poseer la verdad; aunque la teología y la filosofía van de la mano, su teología no parte de la reflexión filosófica, sino de la experiencia religiosa. No se desconoce que tiene una fuerte dimensión metafísica pero no se construye como una derivación de principios metafísicos, sino que “se mueve en la profundidad de la experiencia religiosa de varias tradiciones y examina esta experiencia desde el punto de vista de la espiritualidad”; y, en el desarrollo, su teología hace una brillante *coincidencia entre opuestos*, constituyéndola en una teología profundamente apofática.

Desde una concepción tradicional se podría decir que la teología de Panikkar se parece más a la *teología espiritual*, que a la *teología sistemática*. Por el tipo de lenguaje apofático que gusta utilizar, su insistencia en la experiencia y en la dificultad de elaborar un discurso conceptual sobre Dios, y como una actitud espiritual. Pero, aunque nuestro autor gusta de un lenguaje más

²³¹ “[...] Panikkar siempre ha sido un enamorado de la *buena escolástica* que no duda en relacionar con el pensamiento hindú. Por los años 70, Panikkar publicó un trabajo de título desafiante, *Apología de la escolástica*, en el que, cuestionando la crítica moderna a la escolástica, afirma que un estudio comparativo de la escolástica oriental y la occidental debería permitirnos ‘hacernos una idea más exacta de la naturaleza de la escolástica y de la naturaleza humana misma’” (Pérez Prieto, *Dios, el ser humano y el cosmos*, 66).

²³² Panikkar, “Apologie de la scolastique”, 115.

²³³ Cousins, “Raimon Panikkar and the Christian Systematic Theology of the Future”, 150-152.

típico de Eckhart y Tauler, una lectura simple en este sentido sería un error de apreciación, pues es notorio el peso de la filosofía en la reflexión teológica de R. Panikkar.²³⁴

Además, con respecto a su teología apofática, el mismo Panikkar reconoce que poco podemos decir acerca de Dios, Él es inefable. Y, haciendo uso de su lenguaje de opuestos, afirmará que Dios no se deja atrapar bajo categorías humanas: “Dios es lo más idéntico, lo más íntimo de toda cosa. Dios es lo que, en última instancia, cualquier cosa *es*. Por otro lado, Dios es lo más distante, distinto y separado de todo ser, de tal manera que, si los seres son realmente seres, Dios no puede ser el Ser; si los seres son reales, Dios no puede ser real; si las cosas existen, Dios no tiene existencia; etc. De ahí que el pensamiento acerca de Dios trascienda todas las categorías que le sirven al hombre para manejarse en este mundo”²³⁵, más aún, si tales categorías se mueven exclusivamente en el ámbito de la razón y olvidan el ámbito del *mythos*.

Finalmente, la teología de R. Panikkar es interreligiosa, aunque debemos tener en cuenta que existen diferentes niveles y pretensiones en este tipo de teología. Así las cosas, de acuerdo con la clasificación de P. Knitter²³⁶, R. Panikkar se ubicaría en una teología interreligiosa *pluralista* en virtud de su noción de Dios como relación trinitaria, su cristología como una cristofanía acontecida en las religiones y su idea de salvación que ocurre en una iglesia cósmica. Ahora vamos a detenernos en su idea de Dios como Trinidad divina.

2.4.2. La Trinidad divina²³⁷.

Yo veo, y no me da vergüenza decirlo, a Dios en la Naturaleza, en los animales, en las personas y en la belleza evidentemente [...] Por eso soy yo tan enamorado, porque veo la dimensión

²³⁴ Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida...*, 179.

²³⁵ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 251.

²³⁶ P. Knitter identifica cuatro paradigmas fundamentales dentro de la teología de las religiones: 1º) Paradigma exclusivista: “Cristo *contra* las religiones” Es la tesis de la Iglesia hasta Vaticano II; 2º) Paradigma inclusivista: “Cristo *en* las religiones”. Cristo es el mediador constitutivo, pero no exclusivo, de salvación. La salvación se realiza *extra Christum*, fuera de la fe en Cristo, pero siempre es *propter Christum*, a causa suya (v.gr. K. Rahner en su escrito “Los cristianos anónimos” y J. Dupuis con su libro *Hacia una teología del pluralismo religioso*); 3º) Paradigma pluralista: “Cristo *por encima* de las religiones”. Cristo es la expresión normativa, no exclusiva ni inclusiva del amor de Dios. Aquí estaría H. Küng con su teología *teocéntrica con una cristología normativa* y, de modo más complejo, la de Panikkar; y 4º) Paradigma del teocentrismo pluralista: “Cristo *con* las religiones”. V.gr. el *teocentrismo con una cristología no normativa* de J. Hick en su libro *God Has Many Names* (1988) y su proyecto de “revolución copernicana en teología” destinado a pasar del *paradigma cristocéntrico* a un paradigma *teocéntrico*, relativizando la cristología dogmática de la Iglesia (Ver Knitter, “La teología católica de las religiones en la encrucijada”, 128-139). Igual postura aparece en el documento de la Comisión Teológica Internacional *El cristianismo y las religiones*, 8.

²³⁷ Como este apartado se trata de un breve desarrollo y excede el propósito de este trabajo, remitimos al lector a la investigación doctoral en teología de V. Pérez Prieto publicada por Herder bajo el título *Dios, Hombre, Mundo: La Trinidad en Raimon Panikkar* (2008), pp. 302-313.

divina en toda cosa. Estamos rozando la trascendencia, pero si Dios no es también inmanente, lo demás es un ídolo. Inmanencia y trascendencia van juntas.²³⁸

Como ya hemos insistido, la Trinidad es central en R. Panikkar, “es el pivote sobre el cual gira su pensamiento”²³⁹, por eso, su idea de *Trinidad divina* tiene como trasfondo su idea de *trinidad radical* (ver apartado 2.2.3.1.). Mejor aún, la Trinidad divina, como relatividad radical *ad intra*, se refleja en la misma trinidad radical *ad extra*. “Para decirlo con una expresión perteneciente a la más pura tradición cristiana: a la *circumincisión* intratrinitaria, le corresponde una *perichôrêsis* extratrinitaria”²⁴⁰. Por consiguiente, podemos concebir a Dios como ese otro “polo” de la realidad que no se agota jamás. “Puesto que la realidad es la *relatividad radical* de todas las cosas, nos muestra lo divino no como una aspecto de las cosas, ni como pura totalidad o alteridad, sino como la pura y realmente infinita correlación recíproca de todas las cosas”²⁴¹. En otras palabras, para Panikkar “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 (es decir, en su devenir, la realidad que está siendo, que es el *Christus totus* no realizado plenamente...) y el *Espíritu* (el viento, la energía divina que mantiene en movimiento esta *perichôrêsis*)”²⁴².

Ahora bien, si hemos entendido lo que significa la *perichôrêsis* trinitaria²⁴³, sabremos que se reconoce una visión relacional y no se acepta una visión substancial de quienes la forman. La idea clave es la de la Trinidad pero es necesario distinguirla de las diversas interpretaciones teológicas de las que ha sido objeto. La simple idea de la Trinidad debería ser suficiente para desbancar cualquier interpretación substancialista de la Divinidad, que nos conduciría al *triteísmo*²⁴⁴ (si las tres Personas son substancias) ó al *modalismo*²⁴⁵ (si hay una Substancia única y absoluta y el Padre, el

²³⁸ Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 12.

²³⁹ “The Trinity is central in the thought of R. Panikkar. From one perspective it is the *pivotal* around which his thought turns; from another it is the alpha and the omega of the development of this thought throughout his academic career” (Cousins, “Panikkar’s Advaitic Trinitarism”, 119).

²⁴⁰ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 244.

²⁴¹ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 375.

²⁴² Panikkar, *La plenitud del hombre*, 179.

²⁴³ El término *perichôrêsis* (en español, perijóresis) no se empleó inicialmente para explicar la Trinidad; su uso interesó primero a la cristología e intentaba ilustrar la relación entre las dos naturalezas de Cristo. Este concepto fue utilizado en la teología trinitaria por el pseudo-Cirilo, divulgándose de forma más orgánica en la obra de Juan Damasceno. Su significado es siempre el de compenetración, el de un estar recíproco de cada una de las personas en las otras dos de la Trinidad. Sin embargo, no como en la teología actual, tal idea salvaba la substancialidad de las personas (Ver Ciola, “Perijóresis”, 761).

²⁴⁴ Panikkar está bastante lejos de un triteísmo y lo dice bien al confesar su fe trinitaria: “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” (Pérez Prieto, “Raimon Panikkar: El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional”, 72).

²⁴⁵ Panikkar explica así el modalismo: “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

Hijo y el Espíritu Santo no son sino distintas perspectivas). En efecto, “la teología trinitaria más tradicional nos dirá que las llamadas ‘personas divinas’ no son sino relaciones subsistentes (no substanciales), esto es, una total relatividad de la una con respecto a las otras, de tal manera que se implican y se incluyen mutuamente, sin que ninguna *sea* la otra”²⁴⁶.

Lo anterior 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. Pero, ante esto se pregunta el mismo Panikkar “¿Qué ocurre con la noción de *substancia*? Sin duda, *en Dios no hay tres substancias sino tres ‘personas’*”²⁴⁷. Aparece aquí el concepto de persona que no disiente en su núcleo básico de lo que la teología cristiana ha afirmado: *persona es relación*. Panikkar dirá: “La persona es el conjunto de todos los pronombres personales. La persona es relación”²⁴⁸ o “[...] una persona no es sólo comunicabilidad, es *comunión*”²⁴⁹. Esto puede ir de la mano con lo que J.L. Ruíz afirma: “La persona es aquel ser que dispone de sí (*subsiste*) para hacerse disponible (para *relacionarse*), si bien –claro está– sólo puede hacerse disponible (relacionarse) si dispone de sí (si *subsiste*)”²⁵⁰; o cuando J. Ratzinger dice: “La profesión de fe en Dios como persona incluye necesariamente la confesión de fe en Dios como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad”²⁵¹; de igual manera cuando B. Forte expresa: “El *ser hacia el otro* de la persona expresa constitutivamente lo que es distinto y el dinamismo decisivo de éxodo y de autotranscendencia en donde se construye la vida personal”²⁵², por citar sólo unos pocos. Sin embargo, volveremos sobre esto en la segunda parte cuando hablemos del hombre como persona ya que, para la teología cristiana, resulta perentorio salvaguardar la condición ontológico-substancialista del ser que se relaciona, no así para Panikkar, quien no la niega pero la concibe de otra manera.

Si inquiriéramos en el pensamiento de R. Panikkar por lo propio de cada una de las Personas de la Trinidad, tendríamos un trabajo por demás complejo y extenso. Por

explicar el misterio trinitario, se parte de la idea de Ser, identificando por una simple ecuación Ser y Dios. Si en realidad hay un solo *Dios*, sólo puede haber un solo *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)” (Panikkar, *La Trinidad*, 81).

²⁴⁶ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 244.

²⁴⁷ Panikkar, *La Trinidad*, 82.

²⁴⁸ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 92.

²⁴⁹ *Ibíd.*, 93.

²⁵⁰ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 62.

²⁵¹ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 149.

²⁵² Forte, *La eternidad en el tiempo*, 103.

ahora quedémonos con algunas ideas. El Padre²⁵³, en tanto que fuente del ser, no es Ser, ni Palabra. “Dios es el silencio total y absoluto, el silencio del Ser y no sólo el ser del silencio”²⁵⁴. Respecto al Hijo, el Logos, el Cristo²⁵⁵ en su sentido más amplio, *él es el mediador y sacerdote único del sacerdocio cósmico*, es la Persona divina, el Señor, en quien todo existe (quizá en concepción panenteísta ya que no panteísta) y de quien todo es manifestación, cristofanía. Por último, el Espíritu²⁵⁶ es quien nos conduce a la inmanencia divina.

Si Dios es *uno* y *trino*, pero no tiene una naturaleza substancialista, sino relacional, ¿qué hace posible tal verdad de opuestos? La clave está en la noción *advaita* porque, no sólo nos ayuda a expresar convenientemente la ‘relación’ Dios-Hombre-Mundo, sino que también es un iluminador recurso 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; nosotros en medio, o, más bien, en el interior”²⁵⁷. Quizás estas otras palabras nos ayuden a entender mejor esto: “Si Dios, el Padre, es el Yo supremo que llama (engendra) al Hijo como su Tú, que Lo manifiesta y Lo refleja, entonces el Espíritu no es solamente el Amor personificado del Padre y el don de sí mismo del Hijo sino la a-dualidad (*advaita*) del Padre y del Hijo. En otras palabras, el *advaita* aplicado a la Trinidad significa que no hay tres entes distintos (¡como si eso hubiese sido alguna vez posible!) sino que el único Yo se ama a sí mismo que es el Tú (el Hijo)”²⁵⁸.

Sin embargo, tendremos que reconocer que R. Panikkar le da mayor fuerza a la idea trinitaria de Dios: “La Trinidad es, en verdad, el misterio real de la Unidad, pues la verdadera Unidad es Trinitaria”²⁵⁹. “Dios es Trinidad”, dirá innumerables veces.

²⁵³ “Cualquier intento de *hablar* del Padre en sí mismo implica un contrasentido, pues toda palabra acerca del Padre sólo puede referirse a aquel de quien el Padre es Padre, es decir, al Verbo, al Hijo. Es preciso quedarse en silencio [...] El Padre no *tiene* ser: el Hijo es *su* ser. La fuente del ser no es ser. Si lo fuera, ¿cómo entonces podría ser su fuente? *Fons et origo totius divinitatis*, fuente y origen de toda divinidad, decían los Concilios de Toledo (*Denz. 528*)” (Panikkar, *La Trinidad*, 70).

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ “La autocomprensión cristiana de Cristo es completa: Él es el alfa y la omega, es antes que Abrahán, es el comienzo y el fin. Muchas veces los exégetas olvidan que, cuando uno dice alfa y omega, dice también beta, gamma, delta..., todo el alfabeto. El Cristo es la figura histórica, pero es también el Cristo cósmico; es la omega de Teilhard, pero también el alfa de Orígenes, es el símbolo para los cristianos de aquello que representa la plenitud de la humanidad, la plenitud de la divinidad, la plenitud de la corporeidad y de la materia. Cristo es el símbolo de aquello que nosotros llamamos con cierto lenguaje el absoluto: símbolo de la realidad [...]” (Panikkar, *Ecosofía*, 63).

²⁵⁶ “La revelación del Espíritu, por otra parte, es la revelación del Dios inmanente [...] Esta inmanencia del Padre que es el Espíritu es igualmente inmanencia del Hijo. El Espíritu es la comunión entre el Padre y el Hijo y es conjuntamente inmanente al Padre y al Hijo. De alguna manera, el Espíritu pasa del Padre al Hijo y del Hijo al Padre en un mismo proceso [...] Es lo que los cristianos acostumbraron a llamar *perichôrêsis* o *circumincessio*, la dinámica ‘circularidad’ interna de la Trinidad” (Panikkar, *La Trinidad*, 80).

²⁵⁷ *Ibid.*, 82.

²⁵⁸ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 308.

²⁵⁹ Panikkar, *La Trinidad*, 80.

Incluso, denunciará que la teología cristiana, en su afán de “explicar” la unidad de Dios, cayó nuevamente en el monoteísmo propio del judaísmo: “Pertenece al *kairos* 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 [...]”²⁶⁰.

Pero, aunque la intuición trinitaria está presente en otras tantas tradiciones humanas y religiosas, R. Panikkar insiste en que la novedad de Jesús el Cristo está en habernos revelado que Dios es Trino. Lástima grande que en el transcurso de la historia se redujo tal intuición para legitimar la monarquía como un diseño propio de la cristiandad: “[...] el escándalo trinitario, que según la teología de los primeros siglos costó la vida a Jesús, llegó a difuminarse con el tiempo [...] Un monoteísmo estricto es mucho más congruente con un régimen monárquico de cristiandad. La Trinidad no conviene al Imperio cristiano”²⁶¹. Y agrega: “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”²⁶².

Ahora bien, si nos ubicamos desde nuestra orilla, la noción de un Dios trinitario tiene serias implicaciones para el cristianismo. La Trinidad no sería un tema que aparece de cuando en cuando en la teología sistemática y poco o nada en la vida misma de la comunidad creyente. Por ejemplo, ¿qué pasaría si pensáramos el kerigma desde la fe en un Dios Trinidad? El kerigma dejaría de estar reducido a una parte de la realidad, sin negar en ningún momento su importancia, e integraría las otras personas que, más que substancias, son relaciones. Así, nos daríamos cuenta que el Dios de los cristianos es Uno y Trino, y no acepta ningún tipo de partición.

De todas formas, para finalizar este apartado, reconocemos que *relacionalidad* no es lo opuesto a *substancia* en la perspectiva de la teología cristiana; ésta intenta comprender la *única esencia divina* como una *esencia relacional*, es decir, trinitaria. Por eso, “cuando afirmamos que el ser de Dios es *relacional*, no podemos despedir sin más las categorías ontológicas; pero, quizás, 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*”²⁶³. En otras palabras, el Ser de Dios descansa en una ontología relacional y no en una ontología substancialista. Esto nos

²⁶⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 15.

²⁶¹ Panikkar, *La Trinidad*, 46-47

²⁶² Pérez Prieto, *Dios, el ser humano y el cosmos* – Extracto, 17-18.

²⁶³ *Ibíd.*, 27.

A nuestro modo de ver, V. Pérez Prieto hace una brillante exposición sobre la idea de Dios en Panikkar desarrollando tres binomios que revelan sendas tensiones entre la teología de nuestro autor y la de otros teólogos: el monoteísmo trinitario vs monoteísmo a-trinitario, Dios como relación vs Dios como substancia y Dios inmóvil vs Dios relación (Ver *Ibíd.*, 17-31).

permitiría comprender por qué Dios es la *comunidad* perfecta que se *comunica* en todo y a todos. Dios es pura relacionalidad.

De esta forma esperamos haber logrado el cometido de la primera parte: presentar el problema de investigación y contextualizar a nuestro autor. La actualidad de la pregunta antropológica nos impulsa a nuevas búsquedas y, como hemos visto, la riqueza del itinerario existencial e intelectual de nuestro autor, podría darnos claves diferentes de respuesta. A partir de su propuesta hemos intuido una tesis que será desarrollada en la segunda parte dentro de un diálogo con la antropología teológica y otras disciplinas de la teología cristiana.

SEGUNDA PARTE
Relativa a la *subtilitas explicandi*

**LA ANTROPOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR EN DIÁLOGO
CON LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA CRISTIANA**

De lo irreal, condúceme a lo real;
de la oscuridad, condúceme a la luz;
de la muerte, condúceme a la inmortalidad
(*Brihad-Aranyaka Upaniṣad 1,3,28*)

“Yo soy la luz del mundo;
el que me siga no caminará en la oscuridad,
sino que tendrá la luz de la vida”
(*Jn 8,12*)

“Porque esta es la voluntad de mi Padre:
que todo el que vea al Hijo y crea en él,
tenga vida eterna
y que yo le resucite el último día”
(*Jn 6,40*)

CAPÍTULO 3

EL HOMBRE ES UNA REALIDAD COSMOTÉANDRICA

En el capítulo anterior hemos dicho que la *intuición cosmotéandrica*, la *estructura trinitaria de la realidad*, la *trinidad radical*, la *relatividad radical* y la *interdependencia* guardan una estrecha relación de correspondencia y sinonimia, por eso, al hablar de la realidad cosmotéandrica del ser humano llegaremos nuevamente al mismo nodo del pensamiento de R. Panikkar. Recordemos que para él (toda) la realidad es cosmotéandrica y, si el hombre forma parte de ésta, entonces, el hombre (y todo hombre) es una realidad cosmotéandrica. Veamos en un primero momento la primera parte de este silogismo y, luego, nos detendremos en su conclusión.

El principio cosmotéandrico nos ayuda a reconocer que lo divino, lo humano y lo terreno son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real¹. La intuición cosmotéandrica subraya que las tres dimensiones de la realidad no son tres modos de una realidad monolítica indiferenciada, ni tres elementos de un sistema pluralista. Hay una relación, aunque *intrínsecamente triple*, que manifiesta la *constitución última de la realidad*². La visión cosmotéandrica supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo:

No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. La realidad es cosmotéandrica. Es nuestra forma de mirar lo que hace que la realidad nos parezca 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. No se trata de que el Hombre esté trabajando duramente aquí abajo, mientras Dios le supervisa desde las alturas con vistas a recompensarle o castigarle y que el Mundo permanezca impasible a las elucubraciones de la mente humana. Hay un dinamismo y un crecimiento en lo que los cristianos llaman el Cuerpo místico de Cristo y los budistas *dharmakāya*, por citar sólo un par de ejemplos. Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad.³

La intuición cosmotéandrica no es una idea o un ejercicio intelectual, es una experiencia (una *experiencia mística*)⁴ y, como tal, inefable. No es una comprensión analítica. Es más bien una visión sintética que coordina los diferentes elementos del conocimiento con el cognoscente y, después, trasciende a los dos. Es una intuición

¹ Panikkar, *La intuición cosmotéandrica*, 82.

² Panikkar, "Der Mensch ein trinitarisches Mysterium", 177.

³ Panikkar, *La Trinidad*, 93.

⁴ En el capítulo 9, especialmente en el apartado 9.2, se encuentra un desarrollo sobre la *mística* como *experiencia de la Vida*.

que aparece en la conciencia humana, una vez ha vislumbrado la relación intrínseca entre cognoscente, conocido y conocimiento. En tal dinámica intervienen los “tres ojos”⁵, el de la carne, el del intelecto y el de la fe. Los tres ojos nos permiten “ver” cómo la realidad muestra su triple dimensión: metafísica (trascendente o apofática), noética (consciente o pensante) y empírica (físico o material). “La intuición cosmoteándrica no es una división tripartita entre los seres, sino una mirada hacia el centro tridimensional de todo lo que es, en cuanto es”⁶.

En otras palabras, lo divino, lo humano y lo cósmico, son las tres dimensiones de (toda) la realidad; *Dios, Hombre y Mundo*⁷ son sus “partes” constitutivas:

Theos es la dimensión divina de la Realidad; es la “impenetrable libertad”⁸, la “indeterminación absoluta” y “lo inefable”⁹. Panikkar afirma que “todo ser tiene una dimensión abisal, trascendente e immanente a la vez. Todo ser trasciende toda cosa, incluido, y quizá ante todo, a ‘sí mismo’, puesto que en verdad no tiene límite alguno [...] De acuerdo con la mayor parte de las tradiciones humanas, llamo divina a esta dimensión, pero ello no implica que otro nombre no sea correcto o apropiado”¹⁰. La dimensión divina habla de la inagotabilidad infinita de cualquier ser real, de su carácter siempre abierto y de su libertad. “Esta dimensión divina no es como una cobertura, un todo sobrepuesto a los seres, o como un fundamento que les fuera extrínseco; es el principio constitutivo de todos los seres”¹¹. Además, “Dios no es sólo el Dios *del* hombre, sino también el Dios *del* mundo”, porque “un Dios sin una función cosmológica y cosmogónica no sería Dios en absoluto, sino un mero fantasma”¹². Dios es esta dimensión que permite que el Mundo y el Hombre sean más y mejores.

⁵ Panikkar dice: “[...] aunque en rigor los tres ojos no pueden separarse. Lo que ocurre es que se da prioridad a la experiencia sensible, a la intelectual o a la espiritual y se interpreta la realidad bajo el prisma de un ojo solo, con atrofia de los otros dos” (Panikkar, *De la mística*, 168).

Ya en la misma obra ha dicho: “La euforia moderna del racionalismo (no digo de la razón) ha acarreado la atrofia del tercer ojo, que es el de la fe (cuando ésta no se ha reducido a creencia). “*Fides enim est vita animae*” (“La fe, pues, es la vida del alma”), escribió Tomás de Aquino. Es esta fe la que nos permite gozar de la Vida –“*vita [...] id in quo maxime delectatur*” (“de la vida [...] aquello en lo que tenemos el máximo gozo”), dijo el mismo maestro” (Ibíd., 24).

⁶ Panikkar, *La nueva inocencia*, 55.

⁷ « *Theos* (Dieu), *anthropos* (l’homme) et *kosmos* (le monde). Le théanthropocosmisme ou le cosmothéandricisme est une conception unitive de la réalité » (Smet, *Le problème d’une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 8).

⁸ R. Hauser también afirma, aludiendo a Lutero, que “el Dios oculto y misterioso es enteramente impenetrable en sus designios” (Hauser, “Poder”, 493).

⁹ “Dios es inefable” es una expresión tan antigua como la misma experiencia de fe. San Pablo, Pseudo Dionisio (monje del siglo V), Maestro Eckhart (1269-1327), san Juan de la Cruz (1542-1591), entre otros, defienden que de Dios nada podemos decir.

¹⁰ Panikkar, *La nueva inocencia*, 82.

¹¹ Ibíd., 56.

¹² Ibíd., 57.

Anthrôpos es la dimensión “humana” de la Realidad, es la conciencia presente. En palabras metafóricas, “las aguas de la conciencia humana bañan todas las riberas de lo real –aunque el hombre no pueda penetrar el *caelum incognitum* del interior– y por este mismo hecho el ser del hombre entra en relación con la totalidad de la realidad”¹³. Todo el campo de la realidad vive humanizado en él. El carácter transparente de la conciencia está referido tanto al sujeto que conoce como al objeto conocido. “Podemos llamar a esto la dimensión de la conciencia, pero también podemos denominarlo la dimensión humana, porque, sea cual fuere la conciencia, se manifiesta en el hombre y a través de él”¹⁴. Sin embargo, esto no significa que todo lo existente pueda ser reducido a la conciencia porque la visión cosmoteándrica establece que las tres dimensiones constitutivas de lo real no son reducibles la una a la otra; de ahí que el mundo material y el aspecto divino no se pueden reducir a ser sólo hechos de conciencia.

Kosmos es la dimensión material de la Realidad. Todo ser se encuentra en el Mundo y participa de su singularidad. “Nada hay que, al entrar en la conciencia humana, no entre al mismo tiempo en relación con el Mundo. Y esta relación no es meramente externa y accidental: cualquier cosa existente tiene una relación constitutiva con el Mundo de la materia/energía y del espacio/tiempo”¹⁵. La grandeza y la miseria del Hombre también son la grandeza y la miseria del Mundo. Así como Dios y el Hombre guardan una relación de interdependencia, también Dios y el Mundo. “Dios y el mundo no son dos seres independientes y autosuficientes. El mundo puede ser distinto de Dios, pero no es ni independiente ni está separado de Él [...] La creación es considerada como un problema divino y no como un problema cósmico”¹⁶.

Así las cosas, “la intuición cosmoteándrica no se contenta con detectar la ‘huella’ trinitaria en la ‘creación’ y la ‘imagen’ en el hombre, sino que considera la Realidad en su totalidad como siendo la Trinidad completa que consta de una dimensión divina, otra humana y otra cósmica”¹⁷. Pero, si la realidad es trinitaria o cosmoteándrica, nos lleva a reconocer que Dios es divino pero también participa de la conciencia y de la inmanencia de la realidad; que el Hombre es “lo humano” de la Realidad pero también participa de la naturaleza divina y cósmica; y, que el Mundo, es lo material de la Realidad pero no deja de participar en sus dimensiones divina y humana. “El hombre no se hace menos humano cuando descubre su vocación divina, ni los Dioses pierden su divinidad cuando son humanizados, ni el mundo se hace menos mundano cuando estalla en vida y conciencia [...] Cada existencia real es un nudo único en esta red ternaria. Aquí la visión cosmoteándrica de la realidad significa una intuición holística e integral de la naturaleza de todo lo que existe”¹⁸. Por eso

¹³ *Ibíd.*, 58.

¹⁴ *Ibíd.*, 58; *ídem.*, *La intuición cosmoteándrica*, 83.

¹⁵ Panikkar, *La nueva inocencia*, 59; *ídem.*, *La intuición cosmoteándrica*, 85.

¹⁶ Panikkar, *Misterio y revelación*, 94.

¹⁷ Panikkar, *La Trinidad*, 14.

¹⁸ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 98; otra idea similar en *ídem.*, *La nueva inocencia*, 61.

hemos dicho, no se trata de tres realidades, *es una sola con tres dimensiones*¹⁹ en una relación pericorética o de inter-dependencia como lo reconoce el mismo L. Boff: “el universo no significa el conjunto de los objetos, sino la articulación de los sujetos inter-retro-dependientes”²⁰, aunque queda por aclarar si esta visión del teólogo brasileño está considerando la participación de Dios, no como un *Deus ex machina*, sino como uno de los “actores” que tienen parte en la realidad.

3.1 El hombre participa de la trinidad radical.

Si en el apartado anterior dimos cuenta de la primera afirmación del silogismo, ahora nos detendremos en su conclusión: *el hombre es una realidad cosmoteándrica*. Antes que nada, al decir “una” estamos diciendo que, al formar parte de dicha realidad, participa de su naturaleza. Así las cosas, el hombre en cuanto ser de la realidad: a) posee una dimensión abisal, a la vez trascendente e inmanente. Al tener una dimensión divina, participa de una infinita inagotabilidad, de carácter abierto, es un misterio, es libertad. Cada fibra de su ser está impregnada de una naturaleza divina; b) posee una dimensión consciente, propiamente “humana”, aquélla que le permite conocer, que le hace inteligente, a través de la cual transita el *logos*; y c) posee una dimensión cósmica, material, que le permite estar en el Mundo, compartir su secularidad, moverse en las coordenadas de espacio y tiempo, no de forma accidental, sino de forma constitutiva. Por eso, el hombre *es* espíritu, alma y cuerpo, como lo veremos un poco más adelante.

Las tres dimensiones del Hombre (realidad *ad intra*) no son otra cosa que el reflejo de la *perichôrêsis* existente entre Dios-Hombre-Mundo (realidad *ad extra*) porque, si hemos entendido a Panikkar, el Mundo, el Hombre y Dios, considerados como tres entidades separadas e independientes, son incompatibles: no hay lugar para todos. A

Ya hemos dicho que la intuición cosmoteándrica de Panikkar no es un ejercicio intelectual. Él la plantea, incluso, como una espiritualidad: “La elaboración positiva de una visión cosmoteándrica de la realidad es una tarea que nuestra época necesita realizar. No es suficiente admitir una apertura a Dios o una relación extrínseca del Hombre o el Cosmos a la Divinidad. Se trata de descubrir las líneas directrices y los vectores de la totalidad de la realidad dada. Decir que el hombre empírico es ‘contingente’ o insuficiente, y contentarse con la afirmación complementaria y no cualificada de que Dios es “necesario” y suficiente, no basta. Hacerlo así significaría interpretar erróneamente al hombre y postular un *deus ex machina* artificial. No se trata de un hombre imperfecto por un lado y de un Dios perfecto por el otro, sino más bien de una realidad cosmoteándrica existente en todo tiempo y en toda situación. Un Dios ‘puramente trascendente’ es una abstracción del mismo género que un hombre ‘puramente independiente’ o un mundo que se sostiene a sí mismo. 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” (Panikkar, *La Trinidad*, 92).

¹⁹ « La réalité ultime est trinitaire : elle divine, humaine et cosmique [...] Il y a trois dimensions du réel : une dimension d’infini et de liberté que nous appelons *divine* ; une *dimension de conscience*, que nous appelons humaine ; et une *dimension corporelle* ou *matérielle* que nous appelons le cosmos. Tous, nous participons à cette *aventure de la réalité* » (Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 135).

²⁰ Boff, “El Cristo cósmico: La superación del antropocentrismo”, 403.

este respecto, resulta interesante reconocer el trabajo que están realizando algunos teólogos como L.M. Armendáriz²¹ y G. Bof²² (y otros en la antropología teológica y teología de la creación, principalmente) por pensar rigurosamente la unidad Dios-Hombre-Mundo, camino sobre el cual Panikkar tiene un trecho ganado: “Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente Hombre. Dios se sublima pero la sublimación debe condensarse luego en alguna parte y es el interior del Hombre lo que ofrece las paredes para una cristalización de Dios dentro del Hombre; mas no como un ser distinto que ha venido a refugiarse en nuestro interior, sino como algo que en rigor le pertenece y que sólo momentáneamente había sido desplazado”²³. El hombre no puede sobrevivir alejado del cosmos y separado de Dios como ocurre en las visiones dualistas occidentales Dios-Hombre y Hombre-Mundo que procuran una *diastasis*²⁴ entre uno y otro. En este sentido la intuición cosmoteándrica es tradicional y contemporánea porque busca recuperar las raíces el hombre, pero va más lejos. “En primer lugar no se queda en el hombre, sino que penetra en las mismas fuentes de la ‘creación’. Querría restablecer la tradición no sólo hasta la ‘era metafísica’, sino todavía de manera más profunda, hasta el momento ‘antes de que el mundo fuera formado’, cuando la sabiduría jugaba con los hijos del hombre y se deleitaba con su compañía”²⁵.

Recordemos el mandala del círculo del cual se aprovecha Panikkar para ilustrar el “lugar” que ocupa el Hombre dentro de la trinidad radical y, lo más importante, la reciprocidad que existe en ella: “No hay círculo sin un centro y sin una circunferencia. Estas tres cosas no son lo mismo y, no obstante, no son en modo

²¹ L.M. Armendáriz desarrolla una teología de la creación que consiste en el intento de pensar rigurosa y sistemáticamente la unidad entre Dios, el mundo y el hombre. El hecho de la creación no es un hecho puntual del pasado, sino el establecimiento de una relación permanente de fondo entre los tres “actores”. Se trata de una relación y una síntesis equilibrada entre Dios, Mundo y Hombre: “El mundo y el hombre no existen ni se pueden pensar si no es interrelacionados, la teología entiende que ambos mantienen un vínculo aún más estrecho con su Creador [...] Y también, sólo se puede hablar bien de Dios tratando del mundo y del hombre, es decir, implicándole en ellos como su Creador” (Armendáriz, Luis María. *Hombre y mundo a la luz del creador*. Madrid: Cristiandad, 2001, 14).

²² G. Bof expone en su obra una visión relacional de Dios, hombre y mundo dentro de una perspectiva ortodoxa (Ver Bof, *Antropologia culturale e antropologia teologica*).

²³ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 181.

²⁴ Panikkar, hablando de Occidente, reconoce la tensión dualista entre el Hombre-Dios y Hombre-Mundo: « Volontiers nous acceptons un certain dualisme, une *diastasis*, un distancement entre les pôles. Volontiers, nous voyons Dieu dans sa transcendance, distinct de l’homme et la matière. Volontiers, nous voyons aussi la même *diastasis* entre l’homme et la matière. En quelque sorte, nous centrifugeons le réel, nous voyons plus la distinction des trois mondes que nous n’avons le souci de souligner leur aventure commune. Arrêtons-nous un moment à cette tendance de pensée : nous distinguons recherches scientifique, philosophique et théologique, nous distinguons l’homme du cosmos qu’il domine, transforme et utilise, dont il est le roi ; nous disons que Dieu est un pur esprit sans le percevoir sans cesse sous-jacent ; nous parvenons à étudier le monde sans référence à sa source unique et constante, nous avons perdu l’habitude de rencontrer des gens qui soient simultanément philosophes, physiciens, théologiens et mystiques » (Smet, *Le problème d’une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 9).

²⁵ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 81.

alguno separables. La circunferencia no es el centro, pero sin centro no habría circunferencia. El círculo, invisible en sí, no es ni la circunferencia ni el punto central, y sin embargo está circunscrito por la una e implica al otro. El centro no depende ni del círculo ni de la circunferencia, ya que es un punto sin dimensiones, y no obstante no sería el centro –no sería absolutamente nada en este contexto– sin los otros”²⁶. El mandala viene bastante bien para explicar lo propio de Dios, el Hombre y el Mundo en la Realidad sin olvidar que toda metáfora es una aproximación:

El círculo, visible sólo desde la circunferencia, es materia, energía, es el mundo. Y ello es así porque la circunferencia, el hombre, la conciencia, lo envuelven. Y estas dos son lo que son porque hay un Dios, es, como les gustaba decir a los antiguos, una esfera, cuyo centro está en cualquier parte y cuya circunferencia no está en sitio alguno.

¿Qué podemos decir del mandala completo? Tenemos que distinguir lo divino, lo humano y lo cósmico: el centro no hay que confundirlo con la circunferencia, y ésta no debemos mezclarla con el círculo, pero no podemos permitirnos el separarlos. Al fin y al cabo, la circunferencia es el centro “agrandado”, el círculo es la circunferencia “rellena”, y el centro mismo actúa como verdadera “semilla” de los otros dos. Hay una *circuminsessio*, una *perichôrêsis* de los tres.²⁷

Por lo anterior, vemos que la “relatividad radical” de la realidad cosmoteándrica expuesta por Panikkar no coincide con la idea típica de la teología acerca de la relación Dios-Hombre-Mundo en donde prima más una diferenciabilidad entre las partes y, en ocasiones de tal intensidad, que se produce una “separación radical”. A este respecto, G. Müller²⁸ dice que *Dios* es, en razón de su ser y de su esencia, infinitamente distinto del mundo. Él se posee a sí mismo en una autoposesión y autodisposición ilimitadas de su realidad personal. El *hombre*, en cuanto criatura, es una esencia de este mundo y, al mismo tiempo, el destinatario de la autorrevelación de Dios como creador y como socio de la historia de la alianza. El *mundo*, en cuanto creación, no es parte de Dios ni el elemento de un proceso dialéctico intradivino; el mundo como creación es el espacio vital del hombre y un medio de la revelación de la gloria y del poder de Dios. A lo que agrega el mismo Müller:

La creación, como acción de Dios, se identifica con el acto de ser mismo de Dios, en el que y a través del que llama libremente a la existencia a la totalidad de los entes no divinos y hace que todos y cada uno de ellos subsistan realmente con las peculiaridades individuales propias de su naturaleza. Existe una diferencia esencial entre lo creado y el Dios creador, pero en virtud del acto divino que pone la realidad, Dios está presente de la manera más íntima en todas las criaturas, en cada una de ellas de acuerdo con su propia naturaleza.²⁹

²⁶ Panikkar, *La nueva inocencia*, 50.

²⁷ *Ibid.*, 50-51.

En otro texto reitera esta idea: “Este mándala nos ayuda a visualizar el centro, que no es siempre fácil. Este centro, immanente y trascendente a la vez, es el verdadero núcleo de las tres dimensiones constitutivas de la realidad, cada una de las cuales está presente y actúa en el proceso de todo lo real: el *Kosmos* (o materia y energía), el *anthrôpos* (o conciencia y voluntad), el *theos* (o libertad, indeterminación absoluta) y el amor, si se me permite usar esta palabra de la que se ha abusado tanto” (Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 166).

²⁸ Müller, *Dogmática*, 158.

²⁹ *Ibid.*

Pero, deberíamos insistir de la mano de nuestro autor: el hombre no es un ser aislado y su vínculo con lo material y lo divino es constitutivo. El intento de concebir al Hombre separado de todo (como idea o concepto) es sólo una abstracción. Panikkar dice: “No hay Hombre sin Mundo y sin Dios, ni Dios sin Mundo, ni Mundo sin Dios y sin Hombre. Podemos ‘pensarlos’ separadamente, esto es, como abstracción de la realidad, pero no son reales”³⁰. Esta idea coincide con la de F. Ruíz Pérez cuando afirma: “Para la teología, la realidad humana sólo es abarcable desde su doble y simultánea referencialidad a Dios y al mundo. Al ser humano le son constitutivas una verticalidad trascendente y una horizontalidad inmanente. La antropología teológica, en una palabra, cuando trabaja la cuestión antropológica, tiene ante sí el triángulo *Dios-Ser humano-Mundo*”³¹.

Si pensamos el hombre desde la intuición cosmoteándrica, no nos queda difícil reconocer la insuficiencia, o mejor aún, la pobreza que conlleva concebirlo como individuo. Aunque no lo podemos negar, el Hombre es un individuo pero es más que esto; el hombre es una persona, es decir, un ser que se relaciona con todo y con todos. “Un individuo aislado sería un cadáver. El hombre es sólo hombre con el firmamento encima, la tierra debajo y sus compañeros alrededor. Así como ‘individualizar’ al ser humano equivale a cortar el cordón umbilical que le da la vida, aislar al Hombre de Dios y del Mundo lo estrangula igualmente. No hay hombre sin Dios y sin Mundo”³².

En este sentido, podemos recordar el énfasis que hace el mismo Panikkar con respecto a la relatividad radical y la interdependencia que existe entre el Hombre y Dios, y entre el Hombre y el Mundo:

No creo que podamos hablar del hombre separado de Dios y separado del cosmos: vivimos todos la misma aventura. Dios mismo puede desaparecer si todo desaparece, si la vida desaparece, aunque la hipótesis misma es impensable porque entonces desaparece incluso la misma “desaparición”. Quiero decir que el destino de la realidad está también en nuestras manos. De lo contrario tenemos una noción del hombre muy pobre, una idea de Dios grotesca y una concepción infantil de la materia. No hay hombre que no pueda vivir la profundidad de la experiencia humana –que se vive en el amor, en la vida de cada día, en el detalle–, pero que vive, que se da cuenta de lo infinito, que advierte los límites, que percibe la materialidad..., cualquier hombre puede hacer la experiencia de que está en nuestras manos, en cierto modo, el destino de toda la humanidad, de que la dignidad humana es la dignidad divina, de que el destino de la tierra depende del hombre, de que el destino del hombre depende de Dios; es decir, que los tres estamos implicados en una misma aventura, que es la aventura de la existencia, la aventura de la vida.³³

Panikkar insiste de tiempo atrás que “el hombre está colocado entre Dios y el mundo”³⁴. Ahí radica la grandeza del hombre. Tal posición le permite ser mediador entre el cielo y la tierra. “Con los pies toca la tierra, pero al darse cuenta de este toque

³⁰ Panikkar, *De la mística*, 264.

³¹ Ruíz Pérez, “Antropología teológica”, 56.

³² Panikkar, *La nueva inocencia*, 58.

³³ Panikkar, *Ecosofía*, 45.

³⁴ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 42.

se percata que tiene una cabeza que puede tocar también el cielo con su vista. Al darse cuenta de que toca la tierra se percata también de que toca el cielo con un toque distinto del sensible. Lo que sean el cielo y la tierra no lo sabe, pero es consciente de su posición de mediador. Ésta es su experiencia”³⁵. A este propósito es inevitable pensar esta condición desde la perspectiva cristiana y, de manera particular, teniendo presente a Jesucristo, referencia fontal de una antropología teológica cristiana. González de Cardedal lo dirá con estas palabras: “El hombre sólo se mantiene personal y espiritual cuando, a la vez que va hacia la tierra y hacia el adelante del futuro, se abre hacia el fondo de sí mismo y hacia el arriba del misterio”³⁶.

Atrás habíamos afirmado que la relación Dios-Hombre-Mundo es a-dual y, como no resulta fácil comprenderla, existe la tendencia a reducir la realidad a lo divino, lo humano o lo material generando ya un monismo o ya un dualismo entre las partes. O, más todavía, degenerando en “extremismos” que deforman la realidad y rompen con la armonía de la trinidad radical:

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, y ésta se venga: el *nihilismo absoluto*.

Un *anthrôpos* autosuficiente y rey indisputable de la creación no solamente acaba destruyéndola, sino que se aniquila también a sí mismo, puesto que en cuanto hombre no puede tolerar que otros hombres, sus semejantes, también pretendan ser lo que los “mejores” de entre ellos creen ser. Es la guerra de todos contra todos, puesto que si el Hombre es absoluto tanto lo es un individuo como otro: 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 leyes que él mismo se ha dado: el *materialismo angélico*.³⁷

La ruptura de la armonía entre Dios-Hombre-Mundo, no es sólo de tipo epistemológica, es existencial. “Cuando el hombre rompe su relación con la tierra, queriendo bastarse a sí mismo, se vuelve un monstruo; queriendo dominarla, se destruye a sí mismo. La conciencia ecológica contemporánea nos dice algo de esto. Cuando el hombre rompe su relación con los cielos, queriendo conducirse a sí mismo, se convierte en un autómatas que destruye a los demás: la situación histórica de nuestros días nos lo muestra palpablemente”³⁸. Algo similar lo encontramos en *Gaudium et Spes* 36 cuando afirma que “la autonomía de lo temporal no puede confundirse con una independencia de Dios y que los hombres pueden usarla sin

³⁵ Panikkar, *De la mística*, 87.

³⁶ González de Cardedal, *Historia, hombres, Dios*, 577.

³⁷ Panikkar, *La Trinidad*, 94. En otro texto Panikkar habla de las fases ocurridas a lo largo de la historia: ecuménica y económica. En la primera, el cosmos actuaba como centro y la actitud era extática. En la fase económica, el hombre deviene más y más el centro bajo una actitud enstática. Ahora, es el momento de pasar a la fase cosmoteándrica que no posee centro alguno. Lo humano, lo divino y lo cósmico coexisten, permanecen interrelacionados y pueden estar constituidos o coordinados jerárquicamente (Ver Panikkar, *La nueva inocencia*, 51-52).

³⁸ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 49.

referencia al Creador” porque “no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma”³⁹.

Además, a las anteriores rupturas también se le suma la del Hombre con el Hombre olvidando lo que significa ser persona, es decir, *un nudo único en la red de relaciones*⁴⁰ que constituye la realidad. “Cuando este nudo rompe los hilos que lo unen a los otros nudos, cuando las tensiones se han vuelto tan tensas que no permiten ya la libertad constitutiva de la inter-in-dependencia entre nudo y nudo y, en última instancia, con la realidad, en ese momento nace el individualismo que perturba la armonía y lleva a la muerte de la persona haciéndole perder su identidad que es sólo relacional”⁴¹. Tal mensaje profético también se encuentra en *Gaudium et Spes* cuando reconoce la *interdependencia de los hombres*⁴² y la necesidad de *unificar* el mundo, cuestión a la cual se opondría Panikkar enfatizando que no se trata de unificar, sino de llegar a la unidad en la pluralidad.

3.2 El hombre es uno: cuerpo, alma y espíritu.

El hombre como realidad teantropocósmica *es* cuerpo, *es* alma y *es* espíritu, en una unidad irreductible, diferenciada e inseparable; por lo tanto, no *tiene* un cuerpo, un alma y un espíritu como si se tratase de tres partes yuxtapuestas y organizadas jerárquicamente. “El *anthrôpos* de que hablamos no es sólo el punto de encuentro entre lo divino y lo cósmico, es al mismo tiempo esa unidad compleja que consiste en cuerpo, alma y espíritu, que abarcan el universo entero. Sin estos tres elementos no existe el hombre”⁴³. Por esto, R. Panikkar se resiste a la fragmentación del ser humano: “Al decir *hombre*, uno piensa en el *individuo*; y, si se quiere ser más preciso, se habla del *cuerpo* y del *alma*. O bien, si se quiere matizar un poco, se habla de psicopatismo diciendo que el hombre es el conjunto de cuerpo, alma y/o espíritu. Entonces es cuando se cita a san Pablo y a los demás [...] Por regla general, la gente se detiene ante las dos primeras palabras. Pero resulta que ya desde el comienzo hemos fragmentado y alienado al hombre”⁴⁴. Por eso, él lanza su invitación para encontrar una nueva conciencia capaz de devolver la unidad al ser humano: “[...] *Todo es una totalidad*. Recuperar la conciencia de esta unidad es absolutamente esencial. Esta *recuperación*, *esta reconquista* no puede hacerse por adición, ni por

³⁹ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 36.

⁴⁰ “No sólo la naturaleza humana forma una única red, también toda la realidad constituye un todo relacional de elementos relativamente inter-independientes que encontramos descritos con una variedad de expresiones, desde el *sarvam sarvātmakam* (todo relacionado con todo) del *trika* del śivaísmo del Kashmir a la *perichôrêsis* (interpretación dinámica de la realidad) patrística, al budhista *pratīyasamutpāda* (interdependencia de todo) o al *quodlibet in quolibet* (todo en todo) del Cusano, etc.” (Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 72).

⁴¹ *Ibíd.*, 16.

⁴² Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24.

⁴³ Panikkar, *El mundanal silencio*, 71.

⁴⁴ Panikkar, *La nueva inocencia*, 309-310.

elección facultativa, sino que debe salir de una nueva toma de conciencia en la cual yo me descubra como el que soy, con todo lo que soy. Entonces la interioridad dejará de estar en oposición dialéctica con la exterioridad”⁴⁵. De esta manera, estos “elementos” no se ven como “partes” sino como *dimensiones constitutivas de la naturaleza humana*⁴⁶, de su realidad.

Ahora bien, “el misterio del hombre se revela a través del misterio de Cristo” y en Cristo también se manifiesta plenamente la trinidad radical. En Él se nos presenta la unidad no-dualista entre lo divino, lo humano y lo cósmico (el misterio teándrico de la teología oriental, o mejor, cosmoteándrico). De ahí que el hombre “es también una unidad no-dualista entre cuerpo y espíritu: en él se da también, por tanto, la corporeidad propia de las cosas materiales. Los ‘tres’ (divino, humano y material) van juntos sin confusión ni separación”⁴⁷.

Pero, sin el ánimo de enrarecer las cosas y reconociendo el aporte que hacen las religiones orientales, R. Panikkar señala que el hombre es *ādhyātmico*, palabra hasta ahora ajena a la tradición judeocristiana pero que puede recordarnos que el Hombre no se deja cautivar por el dualismo alma-cuerpo:

La palabra *ādhyātmica* se emplea en el sentido del *vedānta*, “en relación al *ātman*”, como corresponde a una antropología integral en la cual el hombre real viene considerado en todas sus dimensiones como *sat-puruṣa* [...] Con la introducción del término *ādhyātmico*, pretendemos devolver la palabra a la antropología tripartita del primer judeocristianismo y también del helenocristianismo antiguo. De hecho los primeros siglos cristianos veían al hombre en íntima conexión con la materia por su *cuerpo*, en constitutiva relación con todos los seres vivientes (especialmente los otros hombres) por su *alma* y con un vínculo especial con el mundo divino

⁴⁵ *Ibid.*, 317.

Panikkar llama a este cambio de conciencia “nueva inocencia” que va ligada a la mística: “[...] cuando no se la desencarna en virtud de un *a priori* intelectual, no místico, [la mística] es aquella experiencia que integra el cuerpo y el amor sensible en la vida plena del hombre, sin perder por eso el equilibrio jerárquico entre las tres dimensiones antropológicas: cuerpo, alma y espíritu. Entendemos por jerarquía (*εἰρὴ ἀρχή*, *hiera archē*) el “orden sacro” que mantiene la armonía de la realidad y no el dominio de una parte sobre otra” (Panikkar, *De la mística*, 114).

⁴⁶ Aunque la tríada cuerpo-alma-espíritu es la más común en Panikkar, en otros textos, a manera de *quaternitas antropológica*, aparecen otros elementos inspirados en el pensamiento greco-occidental, indio y de las religiones primordiales. De la antropología helenística rescata la idea del hombre como unidad de *sōma*, *psyché*, *polis* y *aion*; vale decir cuerpo, alma, comunidad y mundo circundante. De la antropología india: *jīva*, *aham*, *ātman*, *braham*. El *Jīva* es el principio vital del hombre, la integración entre el alma y el cuerpo, es su individualidad. La *aham* es el yo, el centro de la conciencia, que denota tanto la autoconciencia como el reconocimiento de los otros. No hay un yo sin un tú. Se trata de una categoría social y ontológica. El hombre es *ātman*, es el Sí. Es el principio divino que habita en el hombre. El hombre es un “Yo soy” sin ningún predicado. *Brahman* es el fundamento de cada predicación. Decir “yo soy Brahman” no es para mejorar el “ego” sino para ponerse en un camino existencial de meditación y amor. Finalmente, en las religiones primordiales el hombre es concebido como la unidad orgánica de cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. La tierra simboliza el cuerpo, el agua la vida, el fuego el Espíritu y el aire el cosmos. Esta perspectiva evidencia que el hombre es un microcosmos donde se encuentra la realidad entera y pertenece plenamente a la naturaleza como todas las otras cosas (Ver Rossi, *Pluralismo e armonía*, 52-54).

⁴⁷ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 222.

por su *espíritu*. Introducimos esta palabra también por un segundo motivo: contribuir a revalorizar esta antropología tripartita que ha sido tan olvidada en el interior de la tradición cristiana hasta hacer prevalecer la división platónica entre alma y cuerpo.⁴⁸

El hombre es una imagen de la realidad, tanto como la realidad es una imagen del hombre. Por eso las tres “partes” de la realidad están presentes en el hombre como tres dimensiones. Panikkar señala que podríamos llamar a estas tres dimensiones del hombre, de acuerdo con la tradición griega, *ta aisthêta*, *ta noêta*, *ta mystika* (lo sensible, lo mental y lo místico). Pero, si lo hacemos desde la vedántica, diríamos *ādhibautica*, *ādhyātmica*, *ādhidaivika* (lo referente a las cosas, al *ātman* y a lo divino). Estas tres dimensiones las podríamos relacionar con los tres sentidos del hombre, la *empeiria* (experiencia) triádica, los tres sentidos que corresponden a las tres sendas de tantas escuelas de espiritualidad: la purgativa, la iluminativa y la unitiva. Esta comprensión habla de tres *sentidos*: el corporal (o material), el mental (o intelectual) y el espiritual (o divino). Sin embargo, aunque puede resultar claro, también parece comprensible que “con la antropología bipartita corriente en Occidente después de la ‘modernidad’, la tercera vía, que es la mística por excelencia, haya perdido su soporte antropológico y se haya reducido, en el mejor de los casos, a un ápice de la vida iluminativa. Pero la mística no puede reducirse a mero conocimiento, por ‘iluminado’ que sea – es también amor y acción (*jñāna*, *bhakti* y *karma*)”⁴⁹. Los tres sentidos, como los “tres ojos” que propusiera Ricardo de San Víctor, nos abren al mundo tanto interior como exterior. Son canales de comunicación que, si no se cierran, permiten ver la riqueza y la integralidad del ser humano. “Esta triple distinción corresponde a la antropología tripartita tradicional del hombre como constituido por cuerpo, alma y espíritu, participando de los tres mundos: el material o sensible, el mental o intelectual y el espiritual o divino”⁵⁰. Y, si se cierran, producen unas “malformaciones” en la comprensión del hombre porque, como dice nuestro autor, “un alma sin cuerpo constituye una pura entelequia, un cuerpo sin alma es un cadáver, una voluntad sin entendimiento es una mera abstracción y un entendimiento sin voluntad es una fantasía artificial de la mente”⁵¹. Lo humano, lo divino y lo terreno son elementos constitutivos de todo.

Este aporte de Panikkar nos coloca frente a dos problemas propios de la antropología teológica cristiana: el primero, relativo a la “unidad dual” del ser humano como punto intermedio entre el monismo y el dualismo; el segundo, relativo a la visión bipartita ó tripartita del hombre: ¿es *cuerpo y alma* ó *cuerpo, alma y espíritu*? Con respecto al primero, haremos enseguida un desarrollo que evidencia los intentos de la antropología teológica por salir del dualismo cuerpo-alma y, con respecto al segundo, en el orden mismo de la exposición, nos resulta necesario recuperar el significado del cuerpo, el alma y el espíritu en la tradición bíblica y cristiana. De esta manera estableceremos una plataforma para comprender el paso que debe darse de un

⁴⁸ *Ibíd.*, 96.

⁴⁹ Panikkar, *De la mística*, 163-164.

⁵⁰ *Ibíd.*, 162.

⁵¹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 50.

dualismo cuerpo-alma a un a-dualismo cuerpo, alma y espíritu, fruto de una conciencia antropológica de la realidad cosmoteándrica.

3.2.1. El hombre es una unidad.

Aunque la *Gaudium et Spes* afirme que el hombre es “la unidad de un cuerpo y un alma”⁵², no significa con esto que haya perdido vigencia la concepción dualista cuerpo-alma de san Agustín que hunde sus raíces en la idea socrático-platónica⁵³, con todas sus implicaciones en la vida de Occidente. Sin embargo, ya Aristóteles quiso contra-argumentar tal concepción con su idea hilemórfica⁵⁴, propuesta que fue teologizada por santo Tomás de Aquino. Desde ese entonces –y más ahora– no han sido pocos los intentos por superar el dualismo y, a nuestro modo de ver, aquí se encuentra uno de los aportes valiosos de R. Panikkar.

J.L. Ruíz de la Peña⁵⁵, haciendo algo de memoria histórica, señala tres grandes hitos de la Iglesia Católica: el primero estaría dado en los textos magisteriales, hasta el Concilio IV de Letrán (1215-1216), cuando hablan de una naturaleza humana que *consta de* (o está *constituida por*) alma y cuerpo; el segundo hito, cuando el Concilio de Vienne (1311) da un paso más y enseña que alma y cuerpo se unen sustancialmente, pero el sujeto de su aserto es todavía el alma (*anima forma corporis*); c) y, el tercero, cuando el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes* 14) asevera categóricamente que “*el hombre es uno en cuerpo y alma*” (*corpore et anima unus*). Estos “saltos” históricos no desconocen los recorridos que hay entre uno y otro y, especialmente, lo relativo al Doctor Angélico.

⁵² Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 14.

⁵³ Sócrates, como sabemos por el *Fedón*, nos expone su concepción de la realidad humana y de las relaciones entre el alma y el cuerpo, sobre todo hablando de la muerte: “¿Qué pensamos que es la muerte sino la separación del alma del cuerpo? ¿Y el morir no es, por una parte, un apartarse del cuerpo respecto al alma convirtiéndose en una cosa que existe de por sí, y por otra parte un distanciarse del alma respecto al cuerpo siguiendo existiendo por sí sola?” (*Fedón*, 64, a).

Para Platón, que lleva hasta sus últimas consecuencias la doctrina del maestro, el alma es principio ingénito e inmortal, *arché* (*Fedro*, 245 c), fuente de todo movimiento. El alma está unida al cuerpo de forma accidental y extrínseca, como el piloto a la nave que dirige, en castigo de una culpa cometida durante su preexistencia (*República* X, 613 a) (Ver Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 354).

⁵⁴ Aristóteles llegó a la concepción unitaria hilemórfica en virtud del principio de acto y potencia aplicado a todo ser. El viviente corpóreo está compuesto de una materia y de un alma, *psyché*, que la informa y es principio de la vida vegetativa y sensitiva. La materia, *hylé*, que entra en la composición del organismo vivo, es también a veces llamada *sôma* por Aristóteles. Se aclara, hay composición entre alma y materia, pero no entre alma y cuerpo: “El alma es sustancia primera, el cuerpo es materia, el hombre o el ser viviente es conjunto de ambas...” (*Metafísica*, 2, 1037 a). Para Aristóteles, que había excluido la subsistencia del alma (*psyché*, principio de la vida vegetativa y sensitiva) fuera o separada de la materia informada por ella, solamente es inmortal el *nous*, el entendimiento. El *nous* es en el alma algo divino, que viene de fuera, sin ejercer ninguna función de información y que es, por tanto, impassible (Ver Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 354).

⁵⁵ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 129.

El Aquinate, concibiendo globalmente al hombre, no desprecia el cuerpo en favor del alma, ya que no es cárcel, ni obstáculo, ni mero instrumento del alma (*Summa Theol.* I,q.89,a.1; I,q.76,a; *Contra Gent.* II,68) sino que el alma está unida esencialmente con él para constituir los dos una única realidad personal. El alma racional es *forma*; no por sus potencias o virtualidades, sino por su propia esencia; es forma *sustancial* (*De Verit.* 16,1 ad 13). De forma más detallada, J.L. Ruíz de la Peña⁵⁶ aludiendo a la antropología tomista dice: a) El alma racional es la *única* forma que hay en el hombre. Luego lo es de la materia prima. En rigor, pues, el ser humano no consta de alma y cuerpo, sino de alma y materia prima (*Summa Theol.* I,76,1-4 y 6); b) Lo que llamamos *cuerpo* no es sino la materia informada por el alma; no preexiste a esta función informante, ni coexiste con ella (*Summa Theol.* I,76,4 ad 1); c) El alma, a su vez, tampoco preexiste como tal al cuerpo; éste es la condición de posibilidad de su llegar a la existencia (*Contra Gent.* 2,68); y d) Alma y cuerpo, pues no son dos sustancias que existan en acto separado; existen en tanto que sustancialmente unidas (*Contra Gent.* 2,69).

El hilemorfismo aristotélico-tomista ha sido sugerente para la reflexión teológica actual que, sin lugar a dudas, se subsidia de la filosofía pero, igualmente, ésta ha visto la necesidad de recuperar fontalmente la antropología bíblica. Como lo veremos en el siguiente apartado, el pensamiento semita tiene una visión integrada del ser humano y, aunque lo nombre por alguna de sus “partes”, casi siempre se está refiriendo al hombre completo: “el hombre –que *es* cuerpo y *es* alma– es también, y sobre todo, ‘uno en cuerpo y alma’. Frente a una comprensión dicotómica o dualista del ser humano, según la cual éste sería *dos cosas unidas* –cuerpo *más* alma–, la antropología bíblica lo contempla como unidad psicósomática: el hombre entero es, indistintamente, *cuerpo animado/alma encarnada*”⁵⁷.

En este sentido, K. Rahner⁵⁸ con su *antropología trascendental*, J.L. Ruíz de la Peña⁵⁹ con la hipótesis del *emergentismo fuerte*, X. Zubiri⁶⁰ con su idea del hombre

⁵⁶ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 105-108.

⁵⁷ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 57.

⁵⁸ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 66-116.

⁵⁹ El emergentismo fuerte es una teoría que reconoce a la realidad material la posibilidad de autotranscenderse hacia la genuina novedad por saltos cualitativos (Ver Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*,147).

⁶⁰ Zubiri afirma que el hombre es una unidad estructural o sustantiva. Es “la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, unas de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico. En ellos no hay *unión* sino *unidad* sistemática” (Ver Zubiri, *Sobre el hombre*, 47-65, 456ss).

El hombre es una unidad sistemática de notas, un único sistema que abarca dos sub-sistemas: cuerpo y psique. La psique es siempre “psique de” el organismo (‘cuerpo’), y el organismo es siempre “organismo de” la psique. “Esta identidad numérica y física del ‘de’ es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana” (Zubiri, *El hombre y su cuerpo*, en ídem., *Siete ensayos de antropología filosófica*, 91). Esta idea la repetirá Zubiri innumerables veces. Organismo y psique son dos subsistemas irreductibles entre sí, son subsistemas porque, tomados aisladamente, les falta suficiencia constitucional. Si dichos “subsistemas” o “cuasi-sistemas” tuvieran suficiencia

como *unidad sistemática*, K. Barth⁶¹ con su noción de *unidad no idéntica*, G. Gozzelino⁶² concibiendo al hombre como *unidad de diversos*, G. Müller⁶³ con su *teoría de la innexión del principio espiritual y el material*, G. Colzani⁶⁴ con su insistencia en la *unitotalidad de la persona* y R. Panikkar con su *visión cosmoteándrica*, por nombrar sólo algunos, son ejemplos claros de los intentos actuales por conciliar la unidad del hombre en su cualidad de cuerpo-alma y superar el dualismo. A este respecto vale la pena aclarar que no todo lenguaje alma-cuerpo es sin más dualista. “El dualismo tiene que ver no con la afirmación del alma y el cuerpo, sino con un determinado modo de interpretar su relación mutua”⁶⁵.

3.2.2. El hombre es cuerpo, alma y espíritu.

Atrás señalamos que, con el tiempo, la teología cristiana se quedó con la visión bipartita de la naturaleza humana como cuerpo-alma, seguramente buscando la correspondencia con otros tantos binomios de oposición o complementación como materia-espíritu, inmanencia-trascendencia, pecado-gracia, profanidad-sacralidad, duda-fe, bien-mal, cielo-infierno, muy propios del pensamiento dialéctico occidental. Sin embargo, R. Panikkar nos da qué pensar sobre la trinidad primordial y las estructuras triádicas presentes en muchas culturas de la cual no escapa la cultura semita. Pero, antes de echar una mirada a lo que la antropología bíblica nos aporta en este sentido, nos resulta interesante que otros teólogos occidentales hayan intentado hacer desarrollos similares al de nuestro autor y, en consecuencia, han tratado de recuperar la visión tripartita del ser humano como cuerpo-alma-espíritu. Por ejemplo, J. Moltmann afirma que el hombre no es sólo *alma-cuerpo*; es también “espíritu-cuerpo” (*Geist-Leib*): “el alma humana, sus sentimientos, pensamientos, intenciones,

constitucional entonces se trataría de dos realidades yuxtapuestas, no habría unidad psicosomática. Sin suficiencia constitucional no hay sustantividad humana (Ver Castillo, *La persona en Xavier Zubiri*, 23).

⁶¹ Para K. Barth el hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma. No es tampoco cuerpo más alma, al modo de dos entidades completas y meramente adosadas. Es “todo entero y al mismo tiempo lo uno y lo otro, alma y cuerpo. Mas el alma y el cuerpo no son idénticos entre sí” (Barth, K citado por Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 135).

⁶² Gozzelino, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, 103-186.

⁶³ G. Müller dice: “La unidad de todos los elementos corporales y espirituales que constituyen la naturaleza no es el resultado de una yuxtaposición extrínseca y accidental. No es que el hombre esté ‘unido’ en cuerpo y alma, sino que es *uno*. Esta unidad se lleva a cabo como una trabazón o innexión del principio espiritual y el material a través de la intimidad (alma) del hombre mediado consigo mismo. Por tanto, la naturaleza del hombre no se consume en la dualidad de espíritu-materia, sino en la unidad de la persona con sus actos corporalmente espirituales (unidad substancial)” (Müller, *Dogmática*, 113).

⁶⁴ “La unitotalidad de la persona expresa de manera afortunada el hecho de que el hombre entero se pone en contacto con la acción divina de la salvación; en efecto, la acción divina de la salvación exige una ausencia de dualismo entre el alma y el cuerpo y una superación radical de toda desconfianza frente a la realidad material y corpórea” (Colzani, *Antropología teológica*, 100).

⁶⁵ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 132.

etc., es el alma penetrada, vivificada y sellada por el Espíritu creador”⁶⁶; la unidad alma-cuerpo es “la figura acuñada” por ese Espíritu. De otra parte, F. Heidler afirma que “el espíritu es el núcleo personal. El alma es su habitáculo, la forma vital. El cuerpo es el instrumento de la operatividad del hombre interior en la tierra, la ‘casa’ en la que se realiza la existencia terrena del yo”⁶⁷. Aunque la visión de este último es criticada por J.L. Ruíz de la Peña porque “profesa un neto tricotomismo”⁶⁸, también es cierto que los tres términos se refieren a tres realidades parciales diferentes entre sí. Sin embargo, la crítica de J.L. Ruíz de la Peña⁶⁹ queda en entredicho cuando en uno de sus textos, a propósito de la cita paulina de 1Ts 5,23: “que todo vuestro ser, el espíritu (*pneûma*), el alma (*psyché*) y el cuerpo (*sôma*) se conserve sin mancha...”, aclara que esta enumeración del *pneûma*, la *psyché* y el *sôma* no pretende sugerir una concepción tricotómica del hombre, como si éste se compusiera de tres elementos diversos. Se trata de un modo típicamente hebreo de designar a la persona en la totalidad de sus dimensiones, con lo cual estamos de acuerdo.

Por eso, ahora nos detendremos en el significado de cada uno de los términos a la luz de la teología bíblica y, de antemano, nos anticipamos en afirmar que la antropología panikkariana, al beber de la sagrada escritura y de la tradición, ha sabido reconocer su sentido. Tal fundamento y claridad nos permiten afirmar que no se trata de una visión tricotómica del ser humano. Entre otras razones porque el *tricotomismo*⁷⁰ –según G. Müller–, concibe al hombre como un compuesto de tres sustancias distintas (cuerpo, alma y espíritu). “En esta teoría no se entiende que el espíritu sea el principio inmediato de la organización del hombre total, sino que se le concibe como sólo indirectamente unido al cuerpo, por intermedio de las fuerzas animales y vegetativas del alma”⁷¹. Y nada más lejos de lo que piensa nuestro autor porque, primero, no existe una idea “substancialista” en Panikkar; y, segundo, porque la relatividad

⁶⁶ Moltmann, citado por Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 146.

⁶⁷ Heidler, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, 109.

⁶⁸ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 87.

⁶⁹ *Ibíd.*, 71.

⁷⁰ El *tricotomismo* (de Platón, los gnósticos, maniqueos, apolinaristas y, en los tiempos modernos, de Anton Günther y los movimientos pentecostales) enseña que el hombre consta de tres partes esenciales: el cuerpo, el alma animal y el alma espiritual. El VIII concilio universal de Constantinopla (869-870) condenó semejante doctrina bianímica declarando como dogma católico que el hombre no posee más que una sola alma racional: “*unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem*” (Dz 338). El alma espiritual es principio de la vida espiritual y, al mismo tiempo, lo es de la vida animal vegetativa y sensitiva (Dz 1655, nota 3).

No hay que entender en el sentido de una tricotomía platónica la distinción entre alma y espíritu que se ve en algunos lugares de la Sagrada Escritura. En Lc 1,46-47 obedece al *parallelismus membrorum*, propio de la poesía semítica. San Pablo emplea esta distinción para expresar las fuerzas superiores e inferiores del alma, que radican en el mismo principio psíquico (Hb 4,12), o para designar el principio de la vida natural y el de la sobrenatural (1Ts 5,23; 1Co 2,14ss). Esta manera de hablar de la Escritura es seguida por los Padres. Muchos rechazan expresamente la doctrina de las dos almas en su lucha contra el error cristológico del apolinarismo, basado en el tricotomismo (Cfr. San Gregorio Niseno, *De hominis opificio* 14; Genadio, *Liber eccl. dogm.* 15).

(Ver [http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/OTT/158-204 obra divina dela creacion.htm](http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/OTT/158-204%20obra%20divina%20dela%20creacion.htm)).

⁷¹ Müller, *Dogmática*, 114.

radical no permitiría una “yuxtaposición” de las partes, como ya lo hemos explicado anteriormente.

La idea hebraica acerca del hombre que encontramos en el Antiguo Testamento se refleja en tres términos antropológicos clave: *basar*, *nefeš* y *ruah*. Ninguno de estos tres términos tiene una equivalencia precisa en las lenguas occidentales modernas, lo cual ilustra ya la distancia que media entre la concepción del hombre contenida en ellos y la actualmente vigente.

Al hombre se le describe como unidad psicosomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva: al mundo y a los demás seres vivos, con los que tiene de común el ser *carne* animada por un aliento propio o *nefeš*; al semejante, que ha de ser visto como prolongación de su misma carne; al Dios que lo creó y cuyo *ruah* puede acoger en su estructura existencial. En pocas palabras, el hombre a) es *basar* en cuanto ser mundano, solidario de los demás seres, y particularmente de sus semejantes; b) es *nefeš* en cuanto ser equipado con un dinamismo vital inmanente; c) participa del *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico.⁷²

Si damos un salto, la idea antropológica del Nuevo Testamento queda igualmente plasmada en los términos griegos *sôma*, *psyché* y *pneûma*, que son correspondientes con los términos hebreos y no con el significado griego. Así las cosas, Israel ve al hombre como profundamente unitario en el sentido de que no es posible dividir a la persona humana en sus diversas partes y en sus diversos elementos: el hombre es una unidad total que se manifiesta bajo unos aspectos diversos y complementarios. “La unidad de la persona aparece en sus diversas dimensiones: éstas, que pueden resumirse en el cuerpo, el alma y el espíritu, son las modalidades a través de las cuales aparece y se manifiesta la unitotalidad de la persona”⁷³.

- **El hombre es cuerpo.**

La palabra *basar*⁷⁴ (“cuerpo”) no indica la materia corpórea, los músculos, los nervios; cualifica más bien al hombre entero, visto bajo el aspecto de esa carne que es su cuerpo. De aquí se deduce que toda la persona es titular de una existencia frágil e insegura, que aparece y se manifiesta precisamente en el cuerpo.

Sin embargo, L. Pacomio⁷⁵ rescata la polisemia del término *basar* que en el Antiguo Testamento atiende a varios significados según sea el caso: los músculos (Ez 37,6; Zac14,12), todo el cuerpo (Lv 21,5; Sal 16,9), el cadáver humano (Gn 9,4), todo el hombre concreto, el género humano (Gn 6,12; Is 40,15), el conjunto de los seres vivientes (Sal 63,2), la comunión generada por el matrimonio (Gn 2,23-24), el parentesco de sangre (Gn 29,14), la pertenencia a un pueblo (2S 5,1), el hombre en su

⁷² Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 25.

⁷³ Colzani, *Antropología teológica*, 99.

⁷⁴ Sobre este concepto, véase la obra de D. Lys: *La chair dans l’Ancien Testament. « Bâsar »*.

⁷⁵ Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 356.

condición terrena (Jr 17,5; Is 40,6). En el Nuevo Testamento se encuentran estos significados bajo el uso de la palabra *sarx*.

Pasando al Nuevo Testamento, J.L. Ruíz de la Peña afirma que la exégesis actual conviene casi unánimemente que *sôma* designa al hombre entero: “por *sôma* puede ser denotado el hombre, *la persona como totalidad* (Bultmann); para Pablo, el *sôma* no designa sólo una parte del hombre, sino el hombre visto desde cierto aspecto (Conzelmann), el hombre no *tiene* un *sôma*, sino que *es sôma*”⁷⁶. En lo que coinciden L. Pacomio: “La palabra *sôma* indica ordinariamente a toda la persona y puede sustituirse por el *yo*; por eso el hombre no tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo”⁷⁷ y G. Colzani: “Genéricamente se puede decir que *sôma* designa la concreción singular de la persona, no es en cuanto aislable y ontológicamente calificable, sino en cuanto que connota su ser-humano [...] Cuerpo es un término personal que, lejos de calificarse en oposición al alma, describe la integridad del sujeto humano y de sus comportamientos”⁷⁸.

- **El hombre es alma.**

La palabra *nefeš*⁷⁹ (“alma”) no indica una parte de la persona distinta del cuerpo, sino más bien la persona entera como viviente. El alma se presenta como el poder vital, como el centro de unidad de la persona, como la conciencia refleja del individuo. Sintéticamente, podríamos decir que el alma designa lo que corresponde a nuestro “yo”.

J.L. Ruíz de la Peña⁸⁰ y L. Pacomio⁸¹ concuerdan al afirmar que *nefeš* es la noción central de la antropología israelita. Primero significó la garganta, el órgano de la respiración y, por metonimia, la respiración misma, el aliento (Gn 35,18; Job 12,10, 1R 17,21s; 2S 16,14), uno de los centros de la actividad emotiva (2S 3, 21). De ahí toma el sentido de principio vital o vida, común a hombres y animales. *Nefeš* designa al propio ser viviente en general (Gn 12,15) y, más particularmente, al hombre (Lv 23,30; 1S 18,1; Jb 16,4), también entendido como responsable de sus propios actos (Gn 14,21; Nm 5,6). La *nefeš* es el centro vital inmanente del ser humano. Con este término se puede significar lo que hoy llamamos la *personalidad*. Además, la *nefeš* hebrea no es una entidad puramente espiritual, al estilo de la *psyché* platónica.

En el Nuevo Testamento, el término *psyché*, en analogía con la *nefeš* veterotestamentaria, puede significar: la vida humana (Lc 12,22-23; Jn 10,11), el centro de la actividad emotiva (Mt 26,38) y de las actividades psíquicas (Hch 15,24;

⁷⁶ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 74.

⁷⁷ Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 356.

⁷⁸ Colzani, *Antropología teológica*, 123.

⁷⁹ Un desarrollo más amplio se encuentra en la obra de D. Lys: *Nepheš. Histoire de l'âme dans la révolution d'Israël au sein des religions procheorientales*.

⁸⁰ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 22.

⁸¹ Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 357.

Col 3,23), la misma persona (Rm 13,1: Mc 8,34-37), el hombre natural (*psychikós*) contrapuesto al *pneumatikós* (1Co 15,42-29). En consecuencia, el significado de *psyché* en el Nuevo Testamento no es el mismo que aparece en el pensamiento griego.

Así las cosas, vale la pena insistir en que las parejas *basar-nefeš* y *sôma-psyché* en su uso bíblico no significan lo mismo ni tienen la misma naturaleza relacional del binomio platónico alma-cuerpo. En el Antiguo Testamento –dice J.L. Ruíz de la Peña⁸²– la pareja *basar-nefeš* no remite a partes o aspectos diversos de la estructura humana (como ocurre con el binomio platónico cuerpo-alma) que se sumarían para dar como resultado el hombre entero. Cada uno de estos términos es expresión englobante de lo humano: todo el hombre *es* (y no *tiene*) *basar*; todo el hombre *es* (y no *tiene*) *nefeš*. En otras palabras, el hombre es unidad psicosomática, cuerpo animado y/o alma encarnada. W. Mork lo dirá de esta manera: “Decir que la *nefeš* es persona no es decir que el alma es persona, ya que el *nefeš* incluye y supone el *basar*. Los antiguos hebreos no podían concebir el uno sin el otro. No existe para ellos la dicotomía griega de alma y cuerpo como dos sustancias que se oponen, sino que existe una unidad, el hombre, que es *basar* en un aspecto y *nefeš* en otro; así pues, *basar* es la realidad concreta de la existencia humana y *nefeš* es su personalidad”⁸³.

En el Nuevo Testamento, de la misma manera, no aparece inequívocamente el esquema *sôma-psyché* en su acepción griega, es decir, como componentes distintos del hombre entero. “En los contados lugares que utilizan a la vez los dos términos, éstos revisten un significado diverso del que le otorgó el sistema dicotómico helenista. Cuando *psyché* se emplea en solitario, tras el término reconocemos fácilmente el hebreo *nefeš*. Algo semejante ocurre con *sôma* usado aisladamente, que evoca el significado de *basar*, al que traduce corrientemente en la versión de los LXX”⁸⁴. Aquí podemos traer a colación las citas de Mc 8,35s y Lc 9,25 que no suponen una antítesis alma-cuerpo; la antítesis gira en torno al doble sentido de la palabra “vida” (*psyché*), que puede significar tanto el principio de la existencia terrena, la *vitalidad*, cuanto la salvación, la *vida* en su acepción plenaria, ofrecida a los que creen en Cristo. O, en el uso paulino, sin excepciones, vemos como *psyché* es correspondiente con el término *nefeš*, la fuerza vital de cada ser, el mismo ser y, por tanto, el hombre o el pronombre personal (Rm 11,3; 1Co 15,45; Rm 16,4; 1Ts 2,8; Flp 2,30).

- **El hombre es espíritu.**

En el Antiguo Testamento la palabra *ruah* (“espíritu”) indica al hombre entero en su dependencia de Dios, en el sentido de que “existe la convicción de que la fuerza vital que mantiene en vida al hombre viene de Dios [...] En virtud de la *ruah* el hombre

⁸² Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 23.

⁸³ Mork, *Linee di antropologia biblica*, 61.

⁸⁴ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 70.

depende totalmente de Dios a tal punto que sólo la relación con él constituye el verdadero fundamento de su vida”⁸⁵. Al respecto, J.L. Ruíz de la Peña afirma: “La palabra *ruah* se utiliza para denotar el espíritu de Yahveh. Se trata, a diferencia de *nefeš*, no ya del aliento inmanente al ser vivo, sino de su fuerza creadora o de un don divino específico (Jb 33,4; Sal 33,6; Is 31,3)”⁸⁶.

Para el Antiguo Testamento, mientras que *nefeš* es signo de la vida, su fuente es Dios con su *ruah*, fuerza creadora del universo y transformadora del hombre. Este es *ruah* en cuanto Dios se lo comunica. L. Pacomio⁸⁷ nos recuerda que el término es usado para significar: la respiración concedida por Dios a los hombres y a los animales (Gn 7,2-23), la vida natural del hombre (1Re 10,5; Jue 15,19), las disposiciones que influyen en la conducta humana (Os 4,12; Nm 5,14), la vida y la fuerza sobrenatural dada por Dios al hombre para que se oriente hacia él. De esta última acepción se deduce que el hombre, en cuanto *basar*, es una criatura material ligada a la tierra e incapaz de trascenderla, mientras que, en cuanto *ruah*, está en disposición de elevarse sobre sí mismo y sobre su ambiente, de recibir el espíritu de Dios y de ser renovado por él para poder optar únicamente por su creador.

En el Nuevo Testamento, el término *pneûma* recoge los diversos significados del *ruah* veterotestamentario: íntima disposición de ánimo (1Pe 3,4), sede de diversas emociones (Mc 8,12; Jn 11,33; Hch 17,16), sede del conocimiento (Mc 2,8), soplo vital (Mt 25,50; Lc 23,46). Pablo también lo considera como el espíritu comunicado por Dios y el don gracioso (el carisma) con lo que Dios distingue al hombre abierto al diálogo con él (1Co 2,10-12). El *noûs*⁸⁸, que a veces relaciona Pablo con el *pneûma*, es la inteligencia elevada sobrenaturalmente y orientada por el Espíritu Santo no a las realidades terrenas (Col 1,9) sino a Dios mediante Jesucristo (1Co 12,13; Tt 3,5-6).

Al hacer este breve recorrido por el significado de la triada cuerpo-alma-espíritu, encontramos que, aunque la sagrada Escritura, al tratar la relación salvífica entre Dios y el hombre, no nos ofrece una antropología sistemática, presenta al hombre como un todo unitario, ya que los hebreos, lo mismo que todos los pueblos primitivos, tienen un modo de pensar eminentemente sintético. Pero “los autores bíblicos logran captar en el hombre unitario tres aspectos que se designan en el texto hebraico con los términos *basar*, *nefeš* y *ruah*, traducidos ordinariamente por los LXX y por el Nuevo

⁸⁵ Colzani, *Antropología teológica*, 99.

⁸⁶ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 24.

⁸⁷ Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 357.

⁸⁸ Una discusión que rebasa los límites de esta investigación es la concerniente a la de si existe una correspondencia entre el *noûs* bíblico paulino y el mismo término griego. C. Izquierdo, J. Burggraf y F. Arocena señalan que para los griegos la posibilidad de conocer lo real presupone una capacidad específica, que los griegos denominaban *noûs* (intelecto), que se distingue de los sentidos, capaces tan solo de aportar conocimientos parciales, fragmentarios y pasajeros. El interés propiamente filosófico por lo humano se va despertando en la medida en que se cae en la cuenta de que su capacidad de conocer todo lo real presupone una relación con el *noûs*, que, como realidad independiente del tiempo y omniabarcante, es de naturaleza divina (Ver Izquierdo, Burggraf y Arocena, *Diccionario de teología*, 31).

Testamento con las palabras griegas *sôma*, *psyché* y *pneûma*”⁸⁹. Esta intuición es la que queda recogida en el pensamiento de R. Panikkar, quien dándose cuenta de su riqueza, no se queda en el dualismo cuerpo-alma. Antes bien, sin desconocer que el hombre *es* cuerpo y *es* alma, también *es* espíritu dentro del sentido semita pero también de otras tradiciones primordiales. Panikkar dice que el *Anthrôpos* de la visión cosmoteándrica no es sólo un animal racional (el resultado de una cosmogénesis) sino la personificación, encarnación y manifestación real de la dimensión espiritual de la realidad que ha sido llamada “vida eterna”: “En la vida humana hay algo más que tiempo y espacio. Este “más” que se abre a nuestra conciencia no es sólo nuestro intelecto. No sólo somos conocedores de que somos seres conscientes y auto-conscientes. Somos conocedores de que ese “más” no tiene límites, es in-finito, vacío, misterioso. Esto es lo que prácticamente todas las tradiciones humanas han dicho: todos los seres tienen por naturaleza algo divino (*ātman-brahman*; *πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον*)”⁹⁰.

Aunque la tradición cristiana subsumió “lo espiritual” del hombre en lo que entiende por alma, también es cierto que tal término es polisémico y en él se amalgaman los significados semitas de *nefeš* (*psyché*) y de *ruah* (*pneûma*). Insiste Panikkar: “Si el hombre está formado por espíritu, alma y cuerpo, *πνεῦμα, ψυχή, σωμα* (1Ts 5,23), no es solamente un animal evolucionado sino que encierra dentro de sí una *scintilla*, un espíritu, un algo –y es todo lo que lo vuelve divinizable de manera distinta al resto de los seres”⁹¹. El olvido de lo espiritual, a lo que se supo acomodar la cultura tecnocientífica porque le pareció bien entender al hombre como un ser sensible y pensante (cuerpo-alma, sentidos-razón), puede ser la causa de la atrofia de la dimensión mística:

Hay que buscar el último fundamento de esta visión bifocal en la antropología dualista (cuerpo-alma) que ha desplazado a la antropología tripartita de tantas tradiciones, sin excluir la judeocristiana (cuerpo, alma y espíritu), en la que se reconoce un tercer elemento irreductible a los dos primeros. El *cuerpo* es individual, el *alma* es individual (en el cuerpo) pero no individualizable [...] El *espíritu*, en cambio, no es individual ni tampoco individualizable: no es nuestra propiedad privada ni tenemos dominio sobre él. El espíritu sopla donde, cuando y como quiere, y nos hace entrar en conexión con un nuevo grado de realidad que en nosotros se manifiesta en la conciencia –precisamente en la conciencia mística.⁹²

Entonces, no se trata de agregar un elemento más para complicar una comprensión. Sino, en coherencia con la realidad cosmoteándrica del ser humano, se trata de reconocer sus tres dimensiones constitutivas que le permiten ser hombre y entrar en una relación armónica consigo mismo, con los otros, con el mundo y con Dios, ser immanente y trascendente, ser finito e infinito, ser histórico y transhistórico.

⁸⁹ Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 355.

⁹⁰ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 11.

⁹¹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 97.

⁹² Panikkar, *De la mística*, 34-35.

3.3 El hombre es in-finito: trascendente e inmanente.

Panikkar recupera la naturaleza mediadora del hombre, “aquello que nosotros somos, nuestro ser, es precisamente mediación”⁹³. Esta idea le permite establecer otra de mayor profundidad que hunde sus raíces en el cristianismo primitivo: el hombre es un sacerdote cósmico. “El hombre es un sacerdote del universo, es un mediador entre el cielo y la tierra”⁹⁴. El hombre es algo más que una “creaturalidad natural”⁹⁵, en palabras de E. Schillebeeckx. Frente a esto nos resulta bien ilustrativa la reflexión que nuestro autor hace sobre el hombre y la edad media:

La *media aetas* no tiene por qué ser sólo una categoría histórica, sino que tiene también un sentido cósmico, mejor dicho, de antropología cósmica, o más exactamente aún, de una antropología en la que el *anthrôpos* no está desligado ni de lo divino ni de lo humano: el hombre como *mesocosmos* entre el mundo superior y el inferior, el hombre como medio evo, como mundo intermedio [...] La antropología del medio evo confiere al hombre este carácter mediador que parece ser lo que hace falta a nuestra civilización homocéntrica: una religación constitutiva con lo divino y una religación igualmente natural con la tierra. No somos Dioses ni polvo, pero sin lo divino y lo terrestre no seríamos hombres.⁹⁶

El hombre está entre lo divino y lo terreno, entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el Mundo formando, dentro de una relación pericorética y a-dual, la entera realidad o la *trinidad radical*⁹⁷, a la cual ya nos hemos referido. A. Rossi, haciendo una paráfrasis de la idea panikkariana, dirá que “el hombre es el Misterio y el acceso al Misterio, pero este misterio es trinitario, porque no es exclusivamente humano, también es divino y cósmico. El ser humano es una de las dimensiones trinitarias del Misterio”⁹⁸. En su meso-condición de estar entre el Cielo y la Tierra, el hombre está llamado a *reconocer su propia finitud y trascenderla*, como dice B. Forte⁹⁹.

⁹³ Panikkar, *Experiencia de Dios*, 10.

⁹⁴ La cita completa es la siguiente: “Our modern memory is so thin that we have forgotten that “third world” (*tertius mundus*) during the entire Middle Ages was the common denomination for Man from John Scotus to Erasmus [...] Between angels and animals, between the pure spirits and the material beings, between the immortals and the mortals, Man is always in the middle. He is the *medium saeculum*, the Middle Age, the middle world. It is for this reason that primitive Christianity, abolishing the historical priesthood and keeping the cosmic one, did consider Man as the priest of the universe, priest being the mediator between Heaven and Earth –notwithstanding the subsequent return to the Jewish conception by later Christianity shows” (Panikkar, “Man: The Medieval Being”, 55).

⁹⁵ E. Schillebeeckx dice: “La *naturaleza* misma no puede orar: en cuanto creaturalidad (material, inorgánica y biológica o viva) necesita del hombre para acceder a la alabanza de Dios. En oposición al animal, el hombre posee una conciencia somático-espiritual, algo trascendente con lo que puede llegar a darse cuenta de su relación con Dios” (Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 354).

⁹⁶ Panikkar, “Man: The Medieval Being”, 61.

⁹⁷ Panikkar, “Der Mensch ein trinitarisches Mysterium”, 177.

⁹⁸ Rossi, *Pluralismo e armonía*, 51.

⁹⁹ B. Forte afirma a este respecto: “El motivo último de las preguntas del hombre, especialmente de su hacerse problema de sí mismo, es la finitud de la vida y del tiempo [...] Pero precisamente en cuanto interrogante original, el hombre es más que el mundo sobre el que se interroga e incluso más que él mismo en cuanto ser finito; trasciende su propia finitud, se autotrasciende” (Forte, *La eternidad en el tiempo*, 53).

La inmanencia y la trascendencia en el hombre generan una triple tensión con respecto al *tiempo*, el *espacio* y la *intencionalidad*. Primero, nos sentimos *distendidos* en el tiempo. “Nuestra conciencia humana es temporal, nuestra vida no se vive toda en un instante y corre a lo largo de un sendero temporal sea cual sea el modo en que se interprete [...] Sin embargo, nos damos cuenta de que todo está enlazado, que hay algo no dis-tendido, sin tiempo o lleno de tiempo, sea inmanente o trascendente”. Segundo, “somos además conscientes de que todo lo que es, lo que existe, es decir, todo, está extendido en el espacio, es corpóreo y tiene partes. El universo, nosotros incluidos, es un espacio material [...] Sin embargo, tenemos al mismo tiempo, una intuición fugaz, o tal vez sólo una sospecha, de que hay algo *más* que la materia. El espíritu no es puro concepto”. Y tercero: somos también conscientes de nuestra naturaleza *intencional*. “Todo en nosotros tiende hacia algo más o hacia alguna otra cosa [...] Existe *una* trascendencia, aunque nosotros no sabemos *dónde*. Hay en nosotros un *tender a*, una tensión hacia el todo que nos hace intencionalmente un microcosmos y en un última instancia un *microtheos*”¹⁰⁰. Esta última tensión nos remite a K. Rahner cuando afirma:

El hombre es y permanece el ser que trasciende, es decir, aquel ente al que se envía como misterio la infinitud indisponible y silenciosa de la realidad. Con ello el hombre se convierte en pura apertura para este misterio y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto [...] El hombre, a pesar de la finitud de su sistema, está siempre situado ante sí mismo como un todo. Él puede cuestionarlo todo; puede por lo menos interrogar siempre todo lo enunciado en particular mediante una anticipación de todo y de cada cosa. En cuanto pone la posibilidad de un horizonte de preguntas meramente *finito*, esta posibilidad está rebasada ya de nuevo y el hombre se muestra como el ser de un horizonte *infinito*.¹⁰¹

Tales tensiones se resuelven en lo *humanum* como un símbolo de perfección que asume lo que realmente somos: seres terrenales y espirituales. “Lo *humanum* no es solamente invisible, sino también no realizado aquí en la tierra. Necesita una existencia trascendente, ya sea en el tiempo (el futuro), en el espacio (paraíso) o ambas cosas y más allá (*nirvāna*, Brahman, Dios). La realización de lo *humanum* es una tarea escatológica. Uno tiene que descubrirlo, ya sea en la esperanza o con una intuición (*anubhāva*) que trasciende tiempo y espacio, comprobando que uno ‘ya’ está allí”¹⁰². A este respecto, Panikkar¹⁰³ reconoce que el modelo de lo *humanum* para los cristianos es Cristo, Dios y Hombre verdadero, que ilumina al hombre para *ser* lo que *debe ser*.

¹⁰⁰ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 473.

¹⁰¹ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 43 y 50. Además, en el mismo sentido, J. González-Faus, en la segunda parte de la sección II de su libro *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, quiere responder al problema de la llamada de Dios a la infinitud, ahora gratuita y en cumplimiento de lo más humano del hombre. Este teólogo catalán estudia al ser humano como limitado pero con un dinamismo ilimitado en el amor, la ciencia, la acción, la libertad y la vida humana (Ver González-Faus, *Proyecto de hermano*, 79-178).

¹⁰² Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 203.

¹⁰³ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 206.

Lo *humanum* revela la inmanencia y la trascendencia del hombre. Panikkar dirá que “somos seres limitados –y sin embargo seres con un innato deseo de elevarnos siempre más alto, más allá de los confines extremos, como está magistralmente representado en algunas cartografías antiguas en las cuales el hombre se asoma con la mitad de su cuerpo para descubrir qué hay más allá de su mundo y quiere ir *plus ultra*”¹⁰⁴. No se trata de una mera trascendencia histórica por la cual el hombre podría ser recordado en las siguientes generaciones. Su trascendencia va mucho más allá y se sustenta en su propia naturaleza divina. “Somos temporales, pero sabemos que somos *además*: eternos. Somos espaciales, pero sabemos que somos *además*: espirituales. Somos conscientes, pero sabemos que somos capaces de conocer siempre *más*: in-finitos”¹⁰⁵. Cuando Panikkar¹⁰⁶ dice que el hombre es *in-finito* está diciendo que *no es completo*, es un ser *no-acabado*. La in-finitud del hombre lo lleva a una apertura existencial de la fe, es decir, la fe representa la capacidad del hombre de acceder a su no-plenitud, a su “in-finidad”. Reconocer la apertura del hombre equivale a admitir que él no es Dios, o sea no es completo, absoluto, definitivo, pero no por eso subsumido en “la tristeza de lo finito”¹⁰⁷.

La finitud e infinitud humanas nos llevan a una paradoja. J. L. de la Peña¹⁰⁸ lo dice de esta manera: *lo que el hombre es por creación* (imagen de Dios) *no le basta para llegar a lo que debe ser* (partícipe de la condición divina) *según el propósito del creador*. Con otras palabras: el enigma de lo humano estriba en la imposibilidad de realizar autónomamente la más genuina posibilidad de la propia condición. Creando al hombre, Dios ha querido hacer un ser finito, pero llamado a la infinitud.

Al ser Dios el fundamento del ser personal del hombre, es a la vez el fundamento de las relaciones yo-tú como relaciones interpersonales. Desde él cabe decir con entera verdad que “el hombre es una manera finita de ser Dios”¹⁰⁹ o que “*hombre* es el diminutivo de la divinidad y la divinidad es el superlativo de *hombre*”¹¹⁰. Aunque más adelante nos detendremos en la divinización del ser humano, como una consecuencia palmaria de lo dicho, desde ya podemos intuir que, por su inmanencia trascendente, el hombre debe al ser humano el mismo respeto sacro que debe a Dios.

Sin embargo, si retomamos lo propio de la in-finitud del hombre, estamos admitiendo que “hay algo en él que debe evolucionar y afirma también la capacidad de llevar a

¹⁰⁴ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 28.

¹⁰⁵ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 473.

¹⁰⁶ “Gli esseri umani non sono compituo, sono non-finiti, e in tal senso infiniti” (Panikkar, “Possiedono le ‘religioni’ il monopolio della religione?”, 7).

¹⁰⁷ P. Ricoeur dice: “El hombre es el gozo de sí en la tristeza de lo finito” (Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 212 y 220). La definición, no obstante, precisa una aclaración, que el autor suministra sobradamente a lo largo de toda la obra, para no malentender lo de la finitud y para explicar el porqué de esa tristeza.

¹⁰⁸ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 106.

¹⁰⁹ Zubiri, *El hombre y Dios*, 327.

¹¹⁰ Pepin, *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*, 2.

cabo tal evolución. La apertura de la fe es la capacidad del hombre de avanzar hacia su plenitud¹¹¹. Por la fe, el hombre reconoce que no es perfecto, que tiene la necesidad de ser completado; más todavía, tiene la necesidad de una ayuda para alcanzar la meta. “Gracias a la fe el hombre descubre su indigencia [...] La fe expresa también la grandeza del hombre y su suprema dignidad, porque su apertura existencial no es solamente signo de una necesidad, sino que indica al mismo tiempo una ilimitada capacidad de crecimiento”¹¹².

Ahora bien, la teología cristiana ha señalado que la fe no se desliga de la esperanza y el amor que lo llevan a ser *más* y hacer *más* en un “aquí y ahora” que no olvida “un allá y un después”. De esta forma se entiende por qué Panikkar¹¹³ afirma que la experiencia de la trascendencia sólo pueda hacerse desde la inmanencia y la de la inmanencia sólo tenga sentido en relación con la trascendencia. Inmanencia y trascendencia son dos nociones que apuntan a aquella realidad que no es ni una ni dos. Cuando se comprende esto, se alcanza, por la fe, la experiencia mística que es una experiencia que no hace separación entre lo material y lo espiritual, por eso, ella misma es advaítica y tiene implicaciones en uno y otro sentido.

Lo anterior nos lleva a recordar que la teología ha redescubierto, gracias al trabajo de E. Bloch¹¹⁴, la dimensión escatológica como núcleo fundamental de la religión judeo-cristiana. Este autor ha ayudado, asimismo, a redescubrir que “la esperanza cristiana pasa por las utopías históricas y se traduce en la realización del reino de la libertad y de la justicia, pues de lo contrario sería una esperanza estática y mítica. La esperanza teologal no es el plano superior de la esperanza humana, ni la sacralización de ésta; es esperanza humana e histórica en toda su radicalidad”¹¹⁵.

De esta forma, ya no podemos seguir pensando, como consecuencia del dualismo tierra-cielo –que no es más que una prolongación del dualismo cuerpo-alma–, que hay una ciudad de Dios “allá en el cielo” y una ciudad de los Hombres “aquí en la tierra”. La construcción de la ciudad de los hombres coincide con la construcción de la ciudad de Dios cuando se cae en la cuenta de que el movimiento de encarnación, que relaciona la trascendencia con la inmanencia es, de hecho, continuado por toda la

¹¹¹ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 224. La idea de plenitud tiene otras implicaciones para la teología del Misterio de Dios a quien regularmente se le ha concebido como absoluto, omnipotente y omnisciente. Vale la pena recordar que Hans Jonas en su conocido artículo *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía*, plantea dos objeciones a la idea tradicional de un poder divino absoluto e ilimitado: una lógica; otra, teológica. Y concluye su razonamiento de manera contundente: “¡No es Dios omnipotente!” (Ver Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 205). Al respecto, J.J. Tamayo dice que Jonas prefiere hablar de un Dios sufriente, un Dios que deviene, un Dios involucrado en el devenir de la creación –ser humano y naturaleza–. A la hora de elegir entre la omnipotencia y la bondad, sacrifica la primera y opta por la segunda (Ver Tamayo, “El futuro de Dios: la mística y la liberación”, 153).

¹¹² Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 224.

¹¹³ Panikkar, *De la mística*, 69-70.

¹¹⁴ Bloch, *El principio esperanza*.

¹¹⁵ Tamayo, “Esperanza”, 301.

acción que reactualiza este acto fundamental de la existencia humana cósmica. Se trata de una verdadera *consecratio mundi*: “Una de las actividades más importantes del hombre, quizá consiste hoy en una consagración total y personal a favor de aquellas gentes, grupos, naciones o razas que, de una manera u otra, necesitan una mano que les ayude a llevar una vida más justa humana”¹¹⁶. Por eso, cualquier acción movida por la fe, consiste en “hacer, trabajar y colaborar en la construcción de la ciudad de los hombres, siendo muy conscientes al mismo tiempo, de que esta ciudad posee una dimensión que trasciende lo que se ve a primera vista, de que la ciudad de Dios no es una segunda ciudad, sino el mundo real cuya apariencia es, precisamente, ésta, nuestro mundo visible”¹¹⁷. Las cosas humanas son divinas, el cielo está en la tierra, la compasión y el amor son virtudes supremas, la cotidianidad es la perfección y lo secular es sagrado.

Si pensamos lo anterior desde una clave cristiana, tendremos que reconocer que la salvación no es problema meramente espiritual y que la esperanza no es un asunto de “geografía escatológica”. Con respecto a la salvación, G. Limouris¹¹⁸ y O. González tratan de conciliar la justicia humana con la justificación divina. Para el primero, la salvación tiene dos dimensiones: la trascendente y la inmanente. Sin paz con Dios no puede haber ni paz verdadera ni humanidad. No hay nueva humanidad porque no hay nuevas personas. Por tanto, la dimensión vertical del cristianismo puede ser descrita en términos de fe y oración, iglesia y sacramentos, muerte y vida eterna. A pesar de todo y al mismo tiempo, no se puede olvidar la dimensión horizontal. Debemos unirnos a la gente en sus esfuerzos por transformar la vida y la búsqueda de justicia, paz, desarme y salud del medio ambiente. Para O. González, la salvación tiene que ser de todo el hombre y de todos los hombres. “La salvación es de todo el hombre que es carne y tiempo pero a la vez espíritu y eternidad; que tiene hambre y pan de palabra, esperanza de tierra y anhelo de cielos; que se desvive luchando por una causa con dignidad y que sin embargo no quiere agotarse medido y limitado por esa causa”¹¹⁹.

Con respecto a la escatología, J.L. de la Peña coincide con nuestro autor al insistir en la necesidad de unir el futuro secular con el *éschaton* cristiano. Ya no se trata *sólo* de hablar de la supervivencia después de la muerte o de un cielo y una tierra nuevos; pero tampoco se trata *sólo* de hablar de la lucha por la libertad y la implantación de una sociedad sin clases. “Lo que singulariza la escatología cristiana no es ni el trascendentalismo futurista ni el inmanentismo presentista, sino la paradójica imbricación de inmanencia y trascendencia, presente y futuro, ya y todavía no de la salvación que Dios nos ha acordado en Cristo”¹²⁰. Ahondaremos sobre esto cuando tratemos la dimensión política del ser humano en un capítulo posterior.

¹¹⁶ Panikkar, *El mundanal silencio*, 55.

¹¹⁷ *Ibid.*, 56.

¹¹⁸ Limouris, *Justice, Peace and Integrity of Creation*.

¹¹⁹ González de Cardedal, *Historia, hombres, Dios*, 584.

¹²⁰ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 177.

Desde esta perspectiva, la relación advaítica entre inmanencia y trascendencia da lugar a una espiritualidad diferente en el hombre. Ésta no se concentra sólo en los valores del espíritu y se separa del resto del hombre. La espiritualidad se hace integral y no deja de lado ningún aspecto de la realidad. “Todo tiene que ser ‘purificado por el fuego’, todo debe ser transformado: es la *apokatastasis* de que nos habla san Pedro (2 Pe 3, 11). Tenemos que hallar una síntesis entre interioridad y exterioridad. Es aquí donde yo veo las condiciones inmediatas y prácticas de lo que decía al principio: no separar la trascendencia de la inmanencia”¹²¹. Esta espiritualidad sanaría una herida abierta del hombre moderno: el abismo entre lo material y lo espiritual y, con esto, entre lo secular y lo sagrado, lo interior y lo exterior, lo temporal y lo eterno. Panikkar insiste: “El hombre no tiene una doble ciudadanía, por decirlo así, una aquí abajo y otra arriba, o para después. Él o ella es, aquí y ahora, habitante de una realidad auténtica que tiene muchas mansiones y presenta muchas dimensiones, pero que no parte la vida humana en secciones, sean en el tiempo o en el espacio, para el individuo o la sociedad. El servicio a la Tierra es un servicio divino, así como el amor de Dios es amor humano”¹²².

Finalmente, como si fuera una idea mandálica al mejor estilo del pensamiento panikkariano, la trinidad radical nos permite comprender la realidad humana sin olvidar que nos movemos en el campo del misterio. Por eso, hasta cierto punto vemos la correspondencia “lógica” entre cuerpo-alma-espíritu de la realidad cosmoteándrica (mundo, hombre y Dios) que se mueve dentro de una armonía que va y viene de lo finito a lo infinito dando lugar a una inmanencia trascendente.

¹²¹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 314-317.

¹²² Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 180.

CAPÍTULO 4

EL HOMBRE ES PERSONA: LA RELACIONALIDAD DEL SER HUMANO

La comprensión del hombre como realidad cosmoteándrica (capítulo 3), tiene de suyo dar un paso más: reconocerlo como *persona*. Tal nota característica, por llamarla de alguna manera, no es accidental ni lateral, es constitutiva. El ser humano *es* persona. Sin embargo, como sucede con tantos otros términos, éste no se escapa a una equivocidad que nos exige esclarecer lo que tal afirmación encierra desde el pensamiento de nuestro autor y sus puntos de encuentro con la antropología teológica cristiana, en la cual encontramos esta categoría de forma recurrente acompañada de una rigurosa y exuberante reflexión.

De entrada podemos recordar que R. Panikkar dice: “El hombre es una persona, un nudo en una red de relaciones y no un individuo autónomo. El hombre es un ser ontónimo (relacional)”¹. En esta idea encontramos tres afirmaciones que nos brindan la estructura del presente capítulo: *el hombre es persona* (no únicamente individuo), *el hombre es una red de relaciones* (no una unidad individualizada) y *el hombre es un ser ontónimo* (no heterónimo, ni autónomo). Por consiguiente, en un primer momento nos detendremos en el concepto mismo de *persona* desde una perspectiva teológica considerando la tensión existente con el término *individuo*². Si lo propio de la persona es su relacionalidad, en el subsiguiente apartado pretendemos una exposición de las relaciones básicas del ser humano: con Dios, con los otros y con el mundo, que nos servirán de preámbulo para los capítulos que siguen, donde tendremos la oportunidad de ahondar en cada una de ellas. Finalmente, provocados por el concepto panikkariano de *ontonomía*, insistiremos en la necesidad de dar este paso después de haber trasegado por la heteronomía y la autonomía. Más aún, a nuestro modo de ver, la *ontonomía* nos da una pista para salir de la encrucijada del individualismo, característica típicamente moderna, y nos ayuda a conciliar las

¹ Panikkar, *Ecosofía*, 148.

² Panikkar es un contradictor de Severino Boecio ya que a él le debemos la noción de persona como individuo. Bástenos recordar que Boecio sentenció: *Persona est naturae rationalis individua substantia* (Boecio, S. *De persona et duabus naturis in Christo*, III: PL 64, 1435). Esta perspectiva será criticada precisamente por el término *substantia*, incapaz de expresar el sentido de una relación; en consecuencia, Ricardo de San Víctor la precisará como *rationalis naturae individua existentia* (Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* IV, 23). El sentido de la correlación está en el hecho de que el verbo *ek-sistere* dice por un lado la consistencia de una persona que está en sí y por otro lado remite a un origen que no le pertenece (Ver en este sentido la crítica que hace Colzani, *Antropología teológica*, 423).

nociones de libertad y gracia, tema sobre el cual la antropología teológica ha incursionado abundantemente.

4.1. El ser humano es más que un individuo, es persona.

Dentro de la coherencia de pensamiento que caracteriza a R. Panikkar, no nos resulta extraño que para él “el hombre es *persona*” y “*persona es relación*”³. Ya en el capítulo segundo, a propósito de los términos *trinidad radical e interdependencia*⁴, nos hemos detenido en la reciprocidad radical o relacionalidad recíproca de la realidad y en la metáfora de la *red*⁵ como una de las formas que utiliza nuestro autor para ilustrar esta idea:

Aquí el hombre es, en última instancia, algo más que un individuo. El hombre es una persona, un nudo en una red de relaciones que no está limitada a los “tú” espirituales, sino que llega hasta las antípodas mismas de lo real. Un individuo aislado es incomprensible y también inviable. El hombre es únicamente hombre cuando tiene el cielo sobre él, la tierra debajo y sus semejantes a su alrededor. “Individualizar” al ser humano es cortar el cordón umbilical que le da vida, y aislar al Hombre de Dios y del Mundo lo estrangula igualmente. No hay hombre sin Dios o sin Mundo.⁶

Aunque la realidad humana parece compleja, la intuición cosmoteándrica le da cierta simplicidad. Resulta paradójico porque, como dice R. Panikkar⁷, la persona humana no es una entidad “simple” precisamente por ser una red de relaciones ya que todo aquello que está en nosotros y a nuestro alrededor aparece como múltiple. Vivimos

³ En palabras de Panikkar: “El hombre no es sólo individuo: es persona, es decir, un nudo de relaciones que se extienden hasta los límites alcanzables por su alma. Para la tradición índica un santo es un *mahātma*, un alma grande; para las tradiciones abrahámicas es aquel que ha conseguido agrandar, es decir, dilatar la propia alma hasta ser capaz de amar a todo prójimo como a sí mismo (no como a otro); la sabiduría china enseña que el sabio es aquel cuyo corazón es todo el pueblo; la filosofía hermética sostiene que el hombre es un *mikrotheos*; todo está en relación con todo proclaman tanto el buddhismo (*pratītyasamutpāda*) como en el hinduismo (*karma*), el cristianismo (cuerpo místico) y otras tradiciones, entre ellas la griega. El alma es, en cierto modo, todas las cosas, dijo Aristóteles. La paz es esta interrelación armónica en la cual el alma del hombre juega un papel capital” (Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 15).

Además, recordemos que Panikkar también se inspira de la creencia hinduista *īta*, o “principio de la armonía de todos los seres” por la cual 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 (Ver Pérez Prieto, *Dios, el ser humano y el cosmos* - Extracto, 39).

⁴ Ver apartado 2.3.3.1.

⁵ Así lo reconoce R. Achille, uno de sus más fuertes estudiosos: “[Secondo] la metáfora upanishadica, la persona è un nodo in una rete di relazioni; il nodo non è isolabile dalla rete, perché sono proprio le relazioni a fissare il nodo” (Rossi, *Pluralismo e armonía*, 50).

⁶ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 97; Ídem., *La nueva inocencia*, 58.

⁷ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 52.

bajo el signo de la multiplicidad. Sin embargo, la persona responde al principio de la simplicidad:

El principio de la simplicidad se encuentra presente aquí de manera especial. Implica el deshacerse de la complejidad del individuo a favor de la simplicidad de la persona. Un individuo es un sistema cerrado. Sus límites están bien definidos. Lo mío y lo tuyo no puede ser mezclado. Una persona es un sistema abierto. Sus límites dependen enteramente del poder de su centro. No hay necesidad de guardar nada para sí mismo, porque el sí mismo real no es una substancia privativa de su propiedad.⁸

Más aún, un individuo es una abstracción práctica, pragmática y artificial, es decir, el concepto de “individuo” aparece cuando hemos cortado las relaciones vitales de un ser humano y lo hemos reducido a un algo que puede ser apresado y manipulado, a un algo limitado por el cuerpo. Este sería el peligro de reducir el valor del hombre, por ejemplo, al cuerpo como lo presenta el mismo J. Comblin⁹, sin desconocer por esto su valía y aporte en la constitución del mismo. Así, Panikkar se resiste a todo reduccionismo:

Por individuo entiendo el resultado del proceso de recortar una parte localizable y útil del ser humano, generalmente coextensiva a su cuerpo material. El individuo es el resultado de un corte pragmático a través de un número de relaciones constitutivas del ser humano con objeto de crear un sujeto operacional práctico. El individuo es una abstracción en el sentido más preciso de la palabra. Abstrae todo aquello que hace al hombre un ser complejo e inmanipulable. Un individuo es una entidad manipulable con unos límites bien definidos. Es una pieza identificable, aislada. Responde a un “documento de identidad” y tiene un número de la seguridad social. El individuo es el átomo humano. Pero los hombres no son átomos, ni los átomos tampoco.¹⁰

Una persona, por el contrario, “no acaba en las puntas de los dedos y no puede ser reducido a su materia bruta. Una persona es real, viva, está presente allí donde es amada, oída, vista, donde es influyente y útil. Una persona es un haz de relaciones que se cruzan en un determinado centro, que podemos llamar personalidad”, en cambio –continúa Panikkar–, “un individuo puede tener un número y hasta un peso, pero una persona no. Un individuo es una entidad separada, que mantiene con la sociedad una relación extrínseca o democrática, mientras que persona y sociedad no son antagonicas. Toda persona es sociedad y la gama completa de pronombres le

⁸ *Ibid.*, 115.

⁹ Comblin, *Antropología cristiana*, 59-114.

¹⁰ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 111. Esta comparación del individuo como átomo y su reducción a lo material también la encontramos en la siguiente cita: «Laissant de côté toute tentative de considérations philosophiques particulières, nous pouvons certainement admettre que la notion d'individualité est basée sur une distinction numérique, et qu'ainsi elle a besoin d'une sorte de base matérielle pour pouvoir s'exprimer. Un individu forme en lui-même un tout, est séparable des autres, est une unité ontologique indivisible (dans son propre champ) différente des autres unités, précisément à cause de son individualité même. La conception traditionnelle de l'atome est peut-être le modèle le plus exact de ce qu'est l'individualité. Une personne, au contraire, est un centre de relations, et est fondée sur la distinction qualitative d'unicité, et parce qu'unique, incomparable, est de ce fait un mystère. L'unicité étant l'expression phénoménologique de tout mystère ontologique » (Panikkar, « La loi du karma et la dimension historique de l'homme », 223).

debe ser aplicada”¹¹. A este respecto, Panikkar insistirá en que la persona humana es, en grados diferentes, la conjugación armónica de todos los pronombres personales:

La persona comprende toda la compleja madeja de relaciones constitutivas del hombre, sin más límites que los que espontáneamente aparecen en cada caso. Un yo es una persona solamente cuando no se aísla: el tú es necesario precisamente para ser un yo. Y viceversa. Además, ambos necesitan un campo de acción condicionado por una llamada tercera persona, incluso si esta tercera persona es una cosa. Y todo esto ocurre no sólo con el singular, sino también con el plural. El *nosotros*, *vosotros* y *ellos* pertenecen igualmente a la persona, que en su integridad no es ni singular ni plural, ni femenina ni masculina ni neutra. El género de la persona es lo *utrumque* (lo uno y lo otro). Comprende todo lo que somos realmente porque participamos en ello sin la obsesión de la propiedad privada o posición exclusiva.¹²

Hasta este punto podemos entrever las implicaciones que resultan de la tensión individuo-persona, dos puntos que forman un *continuum* y en los cuales podríamos ubicar dos antropologías: una *individualista* y otra *personalista*. La primera, muy propia de la mentalidad occidental, nos presenta al hombre como una entidad individual: “Para una antropología individualista osar entrar en el ‘otro’ y penetrar en su intimidad equivale a violar la dignidad del individuo”¹³. Si el hombre es solamente un individuo, no tiene sentido pretender entrar en el otro.

Nuestro problema es el conocimiento del “otro”. ¿Puede mi ego encontrar, y por tanto conocer, otro ego? Es obvio que si “persona” significa ser el propietario exclusivo del propio ser, *Selbstgehörigkeit*, no hay posibilidad alguna de ir más allá de las fronteras individuales. Debemos respetarnos y a lo mejor tolerarnos, pero nada más. La intimidad como fortaleza inexpugnable tiene un *status* último –y la *privacy* se convierte en un valor casi supremo. Esta sublimación de la individualidad ha llevado a la noción deletérea de Dios como Individuo supremo, como el Otro por excelencia que escudriña nuestra identidad, como un extranjero enajenante que nos deshumaniza.¹⁴

Panikkar no niega que el hombre *tenga* individualidad pero *es* más que una entidad individual. Antes bien, pone en evidencia las falencias de tal concepción: “La cultura dominante actual, de origen occidental, parece haber agotado las ventajas del individualismo, y algunos de los que forman parte de esta cultura empiezan a descubrir que esa postura lleva al solipsismo filosófico, al atomismo sociológico, a la cuantificación política del ser humano y, por tanto, al aislamiento, al consumismo, a la guerra no declarada de todos contra todos. *Homo hominis competitor*”¹⁵.

La segunda, la antropología personalista, nos recuerda una vez más que la persona es un nudo en una red de relaciones. Bajo esta perspectiva, la *individualidad*¹⁶ no tiene

¹¹ Panikkar, *Culto y secularización*, 54.

¹² Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 111-112.

¹³ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 86.

¹⁴ *Ibíd.*, 91.

¹⁵ *Ibíd.*, 88.

¹⁶ Panikkar hace diferencia entre la *individualidad* y la *singularidad* porque esta última no puede confundirse con la primera para defender un “encerramiento” dentro del ser humano que lo lleve a un solipsismo so pretexto de salvar su unidad: « J’ai proposé, dans un article à visée philosophique, la

mayor sentido. “Un individuo es solamente el nudo abstracto, separado de todos los hilos que, de hecho, concurren a formar el nudo. Los nudos sin hilos no son nada, los hilos sin nudos no podrían subsistir [...] Pero un nudo es nudo porque está hecho de hilos atados juntos con otros nudos por medio de una retícula de nudos [...] La realidad es la red, la realidad es relación”¹⁷. Por eso, el hombre en cuanto ser es relación; el hombre *es reflejo de toda la realidad*¹⁸, que también es pura relación. “La persona es *sat-puruṣa*, el hombre verdadero, es la entera realidad, podría decirse, haciendo referencia al *puruṣasūkta* del *Rg-veda* (X, 90)”¹⁹.

Lo dicho hasta aquí nos remite a la teología bíblica. Quede claro que la Biblia no posee el término *persona*²⁰ pero lo describe por medio de una triple relación que tradicionalmente la teología ha descrito como: de dependencia, frente a Dios; de superioridad, frente al mundo; de igualdad, frente a los otros hombres. J.L. Ruíz de la Peña²¹ insistirá en que este triple “frente a” hace del hombre bíblico un ser relacional y la idea de persona tiene mucho que ver con la relacionalidad. Además, no podemos desconocer que una aportación decisiva del cristianismo²² es el descubrimiento de la

distinction suivante : l'*individualité* me paraît désigner au plus près l'unicité d'un être –car chacun de nous est unique, chaque être est unique, chaque pierre même est unique– alors que la *singularité* serait un concept plutôt scientifique qui désigne une unité objectivable déterminée au sein d'une multiplicité. Or la pensée scientifique moderne, qui dans son champ jouit d'un grand prestige, ne saurait sans dommage envahir le champ de la vie proprement dite : une telle extrapolation serait rien de moins qu'illégitime. Sur ce plan, en effet, je suis *unique*, et comme tel incomparable. Par rapport à cette *unicité*, la *singularité* serait un obstacle, dans la mesure où elle signifie que, parmi plusieurs autres, je suis un simple numéro, un numéro d'une série. L'*individualité*, c'est l'unité interne d'une être ; la *singularité*, son unité externe » (Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 186).

Más todavía, Panikkar alude a la singularidad la posibilidad del misterio humano: “Una persona es única e incomparable, por lo tanto en cierto modo un misterio, porque la unicidad es la expresión fenomenológica de cualquier misterio ontológico: no puede ser comparado, no existe punto de referencia, sigue siendo un misterio” (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 394).

¹⁷ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 89.

¹⁸ Panikkar dice: “El hombre no es un ser solitario en el universo, ni un individuo separado de sus raíces y despojado de sus mejores frutos. El hombre podría quizá definirse como el nexo, como la intersección visible en la cual se cruzan distintos ámbitos de la realidad. Es la encrucijada de una realidad que atraviesa a todo ser, y que abraza tanto a los Dioses como a las cosas materiales”. (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 180).

¹⁹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 90.

²⁰ M. Farrugia nos dice que, históricamente, el concepto que surge primero es el de *imagen de Dios* gracias a los relatos bíblicos. Esto permitirá que, mucho más tarde, surja el término *persona*. Y según él, *persona* no es más que una manera más sistemática y filosófica de afirmar el mismo tema de la *imagen* (Ver Farrugia, *Antropología teológica*, 151-172).

²¹ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 155.

²² B. Forte es enfático en este aporte: “La conciencia de la unidad viviente entre la exterioridad trascendente y la interioridad trascendental es todo lo que la tradición del pensamiento judeo-cristiano ha ofrecido como patrimonio incomparablemente valioso a las culturas humanas con la idea de *persona*. El ser personal se halla en la frontera: en él se encuentran la salida y el retorno, la comunicación y la singularidad incommunicable, la materia y el espíritu, lo femenino y lo masculino, lo terreno y lo celestial. En la persona se entrelazan la pertenencia al mundo y la independencia de él, la vida presente y la vida futura, la muerte y la eternidad” (Forte, *La eternidad en el tiempo*, 55).

idea de “persona”²³ y su progresiva aplicación al ser humano. “La noción de persona aparece, en un principio, para resolver el problema terminológico y conceptual que supone la afirmación de que Padre, Hijo y Espíritu Santo sean el mismo Dios, o la unidad sin confusión de Cristo como hombre Dios. Pero su alumbramiento aporta una nueva luz al hombre para comprenderse a sí mismo. Dos son las características que lo permiten: la superioridad de la noción de persona sobre la de naturaleza y su connotación de referencia o relación”²⁴. Entonces, al considerar al hombre como persona se consigue expresar teóricamente su irreductibilidad y trascendencia así como su vocación a la comunión con Dios, con los hombres y con el cosmos.

La realidad personal del ser humano no es más que un reflejo de la naturaleza divina y en ella se inspira. Como diría W. Pannenberg: “El origen del concepto de persona se encuentra en el terreno de la experiencia religiosa, en el encuentro con la realidad divina”²⁵. Pero, recordemos que el Dios Trinitario *es persona, es relación*²⁶. De acuerdo con lo dicho anteriormente (apartado 2.4.2.), Dios no es tres sustancias, ni tres dioses, ni una tri-individualidad²⁷; Dios es una comunidad de personas, es decir, de relaciones. Así las cosas, el hombre participa de este misterio divino, “es en cierto modo un misterio”²⁸ porque, como Dios, el hombre no puede ser comparado en virtud de su unicidad. Además, al decir que Dios es comunicación, “la persona es

²³ G.W.H. Lampe presenta exhaustivamente la polisemia y uso del término *persona* (del griego, *προσωπον*) a lo largo de los escritos de los Padres de la Iglesia. Sus significados más recurrentes son: rostro, expresión, presencia, parte que se muestra, carácter, presentación visible, individuo particular y presentación trinitaria (Ver Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1186-1189).

Como ya lo dijimos, en los primeros siglos de la Iglesia se utilizó el término *persona* para aclarar el misterio de la Trinidad. Tertuliano fue el primero en introducir este término para explicar la fe en Dios (*Adversus Praxeam* 6,1; 7,8). Luego, con Boecio (“*Persona est naturae rationalis individua substantia*”) y Ricardo de San Víctor (“*Intellectualis naturae incommunicabilis existentia*”), se iniciaría un prolijo desarrollo del término en relación con el ser humano sin renunciar a lo primero (Cfr. Rava, “*Persona*”, 763-764).

²⁴ Izquierdo, Burggraf y Arocena, *Diccionario de teología*, 35.

²⁵ Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 20.

²⁶ J. Ratzinger lo enfatiza así: “La profesión de fe en Dios como persona incluye necesariamente la confesión de fe en Dios como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad [...] ‘Padre’ es un concepto relativo. En su ser hacia otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona –como entre los hombres–, sino que la persona consiste en la referibilidad”. Y agrega más adelante: “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” (Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 149.152.159).

En el mismo sentido, G. Greshake dice: “Si la aportación de la revelación veterotestamentaria consiste en el descubrimiento del carácter particular y único del hombre, de la experiencia trinitario-testamentaria brota una vez más algo totalmente nuevo: Dios es el viviente no sólo al dirigirse al hombre, entrar en comunión con él y establecer relaciones con él; su propia y poderosa condición personal se realiza en la red de relaciones de tres personas divinas” (Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, 41).

²⁷ Panikkar, *De la mística*, 174.

²⁸ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 394.

comunicación. Una persona aislada, esto es, individual, es una contradicción *in terminis*²⁹. Por consiguiente:

Lo constitutivo del ser humano, reiteramos, es el ser en relación, y por eso puede conocer. Pero una persona no es sólo comunicabilidad, es *comunidad*. Yo soy persona en cuanto que soy comunidad. Comunidad no es posesión: no significa que los otros seres (objetos u otros sujetos) me pertenezcan; no se trata de propiedad de objetos o de dominio sobre sujetos. Comunidad significa pertenecerse mutuamente (el uno al 'otro') como sujetos (y no como simples objetos de un sujeto superior). Comunidad no significa que yo posea un tú (o un tú a un yo), sino que ambos se pertenecen, pues no hay el uno sin el otro y viceversa. El yo no es anterior al tú, ni el tú al yo. La relación no es casual, porque su ser es un *coesse*, un *Mitsein*. *Ser es estar (juntos)*.³⁰

Si el hombre es una persona, la participación en la autoconciencia de otro no es imposible, pero tiene unos límites. El yo entiende al otro en la medida en que el otro es un tú; y este otro "se va convirtiendo más y más en un tú en la medida en que es conocido y amado por un yo"³¹. Por eso, si Dios es amor, el hombre está llamado al amor por el mismo hecho de ser persona.

Mi persona no es otra cosa que una relación con el Yo. Por decirlo correctamente, mi personalidad se coloca en el interior del Tú singular del único Yo. Pero mi persona está también correlacionada con los otros, toca, por así decirlo, las orillas de la realidad de otras personas. Mi persona está también correlacionada con mi amada a la que yo llamo tú y esta relación yo-tú nos hace emerger de la nada gracias al poder del Espíritu dador de vida que es Amor. De ese modo nos adentramos más y más en el Tú del Yo supremo, que no es diferente de Dios mismo. Éste es el máximo nivel de amor humano y al mismo tiempo la propia condición para que sea posible: cuando el Espíritu contesta a Dios a través de nosotros. Aquí la personalidad alcanza su madurez, que es pura transparencia [...] *Tat tvam asi* ('esto eres tú'). Nosotros somos en la medida en que somos el Tú, el *tvam* del Uno.³²

En este sentido, podemos recordar a B. Forte cuando dice que el hombre es un *ser hacia el otro*. Este es un dinamismo decisivo de éxodo y de autotranscendencia que permite la construcción de la vida personal. El dinamismo de la vida personal viene a consistir entonces en "un permanente salir de sí mismo para ir al otro, para comprenderlo y asumir su peso, para dar y darse al otro, en la perseverancia de una relación fiel. Sólo así la persona se expone, *ex-siste*, se hace prójimo y se convierte en rostro"³³. La persona humana —complementa G. Colzani³⁴— se gana realmente a sí misma tan sólo en la medida en que, según el modelo trinitario y cristológico, vive el don de sí al otro como fundamento de una nueva y decisiva comunidad.

²⁹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 93.

³⁰ *Ibid.*, 93.

En este sentido, J.L. Ruíz de la Peña insiste en la auto-posesión del ser para darse: "La persona es aquel ser que dispone de sí (*subsiste*) para hacerse disponible (para *relacionarse*), si bien —claro está— sólo puede hacerse disponible (relacionarse) si dispone de sí (si *subsiste*)" (Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 62).

³¹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 95.

³² Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 308.

³³ Forte, *La eternidad en el tiempo*, 103.

³⁴ Colzani, *Antropología teológica*, 425.

De esta manera, relación, comunión, comunicación y amor son posibilidades que sólo se entienden a partir de la realidad personal del ser humano. Decir “persona” no es decir ‘individuo’. Tratar de homologar la una con la otra es una contradicción aunque G. Colzani lo proponga como una tarea pendiente: “El desafío que eso supone [la defensa de la libertad del sujeto] es el de pensar la autoafirmación del hombre en la unidad original de individuo y de alteridad: en cierta medida la humanidad se refleja en todos los rostros y en todas las experiencias históricas. De aquí la necesidad de una fundamentación que los contenga a los dos y la urgencia de un modelo social que dé la razón a ambos”³⁵. Por eso, en este sentido estamos más de acuerdo con J. Ratzinger cuando afirma: “Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad”³⁶. Una teología de la individualidad es una voz a favor de la fragmentación de la humanidad como algo propio de la modernidad. Una teología de la persona es el reconocimiento de la naturaleza cosmoteándrica del ser humano y es lo más cercano en la comprensión de su condición de creatura. Si se reconoce así ante el Creador, tenemos la clave para entender la hondura de las palabras de K. Rahner: “el hombre es y permanece el ser que trasciende, es decir, aquel ente al que se envía como misterio la infinitud indisponible y silenciosa de la realidad. Con ello el hombre se convierte en pura apertura para este misterio y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto”³⁷. En palabras de X. Zubiri, “el tema mismo de la persona, quedaría mutilado sin una referencia al tema de la religación y, en última instancia, a Dios como fundamento del ‘poder de lo real’ porque sólo somos realidad personal por estar religados”³⁸ pero “el poder de lo real está fundado últimamente en el poder de Dios”³⁹.

Por consiguiente, la noción de creaturalidad del ser humano no es una nimiedad en la comprensión del ser humano. La relación existente entre creatura y persona constituye uno de los nodos de enriquecimiento mutuo entre la teología cristiana y la antropología panikkariana porque, a nuestro modo de ver, no se contraponen. El punto de partida dado por la afirmación “el hombre es una criatura de Dios” (Gn 1,17; 2,7) nos recuerda la condición de ser creado, de criatura. Esto significa que el hombre, de acuerdo con su realidad total, en su existencia y en la consumación de su naturaleza cosmoteándrica, está constituido exclusiva y globalmente por una relación trascendental a Dios como su origen y su fin. G. Müller lo dirá a su manera:

La condición de criatura significa la pura positividad de todo cuanto, por voluntad divina, existe como ónticamente distinto a Él y realizándose hacia Él. El hombre se concibe a sí mismo en su

³⁵ *Ibíd.*, 26.

L. Sahagún hace la misma apuesta de conciliación cuando afirma indiscutiblemente que el hombre es persona por su unidad y mismidad pero también por su comunicabilidad y alteridad (Ver Sahagún Lucas, *El hombre, ¿quién es?*, 55-74).

³⁶ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 149.

³⁷ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 43.

³⁸ Zubiri, *El hombre y Dios*, 93.

³⁹ Castillo, *La persona en Xavier Zubiri*, 64.

identidad relacional a partir de su referencia constitutiva a Dios. Se percibe en el núcleo de su ser como *persona* que se experimenta a sí misma cuando se realiza espiritualmente en la existencia incondicionalmente prometida y, por tanto, asumida como propia. En razón de esta autoposición en libertad, puede la persona disponer de sí misma en orden a otra persona e identificarse con ella en el nivel de la comunicación interpersonal, en el amor (relacionalidad y autotranscendencia de la persona). El hombre, como persona, puede conocer su condición de criatura como una relación trascendental a Dios (relación del Creador y la criatura) y la posibilidad de consumar esta relación en el curso de su senda histórica.⁴⁰

Lo anterior nos da elementos suficientes para avanzar en las tres relaciones que ya han aparecido: con Dios, con el otro Hombre y con el Mundo. La referencia a nuestro autor nos garantizará considerar las tres de forma breve en este capítulo y sus implicaciones constitutivas para el ser humano en los subsiguientes, cosa que no sucede todas las veces con la antropología cristiana que hace un énfasis gradual de la primera a la última olvidando, en algunas ocasiones, que la relación con el mundo también es constitutiva de su realidad personal.

4.2. La triple relacionalidad del ser humano con Dios, con el Hombre y con el Mundo.

La noción de persona, la *relatividad radical* y el *hombre como realidad cosmoteándrica*⁴¹, todas ellas en el sentido panikkariano, nos permiten sustentar la triple relacionalidad del ser humano que podemos distinguir pero no separar. “En realidad, Mundo, Hombre y Dios están entrelazados en una *perichôrêsis* constitutiva. Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente Hombre”⁴², proclama una y otra vez nuestro autor como ya lo afirmamos. Por tal motivo, nos detendremos ahora en esta triple relación⁴³:

4.2.1. Relación del Hombre con Dios.

Si la relación Hombre-Dios es adváitica y la visión trinitaria nos da una base cierta para su comprensión, no nos es difícil aceptar que el Hombre necesite de Dios para ser Hombre y viceversa. Panikkar afirma “No sólo de pan, ni tampoco sólo de palabras, vive el hombre. Ni sólo la materia, ni sólo el espíritu, bastan; ni el Hombre es sin Dios, ni Dios sin el Hombre”⁴⁴. Para nuestro autor, la Trinidad es el “lugar” donde el pan y la palabra se encuentran, donde lo humano y lo divino convergen. Un

⁴⁰ Müller, *Dogmática*, 109.

⁴¹ Remitimos al lector a los apartados 2.3.3.1 y 3.1 que hablan respectivamente de estas dos nociones.

⁴² Panikkar, *El silencio del Buddha*, 181.

⁴³ El cometido de este apartado es dar cuenta de las relaciones constitutivas del Hombre como lo propio de su ser personal, pero tales relaciones tienen una mayor despliegue en los capítulos 5, 6 y 7 cuando hablaremos de la realidad divina, humana y cósmica del hombre respectivamente.

⁴⁴ Panikkar, *La Trinidad*, 23.

Dios no-Trinitario no puede “mezclarse” ni mucho menos unirse con el Hombre sin destruirse a sí mismo. Tendría que permanecer alejado, aislado. Ninguna clase de encarnación, descenso y manifestación real sería posible. Dejaría de ser Dios si se convirtiese en Hombre. Un Hombre que no fuera trinitario no podría salir de su pequeño “sí mismo”. No podría ser lo que él quiere y anhela ardientemente sin autodestruirse. Tendría que permanecer también aislado, apartado. No sería posible ninguna clase de divinización, glorificación o redención. Dejaría de ser Hombre si se convirtiera en Dios. El hombre se ahogaría en sí mismo y Dios moriría por autoconsunción si no existiera la estructura trinitaria de la realidad.

Lo anterior parece una exageración por parte de nuestro autor, sin embargo, tal intuición es recuperada por E. Bloch cuando cita a Angelus Silesius: “Yo sé que, sin mí, Dios no puede vivir ni un instante. Si yo me aniquilo, él tiene que dejar necesariamente el espíritu” y “yo soy tan rico como Dios, no puede existir ninguna partícula que yo, hombre, créeme, no tenga en común con Él”⁴⁵. Tales frases de la más pura mística, nos dejan ver una vez más que entre Dios y el Hombre existe una relación de inter-in-dependencia. Esto no resulta tan fácil de aceptar para la antropología teológica clásica que sólo ve, en virtud de la creaturalidad del hombre, una relación de dependencia entre éste y Dios como lo señala J.L. Ruíz de la Peña: “La idea de creación implica, pues, una relación de dependencia absoluta de la criatura respecto del creador; la realidad surgida del puro y gratuito amor divino no tiene en sí la razón de su existencia, no existe por o para sí misma, sino por y para ese amor que le dio graciosamente el ser”⁴⁶; o, como agrega G. Colzani: “Una concepción distinta del hombre considerado de manera absoluta, sin relación y basado en sí mismo, es totalmente ajena a la mentalidad bíblica. Bastaría repasar el Sal 30,7-8 para ver cómo el hombre, seguro de sí mismo, cae en una grave perturbación si Dios le esconde su rostro”⁴⁷. El afán de subrayar la dependencia del Hombre con respecto a Dios, como contrarrelato de una independencia, no debería olvidar que somos hombres a partir de la identidad del Dios Trinitario, relatividad divina volcada en la trinidad radical: interdependencia.

De otra parte y dentro de esta misma perspectiva teológica, sólo es posible una relación de independencia de Dios con respecto al hombre. A manera de ejemplo, bástenos citar a K. Rahner:

⁴⁵ Bloch, *El cristianismo en el ateísmo*, 203.

⁴⁶ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 14.

Sin embargo, este autor en el mismo libro hace un asomo hacia la inter-in-dependencia entre Dios y el hombre cuando afirma: “La categoría bíblica ‘imagen de Dios’, si se la contempla complexivamente – no sólo en su versión veterotestamentaria, sino también desde la lectura que Pablo hace de ella–, formula esta respectividad recíproca Dios-hombre, hombre-Dios. Ambos se encuentran frente a frente, se tratan de tú a tú y se vinculan finalmente (“de modo indiviso e inseparable”, aunque también “de modo inconfuso e inmutable”, decía Calcedonia) en Jesús, el Cristo” (Ibid., 49).

⁴⁷ Colzani, *Antropología teológica*, 145.

Dios ha de distinguirse como el absoluto e infinito por excelencia. De otro modo sería objeto del conocimiento que comprende y no el fundamento del tal comprender. Él es esto y lo sigue siendo también allí donde es denominado y objetivado en una reflexión conceptual metafísica. En consecuencia, no puede necesitar de la realidad finita, llamada “mundo”, pues de otro modo no se diferenciaría verdaderamente de él en manera radical, sino que sería una pieza de un todo superior, tal como es entendido en el panteísmo. Y, a la inversa, el mundo debe depender, sin que por ello éste llegue a depender de aquél, a la manera como el señor depende del siervo. El mundo no puede tener en sí nada que sea completamente independiente de Dios [...]. Esta relación peculiar entre Dios y el mundo es denominada en la doctrina cristiana “creación” del mundo [...] Creación “de la nada” en el fondo quiere decir: creación entera (sin restos) desde Dios, pero de tal manera que en esta creación el mundo depende radicalmente de Dios y, sin embargo, Dios no depende del mundo, sino que permanece libre frente a él y fundado en sí mismo.⁴⁸

La posición rahneriana trata de salvar la ontología substancialista muy propia de la teología aristotélico-tomista pero ésta no es la de nuestro autor que, de suyo, tiene una ontología eminentemente relacional⁴⁹. Sin embargo, él no desconoce en ningún momento la fuente primera. La existencia de Dios posibilita la existencia del Hombre, como de toda la creación. “Anular a Dios es anular automáticamente al hombre”⁵⁰. Pero, ¿cómo entender tal existencia? Nuestro autor dirá: “*Si hay un Dios*, no hay nada, no sólo encima de Él, sino tampoco fuera ni debajo. *No hay nada independiente de Él o además de Él*”⁵¹. Nada existe sin ser una existencia, un salir de, un efecto (*factus*) de Él. Nada está desconectado 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.

Ahora bien, como de una determinada idea de Dios, se desprende una determinada idea de Hombre, este *si hay un Dios* tiene unas connotaciones antropológicas: “Él no puede ser un ‘ello’, sino que debe aparecerme como un ‘Él’. Un ‘ello’ no tiene consciencia y no es perfecto; además, tampoco puede *Él* ser un *Él*. Debe ser un ‘Yo’. Además, ni siquiera *un Yo*, sino *el Yo*. Él es ‘El que es’, el ‘Yo-que-es’, el ‘Yo-soy’, el ‘Yo-soy-el-que-soy’. Nosotros somos Su él. Él es el Yo, y nosotros somos el él, si Dios existe”. Por eso, “Él es el ‘Yo’ que habla y yo soy su ‘tú’ y yo mismo *soy* en la

⁴⁸ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 102-103.

⁴⁹ Véase en el capítulo 2 la nota 73 acerca de la noción de *los seres como relaciones*. A este respecto I. Boada advierte: “Algo que precipita la crisis del concepto tradicional de Dios no son tanto los argumentos de los teólogos y los filósofos como la experiencia de la división entre Dios y el hombre. Si tratamos de resumir el núcleo del problema diremos que el concepto tradicional de Dios significará un obstáculo para mi libertad: yo *no* soy Dios, porque esto aparece en mi representación ontológica como una substancia *objetiva* (y, por tanto, finita) que me niega. Esta posición depende de una concepción substantivista de la divinidad y del hombre. La consecuencia resultante será que por afirmar al hombre será necesario negar a Dios [...] Si Dios es concebido como un ser absoluto, completamente al margen del hombre, es comprensible que el hombre se sienta ontológicamente solo” (Boada, “La alternativa al teísmo y a l’ateísmo...”, 428).

⁵⁰ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 285.

En esto hay una convergencia con lo que dice *Gaudium et Spes*: “Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación” (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 13).

⁵¹ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 113.

medida que Él –el Yo– pronuncia mi ser como Su ‘tú’ [...] Nosotros *somos* el ‘tú’ de Dios –y sólo en esta medida *somos*”⁵². Consideramos que en esta dirección también se ubican algunos planteamientos de la antropología teológica al recordarnos que el concepto bíblico de “imagen de Dios” induce una respectividad recíproca en la relación Dios-hombre. “Dios es el tú del hombre; el fondo último de lo humano es la apertura constitutiva, inexorable, a Dios. Pero, además (lo que es más sorprendente), *el hombre es el tú de Dios*. Cuando Dios mira a esa criatura suya, se encuentra reflejado en ella. Cuando Dios crea a Adán, no crea una naturaleza entre otras, ni una cosa entre otras, sino a su *tú*”⁵³. Lo crea llamándolo por su nombre, poniéndolo ante sí como ser responsable, sujeto e interlocutor de un diálogo interpersonal.

Entonces, si somos el “tú de Dios”⁵⁴, su relación no puede ser una relación abstracta, “universal”, sino concreta, definitiva y existencial. Es decir, la relación con Él no es numérica, cuantitativa, como un “caso”, un “número” bajo *el* Absoluto, *el* Ser, sino que es una relación personal, íntima y peculiar, “teniéndole a Él por *mi* Fuente, *mi* Creador, *mi* Sustentador, *mi* Ser definitivo, *mi*... Padre”⁵⁵. En esto último está la gran novedad de Jesús: la dialéctica señor-siervo propia del antiguo testamento experimenta en la predicación de Jesús una significativa flexión: el Señor es Padre, el siervo es hijo (Mt 5,16; 6,1.4.6.9.32; 7,11).

Panikkar afirma: “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*)”⁵⁶. Pero, aunque, esta expresión subraya que Dios es particularmente Padre de Jesús, *su* Padre, “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)”⁵⁷.

Profundizando en la idea antropomórfica de Dios, según Panikkar⁵⁸, hay al menos dos caminos para llegar a la experiencia del *Abba, Patēr*. La experiencia de la gracia y, de manera paradójica, la de la contingencia. Si somos plenamente conscientes de que todo aquello que somos y tenemos lo recibimos del Padre como la Fuente, entonces, sentimos al mismo tiempo que todo es gracia, que todo nos ha sido dado gratuitamente. Incluso, la iniciativa es una gracia del “Padre de las luces” (Jn 1,17). Simultáneamente, si somos fruto de la gracia, si el origen de nuestro actuar y de nuestro ser no es nuestro *yo*, descubrimos nuestra radical contingencia: “no soy yo el

⁵² Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 113.

⁵³ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 66.

⁵⁴ “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” (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 96).

⁵⁵ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 113.

⁵⁶ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 122-123.

⁵⁷ *Ibíd.*, 124.

⁵⁸ *Ibíd.*, 133.

que me sostengo a mí mismo, no tengo en mí la razón de ser, soy contingente”. Por eso, “Todo lo puedo en aquel que me hace fuerte” (Flp 4, 13), en esta experiencia de nuestra debilidad descubrimos que nuestro fundamento es mucho más sólido y fuerte que uno propio. “No puedo sostenerme solo; es mi soporte el que me sostiene: *Abba, Patēr!*”. He aquí lo que significa la relación más bella entre el Hombre y Dios: la filiación.

Además, siguiendo con esta idea, Panikkar enfatiza en la singularidad que caracteriza la relación filial del Hombre con Dios: “Mi camino de acercamiento a Él no puede, por tanto ser simplemente ‘genérico’ o puramente intelectual, sino que debe ser integral, total, envolviéndolo todo, cuerpo y alma, intelecto y voluntad, así como conocimiento, servicio y amor –y todo esto de un modo personal, único e incambiable”⁵⁹. De tal realidad surge la experiencia de Dios, no como algo psicológico, sino ontológico, porque nos lleva a sentirnos “atrapados” por una realidad más fuerte que nos transforma en virtud de la participación en una interpenetración: “la *perichōrēsis (circumincessio)* entre lo divino y lo humano, sin olvidar que en lo humano está también lo cósmico, como testimonia todo el discurso eucarístico de Jesús”⁶⁰.

La experiencia de Dios está en la expresión “*In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*” (“En Él vivimos, nos movemos y existimos”) de Hechos 17,28 que bellamente explica Panikkar⁶¹. Los tres verbos de esta frase referencian tres aspectos básicos de lo que constituye la experiencia cristiana de Dios. El primer verbo, “vivimos”, nos remite a la experiencia fundamental de Dios como vida. Decimos que en Él vivimos puede interpretarse como una metáfora espacial, entendiendo a Dios como una especie de atmósfera. “La metáfora que mejor da cuenta de esa frase es la del agua; pero no para decir que vivimos en Él como pez en el agua –aun reconociendo la evidente riqueza simbólica de esta expresión–, sino como gota en el agua. Vivir en Dios, tener la experiencia de Dios es reconocernos en Él como nosotros mismos”. El segundo verbo, “nos movemos”, nos habla de la experiencia de Dios como movimiento, como energía, como principio vital. Es la vida en tanto que dinamismo incesante, es Dios en cuanto fuerza no fundada en nosotros mismos. Por último, “somos” expresa la distinción entre el ser y el estar. No tenemos ser, somos. Decir que en Dios somos es reconocer que nuestro ser no es algo que recibimos de Dios y que es distinto a Él. Esta vida, movimiento y ser de mí mismo en Dios es la verdadera experiencia de Dios. Quien no ha vivido esta omnipresencialidad, inseparabilidad y, en último término, divinidad de su propio ser, no tiene experiencia de Dios. El hombre, cada hombre, es una participación, una imagen, un misterio de Dios. Si en Él vivimos, nos movemos y existimos, encontramos la razón de la

⁵⁹ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 113.

⁶⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 45.

⁶¹ Panikkar, *Experiencia de Dios*, 62-63.

invitación que Dios hace a cada hombre a través de Santa Teresa de Ávila⁶²: *Búscate y búscame*.

Aunque en el capítulo octavo volveremos sobre el tema de la experiencia de fe cuando hablemos del hombre como ser místico, queremos finalizar esta breve referencia recordando que, para Panikkar⁶³, sea la manera como ésta se origine (el conocimiento, el amor o las obras), *la experiencia de Dios es personal porque cada uno de nosotros no somos sino esta misma experiencia de Dios en cada uno*, en la que nos descubrimos como el “tú” de este “yo” que nos llama y nos dice “Tú eres” (el “*Tat tvam asi*” de la tradición bíblica ó el “Tú eres eso” de la tradición upanishádica). Descubrir el “tú” es descubrir a Dios, y esto es amar al prójimo, que en casi todas las tradiciones equivale a amar a Dios. El prójimo no es un objeto, es un “tú”. Este descubrimiento es una revelación. Dios se descubre en forma de “tú”: “*Tú eres mi hijo*” (Mc 1,11; Lc 3,22); “*Yo hoy te he engendrado*” (Hch 13,33). Esta idea nos abre a la relación del Hombre con el otro que, de hecho, no es absolutamente distinta a ésta.

4.2.2. Relación del Hombre con el Hombre.

En el lenguaje teológico la relación con Dios no sería posible sin la relación con el hombre y, viceversa, la relación con el hombre no sería posible sin la relación con Dios, como bien lo ha señalado Gaudium et Spes⁶⁴. J.L. Ruíz de la Peña lo dice de esta manera: “La apertura trascendental a Dios se actúa, de hecho y necesariamente, en la mediación categorial de la imagen de Dios. El diálogo con el tú divino se realiza

⁶² Panikkar dedica un apartado en su obra *La plenitud del hombre* para comentar la *locutio* dada a Teresa: *busca*, a través de la cual ella escuchó dos invitaciones: *búscate* y *búscame*. 1) *Búscate*: Toda la sabiduría del mundo nos lo repite: “Conócete a ti mismo”, “pregúntate quién eres”, “entra en tu interior”, “descubre tu corazón”. Ésta es la invitación a la experiencia *autofánica*, a conocer la manifestación de la realidad que nosotros somos y de la que debemos ser siempre más y más conscientes para ser dueños de nuestra vida: libres. Libres para alcanzar nuestra libertad –liberación, *sōtēria*, *mokṣa*. 2) *Búscame*: La mayor parte de las tradiciones de la humanidad nos invitan a abrirnos a la trascendencia. Esta búsqueda humana no finaliza en nosotros: “busca a Dios”, “ponte en camino hacia el infinito”, “ábrete al *nirvāna*”, “sal de ti mismo”, “despiértate”, “siempre adelante”. Ésta es la invitación a la *experiencia teofánica*, a conocer la luz, que no viene de nosotros, que nos ilumina y nos transforma para que lleguemos a ver plenamente lo que estamos llamados a ser. Hasta aquí nada nuevo. Pero Teresa oyó más, escuchó otros dos mensajes: 1) *Búscate en mí* con sus tres momentos: vaciándote de ti, saliendo de ti y descubriéndome. 2) *Búscame en ti* con sus tres niveles: como tu “tú” más profundo, como tu “tú” y como tu yo (Ver Panikkar, *La plenitud del hombre*, 58).

⁶³ Panikkar, *Experiencia de Dios*, 93.

⁶⁴ La Constitución nos dice: “Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos [...] Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo [...] Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad” (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24).

ineludiblemente en el diálogo con el tú humano”⁶⁵. Sin embargo, no se trata de un ejercicio comunicacional de las partes; se trata de un reconocimiento existencial de las mismas, mejor aún, allí radica su ser. El hombre es más que un individuo, es un ser relacional y personal, su vocación es encontrarse con los demás, y ello es consecuencia de la provocación que la presencia del otro supone para nosotros. “La plenitud humana, para su realización, supone fundamentalmente encuentro con el otro. Encuentro al mismo nivel, y por lo tanto, encuentro trascendente, religador y espiritual”⁶⁶. De esta manera, queda claro que no puede haber un reduccionismo al pensar la relación con Dios como algo trascendente y la relación con el otro como algo inmanente. Esta última también es trascendente, como la otra también es inmanente.

Ahora bien, si hemos entendido lo que significa el hombre como realidad personal, entonces, sólo se logra una vida humana plena en comunión con nuestros semejantes. El hombre no puede vivir aislado, ni siquiera puede sobrevivir. Pero no existe una comunicación humana real sin que se muestren al desnudo las raíces de la misma existencia humana. Comunión significa algo más que un cambio de informaciones. En otras palabras, “no existe verdadera comunión humana a no ser que la comunicación sea religiosa. A menos que haya *communicatio in sacris*, no existe comunicación, sino solamente un intercambio de bienes o palabras o un simple reconocimiento de la presencia del otro con vistas a remover los obstáculos que se oponen a que pueda seguir mi camino con libertad”⁶⁷.

La relación con el otro es sacra, es religiosa, si y sólo si el otro no es un tú, sino otra parte de mí porque “el *yo* no es un individuo sino una relación. No hay un *yo* sin un *tú* –que no es otro (*aliud*) sino la otra ‘parte’ del mismo *yo* (*alter*). ‘Amar al prójimo como a sí mismo’ no es quererlo como a *otro* mismo, sino como formando parte de

⁶⁵ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 180.

Más todavía, si recordamos lo dicho en la idea de Panikkar acerca de la Trinidad divina, encontramos otra clave para entender la realidad personal y le damos la razón a J.L. de la Peña cuando dice: “El Nuevo Testamento contiene además una revelación trascendental: no sólo el hombre es un ser comunitario; *también Dios lo es*. La manifestación del misterio trinitario arroja sobre la socialidad humana una nueva luz: ella es la analogía de la divina; el ser social del hombre es un nuevo aspecto de su ser imagen de Dios. Se confirma así, de otro lado, que la persona no es concebible sino en el contexto de la comunidad interpersonal; si Dios es un ser personal, tal ser no puede darse en un espléndido aislamiento, sino en la mutua correlación de los tres diversos sujetos en la comunión de la misma y única esencia” (Ibíd., 207).

⁶⁶ López de la Osa, “El concepto de la política en Raimundo Panikkar”, 396.

⁶⁷ Panikkar, *Culto y secularización*, 117.

Ya en sus primeros escritos, a propósito del Cristo presente en toda la humanidad, R. Panikkar tenía clara esta idea: “Todos nosotros tenemos una ‘naturaleza’ humana común que se deriva de Cristo. En este plano secular no hay ninguna diferencia ni excepción entre cristianos y no-cristianos. El cristiano comparte todo el peso del esfuerzo humano por mejorar este mundo; participa de él sin temores, ni complejos, ni motivaciones dudosas [...] Nuestra primera obligación es ser humanos, y al serlo, entramos en comunicación con nuestros semejantes *en, a través, para y desde Cristo*” (Ídem., *Misterio y revelación*, 190).

uno mismo: amarle como a un tú, que no es otro”⁶⁸. Yo y Tú, aparecen como dos realidades diferenciables pero no separables porque forman una relación a-dual, es decir, *advaita*. Veámoslo de otra manera:

A causa del *mythos* del moderno individualismo occidental muchos idiomas europeos no distinguen entre dos palabras latinas *alius-a-ud* y *alter-a-um* (ali-terus), traducidas ambas como “otro”. Si Dios es *das ganz Andere* (el totalmente Otro) tenemos un dualismo insalvable. Si Dios es un *Alter* y no un *Alius* esto implica que Dios es el otro (parte, lado, aspecto, creador...) de nosotros. Si el “otro” hombre es un extranjero, un “otro”, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al “otro” como “otro” (*aliud*). Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento. En algún sitio está escrito “ama a tu prójimo como a ti mismo –como tu *mismo* yo, y no como *otro* yo.”⁶⁹

R. Panikkar⁷⁰ considera que, mediante el conocimiento amante y el amor cognoscente, descubrimos al otro no como un *aliud* (un extranjero), sino como un *alter* (un compañero). Si somos capaces de ver al otro no como un *él/ella* sino como un *tú*, el tú de nuestro yo, entonces la relación es humana. El tú no es un *él/ella* ni un yo, el tú es el *tú* del yo, del yo (verdadero) que es el yo del tú. La relación no entra en la dialéctica de la no contradicción, más bien va más allá del simple *logos* (sin destruirlo) para establecer una conexión con el *mythos* que se va formando a medida que se desarrolla el diálogo mismo. El tú no es ni el yo ni el no-yo. Pero para descubrir el *tú* el yo debe amar al *tú*, y, viceversa, el tú hará posible el descubrimiento amando al yo y siendo amado por él.

Nuestro autor nos alerta no sólo sobre la dificultad para comprender esto, sino también sobre el individualismo propio que nos acompaña en nuestros días, “creemos demasiado en nuestra individualidad, en nuestra diferencia y no vivimos el nosotros comunitario”⁷¹. Tal realidad no nos pone *con* el otro, sino *contra* el otro. “Habiendo desterrado del conocimiento al amor, el otro se ha vuelto un objeto, un extraño, una cosa. Esto conduce a la afirmación extrema de que *l'enfer sont les autres* (Sartre) o, de manera más benévola, a considerarlos un obstáculo o un enemigo”⁷². El otro como *aliud* nos fagocita, nos aliena; el otro como *alter* nos lleva a reconocer su rostro humano. Esto se convierte en una clave para entender aún mejor lo que establece

⁶⁸ Panikkar, *De la mística*, 107.

⁶⁹ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 76; una idea similar también la encontramos en la siguiente cita: “Yo puedo empezar a descubrirme a mí mismo solamente cuando en este descubrimiento descubro a todo el mundo, cuando en este descubrimiento descubro también al otro; y al otro no como el otro, sino como parte de mí mismo. ‘Alius, non aliud’: el otro, el tú, no es otra cosa [...] ‘Ama a tu prójimo como a ti mismo’. Y nosotros entendemos: ama a tu prójimo como otro sí mismo, que tiene los mismos derechos y la misma dignidad, pero que es otro” (Idem., *Ecosofía*, 53).

⁷⁰ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 145.

⁷¹ “Crediamo troppo nella nostra individualità, nella nostra differenza, e non viviammo più come un noi comunitario, che non è una collectività né marxista né egualitaria. Ognuno di noi è parte unica del corpo mistico di Cristo, direbbero i cristiani, del corpo mistico di Shiva, direbbero gli induisti, di un’umanità in cui io sono veramente io, ma in una relazione intrinseca con un tu e con gli ‘altri’ come parti di un me che mi trascende” (Panikkar, Cacciari y Touadi, *Il problema dell’altro*, 23).

⁷² Panikkar, *La plenitud del hombre*, 86.

Gaudium et Spes cuando dice: “El Concilio inculca respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como ‘otro yo’, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente”⁷³.

Este discurso tiene un sabor intensamente cristiano y con razón porque, como dice R. Panikkar⁷⁴, el Evangelio del Maestro de Nazaret es un mensaje de servicio y amor al prójimo (Mt 10,40) y nunca ha dejado de repetir que ambos amores (el amor a Dios y el amor al prójimo) son un solo amor (1Jn 3,16). En esto coincide en parte con K. Rahner cuando dice: “El hombre sólo llega realmente a sí mismo en una genuina autorrealización, si osa entregarse de manera radical al otro. Y si hace esto, aprehende (sea en forma atemática o explícita) lo que significamos con la palabra de Dios como horizonte, garante y carácter radical de tal amor; en efecto, Dios, por su propia comunicación, se convierte (existencial e históricamente) en espacio de la posibilidad de ese amor”⁷⁵. Todo esto nos resulta claro para el cristianismo, pero el hinduismo no se queda atrás a este respecto (*Manu* II, 161; *Mahâbhârata* XII, 3880); tampoco el budhismo porque para esta religión la misericordia y la compasión son dos aspectos fundamentales de su espiritualidad (*Dîgha Nikâya* II, 196; III, 220). El amor sólo se da en la relación con el otro y, si este produce felicidad, entonces, no se puede ser feliz aisladamente. La felicidad es comunitaria.

De esta forma, volvemos al principio. La relación del hombre con el hombre es religiosa porque no se separa de la relación con Dios. En otras palabras, la acción económica de Dios encuentra en la relación humana un lugar privilegiado de expresión. Reconocer a Dios es reconocer al Hombre; creer en Dios es creer en el Hombre, amar a Dios es amar al Hombre y, posiblemente, también en la otra dirección en virtud de la reciprocidad que existe entre uno y otro. La condición, que el otro no sea un *alius*, sino que sea un *alter*, es decir, *altera pars mei*.

4.2.3. Relación del Hombre con el Mundo.

Del hombre como realidad cosmoteándrica resulta una tercera relación no menos importante que las otras dos: la relación con el cosmos, el mundo, la naturaleza, el *oikos*. La sensibilidad frente al mundo –considerado éste durante mucho tiempo como un ser inerte y pasivo– ha venido cobrando mayor fuerza. La teología no se ha

⁷³ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 27. La Constitución ha ensayado una visión armónica de la doble dimensión humana (personalidad-socialidad), a la que dedica sendos capítulos sucesivos. La tensión *ser personal-ser social* no es fácilmente soluble; las antropología han basculado crónicamente entre los dos polos del individualismo y el colectivismo. El fiel de la balanza está, sin duda, en *el personalismo* patrocinado por el concilio, que integra todos los valores del ser humano concreto como los de la comunidad, haciendo de ésta una mediación indispensable de aquéllos (Ver Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 211).

⁷⁴ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 275.

⁷⁵ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 523.

abstraído y ha hecho su respectiva contribución que, como en muchos casos, tiene diferentes perspectivas e intensidades. El tema ecológico en la teología ha tratado de recuperar las relaciones que ligan al mundo y al hombre, bien desde la perspectiva de una búsqueda de sí mismo, bien bajo la de su responsabilidad. Después de Barth y de Bultmann la teología⁷⁶ está procediendo en la actualidad a un redescubrimiento del mundo. Contribuye a ello, por un lado, una línea filosófica que ha presentado al hombre como ser-en-el-mundo y, por otro lado, el carácter central progresivo de la ciencia en la cultura occidental, así como la conciencia de los límites propios del progreso científico. La teología se coloca en este contexto. Su punto de partida es la conciencia de la profunda conexión de los vivientes, que constituyen un único sistema vital. Sin embargo, existe una línea de tensión entre las teologías que quieren salvaguardar la superioridad del hombre con respecto a aquéllas que luchan por un tipo de relación más simétrica sin desconocer la diferencia entre lo humano y lo cósmico.

De una parte están quienes, siguiendo la tradición semita con arreglo a una mentalidad moderna que la supo acoger, defienden la superioridad del hombre. El magisterio de la iglesia católica ilustra bastante bien esta parte: “No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero”⁷⁷. Tal superioridad, no sólo genera una relación asimétrica entre el hombre y el mundo, sino que comulga con la descosmologización como fruto de la afirmación de las ciencias modernas. El resultado es una reducción antropológica de la fe. “Este hecho es fácil de explicar: si la teología y la predicación de la Iglesia se ocupan solamente de la salvación, si el obrar de Dios con el hombre se limita al perdón del pecado o a la justificación, entonces se sigue necesariamente que sólo en este contexto el hombre tiene que vérselas con Dios y que sólo en este ámbito Dios se comunica con el hombre”⁷⁸. De esta forma, el dualismo logra su cometido y el mundo no aparece para nada en el negocio de la salvación.

Aunque existen posiciones encontradas, una lectura del relato sacerdotal del Génesis soporta esta forma de entender la relación Hombre-Mundo porque descarga al mundo de notas míticas y le confiere la más cabal profanidad. En el ámbito de lo creado queda inoculada una asimetría: “el ser humano es la única criatura que expresamente es ‘imagen y semejanza’ de Dios, vocacionada a someter, mandar y utilizar otras

⁷⁶ Entre otros autores, podemos referir a: Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*; Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*; Caprioli y Vaccaro, *Questione ecologica e coscienza cristiana*; La Torre, *Ecologia e morale*; Galindo García, *Ecología y creación*; y Pikaza, *El desafío ecológico*.

⁷⁷ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 14.

Otros textos de la misma Constitución dicen: “Tiene razón el hombre, participante de la luz de la inteligencia divina, cuando afirma que por virtud de su inteligencia es superior al universo material” (Ibid., 15). “Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos” (Ibid., 12).

⁷⁸ Westermann, *Creazione*, 17.

especies como alimento (Gn 1,26-30). Esa asimetría se agudizará en el orden del mundo que se inaugura después del diluvio (Gn 9,1-7), porque, desde entonces, el ser humano será depredador de especies animales, no sólo vegetales, reconociéndose a sí mismo en oposición franca con los demás vivientes”⁷⁹. Y, aunque J.L. Ruíz de la Peña⁸⁰ quiera darle otro sentido, el ser humano entendido como “vicario” no mengua esta realidad, antes bien, alimenta aún más un antropocentrismo que tiene como imaginario “el hombre es el dueño del mundo”⁸¹, yendo en detrimento del mismo mundo. Panikkar le da el nombre de “homocentrismo” y le abroga como principal axioma: la tecnología presupone que el hombre es esencialmente diferente de la naturaleza y superior a ella.

No fue una causalidad que la tecnología emergiera y se desarrollara en un mundo gobernado por el concepto semítico del universo, donde el hombre es el dueño de la naturaleza y no una cosa más en su regazo. Nadie en Occidente parece tener objeción alguna respecto al lenguaje corriente, que habla de explotación agrícola, minera, etc. La tierra y los animales son explotados con la finalidad de ser provechosos para el hombre, rey del universo. La gente habla (con razón) de la instrumentalidad de la tecnología (Huber) y de la extensión de la voluntad humana en la naturaleza (Hersch) o, más explícitamente, de “doblegar el determinismo físico a los objetivos humanos (Hersch). La dignidad humana ya no se basa en el hecho de ser (y, por tanto, de ser humano), sino en la capacidad de dominar a la naturaleza.”⁸²

Pero, hoy nos estamos dando cuenta que un gran número de culturas humanas no comparte dicha opinión y condena como realmente injustos esta explotación y dominio de la naturaleza, a los que considera innecesarios y contraproducentes para el pleno desarrollo de la raza humana. Según este punto de vista, “el hombre no es una excepción en la creación, sino que, por un lado, es parte del universo y, por el otro lado, es la encrucijada de todo el cosmos; además se vuelve tanto más humano cuanto más el destino del universo llegue a realizarse en él. La libertad humana es un poder cósmico y no una mera opción psicológica que pueda escogerse”⁸³. Se trata de una opción diferente; una opción que ha entendido que el hombre participa de la realidad

⁷⁹ Ruíz Pérez, “Creación y ecología”, 182.

⁸⁰ “El hombre es señor de la creación en cuanto *imagen de Dios*; el suyo es, pues, un dominio *vicario*, no propio. Son numerosos los textos veterotestamentarios en los que Dios reclama su carácter de *único* señor del universo (Jos 22,19; Os 9,3; Sal 85,2; Jr 16,18; Ez 36,5)” (Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 216).

También lo vemos en esta cita: “Notemos que los dos verbos utilizados en Gn 2,15, ‘cultivar-cuidar’, han de entenderse complementariamente [...] Ya el parentesco de *adam* con la *adamah* permite sospechar que, si bien la relación del hombre con el mundo es de superioridad jerárquica, tal superioridad ha de estar impregnada de una premura amorosa. La idea de un dominio despótico del hombre sobre la tierra y de un trabajo humano que, en vez de tutelarla, la exprime y esquila, es totalmente ajena al sentido de nuestro texto” (Ibíd., 33).

⁸¹ La teología ha tenido que asomarse a este campo con un cierto talante apologético, para responder a los que achacan el deterioro ambiental a un antropocentrismo de cuño bíblico. Se dice que la comprensión del hombre como imagen de Dios lo habría convertido en un dueño despótico del medio (Ver las acusaciones que aparecen en White, “The historical Roots of our Ecological Crisis”, 1203-1207, continuadas por Forrester, *World Dynamics*).

⁸² Panikkar, *La nueva inocencia*, 121.

⁸³ Ibíd.

material porque *es* naturaleza. “De la misma forma que se comprende hoy que el hombre *es* (también) cuerpo y no sólo *tiene* un cuerpo, hay que volver a la antigua sabiduría, la que nos dice que el hombre *es* tierra y no sólo que *habita sobre* la tierra”⁸⁴, como lo concibe J.L. Ruíz de la Peña⁸⁵ cuando afirma que se necesita de un modelo de relación hombre-naturaleza que permita contemplarla como casa (*oikos*) y patria del ser del hombre, como creación *desencantada* y, a la vez, *sacramentada* por la real presencia en ella del creador y por la encarnación en ella del mediador de la creación. Lástima que esto último —el carácter divino de la naturaleza— no le dé a Ruíz de la Peña la clave para entender la relación Hombre-Mundo de una forma más simétrica e interdependiente como sí lo hace R. Panikkar:

Yo creo que el cometido del hombre no es el de dominar la naturaleza, sino precisamente el de cultivar: cultivarse a sí mismo y la naturaleza, precisamente porque no se pueden separar. Yo diría más: una cultivación de mí mismo que no sea al mismo tiempo cultura de la naturaleza no es cultura del hombre [...] Yo no establezco separación entre cultivo del cuerpo, cultivo del alma y cultivo de la naturaleza.⁸⁶

Aunque podríamos decir de manera optimista que la humanidad está experimentando un salto cualitativo en la asunción de su responsabilidad con la historia y con su entorno, también es cierto que “el ser humano está abocado a reelaborar con urgencia su cosmovisión, con objeto de modificar a tiempo su relación con el medio”⁸⁷. Panikkar reconoce que, efectivamente, hoy el hombre ha adoptado una nueva actitud hacia la naturaleza; ha vuelto a descubrir su belleza, su valor, e incluso se ha vuelto más sensible y ha aprendido a tratarla con cuidado. Pero “el hombre es todavía el jefe, el rey, aunque quizás reina como monarca constitucional más que como soberano absoluto”⁸⁸. Por eso, hay que ir más allá de un cambio de actitud:

⁸⁴ Panikkar, *El espíritu de la política*, 107.

Panikkar pone, a manera de ejemplo, la relación Hombre-Naturaleza en la cultura india: “Se ha dicho con frecuencia que el indio no tiene sensibilidad ante la naturaleza, ante la belleza del mensaje de la naturaleza. La explicación profunda radica aquí. Carece de tal sensibilidad porque no la necesita: porque él mismo es naturaleza, es parte de la naturaleza. Le falta la distancia o la elevación necesarias para poder contemplar la naturaleza desde fuera, desde una perspectiva externa. Él es una cosa más entre todas las cosas del cosmos. No es un extranjero, ni un turista, ni un visitante de este mundo. Tampoco es señor o el dueño de la creación. Forma parte de ella, es un fragmento de este cosmos. Pertenece a la naturaleza de la misma forma que el bosque, los animales y los ríos” (Panikkar, *Misterio y revelación*, 43).

⁸⁵ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 40.

⁸⁶ Panikkar, *Ecosofía*, 119.

⁸⁷ Ruíz Pérez, “Creación y ecología”, 50.

En el mismo sentido, R. Panikkar dice: “[...] pero el vocabulario mismo que habla de explotación, recursos, necesidades, desarrollo, etc., sugiere que la cosmología subyacente permanece inalterada. De la misma forma que se comprende hoy que el hombre *es* (también) cuerpo y no sólo *tiene* un cuerpo, hay que volver a la antigua sabiduría, la que nos dice que el hombre *es* tierra y no sólo que *habita sobre* la tierra. Esto está en armonía con nuestra intuición anterior, el hombre no *habita sólo* en una ciudad sino que *es polis*. Es hombre es tierra, pero la tierra somos también nosotros” (Panikkar, *El espíritu de la política*, 107).

⁸⁸ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 64.

Más que una nueva actitud del hombre hacia la naturaleza, lo que se necesita es un cambio radical, una conversión a fondo que reconozca y haga suyo el destino común de ambos. Mientras el hombre y el mundo permanezcan enemistados, mientras insistamos en relacionarlos sólo como se relacionan amo y esclavo –siguiendo la metáfora utilizada por Hegel y Marx–, mientras no se vea que su relación los constituye a los dos, mundo y hombre, nunca se encontrará un remedio duradero. Por eso yo pienso que ninguna solución dualista puede sostenerse; no se trata, por ejemplo, de considerar a la naturaleza como si fuera una extensión del cuerpo del hombre, sino de ganar –quizá por ver primera a escala global– una nueva inocencia.⁸⁹

En este sentido, la *nueva inocencia* no es una recuperación de la primera inocencia, es una conciencia capaz de “descubrir la vida de la tierra para entrar en relación personal con ella”⁹⁰ y generar otra cultura, que podría llamarse *tecnocultura*⁹¹ como contrarrelato al espíritu tecnológico. “La relación entre naturaleza y hombre es una relación no-dualista”⁹². La relación con el Mundo no se halla separada en último término de la relación que establece el hombre consigo mismo. “El Mundo y yo diferimos, pero en última instancia no somos dos realidades separadas, porque compartimos la vida, la existencia, el ser, la historia y el destino de uno y de otro de una manera única. El Cosmos no sólo es materia y energía convertible; el Cosmos tiene vida y, como el Hombre, una dimensión de *plus*, una participación en el dinamismo divino”⁹³.

Esta nueva inocencia sería un afianzamiento a las opciones tomadas y al camino avanzado por la teología ecológica que, a la luz de F.J. Ruíz⁹⁴, podríamos sintetizar de la siguiente manera: 1) Una relativización de aquel antropocentrismo que niega la alteridad del mundo y quiere doblegarlo a la omnipotencia humana. Por eso, el ser humano tiene que saberse incluido dentro del cosmos, en pertenencia a él y en dependencia de los procesos que lo configuran. La *teología de la creaturalidad*⁹⁵

⁸⁹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 40.

⁹⁰ “Scoprire la vita della Terra significa che noi possiamo entrare in relazione personale con lei. Ovviamente, una relazione con la Terra, come qualsiasi relazione personale, non si può misurare con parametri scientifici” (Panikkar, *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei*, 4).

⁹¹ A nuestro modo de ver la palabra panikkariana *tecnocultura* no es la más afortunada por sus connotaciones actuales pero sí su sentido: “Con esta palabra quiero sugerir una nueva comprensión de la relación Hombre-Mundo y, así, una nueva sensibilidad hacia el cuerpo, la materia, la sociedad y el mundo entero. Las relaciones con la materia y con el cosmos en general se vuelven más profundas. La ciencia contemporánea tratará de saltar por encima del abismo entre lo objetivo y lo subjetivo. Aquí tenemos una visión *antropocósmica* de la realidad” (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 66).

⁹² Panikkar, *Ecosofía*, 132.

⁹³ Panikkar, *La nueva inocencia*, 60.

⁹⁴ Ruíz Pérez, “Creación y ecología”, 50.

⁹⁵ E. Schillebeeckx sugiere una teología de la *co-creaturalidad* para recordarnos que *Dios no es únicamente un Dios de hombres*. “Es bueno traer a la memoria, sobre este fondo, que en el relato bíblico de la creación, ‘la obra de las manos de Dios’ en Génesis 1, el hombre no ocupa ni siquiera un día aparte en la creación [...] Asimismo, después de que el hombre ha malogrado su tarea de criatura en el mundo y Dios quiere salvar a la humanidad, Dios toma bajo su protección, junto con Noé, su mujer y su familia, a los animales, y después del diluvio establece una alianza no sólo con Noé y su descendencia, sino también ‘con todos los seres vivos que estaban con él’. Dios desea que toda su

conduce a la ética de la responsabilidad, de la sobriedad y de la solidaridad. Proporciona una clave de lectura de lo real con virtudes ecológicas: todo está ahí radicalmente en gratuidad. Y sólo en gratuidad se pueden realizar las relaciones del ser humano con el cosmos. 2) Una revalorización de la historia con la naturaleza porque el desequilibrio ecológico va de la mano con los desequilibrios históricos. Detrás de la degradación del medio se esconden factores históricos de enorme virulencia antiecológica, tan diversos como el drama humano de la desigual distribución de la riqueza, el hiperconsumismo de la minoría privilegiada del planeta, la pauperización creciente de la mayoría de la humanidad. Entonces es hora de darse cuenta que la pregunta por el futuro del entorno es la pregunta por el adónde quiere dirigirse históricamente la humanidad. 3) La recuperación de una “espiritualidad de la tierra” consciente de sus implicaciones en la imagen de Dios. En tal espiritualidad se reivindican aspectos de la revelación que son correctivos a la imagen de Dios al uso, como lo maternal, lo femenino, lo inclusivo, lo pasivo, lo lúdico, lo providente y lo creativo. La espiritualidad cristiana ecológica aboga también por la apertura de nuevas alternativas para expresar la inmanencia de Dios en el mundo. La excesiva trascendentalización de Dios, a la postre, deja huérfano lo inmanente y desautorizado su potencial teológico. El mundo queda “vacío de la presencia de Dios pues es demasiado humilde para ser residencia real”⁹⁶. No siendo así, el Espíritu asegura que la inmanencia no es un estado de abandono divino, sino un espacio llenado por la presencia ubicua del Vivificador. En consecuencia, es preciso hablar de una *creatio originalis* conjuntamente con una *creatio continua et nova*, al mejor estilo de J. Moltmann⁹⁷.

Lo anterior daría la base para el cambio de cosmovisión al cual nos hemos referido anteriormente. Tal cambio provocaría un desplazamiento radical en nuestros actuales valores y convicciones en donde ya no sería admisible esta voluntad ilimitada de dominio sobre la naturaleza. “Hay que pasar de una visión exclusivamente antropocéntrica del mundo a otra biocéntrica: ‘Yo soy la vida que quiere vivir en medio de la vida que quiere vivir’, escribió Albert Schweitzer. La nueva conciencia ecológica debe incluir la referencia evolutiva y la responsabilidad del ser humano en ésta”⁹⁸. Así las cosas, es necesario encontrar nuevas metáforas que nos ayuden a comprender esta nueva relación del Hombre con el Mundo, como la que plantea V. Pérez Prieto⁹⁹: pasar del *dominio del señor* al *cuidado del jardinero*. De esta forma romperemos aquella convicción de que la tierra debe estar sometida al ser humano, como quería Descartes, porque, de ser así, no hay esperanza ni para la naturaleza ni para el propio ser humano.

creación tenga futuro. Y el Salmo 36, 7 dice expresamente: ‘Tú, Señor, quieres que el hombre y el animal tengan parte en tu salvación’” (Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 351).

⁹⁶ McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, 119.

⁹⁷ Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, 206-214.

Ver también Moltmann, “God’s Kenosis in the Creation and the Consummation of the World”, 137-151.

⁹⁸ Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*, 38.

⁹⁹ *Ibid.*, 37.

Finalmente, es hora de pasar a una lectura menos tendenciosa de Gn 1,28¹⁰⁰. Si bien es cierto, el texto de la tradición sacerdotal habla de *someter* y *dominar*, en supuesta contraposición con el texto de la tradición yahvista de Gn 2,15 que habla de *labrar* y *cuidar*, la primera pareja de verbos no debe entenderse de forma indebida. “El verbo hebreo que aquí se usa y que quiere decir ‘someter’ se utiliza sobre todo para indicar el dominio de los reyes (por ejemplo en 1 Re 5,4; Sal 109/110,2), pero aquí, según la comprensión antigua, no significa ni mucho menos ‘explotar’; más bien, el rey es personalmente responsable del bienestar y de la prosperidad de sus súbditos. Su dominio debe servir para el bien de sus súbditos; así es como se entiende el dominio del hombre sobre las demás criaturas”¹⁰¹. Por consiguiente, el sentido de la afirmación bíblica es el de recordar la dignidad y la responsabilidad del hombre ante el mundo, “su” mundo del cual *es* parte y que no sólo lo habita.

4.3. Dar el paso hacia la ontonomía (como superación de la heteronomía y la autonomía).

La conciencia de la interdependencia de la realidad y, en consecuencia, de la relacionalidad del ser humano, nos invita a dar un paso audaz que supere la heteronomía y la autonomía: la *ontonomía*¹⁰². Aunque ya hemos hecho una breve mención sobre el significado de este neologismo panikkariano en el apartado 2.3.3.1, aquí nos detendremos en la perspectiva antropológica, es decir, el sentido de una concepción que apuesta por el hombre como ser ontónimo.

Recordemos que, para R. Panikkar¹⁰³, la *heteronomía* está referida a aquella concepción del mundo y a aquel grado antropológico de conciencia que se fundan en una estructura “monárquica” de la sociedad. Las leyes que regulan cada una de las esferas de la existencia, proceden de una instancia superior y son responsables en cada caso del funcionamiento característico de tal ser particular o de tal esfera de la existencia. Por *autonomía* entiende aquella visión por la cual el mundo y el ser

¹⁰⁰ En este sentido vale la pena considerar la lectura crítico-ecológica hecha por A. Cáceres a los dos primeros capítulos del Génesis (Ver Cáceres, *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una pastoral ecológica pertinente*, 102-118).

¹⁰¹ Westermann, *Genesis*, 25.

¹⁰² J. R. López de la Osa, explica la *ontonomía* de la siguiente manera: “Una visión de la realidad que no es la de la *heteronomía*, es decir, de un ‘nomos’ exterior, que viene de fuera, de la cumbre, para dictar a las otras esferas de la realidad lo que deben de hacer, decir, etc. Una visión de la realidad que no es tampoco la reacción opuesta o contraria, esto es la *autonomía*. (Actitud que adoptamos frente a lo que nos ha dominado de tal modo que queremos nuestra independencia) [...] Entre la autonomía de un lado, y la heteronomía del otro, hay lo que se llama la *ontonomía* [...] [pues] no creo que la estructura última de la realidad sea una estructura dialéctica. Así, la *ontonomía* es la afirmación de que cada esfera de la existencia es autonormativa y dueña de su destino. Expresa el reconocimiento de las normas propias de cada ámbito de actividad o esfera de existencia, a la luz del conjunto” (López de la Osa, “Prólogo” de *Sobre el diálogo intercultural* de Raimon Panikkar, 12).

¹⁰³ Panikkar, *Culto y secularización*, 81.

humano son *sui iuris*, esto es, autodeterminados y autodeterminables, poseyendo cada ser la ley para sí mismo. Finalmente, por *ontonomía* entiende un grado de conciencia que, habiendo superado tanto la visión monolítica de la realidad (*monismo*) como la actitud individualista (*dualismo*)¹⁰⁴, considera la realidad como un universo radicalmente interdependiente (no-dualista). *Ontonomía* significa la realización del *nomos*, de la ley del *on*, ser, a ese nivel profundo en el que la unidad no afecta a la diversidad, pero donde la diversidad es la manifestación de la unidad. Veámoslas de una forma más detenida.

La *heteronomía*¹⁰⁵ tiene como nota característica la *sacralización* de la realidad en donde Dios es el principio absoluto. “La heteronomía subraya la trascendencia de Dios y, al mismo tiempo, su carácter absoluto. Dios es bueno, y por eso su dominio no es una tiranía, sino un reino de amor. Sin embargo, es un rey que manda desde fuera y tiene que ser obedecido. La heteronomía, por otra parte, es fuertemente *realista*. Dios es el Otro precisamente porque nosotros somos nosotros mismos”¹⁰⁶. La heteronomía configura unos valores que hacen parte de la vida del hombre: adoración, eternidad y sacrificio. La *adoración* como un abandono a un ser divino frente al cual el hombre es dependiente y sin valor propio. La *eternidad* como una meta que está “allá” y que debe ser alcanzada para lograr la plenitud del ser. El hombre debe trascender el tiempo porque, incluso, la eternidad no tiene que ver con el tiempo. Y el *sacrificio* como una acción que produce salvación y a través de la cual se restablece la relación hombre-Dios.

Sin embargo, la conciencia evoluciona y entra en escena la *autonomía*¹⁰⁷, aquella que tiene al *hombre como centro*¹⁰⁸ y su nota característica es la secularidad profana –no

¹⁰⁴ “En otras partes hemos intentado explicar que la ontonomía del ser creado no puede confundirse con una heteronomía monista, pero tampoco puede identificarse con una autonomía dualista, como si el ser creado fuese algo por sí mismo y fuera de Dios. En efecto, Dios y el mundo no son “dos” –¿dos qué? (este *que* sería superior a Dios en extensión o en intensidad, y con ello Dios dejaría de ser el ser supremo)–, aunque tampoco son “uno” –el monismo monolítico hace imposible toda distinción y derrumba toda vida, tanto religiosa como filosófica” (Panikkar, *Humanismo y cruz*, 210).

¹⁰⁵ Panikkar, *Culto y secularización*, 83-87.

Acerca de los valores de la heteronomía, la autonomía y la ontonomía encontramos una breve mención en esta cita: “Nous avons observé trois valeurs dans le premier régime: l’adoration, l’éternité et le sacrifice. Nous en avons décrit trois dans le second: le respect, la temporalité et le travail pour un monde meilleur. En régime d’ontonomie, Panikkar veut privilégier successivement la dévotion ou l’amour, la tempitéternité et la participation ou la mystique” (Smet, *Le problème d’une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 18).

¹⁰⁶ Panikkar, *Misterio y revelación*, 85.

¹⁰⁷ Panikkar, *Culto y secularización*, 83-93.

¹⁰⁸ En su crítica al humanismo, Panikkar evidencia la centralidad del hombre: “El humanismo parece reconocer al hombre una cierta autonomía independiente de Dios: el hombre punto de partida, el hombre fundamento, el hombre patrón y medida, el hombre ser separado [...] El papel de Dios se limita a ser un factor más o menos importante –que se reduce a cero cuando el humanismo es ateo–, pero no deja de ser un factor al lado de otros, y aun cuando se le reconozca cierta dignidad superior, no posee aquella absolutez que caracteriza toda postura integralmente religiosa” (Panikkar, *Humanismo y cruz*, 210).

se confunda con secularización y secularismo aunque también tengan un lugar en este nivel de conciencia– con sus valores propios: respeto, temporalidad y trabajo. El *respeto*, porque el hombre no tiene la intención de perderse en Dios. La *temporalidad* porque el tiempo es un modo peculiar de existencia, “es el modo temporalmente humano en que el hombre existe”. Y el *trabajo* o servicio porque “el hombre no se realiza observando, conociendo, contemplando o mediante una aceptación pasiva de la realidad, amando meramente aquello que viene a su encuentro, sino obrando, actuando, modelando algo fuera de sí mismo”. De esta forma, también se entiende que la autonomía rechaza toda imposición que provenga del exterior, “hace hincapié en la libertad del espíritu humano, en la individualidad de los seres y, especialmente, en la dignidad de la persona humana [...] La autonomía necesita basarse en algo que no sea un Dios exterior. Este fundamento sólo puede ser la razón”¹⁰⁹. Por eso, un humanismo positivo desemboca en el ateísmo.

Aunque no hayamos alcanzado el siguiente nivel de conciencia, la *ontonomía cosmoteándrica*¹¹⁰ repunta más como una necesidad que como un deseo. Su principio es la relación constitutiva entre Dios-Hombre-Mundo¹¹¹, por eso, sus valores propenden por un no-dualismo: amor, tempiternidad y mística. El *amor* como una tendencia fundamental del ser humano, donación profunda, que “no se opone al conocimiento”¹¹². La *tempiternidad* que no es ni eternidad ni temporalidad. “La

¹⁰⁹ Panikkar, *Misterio y revelación*, 85-86.

¹¹⁰ Panikkar, *Culto y secularización*, 93-100.

Panikkar encuentra en el hinduismo y el buddhismo la inspiración de su noción ontológica. A este respecto veamos estos dos textos:

« L'ontonomie repose sur le fait que l'univers est un tout, dit Panikkar, qu'il existe une relation interne et constitutive entre toutes les parties du tout, et que rien ne devrait être détaché de l'ensemble. Nous retrouvons l'influence védāntine de l'*advaita*, de la polarité non-dualiste, du souci hindou de l'intégration dans le tout » (Smet, *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 18).

“Tantas veces la reacción humanista en contra de una cierta *heteronomía* divina que le oprimía con un falso temor de Dios, ha hecho caer al hombre –en su intento de liberación– en el extremo opuesto de una pretendida *autonomía* del ser humano, que le convierte en esclavo de sí mismo y le hace víctima del alto concepto que de sí mismo se ha formado. El Buddha propone la *via media*, que llamaríamos *ontológica*, para liberar al hombre, tanto de la apoteosis de un Dios exterior como de la absolutización de lo humano. La *via media* no admite ni la relativización de lo absoluto, ni la absolutización de lo relativo” (Panikkar, *El silencio del Buddha*, 292).

¹¹¹ A diferencia de la heteronomía y la autonomía, la ontología salvaguarda una ontología relacional y no una ontología substancial. En palabras de nuestro autor: “La estructura óptica que busca la ontología no es ni un lazo intrínseco ni una relación extrínseca. Ni Dios es el *ἑτερός* ni la criatura un *αὐτός*. En todo caso, nosotros somos más bien un *σῆμα* mejor aún; un *σῆμα* (de ti) y Él, Dios, un *ἑαυτός* (*Αὐτός*) –Él mismo– o, más exactamente aún un *ἑαυτοῖς* (*Αὐτοῖς*) –a ellos mismos– (Trinidad)” (Panikkar, *Misterio y revelación*, 88).

¹¹² Con respecto a la unidad entre amor y conocimiento, Panikkar dice: “Cuando yo reacciono contra la ciencia moderna lo hago porque nos hace creer que se puede conocer sin amar y el conocimiento sin amor es puro cálculo. Y un amor sin conocimiento es puro sentimentalismo. La sabiduría, pues, sería volver a conciliar el amor con el conocimiento [...] Hay que tratar de conciliar la *gnosis* con la *ágape* o con el *eros*, como quieras denominarlo. Esta es la ciencia de la vida, la sabiduría” (Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 10).

intuición fundamental de la tempiternidad mana de la experiencia del presente en toda su profundidad, descubriendo no solamente el pasado en potencia y el futuro en esperanza, sino también lo que la proyección objetivada de la Humanidad ha llamado eternidad y la sensibilidad humana subjetividad ha llamado tiempo”¹¹³. La *mística*, también entendida como participación porque pretende expresar esa visión cosmológica que contempla la interdependencia y la interpenetración de todas las cosas y su relación mutua con la estructura más profunda de la realidad. “Según ella, *existimos* en la medida en que participamos en el todo y permitimos a éste participar, es decir, expresarse a través de nosotros. Existo en la medida en que los otros existen en mí, en tanto que estoy comprometido y entregado a la realidad toda, en la medida en que tomo parte, participo en la totalidad del proceso del universo”¹¹⁴.

Así las cosas, enfatiza R. Panikkar¹¹⁵, la ontonomía no ejerce violencia sobre los seres imponiéndoles una ley extrínseca y heterogénea; al mismo tiempo tampoco ignora la naturaleza concatenada de los seres, su profunda unidad y su relación constitutiva con el Ser. La ontonomía descubre las leyes misteriosas e intrínsecas que permiten el desarrollo armónico de un ser, según su íntima constitución. Existe un orden ontonómico que debemos descubrir porque sólo él nos revela la verdadera estructura de la realidad, estructura que no niega su dimensión divina¹¹⁶, ni humana, ni cósmica. La ontonomía nos muestra “la relación constitutiva que une los diversos polos de una misma realidad”¹¹⁷. La *actitud ontonómica*¹¹⁸ le dice al hombre secularizado que nada es más sagrado que la realidad secular porque la sacralidad no es un valor en sí mismo sino una de las dimensiones de la única realidad cosmoteándrica. No hay separación entre lo sagrado y lo profano, el tiempo y la eternidad, la justicia y la justificación, lo humano y lo divino, lo natural y lo sobrenatural, al menos así debería ser claro para el cristianismo que se nutre del gran misterio de la encarnación:

La verdadera postura *ontónoma* cristiana reconoce la interna jerarquía de valores y descubre algo muy caro a la postura humanista, pero que el sólo humanismo es incapaz de realizar.

¹¹³ Panikkar, *Culto y secularización*, 97.

¹¹⁴ *Ibid.*, 93-100.

¹¹⁵ Panikkar, *Misterio y revelación*, 89.

¹¹⁶ “El *vòμος* de todo ser expresa, en cierto modo, un aspecto de la Divinidad. Estas leyes son las leyes del ser, es decir, que expresan la estructura misma y la constitución verdadera de las cosas; pero estas leyes, junto con los seres a que se refieren, proceden *de*, son *de* y *en* Dios; son, por decirlo así, las leyes de la Divinidad *ad extra*. Es evidente que estamos empleando la palabra “ley” en un sentido metafísico, no en su sentido exclusivamente jurídico” (Panikkar, *Misterio y revelación*, 89).

¹¹⁷ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 85.

¹¹⁸ La actitud ontonómica es una nueva forma de ser y estar en el mundo que va más allá de la heteronomía y la autonomía: “El gran desafío para la cultura que lleva las de ganar en el momento actual es adecuarse a la *ontonomía* de lo real. Occidente siempre ha oscilado entre la heteronomía del cesaropapismo de la monarquía absoluta, del dominio del más fuerte o de la mayoría y la autonomía del individuo que le gustaría hacer lo que él quiere. Esta última actitud representa la caída en el individualismo más feroz y se expresa en la dictadura del número (de individuos). El término que expresa la conexión entre las diversas dimensiones de la realidad sería la ontonomía, o sea el nomos, la regularidad, la tendencia, el *nisus* del *on*, de los seres, de las cosas que no violenta” (Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 55-56).

Descubre, en efecto, el teandrismo cristiano, que después de la Encarnación no hay virtudes sobrenaturales desencarnadas, que no es posible ser un buen cristiano y un mal hombre, que el amor de Dios auténticamente cristiano no sólo *lleva* al amor al prójimo, sino que *es* un único y solo amor; que el cultivo real de las virtudes sobrenaturales y aun de las teologales lleva consigo la cultura de todos los valores humanos sobre la tierra. Más aún: el teandrismo cristiano, reconoce, además, que el motor que impele a un hombre de buena voluntad a cultivar 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.¹¹⁹

La ontonomía tiene unas implicaciones a la hora de pensar al Creador y la criatura, a Dios y el hombre. Por supuesto, no se trata de una relación de dependencia, como dice la antropología teológica clásica, pero tampoco de independencia, como dice el humanismo puro, sino de interdependencia. Para comprender mejor esto podemos exigirle a nuestro autor una ilustración en cuanto a su fundamento. Panikkar¹²⁰ bien lo dice: “La criatura *no es* Dios, Dios *no es* la criatura: parece que es esto, por lo menos, lo que hay que afirmar según el principio mismo de contradicción. Sin embargo, esta afirmación no es del todo verdadera”. La relación entre Dios y la criatura no es ni heterónoma, ni autónoma. La palabra *es*, en las dos proposiciones, no es unívoca, sino sólo análoga. La criatura *no es* Dios, ciertamente, pero no es cierto que Dios *no es* la criatura. “No es” no significa nada para el Ser que *es* de forma absoluta. Dios *no es* criatura, ciertamente, pero todo lo que *es* tiene que ser, de *algún modo*, Dios. La criatura, por otra parte, no es no-Dios (puesto que Dios *es*, no existe en absoluto el *no-Dios*), ni tampoco es Dios. La criatura *no es* Dios, pero es *de* Dios, *en* Dios, y *por* Dios. La criatura no es, pero *es con*. La realidad de nuestro ser es la realidad de un *ese-ab*, de un *ese-cum* y de un *ese-in*, de una *ex-sistencia*, de una *con-sistencia* y de un *in-sistencia*, que hace imposible toda autonomía y toda heteronomía. Los seres no tienen un ser *fuera* de sí mismos y menos aún *en sí* mismos o *con-sigo* mismos (Dios no está ni encima, ni dentro de los seres, ni mezclado con ellos), sino que ellos *son* y su ser es un *estar siendo* un ser *del, por* y *con* el Ser. Por eso, la ontonomía lleva a la criatura al Creador, a los seres al Ser. “Un ser *es* en tanto en cuanto *será*, en cuanto *será-ser*, en cuanto *será-Dios*. Al final –cuando todas las cosas estén sometidas a Cristo–, Dios será todo en todos”, como diría Pablo (1Co 15,28; Ef 1,10).

Finalmente, en el movimiento pendular entre la heteronomía y la autonomía, lo que está en juego es la libertad, su pérdida o su defensa. Pero, como si se tratase de buscar una tercera vía, hay una acertada intuición en Gaudium et Spes cuando afirma: “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre”¹²¹. Con estas palabras el concilio evidencia la estrecha conexión existente entre las nociones de persona y libertad: “ser persona es ser libre”¹²², y ser libre es ser persona. Por consiguiente, ya no vale la pena reclamar lo que es de suyo o defender algo que no se

¹¹⁹ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 236.

¹²⁰ Panikkar, *Misterio y revelación*, 87.

¹²¹ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 17.

¹²² Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 187.

puede perder, siempre y cuando se haya asumido una actitud ontónoma. Consideramos que en este sentido se enmarcan las palabras de G. Colzani: “El ser personal no se configura como autonomía, sino como separación de sí –renuncia de su ego– con vistas a un descubrimiento nuevo: *Dios es intimior intimo meo*”¹²³. El acontecimiento cristológico nos permite comprender ese *de, en y con* Dios de los cuales hacíamos mención. La persona vive su propia realización como un pertenecer al otro, como un ser del otro y para el otro. Cuando se ha entendido esto, es imposible abstraerse en sí mismo aunque implique perder-se en el amor por Dios (Lc 9,24; Mt 22,37), por el hermano (Ga 5,14; 1Jn 4,7) y por la naturaleza (Gn 2,15). He aquí el sentido de la ontonomía.

¹²³ Colzani, *Antropología teológica*, 406.

CAPÍTULO 5

LA REALIDAD DIVINA DEL HOMBRE

Los capítulos precedentes nos salvamos de pensar que queramos promover la fragmentación del ser humano con la exposición que viene a continuación porque, si hemos comprendido el significado del hombre como realidad cosmoteándrica y como persona, este capítulo –y los dos subsiguientes– responde a una pretensión metodológica que se focaliza en la realidad divina del hombre como una de las dimensiones más profundas de tal condición. El umbral entre lo que se puede decir y lo indecible señala una estrechez en lo primero y una amplitud en lo segundo porque, como lo diremos en su momento, el hombre no escapa al misterio que envuelve precisamente lo divino. Es más lo que podemos *mostrar* que lo que podemos *demostrar* acerca del hombre y, por eso, como si se tratara de una antropología teológica apofática, “veremos” la oscuridad aún no horadada por la razón.

Sin embargo, el reconocimiento de la naturaleza divina *del* hombre, que no se contrapone con la de Dios que está *en* y *con* el hombre, nos permite decir de éste que es *imago Dei* y *filius Dei*, adjetivaciones muy propias de la antropología teológica y a las cuales les dedicaremos el primer apartado. Pero, con el ánimo de (re)abrir otros caminos de andadura, haremos una invitación para pensar al hombre como una *crisofanía* y como un ser llamado a la divinización, recuperando aquella intuición de los padres griegos¹ no acogida con tanto beneplácito por los padres latinos², quienes se preocuparon más por el tema del pecado y la justificación. De esta manera podremos comprender que, en virtud de lo divino en el hombre, éste se siente

¹ Aunque en el apartado 5.3 nos detendremos más en este asunto, vale la pena recordar desde ahora a algunos Padres griegos. Clemente de Alejandría (*Protepticus* I, 9): “El Verbo de Dios se hizo hombre para que tú aprendas cómo el hombre puede hacerse Dios”; Atanasio de Alejandría (*De incarnatione Verbi* LIV): “El Verbo se hizo hombre para que nosotros fuéramos divinizados”; y Máximo el Confesor (*Ambigua*, PG 80, 1084): “La Encarnación hace de Dios un hombre a través de la divinización del hombre, y del hombre un Dios a través de la humanización (*ἀνθρωποσις*) de Dios”.

² En el mismo sentido de la nota anterior, podríamos traer a colación a algunos Padres latinos. Ambrosio de Milán en el *Tratado sobre los misterios* (n. 10): “Toda carne se había corrompido por sus iniquidades. Mi espíritu no durará por siempre en el hombre –dijo Dios–, puesto que es de carne. Con las cuales palabras demostró que la gracia espiritual era incompatible con la inmundicia carnal y la mancha del pecado grave”; Agustín, el “Padre de la gracia”, en las *Confesiones*: (X, 20, 19): “¡Oh cuán grande miseria la del hombre que no está con aquel sin el cual no puede existir! Pues no hay duda de que no puede existir sin aquel en quien existe. Y, sin embargo, si no le recuerda, ni le entiende, ni le ama, no está con él”; y Gregorio Magno, en *Sobre los Evangelios* (*Homilía* 19): “Consideremos cuán grandes son las entrañas de su misericordia, que no sólo nos perdona nuestras culpas, sino que promete el reino celestial a los que se arrepienten después de ellas”.

jalonado a la plenitud alcanzada por Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, como otra forma de ver la salvación (o la liberación).

5.1. La naturaleza divina del hombre.

El hombre no es sólo materia, ni es sólo alma, pero tampoco se queda en la suma de las dos. En un capítulo anterior ya hemos insistido en la importancia que le da la antropología israelita a la *ruah*, precisamente por ser aquella dimensión antropológica en virtud de la cual el hombre entra en comunión con lo divino y participa del orden sobrenatural. Como dice G. Colzani³, no se trata de un elemento añadido, sino que forma parte de su estructura primaria.

La *realidad teo-antropo-cósmica del ser humano* nos revela la “parte” divina que hay en él. “En la vida humana hay algo *más* que tiempo y espacio. Este ‘más’ que se abre a nuestra conciencia no es sólo nuestro intelecto. No sólo somos conocedores de que somos seres conscientes y auto-conscientes. Somos conocedores de que ese ‘más’ no tiene límites, es in-finito, vacío, misterioso. Esto es lo que prácticamente todas las tradiciones humanas han dicho: todos los seres tienen por naturaleza algo divino (*ātman-brahman; πάντα γάρ φύσει έχει τι θειον*)”⁴. Para Panikkar⁵ lo *divino* implica la aceptación de “algo” irreductible y a pesar de todo relacionado con nosotros; un “algo” que está ‘por encima’ de todas nuestras facultades (amar, querer, conocer...) y que al mismo tiempo las “invade” a todas. La dimensión divina es una dimensión diferenciable de las otras dos (la intelectual y la corporal) pero no separable porque éstas y aquélla respetan el principio de relatividad radical propio de la intuición cosmoteándrica. La dimensión divina es la expresión del Misterio que habita realmente la realidad humana y la asume para que el ser humano alcance la plenitud a la cual está llamado. Por tanto, no es un “objeto” de los sentidos o del intelecto, esto es, de materia y conciencia. Sin embargo lo divino carece por entero de sentido sin ellos. “Hay una dimensión de libertad y de infinitud que empapa tanto la materia como el espíritu, tanto los sentidos como el intelecto, la *aisthesis* y la *noesis*. La tradición griega la llamó *mystika*, el ‘espacio’ en que nosotros nos movemos, percibimos y pensamos, en el cual vivimos y somos”⁶.

³ Colzani, *Antropología teológica*, 100.

Ruah o *Pneûma* nos remiten al Espíritu de Dios, aquella fuerza que transforma al hombre en una nueva criatura (Ver Cerfaux, *El cristiano en san Pablo*; Schmithals, “Experiencia del Espíritu como experiencia de Cristo”, 147-167).

Además, para G. Colzani el Espíritu “es la fuerza de un don que cumple la voluntad divina de la alianza y que en su acción no puede ser anulado por el pecado del hombre. Pablo afirma expresamente que Dios nos ha dado su Espíritu como principio de una vida nueva y de una nueva existencia (Rm 8,9-16; Ga 4,4-6); gracias a él nos hemos liberado del poder de la carne y hemos sido puestos en la comunión con Dios” (Colzani, *Antropología teológica*, 108).

⁴ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 11.

⁵ Panikkar, *Ecosofía*, 152.

⁶ *Ibíd.*, 153.

Cuando el ser humano descubre dentro de sí mismo ese “espacio”, vive la experiencia de la *radicalidad divina*⁷, que equivale al descubrimiento de una raíz última en el fondo de su ser, aquello más genuino y profundo que lo que él mismo es:

Esta radicalidad trasciende la individualidad y aun la personalidad meramente humana, toca una raíz, un fondo del que no tiene sentido decir si es común y único, puesto que igualdad y diferencia son términos correlativos. Esta experiencia puede revestirse de una multiplicidad de formas, pero ello no quita que sea fundamentalmente una experiencia de la relatividad última y constitutiva de todo ser: “hay” una última “cosa”, inmanente y trascendente a la vez, que es lo que realmente “somos” [...] Cuando más “yo soy”, más cerca estoy de esta raíz divina.⁸

Así las cosas, lo divino se descubre a través de la inmanencia misma. Panikkar⁹ afirma que, cuando el hombre experimenta su contingencia de una forma positiva, lo que experimenta no es una mera privación, a saber, que no posee en “él” la razón de su existencia –todo esto es mera carencia–, sino que lo que experimenta es precisamente aquel punto de contacto, que siéndole propio pertenece a una trascendencia que deja atrás su propio yo. La realidad divina y, si se quiere recordando a K. Rahner¹⁰, Dios mismo, se autocomunica a través de lo humano, sin perderse en ello, dando un indicio inequívoco para responder a la pregunta antropológica. “De hecho, ninguna revelación, ningún respeto a lo divino, puede hoy en día pasar por alto la autoconciencia humana que sabe que la cuestión de Dios trata de algo que, por muy sublime y trascendente que sea, tiene forzosamente que pasar no sólo a través de estructuras humanas, sino que, en última instancia, es para solucionar la cuestión antropológica por lo que el problema mismo se plantea”¹¹. De

⁷ Panikkar, en su crítica al humanismo cristiano, recuerda que si este “humanismo” fuera “cristiano” debería ser “teocéntrico”, pero si fuera así, ya no sería “humanismo” por no ser “antropocéntrico”: “Para ser teocéntrico hay que partir de Dios mismo, esto es, hay que tener religión y aun religión revelada. Nadie puede saltar por encima de su propia sombra y no puede pretender el hombre ser teocéntrico mientras no sea el θεός mismo que se revela y se planta en el centro de la vida humana” (Panikkar, *Humanismo y cruz*, 199).

⁸ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 243.

Nuestro autor utiliza el adjetivo “divino” aplicado a esta realidad por dos motivos: “En primer lugar, porque tratándose de algo que trasciende el mero individuo, que no se confunde con él y que puede aplicarse a cualquier individuo, tanto en particular como en general, nos parece que fenomenológicamente le cuadra el epíteto de divino. En segundo lugar, porque ese “algo” a lo que se está haciendo referencia es lo que las más diversas tradiciones de la humanidad han considerado como lo último y definitivo que, según, la terminología corriente de muchas lenguas, suele denominarse Dios” (Ibíd., 243).

En otro texto Panikkar dirá: “En cada uno de nosotros se vislumbra un este y un oeste, un creyente y un increyente, un hombre y una mujer, etc. Todo ser humano es un microcosmos y cada cultura humana representa el total de la humanidad. El verdadero *ātman* de (en) cada uno de nosotros es Brahman. La esencia de Buddha subyace en el fondo de cada ser. Todos estamos llamados a compartir la naturaleza divina” (Ídem., *Sobre el diálogo intercultural*, 96).

⁹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 241.

¹⁰ K. Rahner, hablando de la conexión entre la Trinidad inmanente y la económica, afirma: “El Dios uno se comunica en tanto declaración absoluta de sí mismo y en tanto don absoluto del amor. Su comunicación –absoluto misterio revelado sólo en Cristo– es verdaderamente *auto-comunicación* [...]” (Rahner, *Escritos de teología IV*, 120. Ver también en la misma obra las páginas 161, 209 y 210).

¹¹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 250.

esta forma, el hombre percibe su *in-finitud*¹², es un ser no-acabado y, por eso, no puede poner límites a su propio ser. La trascendencia y la inmanencia que en él confluyen dentro de una relación advaítica, le permiten descubrir un algo *más* constitutivo de su propio ser. “Descubre otra dimensión inmanipulable e incontrolable. Siempre hay más que aquello que los propios ojos ven, la mente descubre o el corazón toca. Este siempre *más* es la dimensión divina”¹³.

Sin embargo, aunque ya está insinuado, es necesario insistir en que lo divino –Dios mismo¹⁴– no es sólo absolutamente trascendente. Sin duda es trascendente pero también es inmanente. “[...] el elemento divino para el hombre es tanto *inmanente como trascendente*. Inmanencia divina significa que lo divino se halla en el *sôma, psychê, polis, kosmos* igual que en cualquier otra cosa. Y es precisamente este misterioso elemento, este soplo, esta presencia trascendente e inmanente lo que confiere a las cosas su identidad, tal como se la da al hombre”¹⁵. Esto, nuevamente, es autocomunicación de Dios al hombre. Podemos reiterar, ayudados nuevamente por Rahner, que “la palabra ‘comunicación de Dios mismo’ (autocomunicación) quiere significar realmente que Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre. Se trata, pues, de una autocomunicación *ontológica* de Dios”¹⁶. Si se quiere, es la bella expresión agustiniana “Dios es *intimior intimo meo*”. Al ser Dios el fundamento del hombre, es el fundamento de su ser personal –como lo hemos visto en el capítulo cuarto. En consecuencia, le confiere al ser humano su propia dignidad. Desde Dios cabe decir con entera verdad que “el hombre es una manera finita de ser Dios”¹⁷ o que “*hombre* es el diminutivo de la divinidad y la divinidad es el superlativo de *hombre*”¹⁸, en otras palabras, la presencia de Dios en el hombre, y

¹² “[...] Lo que soy no es criatura, pero tampoco creador. No sé lo que soy. Sé que sabiendo que soy limitado he superado ya de alguna manera, los límites; la consciencia de mi finitud me muestra la infinitud. No soy ni finito, porque sé que lo soy, ni infinito, porque me doy cuenta de mi finitud” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 110).

¹³ Panikkar, *La nueva inocencia*, 56-57.

¹⁴ “[...] a menudo se ha identificado el elemento divino, el Dios, con la trascendencia. Pero el concepto de trascendencia sin el correctivo intrínseco de la inmanencia es tan impensable como contradictorio y, por tanto, falso. Hay que evitar remitir el hombre a “otro”, en este caso a una trascendencia divina, y luego relacionarlos” (Ibíd., 313).

¹⁵ Ibíd., 313-314.

Esto nos recuerda en algo la *Gaudium et Spes* cuando habla de la conciencia humana como aquel sagrario donde resuena la voz de Dios. “La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella” (Vaticano II. *Gaudium et Spes*, 16).

¹⁶ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 148.

¹⁷ Zubiri, *El hombre y Dios*, 327.

S. Castillo nos recuerda que X. Zubiri, desde *El hombre y Dios*, explica más coherentemente que es la presencia formal de Dios en la realidad lo que posibilita que las cosas mismas sean reales y, que el hombre pueda ser persona (pp. 148 y 153). En el caso de las esencias abiertas, la presencia de Dios es –dice Zubiri– ‘suificante’, Dios está ‘suificando’ esas esencias abiertas mundanales (p. 186). Ver Castillo, *La persona en Xavier Zubiri*, 27.

¹⁸ Pepin, *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*, 2.

Cabe anotar que J.L. Ruíz de la Peña tiene ciertas reservas con respecto a esta cita (Cfr. Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 49).

sólo por ella, él está llamado a la divinización, asunto sobre el cual nos detendremos más adelante.

Ahora bien, ¿alcanzamos a imaginar las implicaciones que tiene el ‘descubrimiento’ de la dimensión divina en el hombre? ¿Qué significa saber-*se* habitáculo del Dios trascendente-inmanente? Panikkar lo inquiriere partiendo de una hermosa analogía: la oscuridad y la luz. Si pensásemos la realidad humana como la oscuridad, y la acción divina como la luz, ¿Qué pasaría con la oscuridad que es atravesada por un haz de luz? “¿puede la criatura, que es oscuridad en cuanto que no es Dios, acoger verdaderamente al Creador y seguir siendo criatura? Si el Creador tuviese que descender realmente a la criatura o unirse a ella, ¿qué quedaría de ella? [...] por parte de Dios la redención es libre, pero por parte de lo creado es la única manera de salir del *impasse* existencial”¹⁹. Sin duda estamos ante el problema de la gracia, don gratuito de Dios al hombre que le permite reconocer-se como imagen de Dios (*imago Deo*) y, con mayor intensidad, hijo de Dios (*filio Deo*).

5.1.1. Hombre *imago Dei*.

La expresión “el hombre es imagen de Dios”, tan querida por la antropología teológica²⁰, es más que un cuño discursivo; podríamos decir que se trata de una categoría sintética de esta disciplina con profundas implicaciones para toda la teología. Sin embargo, aunque no pasa desapercibida en la teología de R. Panikkar, no tiene la intensidad suficiente ni se articula con otras tematizaciones que podrían exigirlo. Las razones las podemos deducir del significado dado por la misma teología a tal expresión. Antes bien, R. Panikkar prefiere insistir en la filiación divina del hombre y en el hombre como una cristofanía.

Para iniciar podemos recordar que, frente a la pregunta “¿qué es el hombre?”, la *Gaudium et Spes* responde: “Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias [...] La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado ‘a imagen de Dios’, con capacidad para conocer y amar a su creador, y que por Dios ha sido constituido (Gn 1,26; Sb 2,23) señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios (Sal 8,5-7)”²¹. De esta manera, resulta interesante confirmar que, a tal proclama de fe, subyace una vez más

¹⁹ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 64.

²⁰ El término “imagen de Dios” no sólo nos recuerda Gn 1,26-27 sino que es una síntesis de la fe de Israel sobre la persona humana y su relación necesaria con Dios (Ver Seibel, “El hombre imagen de Dios”, 623-632; Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 39-47; Martínez, *Antropología teológica fundamental*, 99-106; Pannenberg, *Antropología desde la perspectiva teológica*, 53-98; Colzani, *Antropología teológica*, 76).

²¹ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 12.

En este sentido, B. Mondin defiende el misterio de la imagen de Dios como principio arquitectónico que armoniza la realidad en donde confluyen Dios-Hombre-Mundo (Ver Mondin, *L'uomo secondo il disegno di Dio*, 1992, 6ss).

la relacionalidad del hombre: “El tema de la ‘imagen de Dios’ es la base de la antropología teológica y permite comprender todo aquello que constituye el hombre: la relación con el mundo, con los otros y con Dios”²².

Además, el sentido del hombre como “imagen de Dios” es muy claro para la antropología teológica. Consiste básicamente en la *creaturalidad*²³ humana, es decir, es una relación que por un lado se dirige a Dios y por otro al mundo. Así se deduce de la antropología bíblica cuando vemos que su primera afirmación va en estos términos: *el hombre es criatura de Dios*. “Los documentos yahvista (Gn 2) y sacerdotal (Gn 1) contienen sendos relatos de creación del hombre en los que se glosa esta afirmación fundamental”²⁴. G. Colzani, basado en la tradición veterotestamentaria, advierte de ésta doble relación. “Si los textos del Génesis subrayan la relación con Dios y por tanto la grandeza del hombre, los sapienciales recuerdan la relación con el mundo y por tanto su pobreza y su vulnerabilidad, además de su señorío sobre el cosmos”²⁵. Los dos textos sólo se captan hasta el fondo cuando se ve la relación con Dios, comprensiva de una dependencia de él, como la raíz misma de toda fecundidad y de toda grandeza humana. Lejos de ser el límite del hombre, Dios es la razón y el fundamento de su dignidad. Así lo reafirma el mismo G. Colzani:

En esta continua relación con Dios, la verdad integral del hombre muestra que es su creaturalidad: aquí está la raíz de su dignidad y de su grandeza. En efecto, la creaturalidad del hombre no lo limita al nivel de las cosas, sino que lo abre a aquel diálogo con Dios que se recoge en la categoría de “imagen” de Dios. Aquí el hombre es creado para que ocurra algo entre Dios y él, para que Dios le hable y él responda. La creaturalidad no es algo que añada al hombre o algo que el hombre haga, sino el hombre mismo en cuanto persona: la creaturalidad indica en la relación con Dios el sentido de la vida humana.²⁶

²² Scola, Marengo y Prades, *La persona humana*, 7.

²³ J.L. Ruíz de la Peña hace énfasis en el binomio creador-creatura que está presente cuando decimos “el hombre es imagen de Dios”. Entonces, si Dios es creador, significa, dos cosas: a) que da a la criatura el ser; b) que introyecta en la criatura la pulsión hacia el ser-más (Ver Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 21).

Del mismo modo lo considera G. Müller: “En esta estructura material-espiritual, la autotranscendencia de la persona creada es capaz de conseguir una participación espiritual en la actualidad de Dios. Dicho con otras palabras: el creador del mundo, de la naturaleza y del hombre sale al encuentro del hombre de una manera personal, como plenitud de la autotranscendencia del espíritu creado. Y es aquí donde se muestra, ya sin más tardanza, que la creación es implícitamente autoapertura de Dios. La creación del ser y del espíritu finitos significa ya en sí la apertura de un horizonte inagotable para una autoapertura explícita de Dios en la Palabra. En ella sale Dios al encuentro de la persona creada de una forma personal y dialogante” (Müller, *Dogmática*, 217).

²⁴ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 19.

²⁵ Colzani, *Antropología teológica*, 79.

²⁶ *Ibíd.*, 145.

La *Gaudium et Spes* insistirá en que la dignidad y la igualdad de los hombres es debida al ser imagen de Dios: “La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino” (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 29).

En este sentido, G. Müller dice: “El hombre es una criatura de Dios (Gn 1, 17; 2:7). Esta condición de ser creado, de criatura, significa que el hombre, de acuerdo con su realidad total, en su existencia y en la consumación de su naturaleza corpóreo-espiritual, está constituido exclusiva y globalmente por una relación trascendental a Dios como su origen y su fin”²⁷. Así las cosas, la condición de criatura significa la pura positividad de todo cuanto, por voluntad divina, existe como ónticamente distinto a Él y realizándose hacia Él. El hombre se concibe a sí mismo en su *identidad relacional* a partir de su referencia constitutiva a Dios. Por tal motivo, podemos afirmar que Dios es nuestro modelo; que no nos fundamentamos en nosotros mismos, sino desde Dios, nos definimos respecto de él que nos ha hecho capaces de él, y esta dirección marca todo nuestro ser. P. Trigo²⁸ enfatiza que la imagen es una referencia del hombre a Dios pero con vista a una representación respecto de la creación: el hombre ha de dominar la tierra como lo hace Dios, en nombre de Dios. Ser imagen de Dios fundamenta la absoluta dignidad e inviolabilidad de toda la persona humana y es una realidad que no se puede perder. Cuenta también como un dinamismo para dominar la tierra de cara a la vida plena y para transformar la sociedad humana en una verdadera comunidad. De nuevo aparece la relacionalidad del ser humano con Dios, el mismo Hombre y el Mundo:

Primero, si se contempla complexivamente la expresión “imagen de Dios”, tanto en su versión veterotestamentaria como en la paulina, nos damos cuenta que establece una respectiva reciprocidad entre Dios-Hombre, Hombre-Dios. Por esta misma razón, dice J. L. Ruíz de la Peña²⁹ recordando a Calcedonia, que ambos se encuentran frente a frente, se tratan de tú a tú y se vinculan finalmente “de modo indiviso e inseparable”, aunque también “de modo inconfuso e inmutable” en Jesús, el Cristo. K. Rahner vincula la experiencia trascendental del hombre a su condición de creatura. Es esta condición la que le permite acceder a Dios: “En nuestra experiencia trascendental, que nos remite necesaria e ineludiblemente al inefable misterio sagrado, está dado de todos modos lo que es condición creada y aquello como lo que ésta se experimenta allí inmediatamente. La palabra ‘criatura’ interpreta rectamente esta experiencia originaria de la relación entre nosotros y Dios”³⁰. Por tanto, al decir “el hombre es imagen de Dios” se debería reconocer la existencia de una relación actual entre Dios y el hombre en donde podamos distinguirlos pero no separarlos en virtud de la relacionalidad constitutiva de la realidad *te-ándrica*. El hombre *es* imagen de Dios; esta es una verdad, no una quimera, de la cual debe hacerse consciente y responsable.

Segundo, agrega el mismo J.L. Ruíz de la Peña³¹, porque el hombre es imagen de Dios, el “tú” de cada hombre es imagen de Dios. La relación Hombre-Dios va de la

²⁷ Müller, *Dogmática*, 109.

²⁸ Trigo, *Creación e historia en el proceso de liberación*, 301-346.

²⁹ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 49.

³⁰ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 101.

³¹ Ruíz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, 230.

mano con la relación Hombre-Hombre. La verticalidad del carácter dialógico del ser humano ha de realizarse horizontalmente. El hombre ha de ser para el hombre fin y no medio, valor absoluto, ser supremo. De esta forma el hombre se reconoce como imagen de Dios en el otro.

Y, tercero, si es imagen de Dios, ejerce un señorío sobre la naturaleza que no puede contradecir el ser de Dios. Ser señor del mundo, como lo es Dios, supone unos modos que no pueden ser aquéllos caracterizados por la racionalidad técnico-instrumental de los cuales hemos sido testigos. Este planteamiento típico de la antropología teológica, por un lado, reconoce la relacionalidad pero, por otro, enfatiza en la asimetría de las relaciones que se constituyen.

R. Panikkar³² considera que la doctrina de los *vestigium trinitatis* y de la *imago Dei*, más que *teologumena* para el conocimiento de Dios, son claves revelatorias de nuestra propia naturaleza y carácter relacional. Hasta aquí habría una coincidencia temática con la antropología teológica pero una divergencia en cuanto a la manera como se concibe la relacionalidad humana, como ya lo hemos visto en el capítulo cuarto. Sin embargo, el hecho de concebir al hombre como soberano y solo, entre Dios y el Mundo, como Rey de la Creación y sirviente del Señor tiene para Panikkar³³ una grandeza innegable porque representa la “desvinculación” de lo divino respecto de lo cósmico para salvaguardar la dignidad humana y evitar que la persona humana sea tratada simplemente como una cosa más entre otras cosas. Dios se convierte así en el garante de la grandeza del hombre, que fue creado a su imagen y semejanza. Por eso, todo acto de adoración del hombre hacia Dios, contiene una experiencia del icono más o menos latente, es decir, “una experiencia de carácter iconológico que es una dimensión esencial de toda espiritualidad verdaderamente humana. Esta experiencia de la semejanza (*eikôn*) entre Dios y el Hombre, de que Dios está en la imagen (*eidolôn*) del Hombre, de que existe un vínculo ontológico entre ambas, necesita ser cultivada”³⁴. Entre otras razones, porque es una señal de apertura hacia Dios, es una muestra de que el hombre es *capax Dei*, como diría B. Forte³⁵.

Finalmente, vale la pena resaltar que en la antropología teológica no aparece con tanta fuerza el paso de ser *imago Dei* a *imago Christi*, una vez hemos sido testigos del misterio de la encarnación y la resurrección, a menos que esté supuesto en la doctrina

³² “Le dottrine delle *vestigium trinitatis* e dell’*imago dei* (*e ikona tou Theou*) sono più che *teologumena* per la conoscenza di Dio, essi sono anche rivelatori della nostra propria natura e costitutivi del carattere relazionale” (Panikkar, *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei*, 10).

³³ Panikkar, *El mundanal silencio*, 49; Panikkar y Castells, *Iconografía del espacio sagrado*, 132.

³⁴ Panikkar, *La Trinidad*, 43.

³⁵ “Así pues, el hombre es ‘capaz’ de tender a la visión de Dios (*capax Dei*), no por sus fuerzas, sino por la gracia de Aquel que lo ha creado y redimido, que lo ha destinado a sí mismo y se ha entregado a él. Esta capacidad natural, esta apertura radical del ser humano al Misterio absoluto, querida por el Creador como condición de posibilidad de la elevación de la criatura racional a la gloria de la visión, corresponde a la idea del hombre ‘imagen de Dios’” (Forte, *La eternidad en el tiempo*, 160).

de la filiación divina por Cristo. Este paso no es una contraposición, antes bien, es signo de plenitud humana. En palabras de J.L. Ruíz de la Peña:

Si el hombre (*adam*) era, en cuanto imagen de Dios, gestor y presidente de la creación, Cristo, la imagen arquetípica, lo es de forma acabada: “primogénito de toda la creación”, la recapitula y le confiere consistencia (Col 1,15.17.18). A partir de aquí, el destino del hombre no es ya ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. O mejor, el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo, “que es imagen de Dios”: “nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos” (2Co 3,18).³⁶

Así las cosas, desde esta óptica, ser imagen de Dios connota para el hombre: un *teocentrismo* que le posibilita su propia realización; una *concreción cristocéntrica* de referencia a Dios, en cuanto que Jesucristo es el símbolo por excelencia, es el mediador a través del cual Dios y el hombre alcanzan una cercanía insuperable; y una *consumación histórico-escatológica* de los seres creados, que significa que el Dios eterno se revela en la historia de la humanidad como fundamento y fin, como creador y consumidor.

5.1.2. Hombre *filius Dei*.

Arriba hemos señalado que la categoría *imago Dei* no es muy tenida en cuenta por R. Panikkar pero sí lo es la de *filius Dei*, precisamente por la lectura que él hace del acontecimiento de Cristo. En este sentido, debemos reconocer la amplitud y la profundidad con las cuales, tanto la antropología teológica panikkariana como la antropología teológica cristiana, desarrollan el tema de la filialidad divina. Sendos caminos encuentran su punto de anclaje en la revelación de Jesús, quien nos enseñó que Dios es Padre, *Abba*.

Panikkar lo dice de esta manera: “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*)”³⁷. Pero, además, esta expresión subraya que Dios es particularmente Padre de Jesús, *su* Padre. Cuando decimos ‘particularmente’ no decimos ‘exclusivamente’, por eso, hay una extrapolación y asumimos la invitación. Vale la pena recordar aquella idea sutil de nuestro autor comentada en el capítulo anterior: “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 Hijo de Dios)”³⁸.

³⁶ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 79.

³⁷ Panikkar, *La Plenitud del hombre*, 122-123.

³⁸ *Ibíd.*, 124.

De otra parte, la antropología teológica³⁹ explícita que estamos seguros de esta verdad evangélica porque se funda en la experiencia amorosa del Padre por su Hijo y viceversa, experiencia que nos permite decir que Dios es amor. La proclamación de la misericordia de Dios y del amor de Dios nos indica una relación nueva con Dios, la única en la que se tiene la manifestación plena del amor gratuito del Padre. He aquí la diferencia entre la relación de Dios y el hombre del Antiguo Testamento (Creador-creatura, Señor-siervo) y la del Nuevo Testamento (Padre-hijo). Hay una condición nueva a partir de Jesucristo: la filiación. “El hombre sabe y experimenta que Dios es padre para él. La certeza de que Dios lo considera un hijo a pesar de sus pecados le ayuda a no desesperar del amor de Dios y a superar la actitud del siervo”⁴⁰.

En este mismo sentido, Panikkar⁴¹ retoma algunos textos neotestamentarios, entre ellos el de Jn 15,5: *Cristo es la vid y nosotros los sarmientos*, para concluir que somos hijos del Padre como el Hijo también lo es. De hecho, san Agustín, comentando estas palabras, afirma que *unius quippe naturae sunt vites et palmites* [de la misma naturaleza son en efecto las vides y los sarmientos]. Pablo, el Apóstol de los Gentiles, no teme en citar a un poeta griego para decir que ya ahora “somos de su estirpe”, de su misma etnia (Hch 28, 28), como afirma la frase: “En el vivimos, nos movemos y somos”, ahora en el presente y no solamente en el futuro (1Co 15, 28). He aquí el resultado de la gracia, don gratuito de Dios al hombre. “La ‘vocación’ que llamó al Hombre a ser lo destinó, desde el principio, a ser Hijo de Dios, uno con el Hijo único”⁴². Sentirse acogido y amado por el Padre, como un *alter Christus*, es el destino del hombre pero, como no está sólo, es un sentimiento compartido que también se vuelca sobre los otros: todos somos hijos.

Cuando decimos “todos somos hijos” no estamos expresando una tautología, ni tampoco una verdad *a priori*. Simplemente, no se puede pensar al *hombre* sin pensar en la filiación. R. Panikkar⁴³, debatiendo con uno de sus contrincantes intelectuales, dirá que R. Descartes dejó de lado la “conciencia de ser hijo” cuando formuló el

³⁹ El tema de la filialidad es tratado por: Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre*; Lazcano, *Dios, nuestro Padre*; Ocariz, *Hijos de Dios en Cristo*; Royo, *Somos hijos de Dios*.

⁴⁰ Colzani, *Antropología teológica*, 58.

⁴¹ Panikkar, *La Plenitud del hombre*, 125.

En otro de sus escritos, Panikkar hará alusión a 1Tm 2,5: “Porque no hay más que un Dios, y no hay más que un hombre que pueda llevar a todos los hombres a la unión con Dios: Cristo Jesús” y a Jn 10,30 “Yo y el Padre somos Uno” para hacer una protesta contra la indeterminación moderna del ser humano: “Cuando me niego a ser llamado “*un ser humano*”, o cuando critico el *pensamiento* evolucionista, pretendo ser único y por tanto inclasificable, estoy reaccionado contra la invasión de la mentalidad científica moderna que tiende a obscurecer una de las experiencias humanas más centrales: la de ser único, divino, icono de la realidad, unido constitutivamente con la fuente de todo, un microcosmos que refleja la totalidad del macrocosmos; en una palabra, uno con el Padre, infinito, incomparable, no intercambiable [...] El hombre, el hombre pleno, concreto y real, no es un elemento de una clasificación, es el clasificador. Y eso vale para cada uno de nosotros. Y la dignidad del hombre consiste precisamente en ser consciente de ello. “Yo y el Padre *somos uno*”. Y esto es lo que se atrevió a decir el mediador, *anthrōpos Christos Iēsous* (1Tm 2,5)” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 148).

⁴² Panikkar, *La Trinidad*, 91.

⁴³ Panikkar, “Un pròleg atípico”, 14.

cogito ergo sum. O, dicho de otra manera más académica, el planteamiento “todos somos hijos” rompe con el solipsismo individualista de la modernidad. Además, Panikkar va un poco más allá, y encuentra un paralelismo entre “todos somos hijos” con el ya sabido “todos somos mortales”. Mientras que la convicción “todos tenemos un fin” pone nerviosos a muchos y se ha especulado demasiado sobre ella, la intuición “todos tenemos un origen” ha estado casi siempre olvidada. El pensamiento de la filiación es catártico porque, a diferencia del de la muerte, que es individual (“muero solo”), la conciencia de la filiación nos hace superar el individualismo (“nazco de unos padres”).

Por consiguiente, lo natural nos lleva a lo sobrenatural, la realidad inmanente nos muestra la realidad trascendente dentro de una relación advaítica. En otras palabras, nuestra experiencia humana de la filiación nos abre a la conciencia de que tener unos padres pertenece a la naturaleza misma del ser humano, por eso, “no extraña que una de las experiencias más universales de la humanidad es la de ver en la imagen del Padre (del padre y de la madre) el icono menos imperfecto de aquel misterio que no tiene ningún nombre que lo limite pero que los tiene todos porque todo nombre no es más que una expresión. Las dificultades teológicas del Dios Padre se hacen grandes cuando la imagen deja de ser la del padre-madre para adquirir otros atributos de omnipotencia y omnisciencia”⁴⁴.

De otra parte, es interesante recordar que la antropología teológica coincide en afirmar que la filiación divina no se contrapone con la libertad del hombre. Antes bien, señalará G. Colzani⁴⁵, el hombre que vive la unidad con Dios, su padre, como fuente de su vida es un hombre libre, es un hombre que procura paz (Mt 5,9), es un hombre que vive en la transparencia de un amor que no tiene nada que ver con la lógica del interés (Mt 5,44-45), es un hombre que la confianza en Dios libera de las angustias preocupaciones de la tierra (Mt 6,25-33; 7,7-11), es un hombre que ya participa del tiempo futuro (Lc 20,34-36), es un hombre educado por la oración a vivir de la voluntad de Dios (Mt 6,9; 11,2).

De esta manera, la libertad no consiste única ni principalmente en la capacidad de optar entre diversas alternativas, no es solamente una *facultad electiva* como lo defenderá la modernidad. La libertad es la capacidad que la persona tiene de autodeterminarse en orden a su realización. La libertad es, pues, ante todo, una *facultad entitativa*: dice de la relación en orden a la construcción de la identidad personal. A este respecto Ruíz de la Peña⁴⁶ afirma que la genuina libertad no es una ausencia de ligaduras, sino una forma de religación. De un modo u otro, esta intuición aparece reiteradamente en la Escritura y en toda la tradición cristiana; sólo quien se halla religado a un fundamento último puede sentirse des-ligado, suelto, ante lo penúltimo. Hay, pues, una forma de dependencia –la dependencia de Dios– que, lejos

⁴⁴ *Ibíd.*, 16.

⁴⁵ Colzani, *Antropología teológica*, 59.

⁴⁶ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 70.

de ser alienante, es liberadora. La libertad humana alcanza su más alta forma de realización en la filiación adoptiva. Por eso, Pablo y Juan oponen sistemáticamente *esclavitud a filiación*, no a *libertad* (Rm 8,15.21; Ga 4,3-7; Jn 8,32ss).

De todas formas, no podemos desconocer la resistencia que tiene el hombre hodierno –y, en general, moderno– a re-ligarse con Dios si esto le implica renunciar a la libertad a pesar de los enormes esfuerzos intelectuales hechos por la teología para dirimir tal conflicto. Por eso, frente a la oposición que resulta entre la heteronomía que subyace a la religación con Dios (como dependencia) y la autonomía propia de la libertad (como independencia) vale la pena pensar seriamente la *ontonomía* panikkariana (como interdependencia) para comprender que la libertad es una posibilidad real en la filiación del hombre con Dios. Antes bien, sólo una relación ontonómica, no dependiente ni independiente, daría sentido pleno al hombre de hoy sobre el significado de ser hijos de Dios.

5.2. El hombre es una cristofanía.

Uno de los aportes más audaces y novedosos de la antropología panikkarina lo encontramos en la afirmación: *cada ser es una cristofanía*⁴⁷. Como queda insinuado, tal afirmación encierra la relación constitutiva entre el misterio de Cristo y el misterio del hombre. Pero, ¿qué quiere significar Panikkar con esto? ¿en dónde radica su novedad y aporte en la comprensión del ser humano?

Aunque en la tercera parte de este trabajo haremos una aproximación a la “cristología” de nuestro autor y, además, ya nos detuvimos en el término *cristofanía* en la primera parte, vale la pena aclarar que para él la cristofanía no es una extensión de la cristología ya que esta última intenta entender, hasta donde es posible, y “explicar” el “hecho” de Cristo. En cambio, “la cristofanía, al ser más experiencial, concreta su atención en la luz en la que Cristo se nos manifiesta. Se descubre entonces que muchas de las afirmaciones de Jesús no sólo desencadenan el escándalo porque sacuden nuestros hábitos, sino que parecen proceder de una visión del mundo distinta”⁴⁸. Esta visión es el resultado de una experiencia –una experiencia que vincula los tres ojos, el material, el intelectual y el espiritual– capaz de comprender que *Cristo es el símbolo pleno de la realidad*⁴⁹, es el Alfa y la Omega, es el principio

⁴⁷ Panikkar, *Ecosofía*, 63; Ídem., *La plenitud del hombre*, 39; Ídem., *Misterio y revelación*, 14.

⁴⁸ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 41.

⁴⁹ “La autocomprensión cristiana de Cristo es completa: Él es el alfa y la omega, es antes que Abrahán, es el comienzo y el fin. Muchas veces los exégetas olvidan que, cuando uno dice alfa y omega, dice también beta, gamma, delta..., todo el alfabeto. El Cristo es la figura histórica, pero es también el Cristo cósmico; es la omega de Teilhard, pero también el alfa de Orígenes, es el símbolo para los cristianos de aquello que representa la plenitud de la humanidad, la plenitud de la divinidad, la plenitud de la corporeidad y de la materia. Cristo es el símbolo de aquello que nosotros llamamos con cierto lenguaje el absoluto: símbolo de la realidad [...] Cristo es el ícono de toda la realidad. Desde hace más

y fin de todas las cosas, es la plenitud de la humanidad porque *es verdadero Dios y verdadero hombre*⁵⁰.

Esta misma visión le permite decir a Panikkar que *todo ser es una cristofanía* porque “los seres son generación, *γένεσις* de Cristo, donde esta *génesis* significa *cierto devenir*. Todos los seres son *en* Cristo, *por* Cristo y *con* Cristo. El ser, la criatura ‘hecha’ o ‘creada’ no es más que una *Cristofanía*”⁵¹. Esto implica reconocer que la naturaleza misma de la realidad muestra la polaridad no-dualista entre lo trascendente y lo inmanente en cada una de sus manifestaciones. Una de ellas es la realidad humana que participa de esta condición cristofánica.

Panikkar⁵² ha insistido de tiempo atrás que, si todo ser *en cuanto* ser es una *cristofanía*, no puede haber ninguna relación real al margen o independientemente de Cristo: no puede haber comunicación sin Cristo y, por consiguiente, tampoco ninguna “relación humana” de la que Cristo esté ausente. Donde quiera que haya dos o más reunidos en su nombre, allí se encuentra Él presente (Mt 18,20); donde quiera que haya un ser humano que sufra, allí está Cristo para recibir nuestra obra de misericordia (Mt 25,40); dondequiera que se dé un amor verdadero entre personas, allí está Cristo: *ubi caritas et amor, Deus ibi est*. Dicho con otras palabras:

La cristofanía ilumina a todo ser, no es una manifestación de otro, no es una enajenación humana, sino la máxima potenciación de nuestra verdadera identidad. También de Cristo se puede decir la frase del esclavo africano, convertido posteriormente en liberto: *Homo sum; humani nihil a me alienum puto* [Soy hombre; nada de lo humano (de real) me es ajeno]. Este *humanum* es la humanidad, es el “hombre perfecto”.⁵³

Por Cristo hemos alcanzando la conciencia plena de que somos *hijos de Dios*, pero también por él seremos algo más como lo revela la consagración cristofánica de la fórmula joánica: “Somos llamados hijos de Dios y los somos (realmente)...; nosotros

de medio siglo mi fórmula metafísica consiste en afirmar que cada ser es una cristofanía” (Panikkar, *Ecosofía*, 63).

⁵⁰ Panikkar, como buen amante de la liturgia eucarística, hace una referencia al himno *ad matutinum* de Adviento, para referirse a la “misión cosmoteándrica” de Cristo en virtud de su condición humana y divina:

*“Palabra suprema, partiendo
del seno eterno del Padre,
Tú naciendo salvas el mundo
cuando se esconde el paso del tiempo.*

Toda la experiencia cosmoteándrica está implícita aquí: lo divino, lo humano y el mundo. La función de Cristo no se limita a ‘redimir’ al hombre, sino que restaura el mundo. ‘Quien me ha visto a mí ha visto al Padre’ (Jn 14,9). Jesucristo es transparencia pura: el camino. Al mismo tiempo, quien ve a Jesucristo ve al prototipo de toda la humanidad, el *totus homo*, el hombre pleno. Todo aquel que descubre a Jesucristo experimenta la vida eterna, es decir, la resurrección de la carne y, por tanto, la realidad de la materia, del cosmos. Jesucristo es el símbolo viviente de la divinidad, de la humanidad y del cosmos (el universo material)” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 220).

⁵¹ Panikkar, *Misterio y revelación*, 90.

⁵² *Ibíd.*, 188.

⁵³ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 154.

ahora somos hijos de Dios, pero no se ha manifestado (*ἐφανερώθη*) todavía lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste (*φανερωθῆ*) seremos semejantes (*ὅμοιοι*) a él” (1Jn 3,1-2). A lo que añade nuestro autor “La experiencia cristofánica es nuestra epifanía (Col 3, 3). También Pablo afirma: ‘Cuando tenga lugar la cristofanía (*Χριστὸς φανερωθῆ*), [que es] nuestra vida, entonces se producirá también vuestra epifanía con él en la gloria’ (Col 3,4)”⁵⁴.

Entonces, si nuestra seguridad es Cristo, cada ser humano es una *cristofanía*, una manifestación de lo divino y lo humano, y ésta encuentra en Jesucristo su plena realización, pues sólo en Él reside la plenitud de la divinidad y de la humanidad, como lo reconoce nuestro autor inspirado en la revelación y la tradición cristiana⁵⁵. Panikkar⁵⁶ recordará que, si Jesús es el mismo “ayer, hoy y siempre” (Hb 13,8), también nosotros hoy, incluidos los que pertenecen a otras culturas, tenemos la posibilidad y “el derecho” de recibir directamente la gracia de Aquel que no rechazó ni a la samaritana, ni a la sirio-fenicia, ni a la pecadora: “*Manete in me et ego in vobis*” (Jn 15,4-10). Cristo nos dice, en este tiempo y lugar, “permanece en mí y yo en vosotros” porque aquí está el misterio de Cristo: la interpenetración, la *perichôrêsis* (*circumincessio*), dirían los Padres de la Iglesia, entre lo divino y lo humano, sin olvidar que en lo humano está también lo cósmico, como testimonia todo el discurso eucarístico de Jesús. Por lo tanto, le corresponde a cada ser humano hacer su propia búsqueda y su camino interior en pos de la experiencia cristofánica con la potencialidad que ha recibido (*capax Dei*).

Como la cristofanía es una experiencia, “un descubrimiento personal del misterio de la vida y de la existencia, un encuentro personal con la realidad”⁵⁷, entonces, resulta necesario considerar los caminos que nos llevan a ella. Panikkar expone dos posibles *modelos interpretativos* de esta experiencia de *manere*: Uno *antropológico* y otro *teológico*⁵⁸. El camino antropológico es análogo al enamoramiento. Cuando se vive esta experiencia la visión de la persona amada se transforma. “Los que verdaderamente se aman, viven, en cierto modo, el uno en el otro [...] No es sólo ‘una sola carne’, como diría Pablo; hay, ante todo, un sólo espíritu”⁵⁹. Se permanece el uno *en* el otro.

⁵⁴ *Ibíd.*, 128.

En la misma obra encontramos lo siguiente: “El segundo Adán nos ofrece una esperanza todavía más atrevida: ‘No seréis *como* Dioses, sino que estáis llamados a ser hijos de Dios mismo, a ser una sola cosa con el Hijo, totalmente divinizados”” (*Ibíd.*, 59).

⁵⁵ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 466.

⁵⁶ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 44-45.

⁵⁷ La afirmación completa es: “A personal discovery of the mystery of life and existence, a personal encounter with reality” (Panikkar, *Salvation in Christ*, 62).

⁵⁸ Panikkar habla de los caminos *antropológico* y *filosófico*, pero a nuestro modo de ver, el segundo debería llamarse “teológico” por los argumentos mismos que expone (Cfr. Panikkar, *La Plenitud del hombre*, 45ss; Ver también el desarrollo que hace Pérez Prieto en *Dios, Hombre, Mundo*, 469).

⁵⁹ Panikkar, *La Plenitud del hombre*, 45.

El camino teológico parte de la premisa: “Todos los hombres, de un modo u otro, están abiertos a la trascendencia”. Pero se advierte, algo de esta trascendencia descende a lo más íntimo del hombre y entonces se habla de la inmanencia de lo divino. “Dios, lo sagrado, lo numinoso, o como se lo quiera llamar, está entonces en nosotros: es *in-manente*. Hay un *manere* de Dios en el hombre”⁶⁰. Esto crea una reciprocidad: Dios está en nosotros y nosotros en Dios. Como dijo Pablo a los atenienses haciendo eco a la sabiduría helénica: *en* Dios “vivimos, nos movemos y somos” (Hch 17,28).

Efectivamente, la experiencia de la inmensidad divina es tal que no se puede admitir nada fuera de ella. Nuestro *manere*, nuestra “ex - sistencia”, está por tanto en Dios. Y entonces la relación entre Dios y el hombre, en lugar de ser pura trascendencia (que no admite relación), es de inmanencia. Dios es el misterio trascendente inmanente en nosotros [...] Es en la inmanencia donde se descubre la trascendencia. Nos damos cuenta de que “permanecemos” en algo que, estando dentro de nosotros, es más grande que nosotros, nos trasciende.⁶¹

Entonces, si bien hemos comprendido los dos caminos, la experiencia cristofánica no se logra exclusivamente por uno de ellos. La cristofanía no es meramente “humana” como el enamoramiento, ni solamente “divina” como la trascendencia inmanente. Aún más, “la experiencia cristofánica nos revela que, cuando son auténticas, ni la primera es sólo humana ni la segunda en sólo divina [...] La experiencia cristofánica es una presencia teándrica que penetra en nosotros, que permanece en nosotros, y nosotros en ella [...] Es un mutuo *manere* que, aun siendo humano, presenta los caracteres de la inmanencia divina”⁶². Mostrar al hombre como una cristofanía es una clave diferente pero profunda para comprender en dónde radica su dignidad y señalar el sentido teleológico de su propia existencia porque, como ya lo recordamos, Cristo es principio y fin de todas las cosas.

5.3. La divinización del ser humano.

¿Puede Dios permanecer en el hombre (y en el mundo) y éste seguir siendo el mismo ser ‘natural’? ¿puede el hombre (y el mundo) permanecer en Dios y éste seguir siendo el mismo ser ‘sobrenatural’? La *perichôresis* entre lo divino, lo humano y lo material tiene un impacto constitutivo en Dios, en el hombre y en el mundo. Del ‘flujo’ –por llamarlo de algún modo–, de Dios hacia el hombre acontece su divinización. Pero, ¿en dónde se fundamenta tal afirmación? En Cristo está la respuesta.

Panikkar se basa ciertamente en el misterio de la encarnación para insistir en la idea de la divinización del hombre: “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios”⁶³, “Él [Cristo] nos revela que también nosotros podemos llegar a ser Dios.

⁶⁰ *Ibíd.*, 46.

⁶¹ *Ibíd.*, 47.

⁶² *Ibíd.*, 46-47.

⁶³ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 101.

Cristo ‘diviniza al hombre’⁶⁴, “Cristo se hizo, ciertamente, semejante a nosotros; pero para que nosotros pudiésemos ser semejantes a Dios. El Verbo no se encarna para que estemos nosotros muy orgullosos de ser carne, sino para que estemos más hambrientos de Él, para elevarnos hasta Dios [...]”⁶⁵, “la Encarnación no es sólo la divinización de un hombre (y con ello de todo hombre) sino también la humanización de Dios (y con ello de todo lo divino)”⁶⁶.

Sin embargo, aunque parece una verdad palmaria, la teología occidental actual⁶⁷ apenas si ha abordado el tema de la *divinización*. En algunos manuales de teología, en el mejor de los casos, se hace una breve mención. Como cosa curiosa, X. Zubiri dedica al tema un pequeño escrito de reciente aparición. Allí afirma: “La santificación del hombre procede de Cristo. La Encarnación no tuvo lugar sino para deificar al hombre. Es, pues, un proceso único: el misterio de la voluntad del Padre abarca en Cristo a la humanidad entera en cuanto unida a Él. Por esta unión, por esta presencia de Cristo en los hombres, nuestra santificación es el último cabo del magno *mystérion* de la voluntad del Padre”⁶⁸. De otra parte, N. Lorenzo también hace una apuesta en este sentido: “No es posible sólo hablar de Encarnación de Dios, es necesario recuperar en Occidente un segundo miembro, la consecuencia de esta afirmación, la *divinización* del hombre”⁶⁹. Lorenzo aclara que estas dos afirmaciones no son simétricas ya que “mientras en Cristo se da la unidad de las dos naturalezas en la persona del *Logos*, el hombre es divinizado porque participa graciosamente de la filiación ontológica del Verbo, por medio del Espíritu Santo”⁷⁰.

Ahora bien, en justicia es necesario aclarar que, tanto Panikkar como estos teólogos que se han aventurado a hablar de la divinización del hombre, se inspiraron en la teología de los Padres Griegos quienes tienen a su haber una comprensión profunda del misterio de Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y, de manera especial, del misterio de Cristo (encarnación y resurrección) como, por ejemplo, Atanasio de Alejandría, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo. Pero, también, por supuesto, se inspiraron en las Sagradas Escrituras aunque sólo existe un texto en el que se habla explícitamente de la *divinización*, entendida como participación en la

⁶⁴ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 39.

⁶⁵ La cita continúa: “[...] La perfección del hombre no está en ser un *hombre* perfecto, sino en realizar, ahora de verdad, *in Christo*, el sueño máximo que no consiguió en el Paraíso por falta de paciencia y esperanza: llegar a ser no *como* Dios, sino Dios mismo, formando una unidad con el Hijo (Juan 17, 23), Dios de Dios, Luz de Luz. *¡Maledictus homo qui confidit in homine; beatus autem qui confidit et sperat in Te!*” (Panikkar, *Humanismo y cruz*, 249-250).

⁶⁶ Panikkar, *De la mística*, 247.

⁶⁷ Algunas obras referidas son: Ruíz de la Peña, *El don de Dios*; Capdevila i Montaner, *Liberación y divinización del hombre* (Tomo II); Ganocsy, *De su plenitud todos hemos recibido*; Colzani, *Antropología teológica*, 155 y 164.

⁶⁸ Zubiri, *El ser sobrenatural*, 210.

⁶⁹ Lorenzo, “La epiclesis y la divinización del hombre”, 4.

⁷⁰ *Ibíd.*

naturaleza divina: “*theias koinonoi physeos*” (2Pe 1,4)⁷¹. Además, aunque aparentemente sea san Juan el único evangelista que proporciona textos sobre los que fundar una reflexión teológica ulterior sobre la *divinización*, la mayoría de los autores concluyen, que tanto san Juan como san Pablo ofrecen datos suficientes para poder encontrar en la Escritura los fundamentos de esta doctrina, que desarrollarían fundamentalmente los Padres griegos.

A este respecto, N. Lorenzo⁷² y B. Forte⁷³ coinciden en afirmar que la *divinización* no ocupó un lugar relevante en la enseñanza de los Padres occidentales, ni en la reflexión teológica sobre la gracia. Oriente y Occidente en el tema de la gracia siguieron caminos distintos. Los orientales pusieron el acento en la *divinización*, los occidentales en la *redención*. La teología oriental reacciona de manera optimista frente al dualismo fatalista del gnosticismo, lo que le lleva a afirmar, hasta las últimas consecuencias, la obra salvadora de Cristo. La *divinización o deificación* del hombre es la consecuencia última de esta salvación. Mientras, Occidente, más pragmático, heredero inmediato del imperio romano y una experiencia personal muy marcada por las consecuencias del pecado –y con genios como el de san Agustín–, forjará la orientación de la teología de la gracia, preocupándose sobre todo por el tema de la liberación del pecado y la justificación del hombre.

⁷¹ El texto de 2Pe 1,4 dice: “por medio de las cuales [la vida y la piedad] nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina”. La expresión completa es *theias koinonoi physeos*. El término que nos da la clave de comprensión de esta expresión es *koinonoi*, en singular *koinonia*, y lo encontramos abundantemente a lo largo de todo el Nuevo Testamento. Sirve para expresar la comunión existencial existente entre el cristiano y Cristo (cfr. 1Co 1,9; 10,16; 2Co 19,13). La misma idea aparece en las 164 veces en que se emplea la expresión *en Cristo*, eso sí con matices distintos según los contextos. En san Juan el equivalente a la vida *en Cristo* es el *permanecer en mí* (Jn 15,5) y todas aquellas expresiones que mencionan la comunión con el Padre y con el Hijo (cfr. 1Jn 1,3; Jn 17,20-26). Para los sinópticos seguir a Jesús equivale a vivir como él vivió, y a participar en su destino. Por tanto el *seguimiento* de Cristo sería el equivalente a la categoría de *deificación*.

Otros textos que pueden ser leídos en esta perspectiva son todos aquellos que hablan del hombre como imagen de Dios y de Cristo (Gn 1,26ss; Rm 8,29), de la filiación divina (Ga 4,5ss; Rm 8,15), de imitación de Dios o de Cristo (Mt 5,44-48; Flp 2,5.11), de la nueva vida en Cristo (1Co 3,18; 1Jn 3,1-13). Otro texto complementario de 2Pe 1,4 es el de Hch 17,28-29 donde se dice que somos linaje de Dios, *Tou gar kai genos esmen*, (“porque somos también de su linaje”) reflejando por un lado de ser como Dios (Gn 3,5), y por otro, la intuición universal de ser de Dios, algo más que criaturas respecto del Creador, de depender de Dios desde una relación casi de tipo familiar (Ver Lorenzo, “La epiclesis y la divinización del hombre”, 107-109).

Además, Panikkar, comentando la cita de 2Pe 1,4, dice: “Sin embargo una serie de textos parecen dar a nuestra filiación un valor más real [...] Para empezar tenemos la frase pretina: “Somos partícipes de la naturaleza divina” (2Pe 1, 4). Esto no es el tan temido panteísmo. Nosotros *llegamos a ser* partícipes de la naturaleza divina entrando en comunión con ella (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*). Es más que una participación, es una *koinōnia*. Dios *es* su misma naturaleza divina; nosotros *llegamos* (*γένησθε*) a ella por su potencia. Nosotros, en efecto, por obra del Espíritu “somos *transformados* en ese mismo ícono” (2Co 13,18)” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 125).

⁷² Lorenzo, “La epiclesis y la divinización del hombre”, 106.

⁷³ Forte, *La eternidad en el tiempo*, 191.

En los Padres griegos encontramos frases tan audaces como reveladoras en este sentido: “El Verbo de Dios se hizo hombre para que tú aprendas cómo el hombre puede hacerse Dios”⁷⁴, “El Verbo de Dios se convirtió en hombre y el Hijo de Dios en hijo del hombre para que el hombre, unido al Verbo de Dios y recibiendo la filiación, se convirtiese en hijo de Dios”⁷⁵, “No fuimos hechos Dioses desde el principio, sino hombres, y al final Dioses”⁷⁶, “La Encarnación hace de Dios un hombre a través de la divinización del hombre, y del hombre un Dios a través de la humanización (ἀνθρωποσις) de Dios”⁷⁷, “El Logos que se manifestó, se mezcló con la naturaleza perecedera de los hombres, para que, por su participación con la divinidad, la humanidad se divinizará”⁷⁸, “Para que yo llegue a ser Dios en la medida en que Él [se ha hecho] hombre”⁷⁹, “El Verbo se hizo hombre para que nosotros fuéramos divinizados”⁸⁰ y “Después que nos hizo partícipes de su propia imagen y de su propio Espíritu, y no la conservamos, asumí el mismo nuestra pobre y débil naturaleza para purificarnos, hacernos incorruptibles y partícipes de nuevo de su propia divinidad”⁸¹. Como lo dijimos, Panikkar⁸² no ahorra esfuerzos para recuperar estas perlas de la patrística, al igual que lo hacen Gross⁸³, Hausherr⁸⁴, Bouyer⁸⁵, Rondet⁸⁶ y Lot-Borodine⁸⁷ tiempo atrás, y Lorenzo⁸⁸ de forma más reciente.

Quedando claras las fuentes escriturísticas y patrísticas, nos vemos obligados a volver al principio de este apartado para retomar los fundamentos y argumentos teológicos del tópico en cuestión. Si la tematización de la antropología teológica responde a unos determinados existenciales, al decir de Rahner, entonces Panikkar tendría razón al afirmar que “el anhelo de abandonar la orilla humana, para llegar a Dios, para ser divinizado y alcanzar la visión beatífica, ha sido la aspiración constante del ser humano, hecho ‘a imagen y semejanza’ del Creador y deseando convertirse en Dios antes de la hora acordada”⁸⁹. Pero este anhelo sólo es posible si Dios toma parte, sólo alcanza su plenitud a través de Cristo, sólo se hace realidad por la gracia.

⁷⁴ Clemente de Alejandría, *Protrepticus* I, 9. La expresión “deificación del hombre”, θεοποιῶ ἄνθρωπον (*Protrepticus* XI), que la doctrina cristiana lleva a cabo, es un eco de la frase evangélica “Yo he dicho. Dioses sois” (Jn 10,34; cf. Sal 82,6), que Clemente recuerda perfectamente (*Stromata* XVI, 146).

⁷⁵ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* III, 19 (PG 7, 939).

⁷⁶ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, V (PG 7, 1120).

⁷⁷ Máximo el Confesor, *Ambigua* (PG 80, 1084).

⁷⁸ Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica*, cap. 37 (PG 45, 97 B).

⁷⁹ Gregorio de Nisa, *Oratio theologica* III, 19 (PG 36, 100a).

⁸⁰ Atanasio, *De incarnatione Verbi* LIV (PG 25, 192); *Adversis Arianos*, oratio, cap. 59 (PG 7, 922 B).

⁸¹ Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, lib. IV, cap. 13. (PL 94, 1137 B).

⁸² Panikkar, *El silencio del Buddha*, 101; Ídem., *La plenitud del hombre*, 39.

⁸³ Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*.

⁸⁴ Hausherr, *La direction spirituelle en Orient autrefois*.

⁸⁵ Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*.

⁸⁶ Rondet, “Divinización del cristiano”, 63-80.

⁸⁷ Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, 1970.

⁸⁸ Lorenzo, “La epiclesis y la divinización del hombre”, 110-115.

⁸⁹ Panikkar, *El mundanal silencio*, 53.

Por esta razón, el anhelo de divinización está presente en otras religiones: “Tanto en el mundo védico, como en el mediterráneo y en el africano, la creencia en la realidad se extiende a lo divino como a una

5.3.1. En virtud de Cristo, seremos como Él.

Si todo ser es una *crístofanía*, habremos de reconocer que la divinización es un movimiento existente de la polaridad a-dualista entre lo inmanente y lo trascendente. Por eso, la divinización del hombre es un tema humano desde el comienzo de la conciencia histórica. La divinización del hombre no consiste en una enajenación para convertirse en un Dios trascendente, algo que él no es, sino es una plenitud para llegar a ser aquello que es en potencia: *capax Dei*, como decían los escolásticos. “La verdadera divinización es plena humanización. Porque ¿qué otra cosa, si no, querían decir los Padres de la Iglesia? ¿Por qué interpretaron el misterio de Cristo de esta manera? No pretendían hacer de Cristo un (segundo) Dios, sino descubrir que Él nos revela que también nosotros podemos llegar a ser Dios. Cristo ‘diviniza al hombre’, *Θεοποιων άνθρωπον*”⁹⁰. Sin embargo, Panikkar nos recuerda que esta divinización tiene sentido solamente en el ámbito de la Encarnación y de la Trinidad –porque en un monoteísmo restringido resulta imposible y blasfemo. Sobre esto tenemos que insistir para no ser mal comprendidos.

El Dios Trinidad, como amor efusivo, procede a la producción de una vida personal en que subsiste el acto puro de su naturaleza. Por eso, de acuerdo con Zubiri⁹¹, su ser efusivo tiende a exteriorizarse libremente en dos formas. Primero “naturalmente”, produciendo cosas distintas de Él: la creación. Después “sobrenaturalmente”, deificando su creación entera mediante una Encarnación personal en Cristo y una comunicación santificadora en el hombre por la gracia. Por esta deificación, que afecta en algún modo a la creación entera, ésta vuelve a asociarse a la vida íntima de Dios, pero de modo diverso: en Cristo por una verdadera circuncesión de la naturaleza humana en la divina; en el hombre por una posesión extrínseca, pero real

parte esencial. La realidad comprende lo divino, siempre infinito, misterioso, inalcanzable, inefable, pero siempre inmanente al mundo en cuanto realidad total. Se trata de teologías dentro de una cosmovisión determinada. Lo divino ‘forma parte’ de la realidad, hasta tal punto que, en ciertos casos, se le considera la única realidad verdadera. El destino del hombre consiste en hacerse Dios, en descubrir su propia identidad con *Brahman*, en pertenecer al verdadero pueblo de Dios, en alcanzar la visión de Dios o compartir su vida, etc. Lo divino es, pues, el principio y el fin del despliegue cósmico. Existe siempre una relación entre criatura y creador, entre el orden de la manifestación y el orden del ser, entre lo múltiple y lo uno, y, también, entre la nada y el ser. En cierto sentido, esta relación puede ser sólo de “razón” (*relatio relationis*), pero en otro, es realmente constitutiva” (Panikkar, *El silencio del Buddha*, 44).

Panikkar advierte que este mismo “anhelo” se comprende en referencia a Jesucristo: “[...] El hombre es un ser autoconsciente. Y Jesucristo era también un hombre. Un hombre, en cualquier caso, que se había aplicado a sí mismo y a los demás la frase del Salmo 81,6 “Dioses Sois” (Jn 10, 34), es decir que todos podemos ser “conscientes de la naturaleza divina” (2Pe 1,4) [...] Y de hecho ésta ha sido la más íntima aspiración natural de todo cristiano –más aún de todo hombre, pues el impulso a llegar a ser infinito [“como Dioses”] (Gn 3,5) parece ser connatural al hombre. A pesar de las diferencias Jesús no fue el único que nos reveló el abismo del *ahambrahmāsni* (‘Yo soy brahmán’)” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 73).

⁹⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 39.

⁹¹ Zubiri, *El ser sobrenatural*, 221.

de Dios. El hombre deificado no resulta de ser un *ab-solutus*, sólo llega a la deificación por la comunión con los otros, con el mundo y con Dios, a imagen del Dios Trinitario.

De esta suerte, por la deificación, se produce la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: “*ut consummati sint in unum*”, “sed unos como el Padre y Yo somos unos” [...] Es el aspecto social de la *perichôresis* trinitaria, esencial a la deificación para el Nuevo Testamento. La Iglesia constituye la deificación de la sociedad humana por la presencia real y misteriosa de Cristo. En este punto se inserta la dimensión histórica de la Iglesia, al igual que tratándose de la vida de Cristo. La *perichôresis* trinitaria abarca a la sociedad humana no solamente en su estructura social, sino es su despliegue histórico y temporal.⁹²

Si Dios es *communio* y el hombre fue creado como imagen de *este* Dios para expresar en sí dicha imagen cada vez más y así hacerse más semejante a Dios, con ello se pone de relieve también el destino último del 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”⁹³. La comunidad cristiana deificada es un anticipo del *ya - todavía no* de la plenitud; ella “ha de ser signo sacramental de la fraternidad escatológica, que además de esperar lo significado, obra lo que significa”⁹⁴.

Ahora bien, regresemos nuevamente a la referencia primera: Cristo. Por Él, dice la *Gaudium et Spes*⁹⁵, la naturaleza humana ha sido asumida y elevada a la misma dignidad, afirmación que no se contrapone con la del ya citado Atanasio, aunque haya una distancia significativa en el tiempo: “Dios se hizo hombre para que los hombres nos hiciésemos dioses, esto es, partícipes de la vida divina”⁹⁶. Por eso, se entiende que Panikkar “concluya” que, si Dios asumió la naturaleza humana y ésta fue elevada a la dignidad divina, la divinización tiene dos sentidos: la divinización del hombre y la humanización de Dios. “Cristo es tanto la revelación de Dios (en el hombre) como la revelación del hombre (en Dios). El abismo entre lo divino y lo humano se reduce a cero en Cristo, y en nosotros se convierte en la esperanza de alcanzar la otra orilla”⁹⁷.

⁹² *Ibíd.*, 220.

⁹³ Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, 55.

⁹⁴ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 124.

⁹⁵ La cita completa de la *Gaudium et Spes*: “El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre” (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22).

⁹⁶ Panikkar comenta a propósito de este dicho patrístico. “Podemos aplicar aquí, en sentido inverso, la argumentación de los Padres contra Arrio: si Jesús fuese solamente un hombre (como sostenía Arrio) no nos podría divinizar. Si nosotros tuviésemos que permanecer solamente ‘humanos’ no sería necesaria tampoco la divinidad de Cristo. Un Dios trascendente no tiene necesidad de ningún ‘hombre-Dios’ para perdonarnos o redimirnos. En una palabra, nuestra filiación es real y no solamente algo que nos concede el derecho a ser herederos” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 126).

⁹⁷ *Ibíd.*, 40.

Los dos sentidos forman una relación advaita plena en Cristo e, igualmente, una relación que quiere alcanzar su plenitud en el hombre.

Recordemos que la clave para comprender el misterio de la divinización del hombre está en el misterio mismo de la *encarnación*⁹⁸. Zubiri⁹⁹ insiste en que Dios da su propio ser personal a una naturaleza humana a través de la efusión constitutiva de la encarnación. Por su medio ha querido comunicar su *vida* a las personas humanas, y esta comunicación deja en ellas la impronta de la naturaleza divina; es la *kháris*, la gracia. Por eso, para los Padres griegos, la *vida divina* imprime en el hombre su *huella*, y de esta emerge la *vida sobrenatural* del cristiano, al unísono con la vida trinitaria de Dios (Cfr. Rm 8,15-17).

Con Cristo, que es la plenitud del hombre, se perfecciona lo dicho acerca del hombre como *imago Dei* y *filius Dei*, y la meta que debemos alcanzar. A partir de la encarnación, el destino del hombre no es ya ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. O mejor, el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo, “que es imagen de Dios”: “nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos (2Co 3,18)”¹⁰⁰. La promesa veterotestamentaria se ha cumplido en Jesucristo. “El hombre ha sido creado realmente para ser imagen de su creador; pero sólo podía llegar a serlo si el que era ‘en la forma de Dios’ (Flp 2,6) asumía ‘la forma de siervo’, esto es, ‘se asimilaba a los hombres’ (Flp 2,7) [...] La empresa de ser como Dios ha dejado de implicar un endiosamiento o una misión imposible, pero porque el que era como Dios ha querido ser-como-hombre”¹⁰¹. Sin embargo, se advierte, tal empresa no es posible por mera solicitud humana, es necesaria la gracia, cuestión con la cual continuaremos.

⁹⁸ Máximo el Confesor afirma: “El Verbo quiere que se lleve a cabo el misterio de su encarnación siempre y en todas las cosas” (Máximo el Confesor. *Sobre varios lugares difíciles de los santos Dionisio y Gregorio el Teólogo* citado por Colzanni, *Antropología teológica*, 164).

La relación de Cristo con la criatura no es sólo salvadora, no es sólo la victoria sobre el pecado, sino que es sobre todo una elevación de la misma a las alturas de la criatura nueva, dándole su misma vida. Este vivir en Cristo es lo que los padres llaman *théiosis*, divinización (Cfr. Lot-Borodine, *La déification de l’homme*; Gross, *La divinisation du chrétien d’après les Pères grecs*; Alfaro, *Encarnación y divinización del hombre en la patristica griega y latina*, en *Cristología y antropología*, 45-103; Rondet, “Divinización del cristiano”, 63-80).

⁹⁹ Zubiri, *El ser sobrenatural*, 200.

¹⁰⁰ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 79.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 80.

Este teólogo lo dirá en otra de sus obras así: “*Jesús es Dios en persona, es el Hijo de Dios*, puesto que se identifica con la salvación, y ésta no es otra cosa que el ser de Dios dándonos. Pero además, si esto es así, se comprende que la salvación del hombre sea su divinización. La solidaridad de Jesús con nosotros es redentiva, transmuta, invierte y sobrepuja las situaciones-límite, porque hace posible nuestra solidaridad con él, y esa solidaridad con el Hijo nos hace hijos, nos diviniza” (Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 123).

5.3.2. Somos divinizados (santificados) por la gracia del Espíritu.

Anteriormente hemos afirmado que la gracia no se contrapone a la libertad humana, antes bien, en una *comprensión ontológica y tempiterna del hombre*¹⁰², las dos se necesitan de forma interdependiente. No existe separación entre el concurso de Dios (“Dios salva al hombre a través de la gracia”) y el concurso del ser humano (“el hombre se salva en el ejercicio de su libertad”). Sin embargo, con el fin de atender al propósito de este capítulo, nos detendremos en el tema de la gracia y su relación con la divinización del hombre.

La gracia es autocomunicación de Dios al hombre. A través de ésta se hace principio constitutivo del ente finito y ejerce en él un efecto “divinizante” con una “intencionalidad óptica”¹⁰³: la unión total con el Absoluto. Así las cosas, sin perder de vista la relación Dios-Hombre, ni confundir esta meta como una separación absoluta e independiente del mismo ser creado, tenemos la clave para comprender la razón por la cual Panikkar considera que el hombre es un *mikrotheos*¹⁰⁴, icono de Dios mismo. La frase Petrina: “Somos partícipes de la naturaleza divina” (2Pe 1,4) se refiere a que “nosotros *llegamos a ser* partícipes de la naturaleza divina entrando en comunión con ella (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*). Es más que una participación, es una

¹⁰² Panikkar conjuga los dos términos en relación con la meta divina a la cual tiende todo hombre: “Dios no es el Otro, no es el Todo, ni el Mismo en relación con los seres. No puede ser tampoco considerado como el alma del ser, el núcleo íntimo de todo ser, la entelequia, la forma o cualquier otra cosa que se quiera. Todas estas expresiones, a pesar de su deseo de mantener la unidad con Dios, son todavía demasiado dualistas.

Los seres no son Dios, pero tampoco son *no-Dios*. Decíamos antes que los seres *son de, son con, son en* (Dios). Con la esperanza que se nos comprenda bien, podemos añadir aún que los seres son *no-nada* y que no son Dios, porque *no-son-todavía*, es decir, son *no-nada*, porque ya han dejado de ser nada, *son* no Dios porque todavía no se han unido a Dios; han dejado de ser nada, y *no son todavía* Dios porque *serán* Dios. Un ser *es* en tanto en cuanto *será*, en cuanto *será-ser*, en cuanto *será-Dios*. Al final –cuando todas las cosas estén sometidas a Cristo–, Dios será todo en todos. Pero, ciertamente no hay que confundir la criatura con las Personas divinas: Dios *no será* Dios, Dios *es*. Al contrario, nosotros *seremos* Dios. La temporalidad o, más precisamente, la *tempiternidad*, es la contraseña de nuestro carácter de criaturas. El ser creado no es sólo potencialidad de ser, es también esperanza de llegar a ser el Ser” (Panikkar, *Misterio y revelación*, 87).

¹⁰³ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 32.

¹⁰⁴ “Acaso sea oportuno insistir en que el discurso sobre el ser humano como microcosmos debe ser no sólo corregido, sino también completado. La corrección consiste en señalar que no se trata de que el ser humano se considere como otro mundo (en pequeño), sino que se vea como el mundo mismo, que en su totalidad se refleja en el ser humano, como acabamos de apuntar. La complementación consiste en completar la idea de microcosmos con la noción de *mikrotheos*. El ser humano no sólo es un mundo en pequeño, es también un Dios en pequeño. Y aquí, igualmente que en el caso anterior, no como un pequeño Dios, al lado del único y gran Dios, sino como un espejo, una imagen del mismo Dios. La misma tradición bíblica al decir que el ser humano es (creado) a imagen y semejanza divina nos induce a creer no sólo que el ser humano se parece a Dios, sino que Dios se parece al ser humano: éste es un *mikrotheos*, como dice el cristiano Comenius apoyándose en Platón. En el fondo la relación entre el ser humano y el cosmos, por una parte, y Dios, por otra, no es tanto la miniaturización como el carácter especular de la realidad, esto es, ser humano, mundo y Dios como espejos que se reflejan (y se refractan) mutuamente en la armonía *cosmoteándrica* de la realidad” (Panikkar, “Diálogo inter e intrarreligioso”, 248; Ídem., *El mundanal silencio*, 129).

koinōnia. Dios es su misma naturaleza divina; nosotros llegamos (*γέννησθε*) a ella por su potencia”¹⁰⁵ y no debe ser confundida con el tan temido *panteísmo*¹⁰⁶. Tal *koinōnia* no es otra cosa que la realidad cosmoteándrica funcionando. Tal vez en este sentido sean las palabras de X. Zubiri: “Una primera cosa resulta clara: en una u otra forma, la Trinidad opera, y, por tanto, reside en el alma del justo. Esta inhabitación es el primer contenido de la gracia [...] La consecuencia es clara: el hombre se encuentra *deificado*, lleva en sí la vida divina por donación gratuita”¹⁰⁷.

Tal configuración no la hace el hombre por mérito propio. En efecto, por obra del Espíritu “somos *transformados* en ese mismo ícono” (2Co 13,18). Sin la acción del

¹⁰⁵ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 125.

¹⁰⁶ El Magisterio de la Iglesia ha mostrado algunas reservas hacia la categoría *divinización* por el riesgo de encubrir comprensiones de carácter panteísta. Así, se vio en la necesidad de condenar afirmaciones de Eckhart (cfr. Dz 510-513) y de Molinos (cfr. Dz 1125) (Ver Ruíz de la Peña, *El don de Dios*, 373).

Tales comprensiones las podemos sintetizar en las siguientes:

Primera, entender la *divinización* en una clave pelagiana o prometéica propia de los griegos, de la Ilustración, y de los siglos XIX y XX. Dios no sería otro que el ideal del hombre realizado. Sin embargo, la sensación que tiene el hombre actual es la de desencanto. Trata de conservar lo que le queda, a lo más de progresar en el terreno de los bienes naturales; parece no importante la trascendencia, pero tampoco la autosuperación.

Segunda, después de haber marcado las distancias ontológicas entre Dios y las realidades contingentes, está en percibir la *divinización* como metamorfosis alienante para el hombre, tal como temiera Feuerbach o los restantes maestros de la sospecha. El hombre perdería su autonomía, dejaría de ser el protagonista de su historia para convertirse en el siervo “recompensado” de su Señor.

Tercera, entender la realidad como un todo único, de modo que la *divinización* no sería otra cosa que la reintegración en una unidad primordial. No habría diferencia entre Dios y su creación, no habría creación propiamente dicha, sólo desintegración o dispersión. No habría sitio para la individualidad y la identidad, ni para la libertad, ni para Dios, ni para el hombre. Sólo cabría un desenlace de disolución de lo humano en lo divino (Ver Ruíz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, 64-70).

Pero la *divinización* tal como la entiende el cristianismo no se inscribe en ningún panteísmo o monismo ontológico. No se trata de hacer violencia a la naturaleza del hombre. La categoría teológica *divinización* es la respuesta al anhelo de plenitud inscrito en el corazón de cada hombre. No se trata de que Dios y el hombre sean alineables o se nivelen ontológicamente. Pero tampoco de un antagonismo semejante a dos polos que se repelan mutuamente. Mejor que la teología occidental, la teología oriental, a la vez que ha señalado la absoluta trascendencia divina, ha sido capaz de no acentuar excesivamente la distancia del hombre respecto de Dios, porque el hombre es obra de Dios, creado a imagen de su Verbo (Ver Congar, *El Espíritu Santo*, 588) y llamado a participar de la vida divina, por la donación de su Espíritu. Es decir, la distancia se acorta, se supera, no por una continuidad ontológica entre Dios y el hombre, sino por un designio único de Salvación, que hace posible al hombre participar de la situación del Hijo por su encarnación y la donación de su Espíritu (Ver Lorenzo, “La epiclesis y la divinización del hombre”, 120-121).

¹⁰⁷ Zubiri, *El ser sobrenatural*, 203.

Sin embargo, el mismo Zubiri apunta: “Mientras Dios ha deificado a Cristo dándole su propio ser personal divino, deifica a los demás hombres comunicándoles su vida, que deposita en ellos una impronta de la naturaleza divina: es lo que la gracia tiene de ‘ser’. Como esta impronta procede de Dios mismo, por vía de impresión y expresión formal, es una semejanza con la naturaleza divina, y, por tanto, al recibir nosotros una naturaleza deiforme, somos realmente hijos de Dios. La deificación del hombre es real, pero, si se quiere, accidental: es algo añadido al ser humano, pero nada constitutivo suyo; es lo que justifica el nombre de *kháris*, gracia” (Ibíd., 201).

Espíritu Santo invocado, prometido, exhalado por Cristo no sería posible la “habilitación” en nuestro espíritu para ser hijos de Dios. Es el Espíritu quien nos hace exclamar de forma espontánea *Abba* (Rm 8,15-16). Si no fuera por ese Espíritu, Cristo no podría ser confesado como Señor (1Co 12,3), ni se dejaría sentir su señorío en nosotros (Ef 4,5). *Vivir en Cristo* (Ga 2,20) según Pablo o el “permaneced en mí...” (Jn 6,56) del cuarto evangelio, serían sólo una metáfora y no podríamos participar de esa naturaleza divina de la que nos habla el autor de la segunda carta de Pedro (2Pe 1,4). El don deificante del Espíritu es el fundamento y el criterio interior de la vida de gracia: “al venir a habitar en nosotros, el Espíritu que dio origen a Cristo en su nacimiento histórico (Mt 1,18; Lc 1,35) se convierte también en el origen de nuestra vida sobrenatural”¹⁰⁸. Cristo, hombre nuevo y nuevo Adán, es efectivamente aquel a través del cual comienza la nueva humanidad.

De esta forma consideramos que hay una estrecha relación de sentido y significado entre *divinización*, *gracia*, *inhabitación divina*, *santificación* y *vida eterna*¹⁰⁹. De una parte, N. Lorenzo tiene razón cuando afirma que la *gracia santificante* viene a ser el equivalente a la categoría de *divinización* que sólo es posible por la *inhabitación divina*. “Por *gracia santificante* entendemos la acción transformadora que se produce en el hombre y la *inhabitación* trinitaria que conlleva una forma peculiar de relación con el Padre, en cuanto hijos en el Hijo, miembros de su cuerpo, en el dinamismo económico del Espíritu Santo”¹¹⁰. Por la misma razón, para Panikkar, la santidad, siendo una vocación de todo hombre, trata de la persona humana divinizada, no de la persona humana perfecta. La santidad es la comunicación íntima de Dios al hombre que produce en él una transformación ontológica. Sin embargo, “la santidad no trata tanto de la realización de Dios en la parte humana como la realización del hombre en la parte divina”¹¹¹. Así, la santificación es la experiencia de la vida eterna en el

¹⁰⁸ Colzani, *Antropología teológica*, 356.

¹⁰⁹ Sin embargo, X. Zubiri hace una diferenciación entre *divinización* y *creación*, *encarnación* y *santificación*, que vale la pena traer a colación: “La deificación no es, propiamente hablando, creación. En la creación se producen cosas distintas de Dios; en la deificación Dios se da personalmente a sí mismo. Es una efusión donante a la creación. Vista desde las criaturas, es una unificación de ellas con la vida personal de Dios. El ciclo del amor extático divino se completa de esta suerte. En la Trinidad, Dios vive; en la creación, produce cosas; en la deificación, las eleva para asociarlas a su vida personal. La deificación, así entendida tiene dos momentos perfectamente distintos. En un primer sentido, Dios mismo hace de una naturaleza creada, el hombre, la naturaleza de su propio ser personal, metafísicamente considerado. Esta unidad metafísica, sobresustancial y personal, es la realidad de Cristo. A esta efusión deificante se la llama *Encarnación*. Pero –segundo momento– por medio de Cristo los demás hombres obtienen una participación de su vida personal en la vida personal de Dios: es la *Santificación*. La Santificación es, por consiguiente, una prolongación de la Encarnación” (Zubiri, *El ser sobrenatural*, 187).

¹¹⁰ Lorenzo, “La epiclesis y la divinización del hombre”, 122.

¹¹¹ Panikkar acota estas ideas hablando sobre la santidad en el prefacio escrito para el libro *The Interior Castle* de *Teresa de Avila*: “What is, then, sanctity? It is God Himself, it is His very Life, His existence, the proper Structure of His Being, if we may speak so [...] Sanctity is on the one hand an absolute perfection, viz. God, and on the other hand it is the Life of this very God in some of His creatures. It is not, in consequence, primarily a moral concept, but an ontological reality; the divine reality communicating His intimate and proper Life to some of His children. The saint is thus not

tiempo presente. La santificación, en palabras de nuestro autor, es una experiencia tempiterna en la cual se da una íntima comunión (comunicación) con Dios. Esta comunicación de Dios en el hombre no lo deja de la misma manera porque produce el rompimiento de su propia finitud. De otra parte, la *gracia*, siendo un don gratuito de Dios para el hombre, no se niega a ninguno, está allí desde el primer momento, pero le corresponde al hombre darse cuenta de su presencia para lograr la meta de su propia deificación. R. Panikkar¹¹² dirá que el hombre debe descubrir que es mucho más que cuerpo y mucho más que alma, que el espíritu forma parte de su ser total. Este descubrimiento podría llamarse “vida eterna”. J.L. Ruíz de la Peña afirma que, si la vida eterna supone una “mutación ontológica” o la promoción del hombre a un *status* cualitativamente superior, entonces, el resultado es su divinización. “[La fe cristiana] emplea la categoría ‘vida eterna’ para nombrar el fruto de esa victoria del amor sobre la muerte. Con dicha categoría se pone de relieve el carácter transnatural de la nueva forma de existencia: ella es la meta del proceso de divinización incoado en el tiempo por la gracia. *La vida eterna es visión de Dios; la visión de Dios es la divinización del hombre*”¹¹³.

Finalmente, aunque hemos hecho todo este recorrido discursivo, queda claro que poco puede definirse –y menos ‘explicarse’– de la realidad divina del hombre. Antes bien, podemos, en el mejor de los casos, mostrar tal realidad ya que, como se nos ha revelado que el hombre es *imago Dei, filius Dei e imago Christi*, compartimos la misma realidad del misterio divino. Esta misma revelación es la garantía de algo real que *sub-siste* y *ex-siste* en nosotros. También nos da la confianza de que alcanzaremos, algún día, la plenitud (y con ella la salvación, justificación o liberación). En palabras de Panikkar: “Siento simplemente que lo Divino está en mí y que estoy en esta realidad divina; que experimento esa unidad que vuelve mi vida verdaderamente real. Y, sin embargo, me doy plenamente cuenta de lo lejos que estoy (todavía) de alcanzar esa plenitud. Paradójicamente, cuanto más creo que estoy cerca de ser ese ideal, más lejos me siento de él”¹¹⁴. Así las cosas, también podemos decir del ser humano como decimos de Dios desde una teología apofática: *el hombre es un misterio*¹¹⁵.

primarily the *humanly* perfect Man, but the divined human person. Of course, that divinization implies a very peculiar transformation of the saint and ontological –and in consequence also moral– purity, but it does not require a *humanistic* perfect man [...] *Each person receives his personal vocation to sanctity*. But only the saint answers fully to that divine call and freely accepts, wills, loves to be this living Temple of the Holy. Each saint is, in consequence, a kind of Revelation of God, he has a message to deliver, though not always with words, he is an instrument of the Divine, he is the Man (and Woman) in whom God, who is Love, finds not only His resting but also His acting place. *True sanctity is not so much God-realization on Man’s part, as Man-realization on God’s part*” (Panikkar, “What is Holiness”, 12).

¹¹² Panikkar, “Movimientos orientales de espiritualidad”, 95.

¹¹³ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 119.

¹¹⁴ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 167.

¹¹⁵ Panikkar dice que una persona es única e incomparable, por lo tanto en cierto modo un misterio. La unicidad es la expresión fenomenológica de cualquier misterio ontológico: no puede ser comparado, no existe punto de referencia, sigue siendo un misterio (Ver Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 394).

CAPÍTULO 6

LA REALIDAD HUMANA DEL HOMBRE: “EL OTRO ES ALTERA PARS MEI”

La intuición cosmoteándrica nos ha permitido comprender que cada parte de la realidad tiene una dimensión divina, una dimensión humana y una dimensión cósmica que se constituyen en una *perichôrêsis*. Siendo el ser humano parte de la realidad cosmoteándrica, no escapa a esta tridimensionalidad. Sin embargo, parece una tautología afirmar que “el ser humano posee una *dimensión humana*” cuando podríamos suponer que es de suyo. Por eso, vale la pena detenerse en el sentido de tal afirmación y preguntarse por “¿qué es lo humano del hombre?” cuya respuesta capitaliza lo dicho sobre su realidad personal (capítulo 4).

En este capítulo trataremos de dilucidar la cuestión anterior poniendo en escena la *conciencia* como elemento nodal de lo humano que nos remite, a su vez, al axioma ya tratado “el hombre *es* alma (*nefes̄, psyché*)”¹, afirmación que reconoce tanto su unidad como su relación advaítica con el cuerpo y con el espíritu. Acto seguido expondremos las implicaciones de lo humano en la realidad personal del hombre, esto es, lo concerniente a su relación con el otro como *altera pars mei*, más no como un extraño, condición que le permite comunicarse (*homo loquens*), construir comunidad (*homo polis*), reconocer la diferencia (*homo pacis*) y salvarse con el otro. También, veremos cómo, a la luz del pensamiento de Panikkar, lo inmanente tiene un vínculo estrecho con lo trascendente, la justicia no está divorciada de la justificación, el *otro* es camino para llegar al *Otro* y lo secular también puede ser sagrado. Finalmente, queremos advertir que el diálogo entre Panikkar y la antropología teológica cristiana sobre estos tópicos tiene serias dificultades por las líneas divisorias que se ha trazado esta última y, por consiguiente, asumiendo el riesgo de trasgredir los límites relativos a esta investigación, recurriremos a la *teología política*² –que ha luchado por combatir

¹ Ver apartado el 3.2.2: “El hombre es cuerpo, alma y espíritu”.

² ¿Qué significa la expresión *teología política*? J.B. Metz insiste en que es necesario entenderla en el mismo sentido que él le da (Ver Metz, *Teología del mundo*, 140).

Su *teología política* es *nueva*. Existe, por tanto, una *teología política vieja*. Metz define esta última como ideología sacralizante de una estructura política de dominio o, también, como la politización directa de los postulados de la fe (Cfr. Metz, “Politische Theologie in Der Diskussion”, 276).

En otro escrito el mismo Metz dirá: “La *teología política* no está ahí para ofrecer a los cristianos frustrados un nuevo campo de acción, el de la política. Intenta más bien cumplir la misión de la *teología cristiana* de siempre: hablar del Dios de Jesús procurando hacer visibles las relaciones existentes entre el mensaje cristiano y el mundo actual” (Metz, “Presencia de la Iglesia en la sociedad”, 248).

En este sentido Xhaufflaire complementa: “La cuestión de la *teología política* está en saber *en qué condiciones una doctrina sobre Dios puede tener un alcance liberador, ya que la respuesta a esta*

una idea individualista de salvación, una forma privada de vivir la fe y una escatología simplemente futurista³– bajo el presupuesto cierto de que “toda teología no puede serlo si no es política”, como bien lo dice J. Moltmann⁴, de donde se colige que la teología política es, al menos en parte, antropología teológica: “La teología política es también una teología centrada sobre el hombre. O, mejor, bicentrada, bifocalizada sobre Dios y el hombre, como lo insinúa este extraño nombre, esencialmente híbrido”⁵.

6.1. La conciencia: condición constitutiva para alcanzar lo *humanum*.

A nuestro modo de ver, Panikkar⁶ hace una lectura más ontológica que epistemológica de la conciencia. La conciencia implica la autoconciencia, es decir,

pregunta afecta a la verdad de esa doctrina. La teología política se propone elaborar unas categorías que permitan dar una verdadera respuesta a esta cuestión” (Xhaufflaire, *La teología política*, 93).

³ K. Rahner lo dice de esta manera: “Al menos en este sentido, es hoy día urgente una teología política. Ya que en la teología tradicional se advierte algo así como una privatización y un estrechamiento del cristianismo, orientado solamente hacia la salvación interna del individuo. Y esto se ha debido a que la teología de la esperanza fue concebida sólo individualísticamente y la misión terrenal del hombre – constituido en creador– fue interpretada insuficientemente como simple mediación para conseguir su esperanza escatológica y realizar su amor al prójimo” (Rahner, “¿Qué es teología política?”, 96).

J.B. Metz hace lo propio cuando afirma: “Por un lado la teología política aparece como un *correctivo* crítico frente a una cierta tendencia privatizadora de la teología actual (en sus formas trascendental, existencial y personalista). Esta comprensión de la teología política se adhiere críticamente a la actual problemática intrateológica y busca superar críticamente la tendencia a privatizar el núcleo del mensaje cristiano y evitar la reducción de la praxis de la fe a la amundanal decisión del individuo, a la que ha conducido la separación de *religión y sociedad* [...] Por otro lado la teología política aparece aquí como un intento de formular el mensaje escatológico del cristianismo bajo las condiciones de nuestra sociedad teniendo en cuenta el cambio estructural de la vida pública (*intento de superar una hermenéutica puramente pasiva del cristianismo en el contexto de la sociedad contemporánea*). Lo público no es entendido como un objeto secundario de una “labor cristiana pública” o de una adicional “pretensión cristiana pública” (más o menos coloreada de ambiciones políticas de poder); sino como medio esencial de búsqueda teológica de verdad y predicación cristiana en general” (Metz, “Teología política”, 98).

⁴ A este propósito dos ideas de J. Moltmann. La primera: “Una ‘teología política’ no es ninguna dogmática nueva. Quiere despertar desde la teología fundamental, la conciencia política de toda teología cristiana. Existe una teología que es consciente de su propia función política. Y también convive con ésta otra teología políticamente ingenua e inconsciente. Pero hay algo indiscutible: no existe una teología apolítica [...] Una ‘teología política’ no hace de las cuestiones políticas los temas centrales de la teología. Por el contrario, quiere ser cristiana hasta en las funciones políticas de la dogmática. No pretende ‘politizar’ a las iglesias sino que intenta cristianizar el compromiso político de los cristianos. Por eso recoge la crítica funcional de la religión y va desde la ortodoxia de la fe a la ortopraxis del seguimiento de Cristo” (Moltmann, *Teología política, ética política*, 20).

La segunda: “Teología política designa, más bien, el campo, el *milieu*, el espacio y el escenario en que hay que ejercer conscientemente la teología cristiana en nuestros días. La teología política quiere despertar la conciencia política de toda teología cristiana. Entendida en esta generalidad, se presupone que existe una teología ingenua y políticamente inconsciente, pero que es completamente imposible una teología apolítica” (Ibid., 21).

⁵ De La Torre, “La teología de un tiempo nuevo: la teología política”, 486.

⁶ Panikkar, *Ecosofía*, 108.

genera un flujo que va de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera permitiéndole descubrir la realidad (descubrir-se como parte de la realidad). El hombre se da cuenta de que existen cosas materiales en el mundo pero también de que existe en él una cosa que no es reducible a la materialidad, y es precisamente la conciencia. Él no sólo no es dueño de esta conciencia que le viene dada, sino que ésta parece existir también en otros seres, que son aquellos que nosotros llamamos nuestros semejantes, los demás hombres. Y la constatación de que esta conciencia existe también en otros seres hace posible el lenguaje. El lenguaje no es más que la otra cara de la conciencia humana. La conciencia hace una distinción, no separación, entre los niveles de la realidad:

La raza humana puede haber salido de un animal superior o de una raza protohumana, pero lo que la conciencia humana ha descubierto es algo que pertenece a otro orden, diferente al de los hechos temporales o las leyes biológicas. La realidad que se revela a la conciencia humana muestra una dimensión ontológica distinta (pero no separable) a la del mundo espacio-temporal, aun cuando después (*a posteriori*) podamos descubrir que todos esos seres tienen su lugar en la esfera sempiterna. Estamos llamados a hacer distinciones, no separaciones. Pero es en nosotros, seres humanos, donde las distinciones aparecen.⁷

El hombre, como ser consciente, se da cuenta de que la realidad puede ser entendida hasta cierto punto. La realidad no deja de tener un halo de *misterio*⁸ en donde el *logos* y el *mythos* se encuentran (ver apartado 2.3.4.9.). Aunque el *logos* lo quisiera, no puede explicar toda la realidad. Es necesario darle cabida al *mythos* porque “el hombre descubre en éste sus raíces y sus orígenes, como partes integrantes de su propio ser”⁹. Así las cosas, Panikkar¹⁰ hace diferencia entre una conciencia simbólica y una conciencia racional-reflexiva irreductibles la una a la otra, a través de las cuales el hombre sabe que lo inconmensurable no se puede medir pero puede ser consciente de la inconmensurabilidad, lo impensable no se puede pensar pero puede tener conciencia de que es impensable y de lo trascendente no se puede hablar pero, no obstante, habla de ello con sentido.

La conciencia le permite al hombre conocerse a sí mismo, a Dios y al mundo¹¹, objetos que igualmente se pueden distinguir pero no separar si somos consecuentes

⁷ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 11.

⁸ Panikkar, *De la mística*, 104.

⁹ La frase completa de Panikkar: “El mito seduce y deja entrever, sorprende, excita y fascina, porque en el mito el hombre descubre sus raíces y sus orígenes, como partes integrantes de su propio ser. Él descubre en el mito su verdadera memoria, que no es solamente la reminiscencia consciente de eventos que han caracterizado su vida individual, sino un recuerdo que se extiende hasta abrazar miles de años [...], descubrimos en el mito lo que el hombre es” (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 137).

¹⁰ Panikkar, “Man: The Medieval Being”, 61.

¹¹ Panikkar propone tres momentos kairóticos –él los llama “kairológicos”– en la historia de la conciencia del hombre: a) el momento *primordial* o *ecuménico*, es decir, el de la actitud pre-reflexiva en la cual la naturaleza, el hombre y la divinidad se encuentran aún mezclados de manera amorfa y sólo diferenciados; b) el momento *humanístico* o *económico*, es decir, el de la actitud histórica en la cual el proceso discriminatorio de individualización procede de la macroesfera a la microesfera; y c) el momento de la *nueva inocencia*, momento cosmoteándrico que mantiene las distinciones del segundo

con la intuición cosmoteándrica sobre la cual hemos insistido. Por ejemplo, si nos detenemos en el conocimiento de Dios y del hombre, podríamos remontarnos a la mística y recordar que, sea ésta occidental u oriental, el uno lleva al otro indefectiblemente. Panikkar considera que la mística occidental es más bien antropocéntrica (“conócete a ti mismo”) y se remonta a Dios. La mística oriental es más teocéntrica (“conoce a Dios”) y desciende al autoconocimiento. “Es obvio que para llegar a un ‘Dios’ transcendente hay que ascender (a Él) y para alcanzar un ‘Dios’ inmanente hay que descender (hasta Él) [...] El genio de san Agustín lo expresó bien: “*Noverim te, noverim me*” (“Que te conozca [y] que me conozca”). No podemos abandonar el sentido crítico de nuestro intelecto (antropocentrismo) y tampoco el sentido propio de nuestro espíritu (teocentrismo)”¹².

Consideramos que no hay discusión cuando decimos que el hombre, gracias a la conciencia, posee una potencialidad fundamental: su autocomprensión. “El hombre es el ser que se conoce a sí mismo, que reflexiona sobre sí mismo, que se plantea a sí mismo el sentido de su existencia”¹³. Esta intuición se encuentra desde “siempre”. Es el epítome de muchas civilizaciones. A manera de ilustración, Panikkar¹⁴ nos recuerda que la sabiduría griega, en la sibila de Delfos, decía “conócete a ti mismo”¹⁵, imperativo que fue asumido por la mística cristiana; la tradición índica repite con énfasis “conoce tu Sí-mismo”, que es “tu verdadero Sí-mismo” y no debe confundirse con “tu ego” (cf. Mt 16,24; Lc 9,23). El autoconocimiento es la característica esencial del hombre.

La conciencia, en cuanto capacidad, le permite al hombre alcanzar una “concienciación de” sí mismo, el otro, Dios y el mundo. Esto parece una verdad de a puño, sin embargo, no es una realidad evidente. Lo humano del hombre es una condición de posibilidad pero también es una meta. Lo *humanum* tiene un sentido

momento sin perder por ello la unidad del primero (Ver Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 39-74; también hay un breve alusión en Ídem., *La nueva inocencia*, 49).

¹² A este respecto Panikkar cita dos ejemplos desde la perspectiva oriental para ilustrar cómo el conocimiento de Dios lleva al hombre y viceversa: “Conocerse a sí mismo es olvidarse de sí mismo; olvidarse de su yo es conocer todas las cosas” (“alcanzar la iluminación”, según otra traducción), escribió al inicio del Shō bōgenzō el gran maestro del siglo XIII [...] El segundo ejemplo es upanishádico: [A un devoto, Indra le concede pedir una gracia pero aquel no lo hace por temor]. Indra [le] dice entonces: “¡Conóceme pues!” (“*mām eva vijāni*”) –sabiendo que Dios habita en el corazón del hombre y que conociendo a Dios se conocerá a sí mismo. Cuando Grecia dice “¡Conócete!” está presuponiendo que si nos conocemos bien (lo que somos) encontraremos a Dios. Cuando India dice “¡Conóceme!” está presuponiendo que este Dios me revelará quién soy. Ambos movimientos son necesarios, el ascendente (de Grecia), y el descendente (de la India) (Panikkar, *De la mística*, 69).

¹³ Panikkar, “Antropofanía intercultural...”, 21.

¹⁴ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 98.

¹⁵ “Es muy instructivo observar cómo ha sido interpretado el oráculo de Delfos a lo largo de los siglos. *Γνωθι σεαυτόν* (“conócete a ti mismo”) no consiste tanto en observarse a sí mismo como un objeto, sino en llegar a descubrir en sí aquel uno-mismo que no es objeto de ningún conocimiento, sino el sujeto mismo de éste. El camino consiste en llegar a *ser* uno mismo: *ἴσθι σὺ*, ‘sé tú mismo’; *tat tvam asi*, ‘esto eres tú’... ‘Ésta es la vida eterna: conocerte...’ (Jn 17,3)” (Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 153).

teleológico. Así las cosas, habría una analogía entre *conciencia-concienciación* y *humano-humanum*. La conciencia es lo humano del hombre, la concienciación es una forma diferente de decir que el hombre ha alcanzado lo *humanum*.

Llamemos *humanum* al símbolo de la perfección humana, sobre, por encima y más allá de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Lo *humanum* tiene por tanto un centro, simple y sin dimensiones, un núcleo que de forma eminente y, para nosotros, bastante incomprensible, comprende todo lo que yo *realmente* soy. Lo *humanum* no es solamente invisible, sino también no realizado aquí en la tierra. Necesita una existencia trascendente, ya sea en el tiempo (el futuro), en el espacio (paraíso) o ambas cosas y más allá (*nirvāna*, Brahman, Dios). La realización de lo *humanum* es una tarea escatológica. Uno tiene que descubrirlo, ya sea en la esperanza o con una intuición (*anubhāva*) que trasciende tiempo y espacio, comprobando que uno “ya” está allí. Este es el camino de la simplicidad, y es el que han seguido los monjes tradicionales.¹⁶

Sin embargo, Panikkar¹⁷ advierte que lo *humanum* no sólo tiene muchas interpretaciones, sino también muchos aspectos y presenta toda la complejidad y riqueza de la naturaleza humana. El poeta, el intelectual, el artesano, el hombre de acción, etc., todos expresan diferentes facetas de ello. Cada una de estas facetas representa el tratamiento y cultivo de un aspecto de lo *humanum*. En general, todo hombre trata de encontrar una conjugación armónica entre varias de estas cualidades humanas. Entonces, si “lo *humanum* es multidimensional, y ninguna de sus dimensiones puede por sí sola abrazar la complejidad de la vida humana”¹⁸, caemos en la cuenta que lo *humanum* no es otra cosa que la visión cosmoteándrica, la interdependencia del *pratītyasamutpāda*, la “nueva inocencia”¹⁹, la liberación²⁰, la experiencia mística²¹ o la plenitud²² misma, de las cuales habla nuestro autor.

¹⁶ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 203.

¹⁷ *Ibíd.*, 28.

¹⁸ *Ibíd.*, 30.

¹⁹ “He dicho también que la nueva inocencia es el reino de la libertad [...]” (*Ibíd.*, 30).

Panikkar agrega: “La nueva inocencia implica un mito nuevo. Subyacente a ambos se encuentra el principio cosmoteándrico, el cual afirma que lo que es divino, lo que es humano y lo que es terrenal son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real, es decir, cualquier realidad en cuanto real” (*Ibíd.*, 49).

²⁰ “Desde la tradición india, la *concienciación* es el descondicionamiento de la persona, el desprenderse de las cosas como un camino de liberación” (*Ibíd.*, 135).

²¹ “La síntesis que buscamos y que permite que cada religión y cada creyente llegue, en una síntesis cosmoteándrica, a la plenitud de la fe y de la experiencia mística es de un orden totalmente diferente. A lo que aquí aludo es a una nueva autoconciencia, por decirlo así, por parte de la humanidad, cuyos principios y perfiles han sido entrevistados ya desde hace tiempo, pero que ahora se descubren más claramente ante nuestros ojos. Esto es lo que constituye el apasionante *kairós* del momento histórico que estamos viviendo” (Panikkar, *La Trinidad*, 93).

²² “De todo esto se deduce que la búsqueda de la perfección humana no puede tener un modelo único. La palabra ‘perfección’ sirve para indicar una vida plena de sentido, y de gozo, o simplemente una vida plenamente humana, sea lo que sea y donde quiera que se encuentre la ‘plenitud’, el ‘sentido’ y el ‘gozo’. Cada persona tendrá su propia forma de realizar la perfección de la ‘humanidad’. Llamaré *humanum* aquel núcleo de ‘humanidad’ del ‘ser hombre’ que puede ser alcanzado en tantas formas como seres humanos hay. La humanidad es una; lo *humanum* existe en la forma particular de cada persona individual que consigue realizar la plenitud del ser” (Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 27).

Nada de lo anterior es un privilegio. El hombre quiere alcanzar la *plenitud de la vida*²³ no sólo aquí y ahora por parte de unos pocos elegidos, sino por todo el mundo. Panikkar nos induce a pensar en el surgimiento de un nuevo mito: la salvación, entendida como plenitud humana. No puede estar restringida a pertenecer a una raza, una cultura o una religión. Sin embargo, es evidente que esto no es así; una proporción substancial de los ocho mil millones de seres humanos ni siquiera ha alcanzado el nivel mínimo de lo *humanum*. Si la conciencia lleva consigo el autoconocimiento, entonces, no podemos olvidar que “el *autós* es un *autón*, del *yo* que permanece en la penumbra de la que emerge el *mí*. Más aún, acaso el *autós*, el *yo* no es un individuo sino una relación. No hay un *yo* sin un *tú* –que no es otro (*aliud*) sino la otra ‘parte’ del mismo *yo* (*alter*). ‘Amar al prójimo como a sí mismo’ no es quererlo como a *otro* mismo, sino como formando parte de uno mismo: amarle como a un *tú*, que no es otro”²⁴. La conciencia(ción) nos lleva inexorablemente al reconocimiento del otro. Para Panikkar²⁵, la concienciación (lo *humanum*) es el polo opuesto de la autogratificación momentánea, el egoísmo elitista y la ceguera ante la difícil situación histórica del hombre. Lo *humanum*, dijimos atrás, nos relaciona con el otro como *alter*.

6.2. El otro es un *alter*, no *alius* ni *aliud*.

La conciencia le permite al ser humano descubrir su sí-mismo y esto ocurre cuando descubre al *otro* –sin olvidar a Dios y al mundo–. Sin embargo, vale la pena aclarar que cuando Panikkar²⁶ dice “otro” hace una diferencia entre *aliud* (“lo otro”, como si

²³ *Gaudium et Spes* dice sabiamente: “El hombre no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás” (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24).

A lo que comenta Ruíz de la Peña: “A partir de ahí es ya posible el surgimiento de la genuina sociedad humana como compenetración solidaria de personas, y no como mero ensamblaje funcional de individuos” (Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 212).

²⁴ Panikkar, *De la mística*, 107.

²⁵ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 156.

En una alusión a Paulo Freire y las ideologías de liberación, Panikkar hace una lectura política a la categoría “concienciación” pero aclara más adelante que es necesario pasar de una conciencia histórica a una conciencia transhistórica entendida ésta como *nueva inocencia*: “La concienciación de Paulo Freire y la mayor parte de los movimientos en pro de una conciencia política en América Latina, África y Asia representan el paso doloroso de la conciencia prehistórica de las llamadas masas iletradas a la conciencia histórica. En realidad, están pasando de la mentalidad pre-escritural a la mentalidad histórica. Los aldeanos, e incluso los inmigrantes más recientes de los barrios bajos urbanos, son explotados por su falta de conciencia histórica. La política moderna y las reformas sociales tienden a ‘concienciar’ a estas gentes dándole un sentido de la historia, incitándolos a ser actores de la historia y autores de su propio destino, en vez de meros objetos de explotación” (Ibíd., 145).

²⁶ La diferencia entre *aliud*, *alius* y *alter* nos resulta clara en sus últimos escritos, no así en aquéllos que vieron la luz antes del cambio de siglo en donde encontramos una homologación del significado dado a *alter* con el de *alius* (Cfr. Panikkar, *Ecosofía*, 53 comparado con Ídem., *Paz e interculturalidad*, 76 y 145).

se tratase de una cosa), *alius* (“el otro”, como alguien extraño) y *alter* (“el otro” como “una parte de mí”), haciendo énfasis en que la concienciación concibe y acepta al otro como *alter*. Veamos esto detenidamente aunque ya hayamos hecho una alusión al hablar de la realidad personal del hombre y su relacionalidad en el capítulo cuarto.

La antropología bíblica ha hecho innumerables desarrollos a partir de aquellas narrativas de las escrituras judeo-cristianas que nos permiten comprender la noción de *alter* versus *alius/aliud*. En el Génesis leemos aquel relato en donde Yahveh dice: “No es bueno que el hombre esté solo...” (2,18) y el hombre exclama: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (2,23). También, en el relato de Caín y Abel, vemos al primero respondiendo a Yahveh después de matar a su hermano: “No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?” (4,9). Resulta interesante cómo el texto sagrado nos da qué pensar en el significado del *otro* como *altera pars mei*²⁷ y, además, como un *alius* al cual se puede ultimar pasando por alto el lazo de sangre que los une como si se tratase de un extraño. Sin embargo, aunque nos pudiéramos quedar en una lectura puramente antropológica de la presencia/ausencia del otro, nos resulta exigitiva la perspectiva teológica.

Según J.L. Ruíz de la Peña²⁸, Gn 2,18-20 insinúa que, para ejercer de hecho una interlocución trascendente, el hombre precisa de un interlocutor inmanente. Para ser efectivamente el *tú* de Dios, Adán necesita un *tú* hermano, un ser que le sea a la vez semejante y diferente. La relación Hombre-Dios no es un intimismo, antes bien se vuelca sobre el otro hombre. Así también podríamos entender la exclamación del salmista: “¿Qué es el hombre para que Dios se acuerde de él?” (Sal 8,5). Efectivamente, nos dice J.L. Ruíz²⁹, *el hombre es el ser de quien Dios se acuerda*, la realidad imborrablemente anclada en la memoria divina. De ahí que la tarea de la antropología cristiana se reduzca, a fin de cuentas, a algo tan simple como esto: proclamar que no puede haber memoria de Dios sin memoria del hombre, y que nadie puede acordarse de sí mismo sin recordar a su hermano. Esto es de una claridad meridiana para toda la teología cristiana, como bien lo expresa *Gaudium et Spes*³⁰.

²⁷ “... L’altro vuol dire l’*altera pars* mia, l’altra parte di quello di cui sono cosciente. In tutte le lingue che conosco l’*alter* non vuol dire ‘l’altro’, lo straniero (straniero significa strano, strano per noi, naturalmente). In certo senso l’altro non esiste. E finché non scopriamo che l’altro è una proiezione, spesso del nostro egoismo, e lo trattiamo semplicemente come uno straniero, un essere strano, un ‘altro’ in senso moderno, non riusciremo a risolvere il problema” (Panikkar, Cacciari y Touadi, *Il problema dell’altro*, 10).

²⁸ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 35.

²⁹ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 74.

³⁰ El texto de la *Gaudium et Spes* 23 dice: “Dios, que cuida de todos con paterna solitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos [...] Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo [...] Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad” (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24).

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

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

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

No encontró alegría; y aún hoy quien está solo no encuentra alegría. Por eso deseó un segundo. Llegó a ser tan grande como un varón y una mujer abrazados íntimamente. Este *ātman* se dividió en dos. Entonces surgieron marido y mujer. Y esa es la razón por la cual Yājñavalkya decía a menudo que cada uno de nosotros es como la mitad de un garbanzo, y ésa es la razón por la cual este vacío masculino es llenado por la mujer. Se unió a ella, y de aquí nacieron todos los seres humanos.³¹

Aquí podemos recalcar que el miedo viene de estar solo, de estar completamente solo. Algo parecido leemos en el Génesis acerca de Adán cuando no encontró entre los seres de la naturaleza una compañía adecuada. Podemos imaginar su tristeza. Dios comprende su situación (“No es bueno que el hombre esté solo”) y “saca” de él a aquélla que será su compañía. Es aquí en donde se da el gran movimiento de la alteridad: “Yo soy, tú eres”. Adán exclama: “¡Ésta sí que es de mi propia carne y de mis propios huesos”. El texto sentencia: “Por eso el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su esposa, y los dos llegan a ser como una sola persona”. El yo lleva al tú cuando este yo se descubre sin alegría. Sin embargo, aparece nuevamente el miedo cuando hemos negado al *otro* que es parte de mí. Esta es una de las tensiones antropológicas que sigue vigente: estar-*con* o estar-*sin* el otro, ser *en* y *por* el otro o ser en el más puro individualismo.

Panikkar³² señala que, a causa del *mythos* del individualismo occidental moderno, muchos idiomas europeos no distinguen entre dos palabras latinas *alius-a-ud* y *alter-a-um* (*ali-terus*), traducidas ambas como “otro”. Si el “otro” hombre es un extranjero (*alius*), un “otro”, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al “otro” como “otro”. Si el otro hombre es “mi” prójimo, otro (*alter*), entonces “yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento”. Esto nos daría la clave para comprender lo que está escrito en Mt 22,39: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, es decir, como tu *mismo* yo y no como *otro* yo, como lo sugiere *Gaudium et Spes*: “El Concilio inculca respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como ‘otro yo’, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para

³¹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 148.

³² Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 76.

vivirla dignamente”³³. Aquí hay una diferencia, no tan sutil, con lo que hemos dicho anteriormente porque establece una diferencia ontológica que se traduce subrepticamente en un individualismo, aquel que estamos viviendo bajo el estandarte de la modernidad.

Por consiguiente, si el otro es concebido como *alius*, un “otro-yo”, la distancia entre los hombres se hace abismal y prima la desconfianza. Así queda expresado por el texto de Gn 4,9 que cobra una actualidad innegable para nuestros días. Más todavía, ese *alius* se convierte en un *homo homini lupus*, al decir de nuestro autor:

Existe una pérdida de confianza en Dios, puesto que la idea de Dios ha degenerado frecuentemente en un *Deus ex machina*. Occidente se ha confiado a la “pura razón” y no puede confiar en ningún “otro”, que a lo sumo sería igual a nosotros y por lo tanto carente de una autoridad superior a la nuestra. El prójimo ya no es visto como una revelación o como un ángel (bueno o malo), sino más bien como un extranjero, un extraño, a veces un enemigo, o en el mejor de los casos un competidor. Entre el *homo homini deus* y *homo homini lupus* se produce en la cultura occidental una ruptura profunda aunque gradual [...] La desconfianza en el otro (*lupus*) siempre ha conducido a la pérdida de la confianza en nosotros mismos. El motivo es sencillo: la desconfianza es mutua y contagiosa. No puedo creer que yo sea el único cordero y todos los demás sean lobos.³⁴

Haciendo una paráfrasis a nuestro autor, el *alter* no es un *alius* y mucho menos un *aliud*; el otro como *altera pars mei* no es el otro como “extranjero” ni lo otro como algo “extraño”. El otro como *alter* es un sujeto de amor y de conocimiento. Haber tratado al otro como lo otro, haberlo cosificado sin permitirle un lugar en su-yo, ha sido una de los grandes fallos del hombre. Desde el momento en que el otro se vuelve el *tú*, todo cambia. La conciencia del otro como *alter* y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, su sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas. “Esto, exclusivamente, es lo que me permite escuchar al otro, ser conocido por él, y no sólo conocerle. No puede haber auténtico pluralismo hasta que el otro no sea descubierto. Quiero decir el otro (*alter*), como fuente de (yo) comprensión y no solamente como término (*aliud*) de inteligibilidad”³⁵. La tensión existente entre *alter* y *aliud* nos aboca al debate actual entre sujeto (subjetividad) y objeto (objetividad), fenomenología y metafísica, humanización y cosificación de la persona. Salir avante supone un cuestionamiento serio con respecto al otro, más aún, implica una “transformación heroica” que nos

³³ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 27.

³⁴ Panikkar, Raimon. *Paz e interculturalidad*, 128.

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

³⁵ Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 47-49.

lleva a comprender que *el problema del otro es nuestro problema*³⁶. Por eso, el otro como *alter* nos exige un amor que conoce y un conocimiento que ama:

Muy distinta es la visión si mediante el conocimiento amante y el amor cognoscente descubrimos al otro no como un *aliud* (un extranjero), sino como un *alter* (un compañero). En otras palabras, si somos capaces de ver al otro no como un *él/ella* sino como un *tú*, el tú de nuestro yo, entonces la relación es humana. El tú no es un *él/ella* ni un yo, el tú es el *tú* del yo, del yo (verdadero) que es el yo del tú. La relación no entra en la dialéctica de la no contradicción, más bien va más allá del simple *logos* (sin destruirlo) para establecer una conexión con el fluido *mythos* que se va formando a medida que se desarrolla el diálogo mismo. El tú no es ni el yo ni el no-yo. Pero para descubrir el *tú* el yo debe amar al *tú*, y, viceversa, el tú hará posible el descubrimiento amando al yo y siendo amado por él.³⁷

El otro como *alius*, incluso como *homo lupus*, demanda seguridad sobre la base de la *fuerza* (política, física, económica, militar, religiosa, etc.). El otro como *aliud* nos pide *certeza*, una certeza que se ancla en una necesidad epistemológica. En cambio, ver al otro como *alter* se basa en la *confianza* en la naturaleza humana. Panikkar³⁸ afirma que la búsqueda de la fuerza está motivada por nuestros miedos, la certeza por nuestras dudas y la confianza por nuestra fe. Esto último legitima el que en la actualidad se esté hablando de la teología de la alteridad o, al menos, que la alteridad³⁹ sea una categoría incuestionable de la antropología teológica.

A este respecto podemos recordar que K. Rahner afirma enfáticamente que “el hombre sólo llega realmente a sí mismo en una genuina autorrealización, si osa entregarse de manera radical al otro”⁴⁰. Al hacerlo, aprehende el sentido primero y primordial cuando decimos “Dios”. La expresión “Dios es amor” está a flor de labios pero, más que una frase de cajón, tal “idea”⁴¹ se convierte en un horizonte y garantía de ese amor porque Dios es Trinidad, es comunión, es relación.

³⁶ “Il problema dell’altro richiede una trasformazione eroica di cui siamo tutti corresponsabili [...] La trasformazione radicale, eroica, implica che il problema dell’altro sia il nostro problema. Non è questione di trattare l’altro un po’ meglio, è un atteggiamento completamente diverso che nasce dalla consapevolezza che l’altro fa parte di me” (Panikkar, Cacciari y Touadi, *Il problema dell’altro*, 21).

³⁷ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 145.

³⁸ *Ibid.*, 128.

³⁹ En los tiempos actuales, a la luz de la filosofía y la teología judías, ha tomado una enorme importancia la categoría *alteridad* por su invitación al reconocimiento y la responsabilidad hacia el otro, y la necesidad de configurar una nueva relación comunitaria con sus implicaciones políticas y sociales. La bibliografía es extensa en este sentido. A manera de ilustración: Lévinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*; Ídem., “Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad”; Ricoeur, *Soi-même comme un autre*; Derrida, *La escritura y la diferencia*; Sudar, *El rostro del pobre*; Agamben, *La comunità che viene*; Gabilondo, *La vuelta del otro: diferencia, identidad y alteridad*; Corres, *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*.

⁴⁰ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 523.

⁴¹ Greshake dice: “Desde tiempo inmemorial la idea que el ser humano se forma de sí mismo se viene asociando con la que se forma de Dios. Ya por los años doscientos el escritor latino Minucio Félix afirmaba: ‘No se puede conocer la esencia del hombre, si antes no se ha escudriñado a conciencia la esencia de Dios’. Y recientemente Emil Brunner subraya el valor permanente en cada cultura del dicho ‘Dime qué Dios tienes y te diré qué clase de hombre eres’” (Greshake, “Política y Trinidad”, 342).

Si bien la socialidad es un dato registrable fenomenológicamente, también lo son los modos a través de los cuales el hombre se relaciona con los otros. En uno de ellos tiene cabida el amor cognoscente, condición por la cual el otro se hace *alter*, posibilitando la construcción de comunidad. La comunidad interpersonal no es una superestructura, sino “un elemento constitutivo del ser personal”⁴², como lo es la relación con Dios. La comunidad es mediadora de la persona, permite su emergimiento. “El *nosotros* que une al *yo* y al *tú* constituye a su vez al *yo* y al *tú* [...] El *yo* y el *tú* no emergen en su ser constitutivo sino al interior de un *nosotros* antecedente”⁴³. La alteridad, de acuerdo con M. Neusch⁴⁴, le permite al ser humano acceder a su *yo* más auténtico. Además, la alteridad es camino obligado para acercarse al *advenimiento del Reino*⁴⁵.

Sin embargo, no podemos negar que todas estas ideas requieren un polo a tierra que, a nuestro modo de ver, se encuentran en la teología política. Aquel que se presenta como el *homo lupus* de Panikkar, al que debemos considerar un *alter*, nos desafía a “*aprender a amar al enemigo*”. El mandato de amar el enemigo obliga a desmontar esas imágenes enemigas y a superar los miedos y agresiones engendrados por ellas: “Cuando el *miedo al enemigo* se convierte en consejero político, la paz comienza a correr peligros no sólo externos sino internos. La lealtad de los ciudadanos al gobierno elegido por ellos no se logra entonces mediante el cumplimiento de las tareas de gobierno, sino con la difusión del miedo a los enemigos del Estado o a los que son presentados como tales. Y eso trae consigo la difusión de la intranquilidad psíquica y de la desconfianza pública”⁴⁶. Debemos ser conscientes que el amor al prójimo prohíbe todo uso directo de la violencia, lo mismo que toda conducta política basada en el esquema “amigo-enemigo”. Más aún, no está dentro de su lógica llegar a la violencia revolucionaria aunque el hombre se sienta obligado a ello por amor de otro y parezca que no exista otra alternativa para abolir una situación intolerable de desigualdad o injusticia.

A este respecto nos sumamos al cuestionamiento que hace Metz⁴⁷ a la violencia revolucionaria que pasa por alto la premisa “el mensaje de Jesús es inconciliable con cualquier clase de violencia” y señala de pacifistas las palabras del Evangelio: “Si te pegan en la mejilla derecha, ofrece también la izquierda” (Lc 6,29). Tal violencia se pregunta buscando su propia autojustificación: “¿Y qué pasa cuando veo que le pegan

⁴² Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 206.

⁴³ Walgrave, “Personalisme et anthropologie chrétienne”, 454.

⁴⁴ Neusch, *Les chrétiens et leur vision de l'homme*. Paris, 155-282.

Panikkar dirá que el otro es necesario para descubrirnos (en nuestros mitos, pensamientos, creencias) (Ver Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 88).

⁴⁵ “Cuando yo descubra al ateo en mí, y al hindú y al cristiano, cuando yo considere a mi hermano como a (otro) mí-mismo y cuando el otro no se sienta enajenado en mí, entonces nos acercaremos al reino. Mientras eso no ocurra, debemos profundizar y discernir” (Panikkar, “Diálogo inter e intrarreligioso”, 248).

⁴⁶ Moltmann, *Teología política, ética política*, 146.

⁴⁷ Congar et al., *La respuesta de los teólogos*, 182; ver también Metz, *Memoria passionis*, 169-170.

a otro en la mejilla derecha? ¿tengo que quedarme de espectador y dejar que lo golpeen también en la mejilla izquierda?” En otras palabras, “¿puedo entender lo que dice Jesús como norma ético-social de mi responsabilidad para con los demás? ¿no habría más bien que asumir y entender el amor cristiano como la voluntad incondicional y desinteresada, como la decisión incommovible por la justicia y la libertad para los demás?” Estas preguntas encierran un movimiento hacia el otro que parece loable y justo aunque se recurra a la violencia pero, si recordamos a E. Bloch cuando dice que “por cada diez revoluciones hay mil guerras”, rápidamente caemos en cuenta que este camino pierde toda legitimidad, no es una alternativa razonable.

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

6.3. *Homo politicus.*

Con todo, los apartados anteriores allanan el camino para presentar una de las categorías panikkarianas más apasionantes, tanto para nuestro autor –quien le ha dedicado innumerables páginas de su obra– como para el propósito de este trabajo. En el pensamiento antropológico de Panikkar es imposible escindir lo político de lo religioso, antes bien, los dos elementos forman una relación a-dual que permiten su comprensión e implicación. La intensidad de esta propuesta disuena con la tímida presentación que hace la antropología teológica cristiana y que, en el mejor de los casos, ha delegado este asunto a la *teología política*⁴⁸ pero de la cual poco retoma para integrarla a su contenido. De hecho, aún es extraño encontrar algún desarrollo sistemático sobre el tema en la antropología teológica cristiana, tal vez, por la

⁴⁸ Como ya lo dijimos, traemos a colación algunas de las propuestas de la *teología política* con el riesgo de desbordar los límites que nos hemos propuesto para el presente trabajo, pero animados por el mismo R. Panikkar quien reconoce el esfuerzo hecho por algunos teólogos, como J. Moltmann, J.B. Metz, W. Pannenberg, K. Rahner, E. Peterson y otros, por reintegrar lo político a la teología (Ver Panikkar, *El espíritu de la política*, 149).

Ahora bien, en palabras de Metz, “la teología política no es en primer término una nueva disciplina teológica junto a otras, con un determinado lugar regional en el quehacer teológico. No es simplemente ‘teología aplicada’ o, por así decir, una teología referida a la vida pública y a la política. A este respecto tampoco se la puede identificar con lo que en teología se llama ‘ética política’; ni con lo que se pretendió en las meritorias corrientes de una teología social o de un evangelio social. La teología política reclama ser, más bien, *un momento fundamental dentro de la elaboración de una conciencia crítica*; lo cual viene determinado por una nueva relación entre teoría y praxis, según la cual toda teología ha de ser una teología orientada a la acción práctica” (Metz, “Teología política”, 99).

disociación entre religión y política, entre “teología trascendente y teología política”⁴⁹.

Este apartado en particular hace un recorrido por la rica idea de Panikkar acerca de lo político que sabe relacionar con la política y la polis para llegar a lo que él denomina la *metapolítica* como clave de integración entre lo religioso y lo político, a la vez que genera una plataforma que nos permite entender otros aspectos de la *ontonomía*, la *tempiternidad* y la *plenitud* humana (o lo *humanum*).

6.3.1. La política, lo político y la polis.

Es el momento de traer a colación el concepto básico que nuestro autor tiene acerca de la *política*, lo *político* y la *polis*. Panikkar⁵⁰ dice que la *política* puede ser definida como el conjunto de principios, símbolos, medios y actos mediante los cuales el hombre aspira al bien común de la *polis*. “La política es verdaderamente el arte de vivir la plenitud del ser humano [...] El *zoón politikon* de Aristóteles quiere decir que el hombre no es hombre sin política”⁵¹. Lo *político* es la dimensión humana que permite que la actividad política del hombre sea un acto plenamente humano, una actividad humana, un “lugar” de *virtud*⁵². O bien, sería el campo conceptual de la actividad política del hombre. Y la *polis*, asumiendo su sentido griego, es ese pequeño mundo en el que la persona alcanza su salvación. Ahondemos sobre esto.

Panikkar se inspira en la filosofía griega y, especialmente, en Aristóteles para liberar la política de una idea técnico-procedimental llegando a definirla como “el arte y la ciencia de regir los asuntos públicos y también el saber vivir en la esfera de lo público –siendo el hombre por naturaleza, un animal político según la conocida frase de Aristóteles: *ὁ ἄνθρωπος φύσει ζῶν*”⁵³. De esta manera la política va más allá de un quehacer funcionalista que busca metas cortoplacistas. La política tiene una meta

⁴⁹ La ausencia de la reflexión política en la antropología teológica tal vez se deba a la “exclusión” que señalaba el mismo K. Rahner: “Por eso no acierto a comprender que una teología trascendente y una teología política hayan de excluirse o sustituirse mutuamente: pues precisamente la proposición de que el hombre es un ser social –motivo por el cual debe cultivar su teología como teología política– es por sí misma una proposición trascendente y debe fundamentarse transcendentemente. De lo contrario, en el día de mañana dejará ya de ser válida; e incluso podría ya hoy ser rechazada” (Rahner, “¿Qué es teología política?”, 96).

⁵⁰ Panikkar, *El espíritu de la política*, 63.

⁵¹ *Ibid.*, 23.

⁵² “*Ἀρετή*, ‘virtud’, es una noción fundamental de lo político. Desde Platón, la antigüedad ha reconocido que la virtud política por excelencia es la *sôfrosynê* junto con la justicia, la *dikaiosynê*, es el saber ser hombre, y como el hombre se realiza solamente en la *polis*, es la virtud política básica. Todo se sostiene. La política no es una especialidad que pueda aislarse de la vida.

Tenemos aquí, como algo propio del pensamiento clásico, una correlación entre el hombre, la ciudad y el cosmos. Los tres estados de la sociedad (militar, comercial e intelectual) corresponden las tres fuerzas o facultades del alma: *τὸ θυμοειδές*, *τὸ φιλοχρήματον*, *τὸ φιλομαθές*; ‘el valor’, ‘el amor a las cosas’ y ‘el amor al conocimiento’” (*Ibid.*, 74).

⁵³ *Ibid.*, 73.

clara: la convivialidad, la vida feliz, la plenitud del ser humano⁵⁴. La política no consiste en una simple búsqueda de medios (como frecuentemente se nos quiere hacer creer), sino en la búsqueda o incluso el descubrimiento de fines que nos hacen encontrar los medios pertinentes para realizarlos.

La *polis* es el lugar de encuentro de los hombres en su ejercicio político que buscan el bien común. “Este bien común está definido como la realización de la plenitud humana en la vida de la ciudad. Siendo la ciudad el símbolo de la vida vivida en sociedad”⁵⁵. El bien común se alcanza mediante la *praxis*. Panikkar⁵⁶ dirá que mediante ésta se realiza lo que se denomina el εὖ ζῆν, “la buena vida”, que quiere decir “la vida bella y feliz”. Pero no se puede alcanzar esta buena vida más que en la ciudad: es τὸ πολιτικὸν ἀγαθόν, “el bien político”. La ciudad no es un lugar neutro donde el hombre se mueve; pertenece a la naturaleza misma del hombre, es su espacio propio. No hay hombre sin espacio, y el espacio humano, a la vez corporal y cósmico, es un espacio urbano, político; es la *polis*. El hombre es (también) *polis*.

De esta manera Panikkar recupera aquella idea de la Grecia clásica que concibe la *polis*, “la ciudad”, como un microcosmos, un pequeño mundo en el que la persona humana se encaminaba hacia su realización al convertirse en (otro) microcosmos. El hombre y la ciudad simbolizaban el cosmos, toda la realidad⁵⁷. “El microcosmos que era la ciudad (intermediario entre el cosmos personal y el macrocosmos) tenía también sus dioses y sus espíritus. *Res publica magna et verte publica quae di atque homines continentur*, dice Séneca (*De otio*, IV, 1) (‘la auténtica república y auténticamente pública [es] la que a la vez encierra los Dioses y los hombres’)”⁵⁸. Por eso, tan importante como los lazos de sangre, estaban los lazos hacia la *polis* que constituían al hombre en un ciudadano, garantía para llegar a la plenitud humana. En una palabra, “la ciudad no es un hecho sociológico; también es una realidad teológica y forma parte integrante de una cosmología”⁵⁹. La *polis* o la *tribu*⁶⁰, si se quiere, es una realidad cosmoteándrica en donde confluye lo divino, lo humano y lo cósmico.

⁵⁴ *Ibid.*, 133.

⁵⁵ Panikkar. “Religion or politics. The Western Dilemma”, 45; López de la Osa, “El concepto de la política en Raimundo Panikkar”, 387.

⁵⁶ Panikkar, *El espíritu de la política*, 76.

⁵⁷ “Para el estoicismo, la perfección humana no se alcanza en la *polis*, ‘la ciudad’, sino en la *μεγαλοπολις*, ‘la gran ciudad’ de la humanidad. Es significativo que se haya conservado la nomenclatura. La *polis* es siempre el centro de referencia. Y bien entendido, *megalópolis* no quiere decir la monstruosidad de las grandes aglomeraciones ‘urbanas’ de hoy día, sino la ‘familia humana’. Los Dioses están presentes en esta *megalópolis* como lo estaban en la *polis*. El mundo se ha convertido en la casa común de los hombres y de los Dioses: *mundus quasi communis deorum atque hominum domus*, dice Cicerón” (*Ibid.*, 80).

⁵⁸ *Ibid.*, 70.

⁵⁹ “La concepción griega se basa en una nueva antropología, en una visión antropológica y no sólo cósmica del hombre. Se reconoce a las otras ciudades el *derecho* a existir, lo que va mucho más allá de aceptar el *hecho* de tolerarlas. Se acepta la otra ciudad porque se acepta el hombre, y el hombre es *polis*” (Panikkar, *El espíritu de la política*, 70).

⁶⁰ “La *tribu*, para empezar, es más primordial que el concepto de pueblo. La noción de tribu no es solamente étnica. La visión tribal tiene una raíz mucho más profunda. La tribu no es una entidad

La *polis* no es *polis* si no tiene sus dioses. El hombre no alcanza la salvación, la plenitud humana como persona –la persona no es individuo, sino persona–, si no se realiza en la *polis*, políticamente: o sea, en el teatro, en el arte, en la danza, en la convivialidad, en toda la vida política de la tribu [...] La idea profunda es que no hay posibilidad de realizarse sin *polis* [...] No se puede pensar que el hombre logre realizarse sin una configuración social, personal, de tribu, de *polis*. Este hecho pertenece a la salvación del ser humano.⁶¹

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

Primera, la *polis* está abierta a lo trascendente, tiene sus dioses y sus oráculos, sus espacios de libertad. Los dioses también son ciudadanos. Dios no es lo trascendente a secas. Su divinidad reside en su presencia. Todo esto es impensable en el Estado contemporáneo que se encuentra incómodo en relación con lo sagrado aunque tolera los cultos tradicionales. Para el Estado es mejor señalar un espacio “sagrado” en donde habitan los dioses –si es que existen– y un espacio “profano” en donde habita lo humano.

La segunda diferencia reside en el hecho de que la *polis* es una institución a escala humana, mientras que el Estado actúa a una escala más vasta. En la *polis* son necesarias las relaciones humanas, no así en el Estado. Éste no está ligado al espacio, mientras que la *polis* no está situada en un espacio neutro sino en un espacio humano y terrestre, cercano a lo que actualmente se denomina bio-región. En el Estado el espacio ya no es una categoría humana, se ha convertido en un concepto físico moderno. Por el contrario, los miembros de la *polis* son inseparables de sus relaciones concretas con la tierra que es la suya, su terruño.

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

En este sentido, Panikkar tampoco confunde Estado con *nación* aunque guarden una relación. “La nación funciona como una persona, y como ella posee una identidad cultural que hace posible la realización de sus habitantes; no ahoga lo metapolítico”⁶². La nación integra un conjunto humano más vasto:

estrictamente biológica como la familia, ni puramente política como el Estado; es eminentemente histórica, telúrica, también ctónica” (Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 465).

⁶¹ Panikkar, *Ecosofía*, 32.

⁶² Panikkar, *El espíritu de la política*, 159-162.

Diría, apoyándome en la sabiduría cristalizada en las propias palabras, que, como su nombre lo indica, una *nación* es ante todo un hecho natural. Los “nativos” forman una nación. En general se le llama un pueblo. Forma la etnia, τὸ ἔθνος, *gens*, raza, clan (de *gignere*, ‘engendrar’). Cuando un pueblo adquiere una conciencia cultural y por lo tanto política, se tiene una nación. Una nación es un pueblo organizado. Cada nación constituye sociedades más o menos generales y duraderas para fines determinados. Hoy en día se denomina *estado* a la organización política de las naciones.⁶³

Sin el ánimo de agotar este filón de pensamiento, vemos claramente en la idea de *polis* una reiteración de lo *humanum* y de la interdependencia como condición de salvación. La *polis* es un *hecho existencial*⁶⁴ más que una abstracción, es un espacio donde ocurre una interrelación humana que no olvida ni lo divino ni lo cósmico. La *polis* sabe que necesita de los otros *ad intra* y *ad extra* porque no se concibe como estado soberano “cuya tolerancia hacia los demás limita (con cortesía o por la fuerza) la supremacía”⁶⁵. La *polis* vive dentro de sí y hacia los demás la solidaridad porque *Esse est coesse*, ‘Ser es estar juntos’, clave para proseguir con una teología de la ciudad.

Si duda, lo anterior cobra actualidad en nuestros días. La ciudad se ha constituido en un “fenómeno humano” sobre el cual se ha volcado la teología. El hombre es su origen, razón, actor, “producto” y víctima. Las dinámicas que confluyen en la *polis* son bastante complejas: explosión demográfica y la consecuente densidad de población, el cruce de mentalidades premodernas, modernas y posmodernas, el desarrollo y función de los sujetos sociales, la expansión de las comunicaciones y su constitución como red abierta y global, la movilidad y desplazamiento interno y externos, la fuerza del mercado y del consumo, las formas de participación ciudadana, el desarrollo de las estructuras económicas, sociales y culturales, las redes simbólicas que se tejen y los imaginarios urbanos que las generan. Todo esto no puede ser percibido como un obstáculo para que la gracia divina actúe. Antes bien, en términos cristianos, debe considerarse como una oportunidad y un desafío para re-pensar los procesos de evangelización.

Por eso, resulta inevitable pensar en una *teología de la ciudad*⁶⁶, línea de reflexión promovida por J. Comblin⁶⁷ y otros teólogos hace cuatro décadas como una respuesta

⁶³ *Ibíd.*, 104.

⁶⁴ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 40.

⁶⁵ Panikkar, *El espíritu de la política*, 133.

⁶⁶ Al lado de Comblin, también podemos citar las obras de J. Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville* y la de H. Cox, *The secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. A su vez, Morin sintetiza el debate sobre la ciudad en la Biblia analizando a estos tres autores (Ver Morin, *La ciudad en la Biblia*, 362-395). Todos éstos son intentos por comprender la evangelización del hombre moderno, urbano y secular, que parten desde perspectivas y experiencias diversas, tradiciones espirituales incluso contrapuestas.

También se pueden consultar con provecho los artículos de Breneman, *Las ciudades del mundo bíblico*; Storniolo, *A cidade e sua torre. Bênção ou castigo*; Bertelloni, *La Ciudad: ¿Espacio territorial o modo de convivencia?*, 22-34; Libanio, *La Iglesia en la ciudad*, 113-126; Eckholt y Silva, *Ciudad y Humanismo: El desafío de convivir en la aldea global*.

necesaria a los “signos de los tiempos” y al tiempo de los signos. A este respecto, Comblin, además de proponer unos principios del método teológico, establece una estrecha relación entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, el papel de la iglesia y el camino para lograr la ciudad de Dios. Esto, junto con lo que hemos expuesto de nuestro autor y lo que diremos en el apartado 6.4., nos llevan a pensar que una antropología teológica no podría negar el hecho irreversible de la *polis* porque, sin duda, ésta es un lugar de salvación. Mejor aún, la historia de la salvación ha comenzado en un jardín, pasó por un desierto y culmina en la ciudad. La visión de “la tierra nueva y el cielo nuevo” (Ap 21,1) tendrá lugar en la *polis*.

6.3.2. Lo metapolítico: fundamento antropológico de lo político.

Panikkar⁶⁸ en su libro *El espíritu de la política* hace un interesante recorrido por la historia de Occidente para evidenciar la escisión que fue dándose entre lo religioso y lo político aunque en un principio no fuera así. El *zoôn politikon* de Aristóteles también quiere significar que “la política pertenece a la religión y la religión a la política y los Dioses son los Dioses de la ciudad”⁶⁹. Panikkar⁷⁰ está convencido que la fractura entre la política y la religión nace en el cristianismo en el momento en que éste advierte que la vida humana plena no puede realizarse en un sistema político injusto y piensa que la salvación y la felicidad humana son de otro orden. Este momento podría identificarse con el giro constantiniano y el inicio mismo de la cristiandad. Ya en aquel entonces la justificación no se identifica con la justicia. La dicotomía total vendrá con san Agustín quien teoriza sobre las dos ciudades: la *civitas Dei* y la *civitas hominum*.

[...] Se ha establecido una escisión entre lo político y lo religioso: la convivialidad humana es un sostén y un beneficio, pero secundario y accidental porque (el orden de) la ciudad ha perdido sus Dioses, y la verdadera *eudaimonia* es la otra ciudad, la *beatitudo*, la perfección del hombre en la *dikaiosynê*, entendida aquí como la justificación divina. Es otra beatitud, ¡y muy superior! [...] Hay pues dos *polis*, la *civitas Dei* (‘la ciudad de Dios’) hacia la cual se dirigen los cristianos, y la *civitas hominum* (‘la ciudad de los hombres’) concebida según una visión más o menos maniquea.

[...] De ahora en adelante, el lugar de la salvación no será la ciudad sino la Iglesia. Representa el lugar de la peregrinación hacia la *civitas Dei*. En tanto que esta “congregación” vive de un ideal puramente escatológico y permanece subterránea, los campos están separados; pero ¿qué sucederá cuando el arca de la salvación se convierta en la sociedad civil?⁷¹

⁶⁷ Comblin, *Théologie de la ville*.

⁶⁸ Panikkar, *El espíritu de la política*, 81-107.

⁶⁹ *Ibid.*, 23.

⁷⁰ “La scissione fra politica e religione nasce con il cristianesimo, che avverte come una vita umana piena non possa realizzarsi in un sistema politico ingiusto e teorizza che la salvezza e la felicità umana sono di un altro ordine: la giustificazione non si identifica con la giustizia. La dicotomia diventerà totale con Agostino, che teorizzerà le due città, e rivelerà il suo volto distruttivo con l’impero cristiano, quando l’ordine politico sarà lasciato ai tecnici e la *civitas hominis* abbandonata al suo destino di corruzione” (Rossi, *Pluralismo e armonia*, 60).

⁷¹ Panikkar, *El espíritu de la política*, 85.

Dos ciudades, dos órdenes, dos metas que riñen entre sí. El dualismo hace de las suyas y señala aquello que es propio de lo inmanente (imperfecto) y lo trascendente (perfecto). Lo de “aquí” no es ni un asomo de lo de “allá” y, aunque la vida se desgasta “acá” la esperanza está “allá”. Al parecer, la justicia poco y nada tiene que ver con la justificación. La *polis* ha sido desacralizada y la *ekklesia* es la “nueva polis” sagrada. “El orden político es una consecuencia directa del pecado, decían los Padres. La sociedad salvadora es la Iglesia, esa tribu donde el hombre alcanza su salvación [...] La *ἐκκλησία* se convertía en enemiga mortal de la *urbs*. Una visión tal introdujo una dicotomía mortal: se salva el individuo pero se mata la persona”⁷². En este sentido resulta pertinente la llamada de atención que hace K. Barth que comulga bastante bien con la idea panikkariana:

[...] por esto no se puede hablar de una *diferencia absoluta* entre ciudad e Iglesia, ni entre ciudad y Reino. El estado y su justicia son una parábola, una analogía, una correlación del Reino, objeto de la fe y la esperanza de la comunidad cristiana. De aquí que la ciudad sea capaz de reflejar indirectamente, como en un espejo, la verdad y realidad del Reino. Por otra parte, la existencia y la justicia del estado están amenazadas, y por eso necesita el estado que le sean incesantemente recordadas las exigencias de la justicia y del Reino que representa.⁷³

Sin embargo, a pesar de intentos como éste, el tiempo pasa y la escisión aún permanece. No son pocos los que creen que la religión no tiene nada que decirle a la política⁷⁴, que la ciudad es un espacio secularizado en donde sólo caben los hombres y que la justicia es un asunto de esta vida con implicaciones meramente históricas.

Panikkar se resiste a esta manera de entender la política y su separación de la religión –por no decir, “separación de todo”–. Por eso, su pensamiento crítico le sugiere acuñar el término *metapolítica*⁷⁵ para promover la relación *advaitica* entre política y vida (sentido, religión, trascendencia) yendo más allá de un monismo indiferenciado o de un dualismo excluyente.

⁷² *Ibíd.*, 83.

⁷³ Barth, “Comunidad cristiana y comunidad civil”, 90.

⁷⁴ Panikkar ilustra esta escisión: “La gran tensión entre los teólogos latinoamericanos de la liberación y las autoridades eclesíásticas romanas podría sintetizarse en lo siguiente: el Vaticano dice a los sacerdotes: ‘Predicad y tened presente la *justificación*’, y éstos responden que es inseparable de la *justicia*. ‘Superad lo político (que sería la justicia) y sumergíos en lo religioso (que sería la justificación)’, se les dice, y las comunidades de base responden que les es imposible realizar esta dicotomía” (Panikkar, *El espíritu de la política*, 81).

⁷⁵ “Hay dimensiones del ser humano que no pertenecen a lo político, pero que le son inseparables. Denomino *metapolítico* a este punto de encuentro entre la dimensión política y el hombre en su totalidad. La historia humana ni se reduce a una sucesión de guerras. La actividad política no consiste exclusivamente en un conjunto de maniobras para alcanzar el poder [...] En la actividad política, el hombre tiene éxito y se realiza o fracasa y se siente frustrado; forja su propio destino al que no puede sustraerse. La política no es una especialidad de los políticos y menos aún de los politólogos. Es el patrimonio del hombre, puesto que es la política lo que nutre la vida del hombre en tanto que es inseparable de lo metapolítico” (*Ibíd.*, 14).

¿Qué es lo metapolítico? Es el fundamento antropológico de lo político. Esta obra [refiriéndose a su libro *El espíritu de la política*] estudia la relación trascendental entre la política y lo que la sustenta y la funda: el sentido de la vida. Esta relación es trascendental porque es constitutiva de la vida. En cualquier actividad humana yace, como oculto, el misterio de la vida. Lo metapolítico restaña el corte entre la actividad política y el resto de la vida humana. La realidad no es monista ni dualista. Lo metapolítico es el lugar de encuentro entre la actividad política del hombre y su destino final (sea cual fuere el nombre que se le dé); es el punto de intersección del hombre en el todo.⁷⁶

De esta manera podemos ver que lo *metapolítico* no es sinónimo de *transpolítico* o de *superpolítico*. Antes bien, dirá Panikkar⁷⁷, lo metapolítico es lo *humanum* que sostiene lo político, lo que hace que lo político sea una actividad fundamentalmente humana. La experiencia de lo metapolítico conduce a la plenitud de la vida humana, a su armonía con el cosmos y sobre todo con los hombres; es la experiencia de la unidad de la vida, no sólo sin las dicotomías de la vida personal, sino de la vida de los hombres –por lo tanto en la ciudad– y de la vida sin más –por lo tanto, en el cosmos, sin excluir la Vida–.

Lo metapolítico “no puede actualizarse ni por la separación ni por la huida. Es más bien como la levadura gracias a la cual toda la pasta fermenta y se transforma. Es como la dimensión tácita de lo político, su profundidad”⁷⁸. La naturaleza humana no es en parte política y en parte individualista como tampoco es por un lado abierta a la trascendencia y por otro intramundana; está a la vez en una relación no-dualista, con lo político y el resto de la realidad. El hombre *es* una unidad aunque debemos reconocer que tiene *varias* dimensiones. Lo metapolítico sería lo que liga intrínsecamente la actividad política al ser del hombre, o mejor aún, al ser mismo del hombre en tanto que actualizándose por y en la actividad política. Esta dimensión es como el alma profunda de la actividad social del hombre, el elemento que trasciende su intimidad individualista sin alienarlo.

Si lo pensamos en clave cristiana, viene bien el desarrollo de J. Moltmann sobre la praxis política que, encontrando su inspiración en la actuación del Mesías, tiene un impacto en diversas dimensiones humanas que de suyo son inseparables: 1ª. La lucha por la justicia económica contra la explotación del hombre por el hombre; 2ª. La lucha por los derechos humanos y por la libertad contra la opresión política del hombre por el hombre; 3ª. La lucha por la solidaridad humana contra la alienación cultural, real y sexual del hombre por el hombre; 4ª. La lucha por la paz ecológica con la naturaleza contra la destrucción industrial de la naturaleza por el hombre; 5ª. La lucha por la certeza contra la apatía en la vida personal. De tal manera están

⁷⁶ *Ibíd.*, 11.

⁷⁷ *Ibíd.*, 148.

⁷⁸ *Ibíd.*, 147.

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

interrelacionadas estas dimensiones que –advierte Moltmann– “será imposible una justicia económica sin libertad política, y una mejora de las condiciones socioeconómicas sin superar la alienación cultural, y sin una conversión personal de la apatía a la esperanza. Quien no entienda aquí la salvación globalmente en el sentido literal del término y no trate de crear una red de anticipación sanantes en los diversos campos de la desolación, no entenderá la salvación del conjunto”⁷⁹.

Volviendo a nuestro autor, él insiste: “Lo metapolítico nos abre a esta dimensión profundamente humana. Es el lugar de lo humano donde todo el proyecto político adquiere su alma, un alma que es inmanente a lo político aunque le sea también trascendente. La verdadera inmanencia es siempre el lugar de la experiencia de la trascendencia. Lo metapolítico no huye hacia la pura trascendencia”⁸⁰. Lo metapolítico no se puede entender como se ha hecho frecuentemente con la religión: como el conjunto de los medios necesarios para alcanzar el otro mundo. Lo metapolítico no niega la trascendencia sino que despierta nuestra conciencia al hacernos ver que para ser plenamente hombres no debemos ni ahogarnos en la actividad política en este “acá” ni escaparnos hacia “el más allá”⁸¹. Tampoco es lo uno ó lo otro. “Es protestando, rebelándose, transformando, fracasando, e incluso muriendo para mejorar nuestra situación y la de nuestros semejantes, los oprimidos de la tierra, que alcanzaremos plenitud”⁸².

Por consiguiente, el Evangelio adquiere un sentido más profundo cuando dice: “Buscad primero el Reino de Dios y su justicia” (Mt 6,33). Esta frase no sugiere encerrarse en un intimismo, sino lanzarse a “la *praxis* de la Justicia en un Reino que es *εὐτός*, *entre* nosotros, y no sólo *en o en medio* de nosotros (Lc 17,21)”⁸³. Lo metapolítico es una relación no dualista entre la interioridad y la exterioridad. Lo metapolítico nos permite ver que la verdadera espiritualidad no está desencarnada, al contrario, debe encarnarse o, en otras palabras, humanizarse⁸⁴. Pero, igualmente, que

⁷⁹ Moltmann, *Teología política, ética política*, 114.

⁸⁰ Panikkar, *El espíritu de la política*, 170.

⁸¹ “Lo metapolítico da un sentido a la vida de la persona. Pero la vida humana no puede contentarse únicamente con la actividad social o política; ni tampoco con la espera de otro mundo para alcanzar su plenitud. El hombre, hemos dicho, es un ser político, lo político es necesario para su realización, pero lo político no representa más que uno de los aspectos del ser humano” (Ibid., 168-169).

⁸² Ibid., 170.

⁸³ Ibid., 148.

⁸⁴ La percepción panikkariana de la profundidad de la dimensión política no se agota en ninguna técnica ni en ninguna realización concreta. Tiene una parte espiritual. Lo metapolítico tiene un carácter místico. Es la experiencia de que el hombre no es sólo historia, por consiguiente política. La realidad posee una dimensión invisible que no está relegada a un después de la vida pero que es trascendente e inmanente a la vida misma (Ver Rossi, *Pluralismo e armonía*, 63-64).

Una cita de Panikkar a este respecto: “Cuando el *kurukshetra* es al mismo tiempo *dharmakshetra* (*Bhagavad Gîtâ I,1*), esto es, cuando el destino histórico se encuentra inextricablemente entretejido con el destino final del hombre, cuando pierde sentido salvar el alma exclusivamente, entonces la situación política, histórica y colectiva de la humanidad no es un factor secundario. No es que solamente exista la temporal, lo corporal y lo sociopolítico, pero sin ello tampoco existe lo eterno, lo espiritual y lo teórico. La realidad es indivisible” (Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 103).

toda acción humana se refleja en el destino último del hombre. “El fracaso terreno es fracaso celeste. *Así en el cielo como en la tierra*. La responsabilidad del hombre es poco menos que infinita, por el hecho mismo de que la dignidad humana es fin en sí misma”⁸⁵.

Los cristianos tenemos el misterio de la Encarnación, símbolo por excelencia de la realidad cosmoteándrica y, en consecuencia, de todo lo que quiere decir Panikkar con lo metapolítico. Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, actúa en la historia pero sin quedarse en ella; comprometido con el otro, especialmente con los más débiles, para darles una esperanza que es presente y futura. Este mismo símbolo nos permite comprender cómo la metapolítica está en estrecha relación con la *ontonomía*⁸⁶ y la *tempiternidad*⁸⁷.

Por una parte, si lo metapolítico se presenta como la armonía no-dualista entre política y religión, entonces, “el hombre alcanza su salvación no al desinteresarse de su cuerpo y de la *polis*, al abandonarlos o incluso despreciarlos, sino integrando todos los fragmentos de su ser”⁸⁸. Este debe leerse a nivel “personal”, es decir, pensando tanto en el “sujeto individual” como en el “sujeto colectivo” (aunque así no lo dijese Panikkar); o mejor, pensando en la persona y en la polis (o la nación, que igualmente se comporta como si fuese una persona). El hombre metapolítico es aquel que ha logrado la integración cosmoteándrica de la realidad. La nación metapolítica es aquella que se ha dado cuenta que sólo puede subsistir en, con y por las otras naciones. Esto, si se quiere, es otra forma de comprender la *ontonomía*. Lo metapolítico es una concreción de la interdependencia (*pratīyasamutpāda*, otra vez):

Lo metapolítico es ese punto de intersección del otro en mí por el cual me doy cuenta de que el desarrollo de mi nación, la realización de su plenitud está en función del bienestar, de la paz y de la armonía de las demás naciones, y también, al mismo tiempo, en función de una realización más íntima y personal en (o por) un “misterio” que nos trasciende. Lo metapolítico se revela a nosotros en la toma de conciencia de que lo político no es autosuficiente, ni siquiera suficiente para resolver los problemas políticos que plantea al hombre.⁸⁹

⁸⁵ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 102.

Para Panikkar lo religioso y lo político se encuentran en lo metapolítico: “El ‘político’ hace de su política un ideal para su vida, y por lo tanto un ideal religioso. El ‘religioso’ hace de su consagración a lo Divino, bajo no importa qué nombre, un ideal para lo religioso, y por lo tanto, para la salvación del mundo, el *lokasamgraha*. *Qui facis utraque unum* (‘Tú que haces de dos uno’), dice la liturgia cristiana preparatoria del Nacimiento del Hombre-Dios; uno que es sin dualismo *ekam evādvītyam* como dice el Upanishad y lo sugiere el *Tao-te-king* así como todas las tradiciones. ¿No es este el símbolo de la Encarnación? La distancia entre lo Divino y lo Humano se ha reducido no a cero (monismo) ni a una yuxtaposición artificial (dualismo) sino a la plenitud del Ser o a la vacuidad de la *sūnyatā* en la armonía dinámica de la realidad cosmoteándrica. Los constructores pasarán, pero la ciudad será edificada” (Panikkar, *El espíritu de la política*, 179).

⁸⁶ Ver apartado 2.3.3.1.

⁸⁷ Ver apartado 2.3.4.8.

⁸⁸ Panikkar, *El espíritu de la política*, 177.

⁸⁹ *Ibid.*, 158.

Por otra parte, si en lo metapolítico confluye presente y futuro, el tiempo histórico (temporalidad) con el tiempo transhistórico (eternidad), entonces, la suerte definitiva del ser humano no es independiente de lo sucedido en el reino de la tierra. Panikkar lo dice drásticamente. “Si su vida [la del hombre] no ha podido desarrollarse, será ‘siempre’ un fracaso. Ciertamente, este reino no es sólo el de la temporalidad, sino el de la *tempiternidad*, sin postular, no obstante, una eternidad posterior”⁹⁰. Dicho de otro modo, el *statu quo* político tiene un relieve directamente religioso porque se refiere de manera inmediata al *status hominis* definitivo. Por eso, tan seria como la “otra vida” es “esta vida”. No hay segundas oportunidades porque no hay dos existencias. La *tempiternidad*, como la metapolítica, nos libera del pensamiento narcotizante de una “vida celeste” que no tiene nada que ver con la “vida terrestre”. La justicia es un avance kairótico de la justificación; la justificación es el futuro hecho presente a través de la justicia.

Durante cierto tiempo, el que no ve ninguna salida a su situación personal se ha mantenido por la esperanza en un futuro, si no para él, al menos para sus hijos o sus nietos [...].

En estas situaciones, la espera de un futuro mejor, ni siquiera en una escatología para más tarde, por lo tanto histórica, no salva al hombre que vive su unicidad como un fracaso, al ser esta su única dignidad. Hay que atravesar la corteza de la historia y de lo temporal. El hombre no puede vivir sin esperanza, pero la esperanza no es en el futuro sino en lo invisible, de lo que, en el tiempo, lo trasciende, sin por ello negarlo. Es la experiencia de la *tempiternidad*, léase la experiencia de que un año de vida, un encuentro, un hijo, un amor, una flor o un beso valen más que el resto de la existencia. Se descubre, se presiente en la realidad cotidiana una dimensión interior, algo que la transforma. Es aquí donde se inserta lo metapolítico: en la encrucijada entre lo histórico y lo transhistórico, lo individual y lo personal, el orden de la ciudad y la dimensión de identidad, entre lo que los antiguos denominaban la *polis* y el *oikos*, lo público y lo privado.⁹¹

Con respecto a esto último, *grosso modo*, podemos encontrar una coincidencia entre la *metapolítica* de Panikkar y la idea escatológica desarrollada por Metz en su teología política. Para Metz⁹² la escatología cristiana no es, por una parte, ni una escatología puramente presente, en la que toda pasión por el futuro se haya traducido en una actualización de la eternidad en el instante de la decisión individual y, por otra parte, no es tampoco una escatología de la expectación puramente pasiva, a la que el mundo y su tiempo se le antoja como una especie de sala de espera prefabricada, en la que tuviéramos que estar sentados, con la mirada perdida, sin interés por nada, y aburridos, hasta tanto que se abra la puerta para entrevistarnos cara a cara con Dios. Lejos de eso, la escatología cristiana debe comprenderse a sí misma como una escatología productiva y crítica, una esperanza capaz de transformar el mundo. Metz dice:

⁹⁰ Panikkar, *La nueva inocencia*, 400.

⁹¹ Panikkar, *El espíritu de la política*, 169.

En el mismo sentido: “El destino definitivo del individuo depende de lo que éste haya llegado a ser en el reino de la tierra. Si uno no ha podido conseguir que su vida alcance la perfección a la que aspira, entonces permanecerá lisiado para siempre” (Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 97).

⁹² Metz, *Teología del mundo*, 122-123; Ídem., “El hombre futuro y el Dios venidero”, 265-266.

En esta orientación hacia el futuro, el hombre no experimenta ya su mundo como un destino impuesto, como una naturaleza que le rodea majestuosamente y que es inviolable, sino como “cantera” de la cual él saca para edificar su propio “mundo nuevo”. El hombre transforma el mundo y lo plasma para que sea escenario de su propia gesticulación histórica. El mundo aparece como un mundo que surge por medio del hombre y de su actividad técnica, y por tanto como un mundo secularizado.⁹³

Además, aunque Panikkar es enfático en rechazar la huida del mundo, Metz hace un giro en su comprensión. Metz⁹⁴ considera que las promesas escatológicas tienen al mismo tiempo un efecto de distanciamiento y de compromiso respecto al mundo; nos sitúan obligatoriamente en una relación dialéctica con la historia de la sociedad. Ciertamente que en virtud de su destino escatológico, el cristiano debe huir del mundo; pero esa fuga no consiste en refugiarse en una especie de transmundo artificial, que sería el mundo de ayer, ficticiamente más religioso, más cómodo para nuestro sentimiento religioso. Por lo tanto, “no huida del mundo, sino huida con el mundo ‘hacia adelante’: he ahí el movimiento básico de la evasión ascética del mundo; huida, pues, del mundo que se ha quedado aferrado a lo meramente actual y a lo meramente disponible, del mundo ‘cuya hora está siempre presente’ (Jn 7,6)”⁹⁵.

La posición de Metz resulta enriquecida con la de W. Kasper⁹⁶ quien considera al *hombre como ser de la esperanza*, como *homo viator*⁹⁷, que está en camino, que espera, sufre, trabaja, sueña y piensa en una realidad mejor, más justa y más verdadera. El hombre se presenta como el ser que no puede conformarse con lo que hay, si es que realmente ha de ser un hombre libre y humano. En sus utopías el hombre sabe de la alienación de toda la realidad, de la inversión del derecho y de la verdad, del oscurecimiento del sentido. El mismo Kasper agrega:

Por lo demás, la esperanza cristiana sólo es creíble si en vez de destruir utopías políticas las erige y las alienta, si sus testigos toman partido en la praxis por los oprimidos y esclavizados, por los olvidados y desposeídos. Hoy más que nunca no será creíble si se limita a probar una ortodoxia teórica sin mostrarse eficaz y generosa en la ortopraxis concreta. Esto es importante en nuestro actual momento eclesial: la verdad cristiana tiene que ser hecha (Jn 3,21).⁹⁸

⁹³ Metz, *Teología del mundo*, 110.

⁹⁴ *Ibíd.*, 148.

⁹⁵ *Ibíd.*, 133.

⁹⁶ Kasper, “Utopía política y esperanza cristiana”, 224.

⁹⁷ La expresión *homo viator* también es usada por Panikkar para enfatizar en la necesidad de vivir en el presente sin olvidar el futuro (tempiternidad): “*Homo viator* significa el camino que se hace, y no viajar a toda velocidad por una carretera hecha ya. Además, tendremos la angustia de no poder llegar a la meta [...] El hombre es un ser itinerante, *homo viator*, cierto pero no existen carreteras espirituales. Ni los pájaros ni los santos dejan huellas. En el cielo no hay caminos, dice bellamente el *Dhammapada*, y lo repite después san Juan de la Cruz: ‘Ya por aquí no hay camino’. El hombre es un caminante que sabe, al mismo tiempo, que en cada paso del camino se encuentra previamente *aquello* que hace que el camino sea camino y no una alcantarilla negra que nos conduce hacia un mar ‘glorioso’ cuando ya no estemos –de ahí la queja de Job” (Panikkar, *La nueva inocencia*, 29).

⁹⁸ Kasper, “Utopía política y esperanza cristiana”, 229.

Entonces, tendremos que afirmar que san Agustín no tendría hoy razón: no hay dos ciudades⁹⁹ o, al menos, si la tuvo, hoy sería inaceptable. “El *homo religiosus* de nuestros días ya no tiene el deseo de ser ciudadano de dos estados. No se puede servir a dos señores”¹⁰⁰. Pero, tampoco estamos diciendo que la situación actual de la *polis* esté satisfaciendo la ciudadanía del hombre (metapolítico). Aquí está el desafío, la esperanza misma y la suerte de la especie¹⁰¹.

6.3.3. *Homo pacis*: fruto de la metapolítica.

La metapolítica, si tiene implicaciones en la immanencia y la trascendencia humana, también las tiene para su interioridad y exterioridad. Una de ellas, sin duda, es la paz. Es una lástima que poco se haya dicho acerca de la paz como categoría de la teología antropológica aunque ya hace algunos años se esté hablando de la teología de la paz. Pues bien, este apartado pretende hacer caer en la cuenta de que la paz es un expresión sublime de lo *humanum* en el hombre y, formando parte de la escatología cristiana (esperanza tempiterna), se convierte en tarea para alcanzar su propia salvación.

Panikkar hace una diferenciación –pero no separación– entre la paz interior y la paz exterior. De hecho, se trata de una relación advaítica: “La falta de paz interior origina luchas que desembocan en derrotas que originan revanchas de todo tipo, abiertas o encubiertas. Por otra parte, no es posible gozar en plenitud la paz interior si nuestro ambiente humano y ecológico sufre violencia e injusticia. Y viceversa, sin paz exterior la paz interior es incompleta, superficial o un estado exclusivamente

⁹⁹ Si bien es cierto que podemos decir que no existen dos ciudades, sí podemos pensar en la coexistencia de dos comunidades, la civil y la cristiana, que comparten la misma ciudad pero no se igualan entre sí porque ésta última tiene una función particular, como ya lo proponía K. Barth: “Con todo, es totalmente necesario que la Iglesia se mantenga siendo lo que es. No podría resultar nada bueno para la comunidad civil si la cristiana intentara disolverse en el seno del estado, renunciando a su misión particular: el anuncio de la soberanía de Jesucristo y la esperanza del Reino que viene. Anuncio que la comunidad civil tiene necesidad de oír, porque no puede dar respuesta a las “grandes preguntas” y, porque, en definitiva, no puede afrontar airoosamente la *hybris* humana y el caos consecuente. En lo que a esto respecta no puede menos de reconocer que la palabra y la ciencia última están en otro lugar. Por otra parte es imposible que la comunidad cristiana deje de existir: los hombres no podrían ya oír la voz que proclama, en última instancia, la única esperanza y el socorro último del que tienen absoluta necesidad” (Barth, “Comunidad cristiana y comunidad civil”, 88).

¹⁰⁰ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 103.

¹⁰¹ La metapolítica encierra en sí misma una conciencia ecosófica a la cual nos referiremos en el siguiente capítulo. Por ahora quedémonos con esta cita de nuestro autor: “La ecología hoy en día (por mínima que sea) empieza a dar a las naciones una visión que las trasciende. Hay un sentimiento de responsabilidad hacia un conjunto más vasto y también más profundo. La *conciencia ecosófica* no sólo nos sensibiliza frente al agotamiento de los recursos energéticos; nos hace sentir que vivir en armonía con las flores, el bosque y los animales pertenece a la belleza y a la realización de la vida humana en cuanto tal. Lo metapolítico nos abre a una dimensión espiritual” (Panikkar, *El espíritu de la política*, 158).

psicológico de aislamiento artificial del resto de la realidad”¹⁰². La paz interior, si es signo de una espiritualidad madura, no propugna la “fuga del mundo” ni lleva a un ostracismo, egoísmo o autosuficiencia. La paz interior jalona al sujeto para encarnarse en el mundo.

Cuando decimos “jalona” no estamos pensando en una fuerza psíquica, sino en la presencia actuante del Espíritu que habita en todo ser humano, en la “acción propia de Dios que lleva al perdón” como mejor signo de haber deshecho un camino sin volver atrás, como diría W. Kasper¹⁰³. Esto resulta bastante claro para Panikkar:

El único camino hacia la paz es un camino hacia “adelante” y no hacia “atrás”. Pero para andar hacia adelante hace falta a veces deshacer el camino andado sin volver atrás. Esto es el perdón. Su dificultad estriba en ser algo que trasciende el primer dogma de la modernidad: la voluntad. Tener voluntad de perdonar no es lo mismo que perdonar. Para poder perdonar se necesita una fuerza que está más allá del orden mecánico de la acción y de la reacción; se necesita al Espíritu Santo. *Karunā, charis*, el amor... no sólo los buenos sentimientos de algunos individuos. Son los sentimientos del universo.¹⁰⁴

Esto nos permite comprender por qué el castigo, la restitución y la reparación no conducen a la paz. Se trata de una constatación histórica soportada por la antropología, la filosofía y la teología. Buscar el restablecimiento del orden quebrantado “para que todo vuelva a la normalidad”, es un pensamiento simplista y mecanicista. La paz no es una restauración. La paz exige el perdón porque la historia humana es dinámica y no puede volver atrás. Sobre esto la teología cristiana tiene su propia convicción que podría leerse como una exigencia aguda al concebir al otro como *alter*:

Jesucristo, tal como lo testifican las sagradas Escrituras y vive entre nosotros en el Espíritu Santo, es *nuestra paz* (Ef 2,14). El Dios eterno ha reconciliado al mundo consigo en él (2Co 5,19). Y redimirá al mundo por medio de él. Por él nos llama al evangelio de la paz (Ef 6,15). No existe ámbito alguno de nuestra vida en el que no podamos estar ciertos de la paz de Dios. Ningún conflicto de nuestra vida, ya sea personal o político, escapa a la *voluntad de paz de Dios* con los hombres y con su creación entera. Ningún enemigo, personal o político, queda fuera de la *voluntad de paz de Dios*. La paz de Dios impide que tengamos que asegurarnos de nuestros enemigos convirtiéndonos en sus enemigos, que debamos responder con intimidaciones a sus amenazas ni con el terror a su horror. Nos empuja, por el contrario, a *amar de forma creativa a nuestros enemigos* comprendiendo sus sufrimientos, reflexionando críticamente sobre nuestra posición y esforzándonos de todas las maneras posibles para eliminar su enemistad y la nuestra. Amor al enemigo es una expresión de la excelsa libertad de los hijos de Dios, y nada tiene que ver con la debilidad o sometimiento.¹⁰⁵

¹⁰² Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 153.

¹⁰³ “Ya hicimos notar que el intento de hacer realidad dentro de la historia lo total y definitivo lleva necesariamente consigo una carácter totalitario y violento. Por eso la paz en sentido universal y definitivo no puede ni debe ser jamás objeto del hacer humano, que es esencialmente particular. La reserva escatológica, según la cual la paz universal sólo puede ser la acción propia de Dios, es por tanto la resistencia interior más fuerte contra toda suerte de totalitarismo” (Kasper, “Utopía política y esperanza cristiana”, 228).

¹⁰⁴ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 43.

¹⁰⁵ Moltmann, *Teología política, ética política*, 144-145

Hoy más que nunca necesitamos comprender que la paz es una condición, es un espacio necesario para el desarrollo de las posibilidades humanas. “La paz no se identifica aquí con la perfección humana. La paz es, más bien, aquella relación que existe entre los hombres y que hace posible la perfección, la felicidad o, para utilizar otra palabra que se ha empequeñecido en el lenguaje común, la *salvación* (liberación, salud, plenitud, *sôtêría, moksa, nirvāna, tao*). La paz es el resultado de la *armonía cosmoteándrica*”¹⁰⁶. De esta manera, si bien hemos comprendido lo expuesto en los apartados anteriores, la paz política va de la mano con la paz religiosa, la salvación depende de la liberación, la paz no se entiende sin la justicia.

No puede existir *pax* sin *justitia*. Pero la justicia no se puede escindir –repite nuestro autor– en “justificación” para la vida eterna y en “justicia” para la existencia temporal. “Es significativo que el concepto de la *dikaioσyne* cristiana se fuera desplazando más y más en dirección a la justificación (para la salvación eterna) y separándose de la justicia (entre los hombres) [...] La esencia de la justicia no consiste sólo en la *justitia socialis* ni en la mera *justificatio in vitam aeternam*, sino más bien en la relación auténtica y completa del hombre con la realidad”¹⁰⁷. Ahora bien, la justicia no se puede reducir a los asuntos humanos, como pasa la mayoría de las veces. La justicia trae consigo la realización armoniosa entre todas las relaciones constitutivas del hombre. La justicia está formada por el conjunto total de relaciones del hombre con la realidad entera. El hombre no puede tener una verdadera relación con Dios si no entra, al mismo tiempo en relación armoniosa con el cosmos y, en especial, con sus semejantes. Esta justicia total, como justo orden, es ingrediente esencial de la paz.

Panikkar, en sus nueve *sūtras*¹⁰⁸ sobre “paz y política”¹⁰⁹, establece unos criterios, por decirlo de alguna manera, en donde resalta el diálogo como el instrumento

¹⁰⁶ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 77.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 98.

¹⁰⁸ Nuestro autor explica con sus propias palabras qué es un *sūtra*: “Según la tradición de los *sūtra*, es más difícil llegar a formular un solo *sūtra* que escribir un tratado sobre el mismo tema. Un *sūtra* no es un pensamiento sintético; esto es, un resumen de una serie de pensamientos complejos. Un *sūtra* es un pensamiento simple. Dudo que pueda aplicársele el método analítico y decir que contiene ‘en potencia’ todo lo que de él se deduce luego. No es por deducción como se ‘extrae’ el sentido de los *sūtra*. Tampoco se llegar a él por mera inducción. Acaso como los aforismos de la Sibila, el *sūtra* no ‘significa’, sino que sólo sugiere. Mejor dicho, un *sūtra* ‘invita’ a otros pensamientos armónicos a unirse a él. Implica otra forma de acercarse a la realidad que la de un simple raciocinio [...] Los *sūtra* son objeto de ponderación –de pensamiento en el sentido contemplativo indicado. No es, pues, por afán de exotismo que hemos denominado *sūtra* a los ‘aforismos’ que siguen. Espero que sean también aforismos, esto es, *ἀπο-όρισμός (αφορίζειν)*, que hagan aparecer lo que quieren decir en el horizonte de nuestra conciencia” (Panikkar, *De la mística*, 61-62).

¹⁰⁹ Los nueve *sūtras* son: 1º. Paz es participación humana en la armonía del ritmo de la realidad; 2º. Política es el arte y la ciencia de gestionar la vida pública para hacer posible el *bonum commune* de los ciudadanos; 3º. Hay un conflicto entre el bien común de una tribu (pueblo, nación y estado) y el de otra; 4º. Este conflicto no es solamente económico o de poder, también es cultural, religioso y cosmológico; 5º. La política no puede ser ni el único ni el supremo instrumento de paz. 6º. Ni la

político para la paz. Sin embargo, aunque parece una verdad evidente, es necesario hacer énfasis en dos elementos que guarda relación estrecha con el propósito de este capítulo: el *homo loquens* como su condición de posibilidad y el *diálogo dialógico* como su naturaleza particular.

De una parte, la palabra (el lenguaje) es la esencia del hombre: *puruṣaya vāg rasah*¹¹⁰, esto es lo que se quiere decir con la expresión *homo loquens*. “El hombre es un animal hablante, que habla porque tiene algo que decir, esto es, porque posee una autoconciencia que le hace conocedor de su propia conciencia”¹¹¹. El hombre habla porque es consciente de su conciencia. Panikkar dirá que es “*conciencia hablante, śabda-brahman*”¹¹². Pero, aunque por la palabra el hombre manifiesta lo que es, el lenguaje no revela la totalidad del misterio humano –lo mismo podríamos decir de Dios–. El lenguaje, antes de tener un sentido, un significado, un significante, un referente, etc., nos revela ante todo al hablante, al hombre. El hombre habla porque es propio de su naturaleza el hablar, el decir. “El hombre piensa porque habla y habla porque piensa. La relación es *advaita*, a-dual: *homo loquens*. El binomio pensar-ser ha de completarse con el trinomio pensar-hablar-ser”¹¹³.

De otra parte, cuando pensamos en lo opuesto a la paz, generalmente viene a nuestra mente la guerra aunque muchas veces se nos haya dicho que “la paz no sólo es la ausencia de la guerra” porque, entre otras cosas, la guerra es la ruptura del diálogo, pero no del diálogo dialéctico sino del *diálogo dialógico* (ver apartado 2.3.4.4) que “es siempre provisional, permanente y constitutivo de la realidad”¹¹⁴. En el diálogo dialogal la dinámica de la palabra se va desarrollando para llegar al consenso. Panikkar en algún momento le da la característica de *logokratia*: “el cultivo de la palabra, aquella palabra que rompe el silencio, que crea hablando, que no repite lo que se ha dicho en la escuela, la televisión o que está escrito en los diccionarios”¹¹⁵.

Ahora bien, como es innegable que el diálogo está a la orden del día y no hay ningún aspecto de la vida humana en el cual el ser humano contemporáneo pueda sentirse individualmente autosuficiente, el *homo loquens*, bajo la presunción del significado de su propia naturaleza, sabe que en la búsqueda de sí mismo tropieza con el otro sin poderlo evitar. A través del diálogo “el otro también me ofrece por así decir, un reflejo inesperado de mí mismo. El encuentro desencadena una doble reacción: cada uno suscita en el otro una nueva toma de conciencia de sí mismo y viceversa”¹¹⁶. Así

religión ni la cultura pueden ser el único o el supremo instrumento de paz; 7°. La paz es fruto de la armonía metapolítico-religiosa; 8°. El instrumento político para la paz es el diálogo; 9°. La paz requiere el reconocimiento del pluralismo (Ver Panikkar, *El espíritu de la política*, 26-35).

¹¹⁰ Panikkar, *De la mística*, 216.

¹¹¹ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 107.

¹¹² *Ibíd.*, 107.

¹¹³ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 69.

¹¹⁴ Panikkar, *El espíritu de la política*, 33.

¹¹⁵ *Ibíd.*, 206.

¹¹⁶ Panikkar, “Diálogo inter e intrarreligioso”, 243.

las cosas, tenemos la clave para abordar la interculturalidad (teología intercultural) y el pluralismo (teología del pluralismo religioso). “La interculturalidad intenta descubrir el *alter* (no el *alius*) en nuestro diálogo. *Otra* doctrina diferente de la nuestra puede ser *alia* o *altera* –según el amor sea más o menos parte integrante de nuestro encuentro”¹¹⁷. En pocas palabras, si el hombre no conoce al otro, tampoco se conocerá a sí mismo. Esto es posible a través del diálogo dialogal.

6.4. La salvación del hombre y la *polis*.

Panikkar¹¹⁸ está convencido de lo que dijeran alguna vez Aristóteles, Platón, Virgilio, Lucrecio: “la plenitud del hombre incluía como plenitud total y personal la política”. La política forma parte de la salvación. Así como sin *polis* no puede existir verdaderamente un ser humano, *sin (meta)política no puede darse su salvación*. “La política ha podido presentarse como la salvación del hombre porque, efectivamente, el hombre debe alcanzar la salvación”¹¹⁹.

En lo que se refiere a la *polis*, Panikkar nos recuerda que para estos filósofos –y el pensamiento griego en general– los Dioses eran los primeros ciudadanos de la ciudad, y la ciudad confería a un griego su personalidad. Su identidad no consistía únicamente en llamarse hijo (o hija, esposa...) de alguien, sino también ciudadano de tal ciudad, hecho que incluía ya a los Dioses. “Su pertenencia a la *polis* hacía de él un hombre libre, es decir, un hombre completo. El bien de la *polis* estaba

¹¹⁷ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 76.

Recordemos, a propósito de este texto, que Panikkar no separa el conocimiento del amor (“Conocimiento amante y amor cognoscente”), condición que tiene aplicaciones prácticas como las siguientes:

“Si no he hablado nunca con un khmer rojo, con un vietnamita, con un ‘fundamentalista’..., con el otro, no lo puedo conocer y menos aún amar. No puedo concebir verdaderamente al ‘prójimo’ si no está próximo, cercano, conocido, alguien con el que he hablado. El amor no es una ideología. Los hombres no son solamente ideas. El diálogo (se entiende el diálogo dialogal, en el que el corazón interviene tanto como la mente) es indispensable” (Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 78).

“¿Puede dialogarse con un hombre de mala voluntad? Es un problema racionalmente insoluble si se elimina el amor del conocimiento o si se confunden ambos en una síntesis monista. Hemos aceptado repetidamente la sabiduría de la visión advaita o a-dual de la realidad que nos ofrece también una clave para nuestro problema particular. Esta actitud lleva espontáneamente a la escucha del otro, escucha que no es posible sin amor y sin un esfuerzo de comprensión previo al juicio. En un determinado contexto budhista se dice que el presunto criminal podría haber sido nuestra madre en una reencarnación anterior. Aunque la argumentación parezca débil desde un punto de vista individualista, quiere poner de manifiesto que todos estamos ligados unos a otros” (Ibíd., 137).

¹¹⁸ “Nel mondo occidentale sappiamo tutti che per Aristotele, Platone, Virgilio, Lucrezio la pienezza dell’uomo includeva come pienezza totale e personale, la politica. La politica apparteneva alla salvezza. Senza *polis* non può esistere un essere umano veramente tale: senza politica non c’è salvezza [...] Lo *zoón politikon* di Aristotele vuol dire che l’uomo non è uomo senza politica; quindi la politica appartiene alla religione e la religione è politica e gli Dèi sono gli Dèi della città” (Panikkar *et al.*, *Reinventare la politica*, 12; también en Ídem., *El espíritu de la política*, 23).

¹¹⁹ Panikkar, *El espíritu de la política*, 16.

intrínsecamente ligado a su salvación”¹²⁰. En este sentido vale la pena recordar que H. Cox¹²¹ hace énfasis en el carácter personal de la polis y su necesidad de salvación.

En una palabra, el hombre *es* no sólo cuerpo, alma y espíritu sino también *es* tribu, *es* polis, *es* nación, y esto no desdibuja para nada la realidad cosmoteándrica del hombre, antes bien, la vincula porque la *polis* también comparte esa misma realidad. La sabiduría griega considera la *polis* como una unidad social. La *polis* no está referida a un mero diseño físico o arquitectónico. La *polis es* esencialmente la *comunidad que lo habita*. La realización del hombre en la *polis* pertenece por lo tanto a su salvación. Por eso, Panikkar invita a pensar el axioma “Fuera de la Iglesia no hay salvación”: “Sería interesante poder rastrear el origen de la frase célebre de san Cipriano *Extra ecclesiam nulla salus* y estudiar si su repercusión no se debe al hecho de que es la formulación eclesiástica de la que acabo de formar como expresión de la noción griega clásica de lo político. ‘Fuera de la ciudad no hay salvación’. La expulsión de la ciudad era el castigo más envilecedor para el ciudadano; el derrumbamiento del hombre”¹²². Al comprender esto, estaríamos dando un paso cierto hacia la secularidad sagrada y liberaríamos a la *civitas* de una noción simplemente material o geográfica. La ciudad, hemos dicho, es un lugar de salvación porque los sistemas y las dinámicas que en ella convergen, no sólo salvaguardan su dignidad, sino que permiten el alcance de su realización en relación con los otros.

Ahora bien, si hemos entendido lo dicho acerca de la *metapolítica*, entonces, lejos de pensar que lo anterior suscribe un *intimismo político* y, en consecuencia, la *polis* se salva sola. Nada de eso. Panikkar insiste en que la nación, como la persona, necesita de los otros para alcanzar la plenitud. A nuestro modo de ver, aquí tenemos una clave para enriquecer la *teología de la ciudad*:

Es por eso por lo que la nación, como la persona, no es un medio para alcanzar una meta cualquiera. Ya he dado un ejemplo de orden antropológico: mi felicidad está ligada a la felicidad de los demás; el orden de mi casa también depende del de la casa vecina; mi aldea, mi pueblo necesita relaciones armónicas y pacíficas con el mundo, con la naturaleza, con los que habitan al otro lado del río o de la frontera. Y sin embargo puedo ser feliz sin, por un lado, replegarme de manera de manera egoísta sobre mí mismo, ni por otro lado, ahogarme en el océano de la humanidad –o del cosmos. En la medida en que soy feliz, ayudo a que los demás lo sean. Existe por lo tanto una relación trascendental entre yo (mi felicidad) y la totalidad (la salvación universal).¹²³

¹²⁰ *Ibíd.*, 78.

¹²¹ H. Cox dice: “Pienso que sólo una versión teóricamente parcial de la teología política pasaría por alto la dimensión personal en la *polis*. Creo, además, que los teólogos que se han fijado demasiado en la ‘persona’, como algunos personalistas católicos o existencialistas protestantes, pierden precisamente aquello que quieren mantener. Por mi parte sostengo que hemos de insistir en una teología política viable, porque la totalidad de la salvación alcanza toda empresa humana e incluso el cosmos” (Cox, “Dimensiones de la teología política”, 103).

¹²² Panikkar, *El espíritu de la política*, 75.

¹²³ *Ibíd.*, 157.

Tal postulado es, por supuesto, coherente con todo el pensamiento panikkariano caracterizado por la interdependencia, el pluralismo y la interculturalidad pero, sobre todo, por la interconexión existente entre todos los seres de la realidad (el *pratīyasamutpāda* budhista o la *perichôrêsis* cristiana). Por eso, nuestro autor lanza una advertencia con tinte de clamor frente a la actual situación: “Si la plenitud de la vida humana está ligada a lo político, y alcanza su culminación en la ciudad, y si el sistema político es injusto y no permite esta realización, entonces nos encontramos en un callejón sin salida. No hay salida, estamos perdidos”¹²⁴. Al parecer, y somos testigos de ello, la convivencia humana actual no ofrece ninguna posibilidad de realización porque está fundada en un poder injusto que la utiliza para sus fines, mediante la explotación, la esclavitud y la alienación. En tal situación, el hombre no tiene ninguna esperanza de salvación:

Si la justicia social es necesaria para que el hombre cumpla su destino y no hay salvación en la ciudad ¿en qué puede depositar su esperanza? ¿Cómo podemos realizarnos? ¿Cómo podrá el hombre alcanzar su plenitud? ¿Cuál puede ser el destino de los esclavos? [...] Esta fue la experiencia de san Pablo. Al vivir en una sociedad que se sabe inhumana, no puede salvarse la dignidad de la persona más que evadiéndose de una forma u otra de esta sociedad. *Quid hoc ad aeternitatem?* (¿Qué es esto en comparación con la eternidad?), “¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si se pierde o se arruina a sí mismo? –como dice san Lucas (9, 25). Hay que salvar la dignidad humana. El cristianismo fue durante mucho tiempo, y no sin razón, y quizá lo es todavía, la religión de los esclavos, de los desheredados, de los explotados, de los pobres. Debe poderse alcanzar la *eudaimonia*, ‘la felicidad’, y llegar a la salvación en una sociedad justa, incluso si no se tiene éxito en este mundo.”¹²⁵

He aquí la novedad y el desafío que nos propone la *metapolítica*. Nos hace alcanzar las profundidades del ser humano sin por ello alienarnos de la realidad. La metapolítica nos permite pensar que otro mundo es posible si y sólo si se da la integración armónica de la realidad. Dios, hombres y naturaleza embarcados en la misma aventura cosmoteándrica, como le gusta decir a nuestro autor. Este cambio comienza desde las pequeñas cosas, aquellas en donde asoma la “nueva inocencia”, actitud que nos permite reconocer al otro y relacionarlos con él sin olvidar que estamos habitados por lo divino y, por tanto, somos una realidad sagrada¹²⁶. Allí está la tabla de salvación del mismo hombre. A este propósito, y para finalizar, Panikkar tiene una deliciosa anécdota que ilustra bastante bien lo que hemos dicho:

El primo de un estudiante mío, en los años en que Kennedy había creado aquello de la fuerza de la paz para enviar ayuda al denominado Tercer Mundo, fue a realizar una tarea docente a un pueblecito de África. Pero no quería enseñar a los niños nada de lo que sabía porque lo

¹²⁴ *Ibíd.*, 81.

¹²⁵ *Ibíd.*, 81-82.

¹²⁶ “[...] las montañas, el agua, los iconos, y todas las imágenes tradicionales de lo Divino son todavía suficientemente ricas como para despertar el sentido de lo sagrado. Pero lo que necesita ser re-sacralizado es la misma vida humana. La vida humana necesita ser vivida plenamente como una realidad más real que lo meramente empírico, es decir, como realidad sagrada. Antes que las manifestaciones de la vida en las acciones y cosas sagradas, la vida misma necesita ser experimentada como sagrada” (Panikkar, *El mundanal silencio*, 60; Panikkar y Castells, *Iconografía del espacio sagrado*, 200).

consideraba un acto de colonialismo. Lo único que aceptó fue dar clases de gimnasia. Un día llegó ante los niños con una caja de caramelos, y no sé qué más. Todos los niños esperaban a este joven alto, bueno, grande (los africanos tienen el complejo de no ser blancos). Y el joven americano les dijo: “Mirad aquel árbol de allí, a cien o doscientos metros, yo diré uno, dos y tres y os ponéis a correr. El que gane tendrá los premios merecidos”. Los siete u ocho niños que había en el pueblo ya estaban nerviosos. Dijo “uno, dos y tres”, y todos los niños se dieron la mano y corrieron juntos: querían compartir el premio. Su felicidad estaba en la felicidad de todos.¹²⁷

¹²⁷ Panikkar, *El espíritu de la política*, 207.

CAPÍTULO 7

LA REALIDAD CÓSMICA DEL HOMBRE

La intuición cosmoteándrica muestra la dimensión cósmica del ser humano y, por consiguiente, su participación en la dimensión material de la realidad, pero, aunque parece evidente, no son pocos los problemas que se presentan en su comprensión. Con el ánimo de avanzar un poco más, nos remitimos a los apartados 3.2.2 y 4.2.3 en donde hemos tenido la oportunidad de exponer lo relativo al hombre como cuerpo y su relación con el mundo. Sendos desarrollos, junto con sus capítulos respectivos, se convierten en una plataforma para lo que diremos a continuación bajo la siguiente hipótesis de trabajo: si el Hombre es una realidad cosmoteándrica, entonces, *es Tierra, Cosmos, Naturaleza*; si *es Tierra*, no puede tener una relación de oposición con ella; si *es Cosmos* es necesario un cambio radical de actitud; y, si *es Naturaleza*, su salvación (la de ambos) depende de esta nueva forma de ser juntos.

En un primer momento, casi que como un prolegómeno, haremos una breve mención a la idea panikkariana del hombre como *mikrokosmos* inspirada en la filosofía griega¹. Acto seguido, suscitaremos un diálogo entre la comprensión de Panikkar acerca del mundo y lo propio de la teología cristiana sin dejar de lado la relación constitutiva Dios-Hombre-Mundo como condición soteriológica tanto para el hombre como para el mundo. El hombre y el mundo sólo serán salvos si asumimos la *ecosofía* como el desafío que nos propone nuestro autor para llevar a cabo un giro copernicano en la manera como entendemos el mundo, lo habitamos y somos con él. Ahora bien, el diálogo que hemos pretendido resultará más prolífico si traspasamos el umbral de la antropología teológica y recurrimos a la teología de la creación –precisamente por su concomitancia con la primera– y la teología ecológica (ecoteología)².

¹ Empédocles, Demócrito, Heráclito, Sócrates, Platón, entre otros, afirmaron que el hombre es una síntesis del universo (existe una isonomía entre el microcosmos y el macrocosmos) en donde se conjugan los cuatro elementos básicos de forma armónica dando lugar a la vida misma (Ver Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, 69; Ortiz-Osés & Lancersos, *Diccionario de la existencia*, 286).

² A. Cáceres considera que la *ecoteología* funge como un modelo hermenéutico, es decir, como una manera de comprender e interpretar la relación con la naturaleza, las causas del deterioro ambiental, las vías de solución, el tipo de antropología subyacente y el tipo de ética que tal percepción suscita (Ver Cáceres, *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una pastoral ecológica pertinente*, 91).

Sin embargo, al lado de este modelo, existen otros como la ecología convencional, la ecología mayordómica, la ecología social, el ecofeminismo y la ecología profunda (Ver May, *Ética y medio ambiente*, 76).

7.1. El Hombre es un *mikrokosmos*.

Panikkar nos ha recordado que el hombre está entre el cielo y la tierra, es un mediador entre lo divino y lo cósmico, “no somos Dioses ni polvo, pero sin lo divino y lo terrestre no seríamos hombres”³. El hombre comparte la naturaleza divina y, en virtud, de esta condición, está llamado a alcanzar la divinización por la gracia del Espíritu que lo habita. Él es un *mikrotheos*⁴ y, como correlato, tenemos el del hombre como *mikrokosmos*. En la relación advaítica de esta doble condición radica su singularidad y su dignidad⁵.

Sin embargo, cuando Panikkar considera al hombre como *mikrokosmos* en un intento de recuperar el sentido dado por el pensamiento griego y asumido parcialmente por la Patrística⁶ y el Medioevo⁷, está diciendo que él se comporta como una síntesis terrena que no riñe con la síntesis cósmica. “El hombre es parte integrante de ella [de la síntesis cósmica] y el orden cósmico es a su vez visto a través del hombre. Más aún: el hombre es un microcosmos, y en este sentido el orden de la creación se refleja en su propio ser”⁸. Para nuestro autor, el hombre es un “reflejo” de la realidad misma, es “la unión de todo lo existente”:

La Edad Media consideraba al hombre como microcosmos, un mundo en pequeño. Hoy día se ha individualizado la frase, se le ha interpretado en nominalista, y se suele decir que cada hombre es un mundo. Por no haber unidad en la concepción del microcosmos que es el hombre, cada cual se construye un mundo a su manera. El microcosmos humano es en rigor el mundo más completo que existe –aunque no el más perfecto–. En el cosmos humano están representadas todas las escalas de los seres, en él se da la unión entre todo lo existente; es el punto de cita de todo el universo, es la intersección de todo lo real. En el hombre se da cuerpo, alma, espíritu y divinidad [...] ¿Qué tiene, pues, de extraño que el hombre que participa del

³ Panikkar, “Man: The Medieval Being”, 61.

⁴ Ver el capítulo 5, especialmente el apartado 5.3 acerca de la divinización del ser humano.

⁵ Panikkar, *El mundanal silencio*, 129.

⁶ B. Laurent y F. Refoulé afirman al respecto: “La gran tradición patrística define al hombre como un *microcosmos*, en el sentido de que en su cuerpo humano recapitula toda la creación y de que puede realizar en su cuerpo la respuesta positiva o negativa de toda la creación a la llamada del amor divino en cuanto ‘santuario del Espíritu Santo’, según la expresión misma de san Pablo” (Laurent y Refoulé, *Iniciación a la práctica de la teología*, 19).

Un influjo de esta idea lo encontramos, por ejemplo, en Gregorio de Nisa quien considera que el cuerpo del hombre está hecho de materia y de forma. En el cuerpo, la materia está constituida por los cuatro elementos (agua, tierra, fuego y aire). Sin embargo, este Padre de la Iglesia aclara que es un error comparar al hombre con este mundo porque aquel es, ante todo, imagen y semejanza de Dios (Cfr. Laporte, *Los Padres de la Iglesia*, 564 y 568).

⁷ J.L. Illanes propone las obras *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti y *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola. Éste último considera al hombre como un “mundo abreviado” (Ver Illanes, *Historia y sentido*, 123).

⁸ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 31.

reino material, del anímico, del intelectual y de Dios, después de la caída original –al perder la armonía– sea el ser más complejo y paradójico de la creación?⁹

La intuición del hombre como *mikrokosmos* es una respuesta a la tentación de tomar una parte por el todo, en otras palabras, es una renuncia al efecto *pars pro toto*¹⁰ y una asunción de la experiencia del *totum in parte*¹¹, el descubrimiento del todo en la parte. En cada uno de nosotros se vislumbra “un este y un oeste, un creyente y un increyente, un hombre y una mujer, etc. Todo ser humano es un microcosmos y cada cultura humana representa el total de la humanidad. El verdadero *ātman* de (en) cada uno de nosotros es Brahman. La esencia de Buddha subyace en el fondo de cada ser”¹².

Ya hemos dicho que la noción de *mikrokosmos* va de la mano con la de *mikrotheos* pero, para evitar malos entendidos, Panikkar advierte que lo primero amerita una corrección y una complementación con respecto a lo segundo:

La corrección consiste en señalar que no se trata de que el ser humano se considere como otro mundo (en pequeño), sino que se vea como el mundo mismo, que en su totalidad se refleja en el ser humano, como acabamos de apuntar. La complementación consiste en completar la idea de microcosmos con la noción de *mikrotheos*. El ser humano no sólo es un mundo en pequeño, es también un Dios en pequeño. Y aquí, igualmente que en el caso anterior, no como un pequeño Dios, al lado del único y gran Dios, sino como un espejo, una imagen del mismo Dios.¹³

Ahora bien, hasta aquí podría quedar la sensación de que se trata de un discurso filosófico con pretensión teologizante pero no habría que olvidar los anclajes hechos con respecto a una antropología teológica que lo salva de ser una simple cosmología antropológica o en una ontología cósmica. De hecho, si por la religión el hombre se vincula con la realidad, por este mismo “religare” rompe los límites de un grupo humano particular dentro de la tensión no-dual inmanencia-trascendencia. Más aún, “es la pertenencia consciente a la realidad lo que nos hace cristianos. Esto sucede precisamente a través de un vínculo muy concreto mediante el cual somos no sólo plenamente humanos sino también plenamente reales aunque en modo contingente y limitado. Es dentro de esta concreción y mediante ella como podemos realizar, en la medida de nuestros límites, la plenitud de nuestro ser como microcosmos y *mikrotheos*”¹⁴.

En este sentido, vale la pena recordar a G. Colzani¹⁵ quien, tratando el tema de la divinización del ser humano, da la razón a la utilización de la tesis filosófica¹⁶ del

⁹ *Ibíd.*, 38.

¹⁰ Ver en el apartado 2.3.1 lo concerniente a las expresiones *pars pro toto* y *totum in parte*.

¹¹ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 130.

¹² Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 96.

¹³ Panikkar, “Diálogo inter e intrarreligioso”, 248.

¹⁴ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 206.

¹⁵ Colzani, *Antropología teológica*, 166.

¹⁶ Para ver una historia del concepto consultar: Allers, “Microcosmos from Anaximadrum to Paracelsus”, 319-407.

hombre como *mikrokosmos* porque resume en sí mismo al universo para llevarlo, a través de la facultad activa del alma, a las cumbres de la comunión con Dios. El sentido de la dimensión cosmológica y social del hombre se entrecruza así con los dinamismos teologales en los cuales reside toda verdadera grandeza: “Cada uno de nosotros ha sido creado por Dios como otro universo, un universo grande en este pequeño y visible”¹⁷.

Si queremos ir más allá en nuestra lectura de la realidad cósmica del ser humano no podremos dejar de lado la comprensión del mundo y, en consecuencia, su relación con el hombre, sobre la cual ya hicimos un primer desarrollo en el apartado 4.2.3., pero que en este momento merece ser profundizada.

7.2. Naturaleza divina del mundo.

Resulta claro para Panikkar que el Mundo no es una cosa y, aunque él la enuncie en ocasiones como materia, no se trata de una materia inerte. Con esto, va más allá de aquella teología de la creación que sólo rescata la responsabilidad del hombre en cuanto “imagen y semejanza de Dios” y, por tanto, no debería contribuir a la explotación irracional del mundo como consecuencia de su desdivinización¹⁸. Para Panikkar la Tierra tiene alma. “El mito del *anima mundi* sugiere simplemente que la tierra es un organismo viviente”¹⁹. La Tierra *es* vida. “Descubrir la vida de la Tierra significa que podemos entrar en una relación personal con ella”²⁰.

Entrar en relación personal con la Tierra es una posibilidad dada por la visión cosmoteándrica. Pero no se trata de una relación accidental, se trata de una relación constitutiva: “Todo ser, finalmente, se encuentra en el Mundo y participa de su singularidad. Nada hay que, al entrar en la conciencia humana, no entre al mismo tiempo en relación con el Mundo. Y esta relación no es meramente externa y accidental: cualquier cosa existente tiene una relación constitutiva con el Mundo de la materia/energía y del espacio/tiempo”²¹. De esta manera, la plenitud de los seres –en este caso del ser humano– se alcanza a través de esta relación –aunque no sólo por ella.

¹⁷ Simeón el Nuevo Teólogo, *Discurso ético IV*, citado por Colzani, *Antropología teológica*, 167.

¹⁸ Müller, *Dogmática*, 111.

¹⁹ “Sostenere che la terra abbia un’anima significa dire che è viva, cioè, che ha in sè la causa immediata dei suoi movimenti. Questo è un buon inizio e un approccio classico –a meno che non separiamo la causa dall’effetto [...] Il mito dell’*anima mundi* suggerisce semplicemente che la Terra è un organismo vivente, che ha una spontaneità che non è un semplice meccanico susseguirsi di una serie di modelli fissati una volta per tutte” (Panikkar, *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei*, 1).

²⁰ “Scoprire la vita della Terra significa che noi possiamo entrare in relazione personale con lei. Ovviamente, una relazione con la Terra, come qualsiasi relazione personale, non si può misurare con parametri scientifici” (Ibíd., 4).

²¹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 59.

Ahora bien, la Tierra *es* vida porque en ella habita la Vida. Se trata de ir más allá de “ese Mundo que Dios ha amado tanto”²²; se trata de reconocer la dimensión material de la realidad como un efecto de la relación pericorética Dios-Hombre-Mundo: “Dios y el mundo no son dos seres independientes y autosuficientes. El mundo puede ser distinto de Dios, pero no es ni independiente ni está separado de Él”²³. Casi en el mismo sentido, G. Müller dice: “La usual expresión ‘Dios se ha apartado de la creación’ es poco exacta y no pasa de simple metáfora. Dios no se puede apartar de la creación, pues se hundiría inmediatamente en la nada. Es imposible que Dios se aleje de su acto creador porque, fuera de las cosas creadas, este acto se identifica con él”²⁴. Moltmann sugiere a este respecto una relación trinitaria: “Si descubrimos en la naturaleza de nuestro mundo las ‘huellas de Dios’, entonces también podremos descubrir la ‘imagen de Dios’ en nosotros mismos”²⁵.

Lo anterior nos ayuda a comprender por qué la creación es un problema divino y no sólo un problema cósmico. En esta “conclusión” coinciden Panikkar y Rahner pero no en el planteamiento. Para Rahner²⁶ Dios debe distinguirse como el absoluto e infinito por excelencia porque, de otro modo, sería objeto del conocimiento que comprende y no el fundamento del tal comprender. Dios no puede necesitar de la realidad finita llamada “mundo”, pues de otro modo no se diferenciaría verdaderamente de él en manera radical, sino que sería una pieza de un todo superior, tal como es entendido en el panteísmo. Y, a la inversa, el mundo debe depender, sin que por ello éste llegue a depender de aquél, a la manera como el señor depende del siervo. El mundo no puede tener en sí nada que sea completamente independiente de Dios. Sin embargo, desde la misma perspectiva rahneriana, se entiende la creación, en su conjunto, como una autorrevelación de Dios a través de las cosas creadas y mediada por ellas. Al concebir y aceptar las criaturas consciente y libremente su autorrealización como una participación en el autoconocimiento y el amor de Dios, se hace Dios presente en ellas. Así en Rm 1,19-20 se dice. “pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de

²² “El mundo, hemos venido diciendo, además de su connotación negativa como uno de los ‘tres enemigos del alma’ junto al demonio y a la carne, ha tenido desde siempre también un sentido positivo como aquel mundo que ‘Dios ha amado tanto’. Nuestra interpretación va más allá y lo considera como una de las dimensiones constitutivas de la realidad, de toda la realidad” (Panikkar, *El mundanal silencio*, 75).

²³ Panikkar, *Misterio y revelación*, 94.

Ya hemos dicho que Panikkar hay sido señalado de panteísta. La cita en referencia y la siguiente nos permiten ver que no es así: “Los seres no son Dios, pero tampoco son *no-Dios*. Decíamos antes que los seres *son de, son con, son en* (Dios). Con la esperanza que se nos comprenda bien, podemos añadir aún que los seres son no-nada y que no son Dios, porque *no-son-todavía*, es decir, son no-nada, porque ya han dejado de ser nada, *son* no Dios porque todavía no se han unido a Dios; han dejado de ser nada, y no *son todavía* Dios porque *serán* Dios. Un ser *es* en tanto en cuanto *será*, en cuanto *será-ser*, en cuanto *será-Dios*. Al final –cuando todas las cosas estén sometidas a Cristo–, Dios será todo en todos. Pero, ciertamente no hay que confundir la criatura con las Personas divinas: Dios *no será* Dios, Dios *es*” (Ibíd., 87).

²⁴ Müller, *Dogmática*, 219.

²⁵ Moltmann, *La justicia crea futuro*, 111.

²⁶ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 102-103

Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables”. Dios está, pues, permanentemente presente en las cosas creadas en virtud de su acción creadora. En palabras de G. Müller:

Con el concepto de creación se designa la relación originaria, de fundamento ontológico, de Dios y el mundo. Pero si esta relación de Dios al mundo significara lo mismo que significa para el mundo su relación a Dios como a su creador, la consecuencia sería una limitación de Dios. La relación creadora de Dios al mundo no forma parte de la esencia divina, sino que está libremente puesta (*relatio rationis*). En ella sólo se revela la referencia esencial del mundo a Dios. Para la criatura se trata de una referencia real y constitutiva de la esencia (*relatio realis*). Para Dios es el acto libre de su amor que se entrega. La condición de criatura se alcanza, pues, en la creación misma, mientras que esta condición, vista desde Dios, se fundamenta en la libertad de la producción del mundo y expresa su orientación a Dios como a su origen y meta de su movimiento (S.Th.q.45a.3).²⁷

Por otra parte, Panikkar expresa que el pensamiento cristiano europeo ha subrayado siempre un aspecto particular del acto creador que en la India no parece tan importante o central, aunque tampoco se lo considere del todo extraño. La teología cristiana, reaccionando contra la hipótesis de la filosofía griega de una substancia primordial, ha acentuado fuertemente el hecho de que el acto divino de la creación es una “*creatio ex nihilo*”²⁸, porque de otra forma no sería creación en absoluto, sino producción o formación. Pero también, como lo dice G. Colzani²⁹, tal expresión señala una profunda separación entre Dios y el mundo y una dependencia del segundo con respecto al primero.

Nuestro autor lee los textos hindúes desde otro punto de vista para no caer en un esencialismo ni en la tentación de definir la concepción hindú en términos “panteístas”, por eso, descubre que esta tradición no habla de una “*creatio ex Deo*”³⁰.

²⁷ Müller, *Dogmática*, 199.

El mismo autor afirma más adelante: “Dios no es el mundo. Si fuera el mundo, o una parte de él, no sería el fundamento absoluto e indisponible. Dios sólo puede ser definido a partir de su diferencia respecto del mundo. Tampoco puede ser el mundo la base sobre la que Dios llega a sí mismo. Pero el mundo significa para nosotros la posibilidad y, al mismo tiempo el límite, para hablar de Dios y llegar a esta idea: Dios es. De todas formas, este “es” en el enunciado del juicio no se identifica con el Ser a través del cual Dios se realiza a sí mismo” (Ibíd., 214).

²⁸ Recordemos que *creatio ex nihilo* (creación ‘de la nada’) en el fondo quiere decir: “creación entera (sin restos) desde Dios, pero de tal manera que en esta creación el mundo depende radicalmente de Dios y, sin embargo, Dios no depende del mundo, sino que permanece libre frente a él y fundado en sí mismo” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 102-103).

²⁹ Colzani, *Antropología teológica*, 464.

³⁰ Panikkar, *Misterio y revelación*, 93.

Bástenos a manera de ejemplo algunos de los textos recuperados por Panikkar de las escrituras sagradas del hinduismo (*Vedas* y *Upaniṣad*) en donde se revela la relación Dios-Mundo, relación que inspira el pensamiento de nuestro autor en este sentido:

“Él conoció: ‘Yo soy, en realidad toda esta creación porque yo mismo produje todo esto’. De ahí surgió la creación. Verdaderamente aquel que conoce este (hecho) viene a estar en esa creación de Él (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I,4,5).

Todo esto es verdaderamente creación suya y él mismo es todos los dioses (id., 6).

El “Yo soy esta creación” ó el “de Él procede todo, en Él descansa, a Él vuelve todo”³¹ lo llevan a afirmar una vez más que Dios es tan trascendente como inmanente y es esta inmanencia la que permite que el mundo vuelva a Él completamente plenificado. Entonces, lo que existe es una inter-dependencia entre Dios y el Mundo. El énfasis no está en “las esencias” sino en la relación Dios-Mundo:

En el lenguaje cristiano podría decirse que Dios “genera [engendra]” a su Hijo, en el que estarán presentes el cielo nuevo y la Tierra nueva, cuando todo sea plenamente cumplido (Ap 21,1). El acto con el cual el Padre genera a su Hijo es el mismo con el que “crea” también al mundo (Tomás de Aquino, *Sum. Th.* I,q.34,a.3,c). El acto simple y total de Dios, entonces, no es la creación, sino la generación del Cuerpo entero –o cuerpo místico como dirían los cristianos, es decir Cristo–. Para expresar la misma intuición en otros términos, podríamos decir que al crear Dios simplemente *continúa* siendo Dios. Ahora bien, de la misma manera en que “ser” es el acto con el cual Dios se expresa a sí mismo, también Dios *es* Dios yendo más allá de sí mismo en puro “crecimiento”, por así decirlo, en una explosión siempre nueva e inédita, sin pasado y sin futuro. El mundo no es nada más que una semi-realidad en vías de llegar a ser Dios, llamada a participar en este acto de “crecimiento” divino. Naturalmente Dios no llega a ser Dios, es el mundo el que llega a ser él, en cuanto que su estructura ontológica es *tempiterna*.³²

Entonces, lo que nos indica la teología cristiana es que, como Dios crea el Mundo y engendra a su Hijo en un mismo acto, con la creación ocurre la generación del Cuerpo místico o, si se quiere, el *Cristo cósmico*³³. Por tal motivo, existe una relación directa entre Cristo (*Kyrios-Señor*) y la creación (Jn 1,3; Hb 1,2; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; Ap 1,8; 21,6). El himno a los Colosenses es el más explícito al decir: “en él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra...; todo fue creado por él y para él; él es antes de todo y todo subsiste en él” (Col 1,16-17). Por consiguiente, nos atreveríamos a afirmar que Panikkar también encuentra su inspiración en san

De Él procede (ha nacido, *jātam*) todo, en Él descansa (existe, subsiste, *pratiṣṭhitam*) a Él vuelve todo. Yo soy ese Brahman, sin segundo (*Kaivalya Upaniṣad.*, 19) [...].

Y sea lo que sea la semilla de todos los seres, eso soy yo, ¡oh Arjuna! No hay ser móvil o inmóvil que pueda existir sin mí (*Gītā*, X, 39)

El dios único, que está oculto en todas las criaturas, que lo penetra todo, el íntimo *ātman* de todo los seres (*sarva-bhūtāntar-ātmā*), el que ordena todos los hechos (*karma*), el que habita en todos los seres, el testigo, el omnisciente, él único, carente de atributos (*Śvetās. Up.*, 2)” (Panikkar, *Misterio y revelación*, 106).

³¹ Estas frases de las *Upaniṣad* nos remiten a la idea del Cristo cósmico expresado, también, en el *agraphon* del *logion* 77 del evangelio copto de santo Tomás: “Yo soy la luz que está sobre todas las cosas; yo soy el universo; el universo salió de mí y el universo retornó a mí; hiende la leña y yo estoy dentro de ella; levanta la piedra y yo estoy debajo de ella” (Jeremías, *Palabras desconocidas de Jesús*, 109).

³² Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 108.

Panikkar, a la luz de la narrativa hindú, dirá que “Dios constantemente se desmiembra a sí mismo y constantemente es rehecho”. Más aún, “el proceso cósmico no es simplemente histórico, no está dirigido solamente a la formación del hombre, es también un proceso teopoiético, mediante el cual se reconstruye a Dios. No es exclusivamente temporal, sino tempiterno” (Ibíd., 111).

³³ Aquí habrá una divergencia con J.L. Ruíz de la Peña quien afirma: “*la realidad mundana es profana, no sagrada; pero, en virtud de la encarnación, ostenta una estructura sacramental, es signo eficaz de la presencia real del creador en ella*” (Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 40).

Pablo ya que, como afirma L. Boff³⁴, el apóstol utilizaba estas preposiciones para expresar la inter-retro-penetración de Dios con el mundo y del mundo con Dios. Pablo escribe simplemente: “Cristo es todo en todas las cosas” (Col 3,11). Se trata de la inter-penetración (*perichôrêsis*) de Cristo con la creación, del Espíritu que la empapa con su vitalidad: *pléroma*³⁵. Ahora bien, si el Hijo existe desde el principio, el mundo también es sagrado desde el principio aunque alcance una plenitud sacramental a partir de la encarnación.

En este sentido, V. Pérez Prieto³⁶ menciona que una de las posibles metáforas sobre Dios, que puede ser muy apropiada para la nueva mentalidad ecologista, es hablar del *mundo como cuerpo de Dios*, como autoexpresión material y sacramental de Dios; no algo extraño a él, sino expresión de su mismo ser. Igualmente, S. McFague, utilizando una imagen maternal, no teme decir que “el universo es la encarnación de Dios, expresión de su verdadero ser. No es algo extraño o ajeno a Dios, sino que procede de su misma *matriz*, formado mediante una *gestación*”³⁷. El mismo V. Pérez Prieto se pregunta: “¿Cómo sería nuestra forma de sentir y actuar si percibiéramos el mundo como cuerpo de Dios?” A lo que responde con acierto: “En la concepción del mundo como cuerpo de Dios 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 [el de la soberanía de Dios y el hombre], esta metáfora hace a Dios más ‘vulnerable’, lo que nos ayuda a comprender mejor al ‘Dios crucificado’ e ‘impotente’ de la cruz”³⁸.

Por consiguiente, lo que llamamos creación –dice Panikkar³⁹– es solamente el primer acto del gran drama cosmoteándrico de la realidad: al sacrificio de Dios corresponde el sacrificio del hombre; a su creación, su divinización. La teología cristiana dirá que “la creación es el primer paso de la historia de salvación”⁴⁰. Así, la redención no es una especie de accidente histórico en la aventura cosmoteándrica, no está condicionada únicamente por los asuntos humanos, sino que pertenece a la misma economía de la realidad. Cuando se dice “primer acto” podríamos imaginar que se trata de un “acto temporal” que ocurrió alguna vez y ya no ocurre más, pero no es así. Se trata de un acto siempre nuevo, continuo, permanente en su novedad: *creatio continua*⁴¹. En palabras de Moltmann⁴², se trata de la reiteración del primer “sí” del

³⁴ Boff, “El Cristo cósmico: La superación del antropocentrismo”, 410.

³⁵ *Pléroma* (“plenitud”: Col 1,19; 2,9; Ef 1,22; 3,19; 4,10) es el universo en cuanto empapado por el Espíritu y por eso lleno de vitalidad (Ver Boff, “El Cristo cósmico: La superación del antropocentrismo”, 411; Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*, 105-119).

³⁶ Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*, 43.

³⁷ McFague, *Modelos de Dios*, 197.

³⁸ Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*, 43-44. Lo expuesto en este pequeño libro tiene un mayor despliegue en otro del mismo autor titulado *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo* (1997).

³⁹ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 113.

⁴⁰ Cfr. El primer capítulo de Gozzelino, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*.

⁴¹ “Una idea que estoy tratando de recuperar de la tradición cristiana, aunque en la tradición budista es más corriente, es la *creatio continua*; es decir, de la nada surge constantemente algo en este mismo

Creador a través de la cual se preserva el mundo y se prepara para su plenitud y perfección. G. Colzani lo reafirma diciendo: “El esfuerzo por mantener el acto creador en el centro de la existencia creatural y no sólo en su comienzo nos permite dejar a las espaldas aquella visión ingenua de los que consideran que el mundo, una vez creado, puede prescindir de su autor: el creador y la criatura guardan entre sí una relación imposible de suprimir, continua y activa”⁴³.

Ahora bien, sin el temor de contradecirnos, al lado de la *creatio continua* está la *encarnatio continua*. Con esto se sobrepasa cualquier historicismo y se realza la valía de la misma encarnación porque sabe que es en ésta donde se devela la esencia verdadera del ser creatural: “la *criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser*. Dios no es sólo el creador de un mundo distinto de él; *Dios es, él mismo, criatura*; la forma de existencia definitiva del Dios revelado en Cristo es la encarnación”⁴⁴. Para J.L. Ruíz de la Peña, aquí late la novedad inaudita del cristianismo, su carácter decididamente escandaloso. Por la encarnación, el Dios Hijo (el misterio por antonomasia) ha devenido un fragmento de la creación (“primogénito de la creación”, lo llama Pablo en Col 1,15), de su historia, de su materialidad.

Como consecuencia de lo anterior, la teología cristiana debería superar el miedo al panteísmo⁴⁵. Tal miedo le ha llevado a afirmar vehemente e insistentemente que “Dios y el mundo son diferentes”. Rahner y Panikkar coinciden en decir que esta frase es radicalmente errónea si se entiende de manera dualista:

La distinción entre Dios y el mundo es tal que el uno pone una vez más y es la diferencia del otro respecto de él mismo, y precisamente por ello, en la diferencia produce la mayor unidad. Pues si la diferencia misma procede una vez más de Dios, si –por así decir– se identifica con Dios, entonces la distinción entre Dios y el mundo ha de entenderse de forma muy distinta que la dada entre realidades categoriales, a las cuales precede una diferencia, pues ellas en cierto modo presuponen ya un espacio que las guarece y distingue; y ninguna de estas realidades categorialmente distintas entre sí pone o es ella misma la diferencia respecto de la otra. Por eso

instante que es lo que hay que vivir. Vivir que somos una creación continua que sale de la nada en cada instante y que todo momento es una novedad sorprendente” (Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 13).

⁴² “The doctrine about the *creation continua* means the continuous sustaining of the creation which was once brought into being. We might say that every moment the Creator reiterates his primal Yes, and repeats both his creative and his ordering activity [...] A detailed doctrine of the *creation continua* must see God’s historical activity under both aspects: the *preservation* of the world he has created and the *preparation* of its completion and perfecting” (Moltmann, *God in Creation*, 208-209).

Guardando las diferencias, podemos encontrar una lectura más metafísica de la cuestión en J.L. Ruíz de la Peña: “Dios actúa en el mundo; no como parte de él, ni como eslabón intercalado en la cadena de las causas creadas, sino *como fundamento real y trascendental del proceso evolutivo mundano*. Con otras palabras: Dios actúa siempre *mediante* las causas segundas sin sustituirlas, sin interrumpirlas, sin romper la cadena, *desde la raíz del ser creado*” (Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 257).

⁴³ Colzani, *Antropología teológica*, 469.

⁴⁴ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 31.

⁴⁵ Nuestro autor habla de este miedo al panteísmo por parte de la teología cristiana en varias de sus obras: Panikkar, *La nueva inocencia*, 174; Ídem., *El silencio del Buddha*, 101; Ídem., *La plenitud del hombre*, 125.

podría decirse que el panteísmo es el sentimiento (mejor: la experiencia trascendental) de que Dios es la realidad absoluta, el fundamento originario, el último hacia dónde de la trascendencia. Aquí está su momento de verdad.⁴⁶

Por su parte, Panikkar señala que el panteísmo, al cual se le ha tenido miedo por ser una forma de monismo⁴⁷, “es un error por defecto y no por exceso”⁴⁸ porque “todo es divino pero lo divino no se agota en ese todo”⁴⁹. Sin embargo, la resistencia ante el término panteísmo sigue vigente y es necesario buscar otros planteamientos que recuperen la conciencia de la presencia real de Dios en la creación. V. Pérez Prieto⁵⁰ nos recuerda que un concepto que comienza a abrirse camino en la teología es el del *panenteísmo*, aunque no sea nuevo⁵¹. Panenteísmo se entiende como “todo-en-Dios”, Dios *en* todo y todo *en* Dios: “Dios se halla presente en toda realidad, que toda realidad está en Dios y que Dios trasciende el mundo”⁵². De esta manera entendemos a Dios íntimamente implicado en el proceso de cosmogénesis sin perderse en él. El concepto tiene raíces paulinas: “En Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28), dice el Apóstol de los gentiles en el discurso del Areópago. Recordemos que el panteísmo afirma que *todo es Dios* y que Dios *no es más que ese todo material*: hay una identificación entre Dios y el mundo, sin diferencia entre ambos, eliminando la trascendencia divina (monismo). En cambio, el panenteísmo –según V. Pérez Prieto– afirma que, aunque Dios está en todo, Dios es más que esa realidad material; Dios no se identifica completamente con el mundo, no se reduce a la realidad material, pues Dios es más que el mundo, lo supera; pero ambos están abiertos el uno al otro en una íntima relación. Dios y mundo están unidos sin confundirse, son distinguibles pero inseparables. Así, esta visión salva la relación Dios-Mundo de un tajante dualismo.

Sin embargo, existe una propuesta mucho más audaz para superar el panteísmo: la *intuición cosmoteándrica*⁵³ formulada por nuestro autor. Como ya hicimos referencia a este “concepto”⁵⁴, insistiremos en que Panikkar concibe lo divino, lo humano y lo terreno como las tres dimensiones irreductibles y constitutivas de la realidad, es decir,

⁴⁶ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 43.

⁴⁷ “Combattendo il panteismo, il che equivale a combattere il monismo, la cultura cristiana è ricaduta in pieno nel dualismo [...] Rientrano sostanzialmente in questo contesto le coppie naturale-soprannaturale, Dio-creatura, bene-male, ragione-esperienza, filosofia-teologia e religione-filosofia” (Panikkar, “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione I”, 44).

⁴⁸ Panikkar, *La nueva inocencia*, 174.

⁴⁹ Meza, “El hombre es una cristofanía”, 30.

⁵⁰ Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*, 99.

⁵¹ El idealista Karl Krause creó el término *panenteísmo* para desarrollar su descripción de divinidad en su sistema de pensamiento: La idea de un Dios personal e infinito, inmanente y trascendente a su creación, el mundo (Cfr. Orden Jiménez, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*).

⁵² McDonagh, *Pasión por la tierra*, 196.

⁵³ Panikkar, *La Trinidad*, 93; Ídem., *La intuición cosmoteándrica*, 82; Ídem., “Autobiografía intelectual”, 15.

⁵⁴ Ver apartados 2.3.3.1 (“La Trinidad radical”), la introducción del capítulo 3 y el apartado 3.1 (“El hombre participa de la realidad cosmoteándrica”).

“lo que esta intuición subraya es que las tres dimensiones de la realidad no son ni tres modos de una realidad monolítica indiferenciada, ni tres elementos de un sistema pluralista. Hay una relación, aunque intrínsecamente triple, que manifiesta la constitución última de la realidad [...] La visión cosmoteándrica supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo, y esa tercera dimensión, lo divino, no es una ‘tercera’ oposición, sino precisamente el *mysterium coniunctionis*”⁵⁵. El mismo Panikkar es consciente del problema semántico que conlleva decir que toda realidad es divina, humana y cósmica, y, por tanto, algunos creen que tales características deberían dejarse exclusivamente a las dimensiones de los seres que les corresponden: Dios, Hombre y Mundo. Pero, no sólo no cede a tal exclusivismo, sino que las integra sin confundirlas:

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. Quizá lo que decimos es que el hombre se halla en la encrucijada, porque lo real es precisamente el cruce de estas tres dimensiones. Cada existencia real es un nudo único en esta triple red. Aquí la visión cosmoteándrica de la realidad equivale a una visión totalizante e integral en la naturaleza de todo lo que existe.⁵⁶

Finalmente, y no menos importante, debemos recordar que, así como la intuición cosmoteándrica nos refiere a la Trinidad radical, ésta no se entiende si no va de la mano con la Trinidad divina. Es por esto por lo que la presencia e inmanencia de Dios en el mundo⁵⁷ viene dada por la persona del Padre “creador del cielo y la tierra”, la persona del Hijo, “por quien todo ha sido hecho” y por la persona del Espíritu Santo, “Señor y dador de vida”. De esta forma, tiene sentido afirmar que la creación es un acto trinitario⁵⁸. La autorrevelación de Dios trino alcanza su estadio final cuando el Hijo entrega su reino al Padre en el Espíritu Santo, “para que Dios sea todo en todos” (1Co 15,28). Así las cosas, creación (*protología*), salvación (*soteriología*) y santificación (*escatología*) van de la mano en un *tiempo tempiterno*⁵⁹ porque, como

⁵⁵ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 82. Ver, igualmente, el apartado 2.4.2. (“La Trinidad divina”).

⁵⁶ Panikkar, *La nueva inocencia*, 61.

⁵⁷ A propósito de la inmanencia de Dios: “Existe una diferencia esencial entre lo creado y el Dios creador, pero en virtud del acto divino que pone la realidad, Dios está presente de la manera más íntima en todas las criaturas, en cada una de ellas de acuerdo con su propia naturaleza” (Müller, *Dogmática*, 158).

⁵⁸ G. Colzani nos recuerda que san Ireneo decía que el Hijo y el Espíritu eran como las dos manos de Dios (Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 20, 1). Además, san Atanasio dio forma a la convicción de que el acto creador depende estrechamente de la vida trinitaria. Este Padre de la Iglesia dice: “Hay por tanto una Trinidad santa y perfecta [...], toda ella fuerza creadora y productora [...], el Padre lo hace todo por medio del Verbo en el Espíritu y así es como queda a salvo la unidad de la santa Trinidad” (Atanasio, *Primera carta a Serapión*, c. 28: PG 26,596). Ver Colzani, *Antropología teológica*, 467.

⁵⁹ Sobre este aspecto Panikkar nos dice: “La experiencia del *tiempo tempiterno* significa la vivencia de la liberación del tiempo, pero no para escapar de él, sino para lanzarse a él con una mayor libertad: la liberación del tiempo para el tiempo. Significa afanarse en la construcción de la ciudad terrestre, porque no hay otra que construir, pero sabiendo que no está en la ciudad sino en la misma construcción sincera y afanosa en la que los hombres encuentran su gozo” (Panikkar, “Presente eterno”, 655).

ha dicho nuestro autor, Dios-Hombre-Mundo se encuentran comprometidos en la (misma) aventura cosmoteándrica⁶⁰.

7.3. La actividad humana, forma creativa de estar en el mundo.

En la aventura cosmoteándrica en la cual se encuentran Dios, Hombre y Mundo, la relación Hombre-Mundo adquiere una nueva perspectiva cuando se tiene conciencia de la naturaleza divina de la cual participa todo lo creado. Así las cosas, la fidelidad a Dios va de la mano con la fidelidad a la tierra haciendo incluso que el hombre la mire de una manera diferente: puesto que la fidelidad que caracteriza al creyente va ligada al profundo celo de Dios por el hombre, he aquí que la fidelidad a Dios impregna positivamente y en forma de compromiso toda la vida del hombre, todo su mundo⁶¹.

Ya en el capítulo anterior hemos hablado de la *metapolítica* que no se deslinda para nada de la actividad del hombre en, con y por el mundo. Recordemos que para Panikkar la construcción de la ciudad de los hombres coincide con la construcción de la ciudad de Dios cuando se cae en la cuenta de que el acontecimiento de la encarnación, que relaciona la trascendencia con la inmanencia es, de hecho, continuado por toda la acción que reactualiza este acto fundamental de la existencia humana cósmica. Aquí está la *consecratio mundi*: “Una de las actividades más importantes del hombre, quizá consiste hoy en una consagración total y personal a favor de aquellas gentes, grupos, naciones o razas que, de una manera u otra, necesitan una mano que les ayude a llevar una vida más justa y humana”⁶². Desde la perspectiva panikkariana, la actividad humana tiene que ver con ese “hacer, trabajar y colaborar en la construcción de la ciudad de los hombres, siendo muy conscientes al mismo tiempo, de que esta ciudad posee una dimensión que trasciende lo que se ve a primera vista, de que la ciudad de Dios no es una segunda ciudad, sino el mundo real cuya apariencia es, precisamente, ésta, nuestro mundo visible”⁶³.

Por eso, “‘El Reino de Dios se acerca’ (Mc 1,15) no sólo temporalmente, sino también se acerca a cada uno de nosotros sin ‘discriminación de personas’ [...] El Reino de Dios está cerca porque no es un arcaico ideal del pasado ni un utópico sueño del futuro, sino apertura del presente. Cuando el presente se abre, florece, por así decir, en flor de tempiternidad. El Reino de Dios está en la misma relación constitutiva entre los hombres; está entre los hombres; en sus entrañas y en sus relaciones; en la solidaridad interna de toda la creación, en la relación tempiterna” (Panikkar, “Presente eterno”, 653-654; ver también ídem., *La nueva inocencia*, 403).

⁶⁰ Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 135;

⁶¹ Cfr. Bonhoeffer, “Christ as the mediator between God and Nature, 66-69; Ídem., “Contemplation of Dieu dans ses vestiges à travers le monde sensible”, 44-60; Colzani, *Antropología teológica*, 645.

⁶² Panikkar, *Culto y secularización*, 138.

Consideramos que, por la misma razón, a la *teología de las realidades terrenas*, en la cual se ubicaba la teología del trabajo, le sucedieron las *teologías de lo político* (la teología política de Metz, la teología de la revolución de Comblin, la teología de la liberación de Gutiérrez). Cfr. Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 243.

⁶³ Panikkar, *Culto y secularización*, 139.

Vale la pena recordar que Panikkar tiene en cuenta la diferencia aristotélica entre *poiesis* y *praxis*. La primera está referida a “aquellas acciones que repercuten en la perfección de la gente” y la segunda

Ahora bien, nuestro autor se suma al clamor profético que hace la teología con respecto a la manera como el hombre moderno ha entendido la actividad humana tanto en su propósito como en su naturaleza con sus respectivas consecuencias, por un lado, en la valía del ser humano y, por el otro, en la relación con el mundo. A este respecto dice: “Parece como si la adicción actual al trabajo se estuviera convirtiendo en una epidemia para la humanidad. Debes trabajar porque, aparentemente, tu existencia pura y simple no tiene valor alguno; por tanto, has de justificar tu vida haciéndola útil [...] Eres real en la medida que eres un trabajador y un productor. No existe otro criterio para determinar la autenticidad de tu trabajo que sus resultados”⁶⁴. Panikkar⁶⁵ nos hace ver que hoy la actividad humana no es considerada como una colaboración con los ritmos de la naturaleza para el crecimiento personal y para la armonía del universo, sino como un trabajo, interpretado como producción, modificación, dominio y, para la mayoría, como un castigo que hay soportar, un medio para vivir y para ganar no la propia vida, sino las condiciones que la posibilitan. “La sobrevaloración del trabajo hecha por el mundo occidental, como instrumento ‘para transformar las cosas’, es una continuación de las corrientes mesiánicas que denuncia el evangelio. En las tentaciones de Cristo en el desierto, el diablo le habla de transformar las piedras en panes, y él insiste en respetar las cosas como son”⁶⁶. El trabajo humano ha dejado de lado cualquier asomo de contemplación, lo que aseguraría que el trabajo tuviera sentido en sí mismo (el *finis operationis* de los escolásticos), evitando una obsesión por la productividad y, en cambio, sí disfrutando el trabajo como parte de la vida porque la vida es gozo (*brahman ānanda*).

El trabajo, bajo la noción que sea, no puede sacrificar la creatividad y la libertad del ser humano. Ambas se constituyen en criterio de valoración sobre lo que hacemos diariamente. Las dos van de la mano: no se entiende creatividad sin libertad, ni libertad sin creatividad. Para Panikkar el acto libre por excelencia es la acción incondicionada, lo que significa que solamente el acto creativo es perfectamente libre. Todo acto, en la medida en que es libre, es creativo; si no crea no es libre, sino que se limita a volver a mezclar las condiciones ya dadas.

Existe un sector en el que el hombre dispone de una autonomía muy especial: él mismo. El hombre es más que un artesano que se construye a sí mismo mientras que modela la naturaleza: es el propio artista, y esto en el momento mismo en que actúa libremente, en que forja su propio destino [...] El hombre, como ser libre, es un ser con un futuro: su ser será; él tiene un “tiempo futuro”, puede alcanzar el ser [...] La libertad humana no es sólo, o fundamentalmente, la capacidad de tomar decisiones sobre las cosas, los sucesos o las personas. La verdadera libertad

está referida a “aquellas acciones que se dirigen *ad extra* y que buscan la perfección de otra cosa” (Ver Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 108).

⁶⁴ Panikkar, *La nueva inocencia*, 72-75.

⁶⁵ *Ibíd.*, 122.

⁶⁶ *Ibíd.*, 137.

radica en el corazón del hombre, que posee ese poder de llegar a ser él mismo, de salvarse a sí mismo.⁶⁷

De esta manera, a través de la actividad humana –en donde confluye la libertad, que es creatividad– el hombre logra su salvación. “El hombre es libre en cuanto crea, o mejor, en la medida en que se crea a sí mismo, no como individuo sino como persona (un nudo en una red de interrelaciones) [...] Dios es la ausencia de todo límite y el hombre está llamado a reunirse con él conquistando su libertad, remontando desde la propia creaturabilidad. El hombre que ha llegado, realizado, perfecto, *habrá sido* una criatura (y este hecho permanece) pero ya no lo *será* más: él simplemente *es*”⁶⁸. Consideramos que tal aserto enriquece –o problematiza– el texto de la *Gaudium et Spes*⁶⁹ cuando dice que la actividad humana también se ordena al hombre y a través de ella se perfecciona a sí mismo. Pero, tal perfección también se hace extensiva al Mundo y no se logra bajo una subordinación del Mundo con respecto al Hombre, como dice la teología cristiana. A manera de ejemplo, J.L. Ruíz de la Peña⁷⁰ dice que, como el hombre es un ser creativo, su presencia es dinámica y activa, no estática y pasiva; su relación con el mundo es de superioridad, no de inferioridad (como lo es la relación a Dios) o de igualdad (como lo es la relación al tú). En el mismo sentido, J. Alfaro afirma que “mientras el ser del mundo se agota en su relación al hombre, el ser del hombre no se agota en su relación al mundo porque el primado es del hombre y no del mundo”⁷¹. Con esto queda evidenciada la fractura que existe entre esta posición y la de nuestro autor (ver apartado 4.2.3). La *Trinidad radical*⁷² supone una comprensión diferente de la relación Dios-Hombre-Mundo.

⁶⁷ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 455-456.

Este “salvarse a sí mismo” merece una ampliación desde el pensamiento mismo de nuestro autor: “En términos teológicos podríamos decir: la salvación a la que el hombre aspira no es un don que le viene de fuera, algo supererogatorio, sino una conquista personal –realizarse a sí mismo, alcanzar el propio ser–. Por decirlo en términos cristianos: Cristo no salva con un acto heterónomo, ofreciendo una salvación extraña al hombre, sino convirtiéndose en carne y sangre de manera que pueda ser comido, asimilado, y con este metabolismo divino transformar también al Hombre en Hijo de Dios. En la concepción cristiana la salvación no viene ni mediante hetero-redención (a través de otro) [monoteísmo], ni mediante la autorredención (por sí mismos) [pelagianismo], siendo Cristo simultáneamente verdadero Hombre y verdadero Dios, un auténtico Mediador. La salvación cristiana no llega ni como una cuerda arrojada desde el exterior, ni como un poder que brota del interior, sino de una in-spiración (de la –y en la– entera Trinidad) que conecta estos dos extremos” (Ibíd., 456).

La necesaria relación advaita entre Dios y el Hombre para procurar su salvación, también nos remite a la sentencia de san Agustín: “Dios, que te creo sin ti, no te salvará sin ti” (Sermón 169, 11).

⁶⁸ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 458.

⁶⁹ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 35.

En el mismo numeral, este documento magisterial dice: “Por tanto, ésta es la norma de la actividad humana: que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación” (Ibíd.).

⁷⁰ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 214.

⁷¹ Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 201.

⁷² Ver apartado 2.3.3.1 (“Interdependencia. La Trinidad radical”).

Sin embargo, lo uno o lo otro, no pueden llevar a un trascendentalismo de la actividad humana. Ésta ha de darse en la *tempiternidad* y, en consecuencia, no olvida que la actividad humana se mueve entre el gozo y la angustia porque “el hombre participa en la expansión de la creación, en la creación desde la nada”⁷³. Es el *divertimento* del hacer, el deseo de construir un mundo nuevo, “la preparación de un nuevo paraíso”⁷⁴. Pero también es la angustia que “pide la purificación del corazón, de las intenciones”⁷⁵. Así, se exige una comprensión de la técnica reconciliada con el sentido de la actividad humana:

La técnica es un arte, esto es, *poietikê technê*, mediante el cual la inteligencia humana se integra en la materia para producir un artefacto (cerámica, música, poesía, un edificio, etc.) con el fin de mejorar la belleza o el bienestar de la vida humana. Hay que estar inspirado no solamente para hacer poesía, sino también para producir cualquier clase de actividad técnica (*technê*). La técnica es, en este sentido, obra del espíritu; la actividad técnica es una actividad humana que modifica el mundo material, estableciendo en él una nueva simbiosis con el hombre. Cuando esta actividad se institucionaliza, pasa a pertenecer a los quehaceres humanos, a la cultura en general, que consiste en cultivar no sólo la tierra, sino también todo aquello que contribuye al mejoramiento de la vida humana.⁷⁶

La finalidad de la técnica señalada por Panikkar coincide con *Gaudium et Spes* cuando dice que la actividad humana se refiere al “conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida”⁷⁷ y esto no riñe con la voluntad de Dios, añade la Constitución. “La conexión *Dios creador-hombre con creador* excluye taxativamente la suposición según la cual el progreso humano atentaría contra la soberanía divina”⁷⁸. Sin embargo, para que esto sea así, se requieren al menos dos cosas, a nuestro modo de ver: la primera, que la actividad humana considere sus dimensiones básicas y, la segunda, que se entienda de otra forma la idea de *progreso*⁷⁹.

⁷³ Panikkar, *La nueva inocencia*, 137.

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ *Ibíd.*, 157.

⁷⁶ *Ibíd.*, 112.

⁷⁷ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 34.

⁷⁸ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 222.

⁷⁹ Las ciencias humanas han reflexionado seriamente sobre la idea moderna de *progreso* con el propósito de desenmascararla, como lo reporta J.L. Ruíz de la Peña: “El fenómeno ideológico más importante de la Edad Moderna ha sido sin duda el nacimiento de *la fe en el progreso*, sucedáneo laico de la fe religiosa en la providencia [...] Con todo, filósofos como Heidegger, Marcuse, Bloch, Garaudy, y teólogos como Moltmann, Rahner y Metz han dado ya la voz de alerta contra un esquema basado en ‘el crecimiento por el crecimiento’, y no conceden ningún crédito a la hipótesis de una historia liberada por el poder tecnocrático. Sus reservas se apoyan fundamentalmente en dos serias objeciones: a) según este modelo el futuro es en principio deducible del presente (el futuro es consolidación del presente); b) de este modelo ha surgido ‘el hombre unidimensional’ (en vez de usar la tecnología, el hombre unidimensional es usado por ella)” (Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 162-165).

En primer lugar, con respecto a las dimensiones básicas de la actividad humana, bastaría recordar las enunciadas por J.L. Ruíz de la Peña⁸⁰: 1ª. La dimensión natural-biológica. El hombre es un ser carencial al que no le queda más remedio que autocompletarse siendo un ser práxico; 2ª. La dimensión personal. El trabajo es la condición de posibilidad de la realización del hombre como persona; 3ª. La dimensión social. El trabajo crea comunidad; y 4ª. La dimensión de configuración del mundo. Transformación de la Tierra a la medida de las necesidades y aspiraciones humanas. Sin embargo, corregiríamos ésta última y agregaríamos una quinta dimensión. La transformación de la tierra por el trabajo del hombre debería darse más por *sus* necesidades que por *sus* aspiraciones pero, también, por las “necesidades” de la misma tierra, necesidades surgidas por la manera como el hombre se ha relacionado con ella. Así, no olvidamos que para Panikkar la Tierra también tiene un carácter personal. Y añadiríamos una quinta dimensión, la trascendente, a través de la cual el ser humano logra ir más allá de las coordenadas del tiempo y el espacio. El trabajo lo libera y lo salva, lo lleva a su perfección –pero no solamente a él, también al Mundo–.

En segundo lugar, en cuanto a la idea de progreso⁸¹, no basta la inclusión del componente ético al cual se refiere J.L. Ruíz de la Peña⁸² aunque sea necesario porque garantiza su carácter humano y humanizador. Además, se requiere una conciencia diferente, una conversión, una *nueva inocencia*⁸³, una actitud *ecosófica* más que ecológica, una manera de ser que produzca la reconciliación Hombre-Mundo⁸⁴ y su salvación. En este sentido debería ir una teología del progreso que, como otras (teologías del trabajo, de la historia y de la política), evidencie el valor natural y sobrenatural de la actividad humana. Por tanto, no se queda sólo en el valor natural, creyendo que la plenitud del hombre está en el progreso puramente humano y en el cumplimiento de sus anhelos, como bien lo ha creído el materialismo. El

⁸⁰ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 230-236.

⁸¹ El capítulo de la *Gaudium et Spes* consagrado a “la actividad humana en el mundo” evidencia que el progreso científico técnico ha inducido una profunda mutación en el significado de la acción humana; dirigida hasta no hace mucho a asegurar el hombre los medios elementales de subsistencia, lo capacita ahora para “dilatarse su dominio sobre la naturaleza” (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 33).

⁸² Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 146.

⁸³ A este propósito, nuestro autor dice: “Más que una nueva actitud del hombre hacia la naturaleza, lo que se necesita es un cambio radical, una conversión a fondo que reconozca y haga suyo el destino común de ambos. Mientras el hombre y el mundo permanezcan enemistados, mientras insistamos en relacionarlos sólo como se relacionan amo y esclavo –siguiendo la metáfora utilizada por Hegel y Marx–, mientras no se vea que su relación los constituye a los dos, mundo y hombre, nunca se encontrará un remedio duradero. Por eso yo pienso que ninguna solución dualista puede sostenerse; no se trata, por ejemplo, de considerar a la naturaleza como si fuera una extensión del cuerpo del hombre, sino de ganar –quizá por vez primera a escala global– una nueva inocencia” (Panikkar, *La nueva inocencia*, 40).

⁸⁴ El n. 37 de la *Gaudium et Spes* trata de la distorsión que el pecado genera en la actividad humana, aun reiterando que el progreso representa “un gran bien para el hombre”. Tal distorsión tiene lugar cuando “se subvierte la jerarquía de valores” y se deja que prevalezca el egoísmo personal y social. Por este camino “el poder acrecido en la humanidad está amenazando con destruir el propio género humano” (Ver Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 37).

progreso del hombre y, por tanto, el trabajo humano, tiene también un valor trascendente. A través de él, en palabras cristianas, se hace posible el advenimiento del Reino de Dios que, sin duda, también se construye por la gracia divina.

7.4. El hombre se salva con el mundo (dimensión cósmica de la salvación).

“Tenemos una relación personal con las cosas y con el Cosmos [...] Dejamos nuestra impronta sobre las cosas y las cosas sobre nosotros”⁸⁵, dice nuestro autor, reconociendo la relación advaítica entre el Hombre y el Mundo. Por eso, para Panikkar, el cometido del hombre no es el de dominar la naturaleza, sino precisamente el de cultivar: cultivarse a sí mismo y la naturaleza, precisamente porque no se pueden separar. “Yo diría más: una cultivación de mí mismo que no sea al mismo tiempo cultura de la naturaleza no es cultura del hombre [...] Yo no establezco separación entre cultivo del cuerpo, cultivo del alma y cultivo de la naturaleza”⁸⁶.

Esto será posible en la medida en que el Hombre lleve a cabo el acto fundamental de reconocerse como realidad viviente. Según él, este reconocimiento nos lleva a una especie de *confianza cósmica* en que la realidad es real. “No tenemos el deber ni el poder de crear ni de justificar la realidad. La realidad tenemos que vivirla y, viviéndola, transformarla. La realidad no está simplemente ahí; ella se hace, es cierto, y nosotros colaboramos en esta tarea; pero esta misma actividad pertenece a la realidad”⁸⁷ porque somos parte de ella.

En este sentido, Panikkar expone una de sus preocupaciones frente a lo que estamos viviendo. Existe una ruptura radical entre el Hombre y el Mundo, posiblemente como cumplimiento de las palabras proféticas de H. Arendt: “La emancipación y la secularización de la edad moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un dios que era el Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar en un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?”⁸⁸ Incluso, más que ruptura, estamos viviendo un enfrentamiento entre el uno y el otro, aunque no seamos conscientes que “en la lucha con la tierra el hombre perderá” porque “el cordón umbilical que nos liga a la Tierra es mucho más profundo que los vínculos biológicos, y si maltratamos a la Tierra, en realidad nos estamos maltratando a nosotros mismos”⁸⁹.

⁸⁵ “Hanno una relazione personale con le cose e con il Cosmo [...] Lasciamo le nostre impronte sulle cose e le cose su di noi. Le cose hanno un carattere vestigiale; sono capaci di conservare le impronte del nostre rapporto con loro perché possiamo fare tesoro di queste nella nostra memoria” (Panikkar, *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei*, 9).

⁸⁶ Panikkar, *Ecosofía*, 119.

⁸⁷ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 132.

⁸⁸ Arendt, *La condición humana*, 12.

⁸⁹ Panikkar, “En la lucha con la tierra el hombre perderá”, 7.

En un capítulo anterior hemos hecho referencia a los tres momentos kairóticos de la conciencia señalados por Panikkar⁹⁰ en varios de sus escritos. Él considera que habiendo superado del momento *ecuménico* nos encontramos en un intervalo entre los momentos *económico* y *católico*, intervalo que denomina *ecológico*. Esta “inter-fase” está caracterizada por tres experiencias que han llevado al hombre moderno a cuestionar los fundamentos mismos de su humanidad, tal como han sido habitualmente entendidos en la fase humanista de autoconocimiento del hombre:

La primera es la experiencia de que lo *humanum* parece excluir a la tierra. Hoy en día el universo material parece estar vengándose mediante el agotamiento del combustible y mostrando sus limitadas capacidades [...].

La segunda experiencia es la sensación de fracaso que aflige a los sueños del hombre de construir una civilización verdaderamente humana. A pesar de su inmensa megamáquina tecnológica, el hombre ha fallado de manera evidente en la creación de una era verdadera humanista [...] Sin embargo, el hombre moderno se siente más que nunca en las garras de un destino que no puede de ninguna manera controlar [...].

La tercera se muestra en un dilema teológico. Esta tercera experiencia remite a la incompatibilidad entre la idea tradicional de lo divino y la comprensión moderna del cosmos y del hombre [...] El Dios de la historia permanece ocioso, el Dios de los filósofos es indiferente, y el Dios de la religión no parece ya muy preocupado por la condición humana.⁹¹

El *intervalo ecológico* es un tiempo de esperanza pero también de desesperanza. Todo está en la manera como el hombre tome las experiencias por las que está pasando. Si ocurre en él una *metanoia*⁹², habrá un paso firme hacia la *nueva inocencia* que no es otra cosa que una expresión de la misma intuición cosmoteándrica: “[...] Actuaré éticamente sólo cuando las razones para mis acciones hayan alcanzado una motivación no-egoica, que tiene sus raíces en la conservación del universo entero: *lokasamgraha*”⁹³.

Panikkar reitera: “La vida tiene ahora proporciones cósmicas y una importancia divina. El futuro, y no sólo ‘nuestro’ futuro, depende de nosotros. El destino del mundo está por lo menos parcialmente en nuestras manos”⁹⁴. Para nuestro autor

⁹⁰ Los nombres dados por Panikkar a los momentos kairóticos (“ecuménico”, “económico” y “católico”) son equívocos para nuestro pensamiento, por eso, vale la pena remitirse al sentido que él da a cada uno de ellos. Una explicación breve se encuentra en Panikkar, *La nueva inocencia*, 42-45. 49; una explicación extensa se puede ver en Ídem., *La intuición cosmoteándrica*, 39-74.

⁹¹ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 58-59.

⁹² En el discurso panikkariano son homologables los términos *metanoia* (*conversión*), *nueva inocencia* y *conciencia cosmoteándrica*. Una *metanoia radical*, como la llama nuestro autor, está referida a un cambio de mentalidad, cuerpo y espíritu (Cfr. Panikkar, *La nueva inocencia*, 39 y 49).

En otro texto, recordará que la metanoia no es otra cosa que, habida la experiencia de Cristo, ser una nueva creación: “Nessun Cristiano dovrebbe sentirsi irritato da questa affermazione. È scritto (2 Cor 5, 17): ‘in Christo nova creatura’, ‘siamo sempre una nuova creazione in Cristo’” (Panikkar, “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione I”, 43).

⁹³ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 396.

⁹⁴ Panikkar, *El mundanal silencio*, 38.

Panikkar no niega en ningún momento la participación de Dios en la armonía del Mundo pero quiere realzar la responsabilidad del Hombre: “*El objeto de la religión* no es Dios; *es el destino del hombre*, del hombre no sólo como individuo, sino también como sociedad, como especie, como microcosmos,

nosotros somos también responsables de la armonía del universo. Cooperando con él, lo acrecentamos y transformamos. “Esta cooperación, esta sinergia, es activa y pasiva, todo a la vez, es decir, participamos tanto activa como pasivamente en la aventura del ser, como en la danza se crea el movimiento siguiendo la música”⁹⁵.

Sin embargo, aunque puede haber una cooperación pasiva, nuestro autor insiste en una cooperación activa y positiva en virtud de la interdependencia de los seres que forman parte de la realidad (*pratītyasamutpāda*) y de la inmanencia de Dios en lo creado: “[...] Al mismo tiempo soy consciente de un sentido de responsabilidad cósmica porque el universo entero depende de la administración positiva del *karman* a mi disposición. Yo soy la ligazón que conecta pasado y futuro, entre yo y los demás, y esto en un plano cósmico y universal del que no está excluido ningún ser concreto”⁹⁶. Nosotros “no somos meros espectadores, somos co-actores y co-autores”⁹⁷ en la aventura cosmoteátrica. En esto radica la dignidad humana.

En consecuencia, si hemos comprendido que el Mundo participa de la dimensión humana de la realidad, no podríamos pensar exclusivamente en la salvación del Hombre. “La salvación humana es vista no sólo como la liberación del hombre, sino del cosmos entero, como la liberación de las fuerzas de la naturaleza, como libertad también para el mundo. El mundo ya no es un enemigo que derrotar, explotar o aplastar, y no es tampoco ‘otro’ que hay que amar; es parte del todo, que tiene que ser liberado de la necesidad física por el acto sacerdotal de su liberador humano”⁹⁸.

Esta intuición es compartida por algunos teólogos cristianos que, a su vez, han sabido leer la sensibilidad de otras personas preocupadas por lo que está pasando con la Tierra. Ejemplo de esto es la Teoría *Gaia* de James Lovelock⁹⁹ acuñada desde 1970, a través de la cual se considera la Tierra como un organismo vivo capaz de autorregularse. O, si se quiere una contribución más local, todo el movimiento de recuperación de la espiritualidad indígena primitiva latinoamericana para encontrar el

como elemento constitutivo de la realidad que, al mismo tiempo, refleja y contiene la realidad [...] Si el planeta está amenazado o es aniquilado ésta puede no ser una gran tragedia final, pero es, sin duda, una preocupación religiosa universal” (Panikkar, *El mundanal silencio*, 71).

En otra de sus obras dice: “El mundo ya no está en manos de la *moira* griega, o del *karma* indio, ni tampoco en manos de la *providencia* abrahámica. El mundo de hoy está, más bien, en *nuestras* manos, y parece encontrarse en peor forma que en aquellos días en que podíamos maldecir su suerte, culpar el destino, o incluso pelear como lo hizo Job contra su Dios para ver si había actuado justamente. Ya no tenemos a quien culpar por nuestro desconsuelo, más que a nosotros mismos” (Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 21).

⁹⁵ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 151.

⁹⁶ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 396.

⁹⁷ “[...] reality it-self is pluralistic, not being an objectifiable entity. We subjects are also part of it. We are not only spectators of the Real; we are also co-actors and even co-authors of it. *This is our human dignity*” (Panikkar, *Invisible Harmony*, 101).

⁹⁸ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 459.

⁹⁹ Lovelock, *The Revenge of Gaia*.

sentido de la “Pachamama”¹⁰⁰ de los Incas, la diosa que engendra y cuida pero que también merece ser cuidada; o la “Nana”¹⁰¹ de los Mayas, la que provee y da la vida. En este sentido, el teólogo G. Pattaro¹⁰² se pregunta si es posible recuperar el mundo desde una perspectiva soteriológica relacional: “¿Se puede salvar el hombre, que es hombre gracias a su mundanidad, sin el mundo? ¿Sería una verdadera salvación?”. De esta manera enfrenta la antropología teológica a una escisión que ha llevado al olvido del Mundo o, en el mejor de los casos, a una vinculación unidireccional del Mundo hacia el Hombre dejando de lado la responsabilidad que conlleva una relación que se mueve en la dirección Hombre-Mundo.

Consideramos que en este sentido se enmarca el aporte que hace J.L. Ruíz de la Peña cuando señala que la palabra *mundo* mienta el espacio vital y existencial de la comunidad humana, y no sólo su estrato cosmológico. Por eso, “cuando afirmamos que la nueva creación será *este mismo mundo* (pero transformado), lo que queremos decir a la postre es que en la nueva creación el hombre seguirá sintiéndose como en su propio hogar, y que el mundo continuará siendo ‘el cuerpo ensanchado del hombre’”¹⁰³. La teología no debe pasar por alto que el diálogo en torno al futuro del hombre se trata no sólo del futuro sino también del hombre, de *este* hombre de carne y hueso, en *este* mundo y en *esta* historia; y que, por tanto, no puede haber salvación para este hombre si no se salva también su mundo y su historia, y si no se hace visible *ahora* que tal salvación es real. Insistimos, la salvación del Hombre no puede ocurrir sin la salvación del Cosmos. Para los cristianos esto se convierte en un compromiso claro, como lo dice I. Bradley: “La fe cristiana es intrínsecamente verde; la buena nueva del Evangelio es promesa de liberación y plenitud para toda la creación”¹⁰⁴. Humanidad y Mundo son parte de la Creación y toda ella merece ser salvada, reconciliada, glorificada para que, a su vez, “todo lo que respira alabe al Señor” (Sal 150, 6) y que todas las cosas sean recapituladas en Cristo (Ef 1,10). “La gloria del hombre imagen de Dios consiste en participar de la gloria del Creador mismo: por consiguiente, su tarea mesiánica es la de llevar la creación a una reconciliación con Dios y a una armonía consigo misma”¹⁰⁵. Con todo, hoy por hoy, resulta sospechosa cualquier teología que legitime una explotación del cosmos, aunque sea “racional”, por parte del hombre, sobre la base de una relación asimétrica en donde éste se considera superior a aquél¹⁰⁶, como insistiremos en el siguiente apartado.

¹⁰⁰ Cáceres, *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una pastoral ecológica pertinente*, 73.

¹⁰¹ Hedstrom, *¿Volverán las golondrinas?*, 46.

¹⁰² Pattaro, *La svolta antropologica*.

¹⁰³ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 107.

¹⁰⁴ Bradley, *Dios es “verde”*, 15.

En la misma cita, este teólogo ecologista añade: “[...] Aunque para encontrar el evangelio verde en el seno del cristianismo, 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 de la tierra”.

¹⁰⁵ Colzani, *Antropología teológica*, 358.

¹⁰⁶ Ver también apartado 4.2.3.

7.5. Ecosofía: sabiduría de la tierra.

Los pasos dados por la teología ecológica en cuanto a la relación Hombre-Mundo y su realidad material se verían seriamente enriquecidos con el planteamiento panikkariano de la *ecosofía* en el cual ahondaremos en este apartado. Reconocemos que el tema ecológico forma parte de la recuperación teológica con respecto a la relación del Mundo y el Hombre, bien desde la perspectiva de una búsqueda de sí mismo, bien bajo la de su responsabilidad. Después de Barth y de Bultmann la teología¹⁰⁷ está procediendo en la actualidad a un redescubrimiento del Mundo, como ya lo hemos evidenciado. Su punto de partida es la conciencia de la profunda conexión de los vivientes, que constituyen un único sistema vital. Esto se constituye en una plataforma para avanzar sólidamente.

En este sentido resulta sugerente la propuesta de Moltmann¹⁰⁸ quien, a partir del reconocimiento del colapso ecológico como “una crisis del hombre mismo”, elabora una doctrina ecológica de la creación que opera con el siguiente programa: a) superación del pensamiento analítico y objetivista a favor de un conocimiento integrador, que acorte la distancia entre el ser humano y la naturaleza; b) comprensión del mundo como “creación” abierta, impregnada del futuro de Dios; c) recuperación de la teología bíblica del sábado; d) superación del aparente dualismo creación-redención a través de la valoración del reino como el único horizonte mesiánico; e) desarrollo de la dimensión trinitaria de la creación; y f) desarrollo de un nuevo concepto de inmanencia de Dios en el mundo. A tal programa subyace una invitación a revisar la visión ecológica para ver si, subrepticamente, no se está validando la ideología económica hegemónica.

Panikkar “pone el dedo en la llaga” cuando denuncia que “la llamada ecología o ciencia de los recursos (limitados) de la Tierra no dará sus frutos, como se está viendo, mientras se reduzca a una ciencia pragmática de una mejor explotación de las riquezas naturales. El mismo lenguaje corriente nos indica que no hemos cambiado de mentalidad: la Tierra como un simple *objeto* de ‘explotación de recursos’ –que hay que procurar que duren lo más posible”¹⁰⁹. Lo que significaría que el “uso racional de los recursos” o “una explotación blanda”¹¹⁰ no es más que una prolongación de la agonía a la cual el Hombre ha sometido la Tierra buscando el beneficio de unos pocos:

¹⁰⁷ Entre otros autores, podemos referir a: Ruíz de la Peña, *Teología de la creación*; Caprioli y Vaccaro, *Questione ecológica e coscienza cristiana*; Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*; La Torre, *Ecología e morale*; Galindo García, *Ecología y creación*; Bradley, *Dios es “verde”*; Radford, *Gaia y Dios*; Hallmann, *Ecotheology*; Boff, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*; Pikaza, *El desafío ecológico*; Pérez Prieto, *Do teu verdor cinguido: Ecoloxismo e cristianismo*.

¹⁰⁸ Moltmann, *Dios en la creación*.

¹⁰⁹ Panikkar, *De la mística*, 202.

¹¹⁰ Panikkar, *Ecosofía*, 114.

Todo esto representa grandes pasos en la buena dirección; pero el vocabulario mismo que habla de explotación, recursos, necesidades, desarrollo, etc., sugiere que la cosmología subyacente permanece inalterada. De la misma forma que se comprende hoy que el hombre *es* (también) cuerpo y no sólo *tiene* un cuerpo, hay que volver a la antigua sabiduría, la que nos dice que el hombre *es* tierra y no sólo que habita sobre la tierra. Esto está en armonía con nuestra intuición anterior, el hombre no habita sólo en una ciudad sino que *es polis*. Es hombre es tierra, pero la tierra somos también nosotros.¹¹¹

Por eso, si bien es cierto que la ecología nos ha despertado a esta problemática, ésta debe ser afrontada de un modo mucho más contundente. “Es nuestra actitud hacia la tierra la que debe cambiar radicalmente”¹¹².

Nuestro autor acuña el vocablo *ecosofía*¹¹³ para indicar “la experiencia mística de la materia en general y de la Tierra en particular. La ecosofía es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto*, y más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad”¹¹⁴. La ecosofía va más allá de la Teoría *Gaia* (visión de la Tierra como un ser vivo) porque nos revela la materia (lo cósmico) como un factor de la realidad tan esencial como la conciencia (lo humano) o lo divino e, igualmente, la presencia de lo humano y lo cósmico en lo material, ya que la Tierra también participa de la realidad cosmoteándrica.

De otra parte, la *ecosofía* cumple una función reveladora. Dice Panikkar:

[La ecosofía] nos revela que la tierra –como nosotros mismos– es limitada, finita; y que tenemos con ella relaciones estrechas, relaciones constitutivas y por lo tanto recíprocas. Es una nueva –y antigua– sabiduría. Por lo que se refiere a nuestra cuestión, la ecosofía nos revela que las fronteras de los estados son artificiales y no naturales; que la contaminación no reconoce pasaportes, que el ozono de la atmósfera no se somete a la soberanía del un solo estado; que las nubes son mensajeras de amor pero también de lluvia ácida [...] Nos manifiesta la interdependencia del mundo.¹¹⁵

¹¹¹ Panikkar, *El espíritu de la política*, 107

¹¹² Panikkar, *Ecosofía*, 114.

En otro de sus libros encontramos: “He forjado la palabra ecosofía para designar un nuevo nivel de la creciente conciencia ecológica. La ecología, en tanto que *logos* del *oikos*, nos hace todavía pensar en una ‘explotación’, más racional sin duda de los ‘recursos’ de la tierra, pero no nos sugiere la mutación necesaria, el cambio de mentalidad indispensable para la supervivencia de la humanidad” (Panikkar, *El espíritu de la política*, 107).

¹¹³ Una primera aproximación a este concepto se encuentra en el apartado 2.3.4.6. Vale la pena aclarar que el término *ecosofía* fue acuñado casi simultáneamente, sin conocerse entre sí, por R. Panikkar y Arne Naess (filósofo noruego nacido en 1912 en Oslo) en la década de los 70’s. Éste último ha sido llamado “el padre de la ecología profunda” (“Deep ecology”) (Cfr. Naess, *Ecology, community and lifestyle*).

Posteriormente, F. Guattari, utiliza el término *ecosofía* articulado a sus tres comprensiones de la ecología: natural, social y mental (Cfr. Guattari, *Las tres ecologías*; Paulsen, “Félix Guattari. Las tres ecologías”, 149-156).

¹¹⁴ Panikkar, *De la mística*, 202.

¹¹⁵ Panikkar, *El espíritu de la política*, 107-108.

Por consiguiente, la ecosofía no se queda en lo meramente material, o natural, o físico. La ecosofía “nos revela que la región, la *χώρα*, el espacio, la biorregión como hoy se la redescubre, y que el suelo donde los hombres habitan forman un todo cosmoteándrico”¹¹⁶. La *chôra* es el lugar donde el hombre forja su destino, forma parte de sí porque es *kosmos*, es realidad material y no solamente está inscrito en ella. El hombre *es* Tierra. Ahora bien, si la ecosofía es un genitivo subjetivo que nos revela que la Tierra misma es sabia¹¹⁷, entonces, el ser humano también es portador de dicha sabiduría, siempre y cuando no socave sus propias raíces terrestres sino que, antes bien, se constituya en un “mediador entre el Cielo y la Tierra”¹¹⁸.

Panikkar acude a Gn 9 para afirmar que Yahveh hizo un pacto con el pueblo hebreo como también hizo otros. “El pacto con Noé no es el pacto con la humanidad, es el pacto con toda la tierra y con los animales”. No se trata de un pacto ecológico, porque ya hemos dicho que la concepción ecológica moderna no quiere renunciar a domesticar la tierra, a seguirla explotando, porque parte del principio de superioridad del hombre y, por tanto, “somos amos y señores”. La *eco-logía* carga con un *logos* que domina. “El pacto de Yahveh con Noé es con toda la tierra, con todos los animales, con todas las cosas y no sólo con los hombres, con Noé y su familia. El arcoíris es su símbolo. Es todo el cosmos lo que se diviniza, lo que participa en esta aventura de la cual nosotros somos una parte, pero no, ciertamente, sus protagonistas”¹¹⁹. La *ecosofía* conlleva un descentramiento del hombre; en otras palabras, le baja el tono al *antropocentrismo*¹²⁰ que tanto daño le ha hecho a la Tierra y –más temprano que tarde nos daremos cuenta– también al Hombre. “Todos los esfuerzos hacia la salvación piden ahora una genuina integración con el universo entero”¹²¹.

¹¹⁶ Panikkar nos ilustra al respecto: “La *chôra* (*χώρα*) en efecto, es la cosmo-región, el campo, en tanto que país y distinto de la ciudad. La *chôra* no es un espacio vacío (inocupado) que estaría *κενόν*, ni tampoco un lugar cualquiera que estaría *τόπος*, sino el emplazamiento vital de una cosa y más especialmente de una persona (uno está en su lugar, ocupa su posición). *Politikê chôra* es el *ager publicus*, allí donde el hombre forja su destino en polaridad armónica con su vida privada (en el *oikos*)” (Panikkar, *El espíritu de la política*, 108).

¹¹⁷ Podríamos suponer que la sabiduría de la tierra es “resultado” de la acción del Creador, como lo sugiere A. Gesché, o mejor de su dimensión divina: “‘En el principio creó Dios...’. De entrada esto equivale a afirmar, si no que la realidad estará –ella misma– dotada, en todo o en parte, de libertad creadora, al menos que la realidad es el resultado –o, quizás más precisamente, la creación– de una libertad” (Gesché, *Dios para pensar: El hombre*. Tomo II, 60).

¹¹⁸ “Man as the priest of the universe, priest being the *mediator between Heaven and Earth* – notwithstanding the subsequent return to the jewish conception by later Christianity shows” (Panikkar, “Man: The Medieval Being”, 55).

¹¹⁹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 174.

¹²⁰ “El descubrimiento doloroso del hombre moderno de que ya no es el dueño del universo, sino un colaborador o administrador responsable, es una experiencia religiosa básica. La religiosidad humana no puede disociarse de esta tierra –el *oikos* propio de cualquier ecumenismo, el hábitat de la familia humana [...]” (Ibíd., 329).

¹²¹ Ibíd.

Finalmente, y como preludeo al siguiente capítulo, la *ecosofía* es una invitación a la *mística* pero no podría ser otra sino la *mística cosmoteándrica* porque incluye al Mundo en la comunión Dios-Hombre ya que, como hemos dicho tantas veces animados por R. Panikkar, Dios, Hombre y Mundo forman una relación advaítica. De la misma manera que no hay un triteísmo en la Trinidad divina¹²², tampoco hay un trisubstancialismo en la Trinidad radical¹²³. Añade nuestro autor:

El conocimiento de todas las cosas en sí mismo y de sí mismo en todas las cosas implica la unión a-dual entre el microcosmos y el macrocosmos. Ésta es la experiencia de la realidad del Cuerpo Místico. La sensibilidad que estamos describiendo está abierta al mundo exterior como al interior, al cultivo de la política como al cultivo del espíritu, a la preocupación por los demás como por sí mismo [...] La visión mística incluye tanto al Otro (*alter*) como a mí Mismo, tanto a la Humanidad y a la Tierra como a lo Divino. Es la experiencia cosmoteándrica. El resto son reduccionismos.¹²⁴

¹²² Ver apartado 2.4.2.

¹²³ Ver apartado 2.3.3.1.

¹²⁴ Panikkar, *De la mística*, 186.

CAPÍTULO 8

EL HOMBRE ES UN MÍSTICO

Posiblemente este capítulo, el último de la segunda parte, cause algo de perplejidad después del recorrido realizado. Es cierto que puede ser extraño para una antropología teológica que, respetando unos límites disciplinares, haya dejado de lado la *mística* como una nota antropológica característica o, sencillamente, la haya concebido como algo propio de la teología espiritual aunque parte de sus fundamentos se encuentren en la antropología teológica.

Pues bien, por lo que veremos enseguida, la *mística* puede constituirse perfectamente en una síntesis de los elementos más relevantes de la antropología de Panikkar, todos ellos relativos al hombre como realidad cosmoteándrica. Pero, igualmente, a nuestro modo de ver, la *mística* es el nodo de concreción de la antropología de la fe, de la esperanza y de la caridad, de la inmanencia y la trascendencia humanas que, sin negar el tiempo y el espacio, los asume y los sobrepasa.

Así las cosas, en un primer momento nos detendremos en la *experiencia de la fe* como dimensión constitutiva del hombre, condición sin la cual no sería posible la *mística*. Acto seguido, ahondaremos en su significado, “experiencia plena de la Vida”, y su potencialidad en el ser humano porque para Panikkar “todo hombre es un místico”. Esta generosidad por parte de nuestro autor merece una mirada reflexiva y crítica. Luego diremos una palabra sobre la *sabiduría*, “conocimiento que ama y amor que conoce”, con sus implicaciones en las relaciones del ser humano. Finalmente, bajo la figura del *homo monachus*, presentaremos la *secularidad sagrada* como una de las propuestas integradoras de Panikkar en donde convergen *tempiternidad*, *esperanza* y *sencillez*, problematizando de forma sorprendente el mensaje de la modernidad al hombre. Como lo hemos hecho hasta ahora, esta exposición continuará con el rico diálogo suscitado entre nuestro autor y la antropología teológica cristiana.

8.1. La fe, dimensión constitutiva del *homo religiosus*.

En las ciencias humanas y sociales no son pocas las veces en donde se hace uso de la palabra religión para hablar de la relación Hombre-Dios, es decir, sólo se piensa el *religare* en este sentido y entre estos actores. Sin embargo, Panikkar¹ no duda en afirmar que la religiosidad es la dimensión más profunda que “vincula” (*religa*) al

¹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 206.

hombre con el resto de la realidad mediante sus lazos constitutivos más íntimos. En consecuencia, la religiosidad no puede reducirse a la pertenencia exclusiva a un grupo humano particular. Por el contrario, “es la pertenencia consciente a la realidad lo que nos hace cristianos”². Lo que no niega, en ningún momento, la relación con Dios porque, de hecho, existe una *unión íntima entre Dios y el Hombre*³ como también la hay entre Dios y el Cosmos. Para Panikkar la religión es un puente entre el Hombre y la realidad cosmoteándrica:

La religión *religa* armónicamente mi cuerpo con mi alma. Si mis ideas van por un lado y mi cuerpo va por otro, no soy un hombre *religioso*. Mi religión es también lo que me religa a mí con todos mis semejantes. Si mi religión se convierte en secta de unos cuantos, deja de ser *religación* con todos los demás. Es lo que me religa a mí, con una conciencia individualizada, con toda la tierra, con todo el mundo, con todas las cosas. Es en definitiva, la *ecosofía*; la “sabiduría del *oikos*”, del habitáculo humano. Y también me religa con Dios, con lo divino, con lo misterioso. Esto es ser religioso. Un hombre en cierta manera armónico y que vive en armonía con todo su entorno superior, inferior y horizontal.⁴

La religión es ese “movimiento que penetra la totalidad del ser religando su existencia de la manera más profunda con su fuente”⁵ pero el contenido que conlleva esta dinámica no es universal. Las religiones son respuesta a los interrogantes del hombre en un tiempo y lugar determinados. Las religiones son “camino para alcanzar la plenitud humana en un determinado momento de la historia”⁶. Como el Espíritu no se deja asir, ni mucho menos encapsular, se abre paso cuando una religión quiere establecerse como verdad universal, dogmática e inamovible. El Espíritu no conoce de instituciones, ni de normas, ni de ritos; sencillamente actúa en el corazón de cada

² *Ibíd.*, 206.

³ Panikkar lo tiene claro desde el principio de su pensamiento: “El hombre es religioso no primariamente porque descubre o acepta esta relación con Dios, cualquiera que sea el contenido que se quiera dar a este concepto, sino en virtud de la realidad o del fundamento sobre los que se hace posible un conocimiento de este tipo, es decir, porque el hombre, realmente y de hecho, se encuentra ‘íntimamente unido’ con Dios. Esto quiere decir que el primer elemento de la religión no es la consciencia, sino el ser, el existir, la contingencia. La dependencia del ser humano con respecto a Dios tiene algo de común con la de los animales, la de las palabras y la de la tierra: es un vínculo cósmico con la Causa, con el Principio y con la Fuente de este mismo cosmos” (Panikkar, *Misterio y revelación*, 44).

⁴ Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 16.

⁵ Panikkar, *L’homme qui devient Dieu*, 31; Smet, *Le problème d’une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 34.

⁶ “L’umanità si trova in una *situazione diacronica*. Si vive in tempi diversi, di modo che ciò che succede a una parte dell’umanità in un determinato momento può corrispondere a quanto è successo a un’altra parte di essa in un altro tempo [...] In tal modo, una certa religiosità può essere un cammino adatto verso la pienezza umana in un determinato momento della storia e in un determinato punto geografico, mentre la medesima *religiosità* può avere effetti nocivi in un altro contesto o momento, di modo che le affermazioni sulla religione devono tener conto delle situazioni umane particolari in non possono essere universalizzante mediante un’extrapolazione acritica” (Panikkar, “Possiedono le ‘religioni’ il monopolio della religione?”, 7).

ser humano, por eso, *el hombre es*, de suyo, *un ser religioso*⁷ y lo es, precisamente, por la fe en el Dios que lo habita y lo jalona en su relación con la Realidad.

Hablando con propiedad no podemos decir que *tenemos* fe. No se tiene fe lo mismo que se posee un objeto o se es dueño de una cosa o de una situación. La fe es “algo” que por su misma naturaleza no puede ser “tenido”, y por esta misma razón tampoco puede ser almacenada ni guardada, por decirlo así, sin “usarla”. Tenemos fe por el hecho de creer, es decir, de realizar el acto actual de fe que nosotros no podemos poseer porque es más poderoso que nosotros mismos. Si hablamos en términos de posesión entonces es más bien la fe la que nos posee a nosotros; nosotros somos poseídos por un Dios que nos concede participar en su “conocimiento”, en su “visión” y en su “luz”.⁸

Sin embargo, Panikkar acota que la fe no es tanto el descubrimiento de Dios, cuanto el descubrimiento del mundo, del mundo real, del mundo de Dios, como es en la realidad; no es tanto un conocimiento supramundano (de la deidad trascendente) cuanto una penetrante visión intramundana en la verdadera realidad de este mundo. “Un hombre de fe no es tanto un hombre que cree en Dios, cuanto un hombre que cree en el mundo de Dios; o, para ser más precisos, un hombre que, por el hecho de penetrar en la divinidad, descubre en ella la creación de Dios, el mundo real”⁹.

La fe “es una *experiencia*, por eso, no está en las proposiciones, como lo dice Santo Tomás: *Fides non est de enuntiabilibus*”¹⁰. La fe es un *don*¹¹ por eso, tampoco se confunde con el *acto de fe* ni con la *creencia*¹² aunque se relacionan entre sí. Si es un don de Dios, nada le impide ser un don universal como la naturaleza o la existencia. En esto coincide con la concepción rahneriana acerca de la fe sobrenatural como señal de la voluntad salvífica universal: “En primer lugar, se presupone una universal

⁷ Panikkar, hablando de los nuevos fenómenos religiosos, dice que “éstos son una bofetada del Espíritu Santo a las religiones establecidas. Además, si consideramos la frase china que dice. ‘No se puede estar mucho tiempo sobre la punta de los pies’, como el hombre es un ser religioso, como las religiones establecidas no se han ido recreando constantemente y, a veces, han sido infieles a sí mismas, la necesidad revienta por donde puede. El hombre, siendo religioso, si no tiene cauces normales para expresarse, busca formas de salida [...]” (Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 20).

⁸ Panikkar, *Misterio y revelación*, 181.

⁹ *Ibíd.*, 182.

¹⁰ Panikkar, *De la mística*, 86.

¹¹ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 185.

¹² Para Panikkar el *Acto de fe* es aquella actividad por la cual el hombre pone su fe en movimiento; es el acto (de fe) que sale de la piel y del corazón; es la expresión, la encarnación, el dinamismo. El acto de fe es salvífico; quien actualiza el acto de fe es quien se salva, sin entrar ahora en lo que la salvación sea. El acto de fe no es un acto automático. Y la *creencia* es la formulación, la articulación doctrinal, generalmente hecha por una colectividad, que ha ido cristalizando a lo largo del tiempo en proposiciones, frases, aseveraciones y, en términos cristianos, dogmas. Creencia es la expresión conceptual, coherente de la fe (Ver Panikkar, *Experiencia de Dios*, 26; también en Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 112-119).

En otro texto dice: “Vorrei operare una distinzione fondamentale fra *fede* intensa come apertura esistenziale, dimensione costitutiva dell’essere umano, e *credo* come articolazione intellettuale delle nostre convinzioni o della nostra fede” (Panikkar, “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione II”, 51). Y lo reitera en una de sus últimas obras: “No confundamos la fe, que es una experiencia, con la creencia, que es su articulación intelectual” (Panikkar, *De la mística*, 86).

y sobrenatural voluntad salvífica de Dios, realmente operante en el mundo. Con ello está dada en todas partes, o sea, en toda la longitud y latitud de la historia de la humanidad, la posibilidad de una fe sobrenatural en base a la revelación”¹³.

Volviendo a nuestro autor, él dice: “El don de la fe no puede ser interpretado en sentido sustancial: es un don que invita a la respuesta, una llamada provocadora, una puerta abierta. Todo esto implica la libertad y la posibilidad de rehusar, porque un don no es un don si no es aceptado, si no hay una respuesta positiva”¹⁴. La fe se inscribe en la discreta acción de la providencia que “inspira” a la humanidad¹⁵. La fe no es fundamentalmente un acto del intelecto –aunque posea una dimensión intelectual– sino de toda la persona humana¹⁶. Panikkar dice sugestivamente: “No es ‘creo en Dios’ la fórmula perfecta y universal de la fe, sino ‘¡creo!’”, con la que se expresa una total donación, el abandono de la respuesta del ciego de nacimiento del Evangelio: ‘¡Creo, Señor!’ (Jn 9,38)”¹⁷.

Por lo anterior y en coherencia con su propio pensamiento, para Panikkar¹⁸ *la fe es un constitutivo existencial del hombre*¹⁹ o, en otras palabras, una *dimensión antropológica*²⁰. Todo hombre, por el hecho de ser hombre, tiene fe; de la misma manera que, todo hombre, por el hecho de serlo, tiene razón y tiene sentidos. Por eso, algunos hombres tendrán una razón más obtusa y otros más aguda, unos la sensibilidad más despierta y otros más incipiente. Del mismo modo, todo hombre tiene fe, cultivada o sin cultivar, sea consciente o no de ello. “La fe no es un privilegio de unos individuos o de algunos grupos, aunque éstos tengan bastantes miembros”²¹. La fe es aquella capacidad de apertura *al más*; una capacidad que no nos viene dada ni por los sentidos ni por la inteligencia. Y esa apertura a algo más es apertura a la trascendencia. Por la fe el hombre es capaz de trascenderse, de crecer, de abrirse a algo más; es capaz de dar un salto a aquello que ni sus sentidos se lo justifican ni su razón se lo da. Aunque sea una abstracción, “un hombre sin fe

¹³ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 365.

¹⁴ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 220.

¹⁵ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 185.

¹⁶ Cfr. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 185-229.

¹⁷ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 262.

¹⁸ Panikkar, *Experiencia de Dios*, 25.

¹⁹ “La fe es constitutiva del ser humano. No la creencia. La creencia es que, como somos seres inteligentes, articulamos esta dimensión religiosa de la fe en creencias determinadas” (Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 18).

²⁰ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 224; Ídem., “Faith, a Constitutive Dimension of Man”, 224; Smet, *Le problème d’une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 43.

²¹ “Faith is not only necessary in order to understand, but also to reach full humanity, to be. In other words, *faith is a constitutive human dimension*. By faith Man is distinguished from other beings. But precisely because of this, faith is a human characteristic that unites mankind. *Thus faith is not a privilege of some individuals or the monopoly of certain groups, however large their membership*. Faith is not a superfluous luxury, but an anthropological dimension of the full human being on earth” (Panikkar, “Faith, a Constitutive Dimension of Man”, 224).

colapsaría”²². Si aceptamos esta idea, inmediatamente estamos problematizando aquélla que considera la fe como un “don” de Dios “dado a unos en particular”.

La noción “inter-activa” acerca de la fe por parte de nuestro autor, difiere de aquélla “pasiva” presente, al menos en parte, en la teología cristiana y también de aquella noción “activa” propia de un humanismo matizado de pelagianismo. Estas nociones son diferentes porque la primera considera que la relación Dios-Hombre está marcada por la interdependencia (ontonomía); en cambio, la segunda, se basa en una relación de dependencia (heterónoma) entre el Hombre y Dios; y, a su vez, la tercera traza una división de independencia entre Dios y el Hombre (autonomía).

Para ilustrar cómo la noción de dependencia se contrapone con la de independencia, podemos recordar a G. Colzani²³ quien considera la fe como “una dimensión antropológica de un obrar acogedor, de una vida que se mantiene bajo la confianza en Dios y bajo la obediencia radical a su voluntad”. Este teólogo italiano salva a toda costa una posible confusión de la fe con una acción que comienza por sí misma o se despliega a partir de sí misma, o con una actitud autónoma o de suficiencia por parte del hombre. Para no caer en ella, insiste en que la fe es un “puro don de Dios que nos abre a posibilidades nuevas en nuestra existencia” y, además, “no tiene nada que ver con una visión religiosa del mundo”, afirmaciones que dejan por puertas su propia concepción de fe como “dimensión antropológica”. En otras palabras, es un “sí pero no” de la naturaleza humana. Consideramos que esta diferencia entre las partes requiere una revisión de la idea acerca de la fe por parte de la misma antropología, revisión que podría considerar seriamente la noción ontológica de la fe y, en consecuencia, la relación de interdependencia entre Dios y el Hombre.

A este respecto, J.L. Ruíz de la Peña coincide con Panikkar al afirmar que el hombre cree porque espera y espera porque cree. Según este teólogo español, aparentemente el hombre podría dejar de creer (si fuese así, aún entonces *creería* en la nada) o de esperar (en cuyo caso *des-esperaría*), más no por ello se suspenderían en el hombre las funciones de *credentidad* y *fiducialidad*: “lo que sucede es que, lejos de suspenderse, se ejercen a la inversa. *Dum spiro spero*, rezaba el adagio latino. ‘Mientras haya vida, hay esperanza’, traduce la sabiduría popular castellana. Supuesto todo lo cual, ya resulta obligado concluir que la forma recta de la *credentidad* es creer en algo –y no en nada, como la forma recta de la *fiducialidad* es esperar en algo, y no desesperar de todo”²⁴.

Sin embargo, la fe, en cuanto problema antropológico, no se expresa de una única manera y no todas las maneras tienen la misma bondad. Panikkar sugiere tres formas

²² “Deprived of faith, Man collapses. From a phenomenological point of view, one could say that Man is a being ‘designed’ to function in the realm of faith” (Ibíd., 223).

²³ Colzani, *Antropología teológica*, 106.

²⁴ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 28.

típicas de identificación de la fe y simpatiza radicalmente con la tercera: la *ortodoxia*, la *ortopoiesis* y la *ortopraxis*.

La primera concepción, basada en la primacía de una concepción esencialista de la Verdad, nos lleva a identificar la fe con la *ortodoxia*, es decir con la correcta doctrina oportunamente formulada. La segunda insiste en el carácter moral del acto religioso, basado en la supremacía del Bien, y en consecuencia nos lleva a identificar la fe con la *ortopoiesis*, con la actitud y el contenido moral que guían al hombre hacia su destino. Si la primera corre el riesgo de “dogmatismo”, la segunda puede rozar el “moralismo” [...] Integrando estas dos interpretaciones, que no parecen falsas sino únicamente unilaterales, proponemos el concepto de fe como *ortopraxis*.²⁵

La fe como *ortodoxia*²⁶ parte del presupuesto que el hombre es sobre todo un “animal racional”. Tal premisa ha hecho que el problema de la fe haya asumido una dimensión casi exclusivamente intelectual. De ello se deriva que, aunque en principio sea posible tener distintas formulaciones de la fe, la formulación es, en cierto sentido, intrínseca a la fe misma, por lo cual no se puede tener fe si uno no se adhiere a una determinada doctrina. La doctrina concierne una verdad que merece ser creída.

Seguidamente, la fe como *ortopoiesis*²⁷ contiene sin duda un elemento práctico y volitivo. Su fin no es simplemente la verdad, sino también el bien. Panikkar asume los conceptos aristotélicos de “poiesis” y “praxis” como base de su distinción. Con la primera pretende indicar la actividad humana cuyo resultado recae sobre el objeto externo hacia el que se dirige el acto; y con la segunda, el acto que vuelve sobre el agente y lo transforma. El valor positivo de la ortopoiesis reside en la acentuación de la fe como amor, como oferta personal, como decisión de vida, como libertad humana libremente asumida.

Y, por último, la fe como *ortopraxis*²⁸ entiende al hombre como un ser que posee inteligencia y voluntad, pero no sólo. Se lanza hacia adelante atraído hacia la verdad y el bien, pero no se agota ahí. Estas actividades primordiales brotan de una fuente todavía más profunda: su mismo ser, su ser como *acto*. Su actividad no es simple *poiesis*, sino sobre todo *praxis*. Mediante la fe el hombre llega a ser él mismo; en otras palabras, “es salvado, hecho completo, alcanza su plenitud, obtiene la liberación, su meta final”²⁹. Dentro de esta visión la fe es una *tensión*³⁰ que le permite aspirar a algo y a Alguien, es garantía de su dignidad y es el pivote de su libertad³¹.

²⁵ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 208.

²⁶ *Ibíd.*, 209.

²⁷ *Ibíd.*, 213-214.

²⁸ *Ibíd.*, 215.

²⁹ Por la fe el hombre se salva, libera y plenifica, sencillamente, porque es infalible. Panikkar lo explica de esta manera: “A nivel de la persona podemos decir que somos subjetivamente infalibles en aquello que creemos y en la medida en que creemos. Por este motivo nuestra fe nos salvará. La buena fe nos salva porque es ‘subjetivamente’ verdadera, aunque sea ‘objetivamente’ falsa; la buena fe salva porque es infalible [...] Mientras dejemos vías de salida a nuestras afirmaciones, mientras no nos comprometamos totalmente con lo que decimos y creemos, con todo el riesgo que ello comporta, para no ser identificados como nosotros mismos, es decir, mientras no expresemos verdaderamente lo que

La fe entendida como ortopraxis le permite a Panikkar³² revelar la relación trinitaria entre ésta, la esperanza y el amor. Insistimos, la fe es la apertura existencial, el vacío que hay en el hombre y que lo hace capaz de un *más*, de un *siempre más allá*. El hombre es el ser insatisfecho por excelencia. La esperanza no es otra cosa más que la anticipación de la fe, salir del vacío hacia algo que pueda rellenar tal carencia, el tender hacia el infinito, lo inefable, lo siempre más. En palabras de Ruíz de la Peña: “El hombre no puede no creer y, por ende, no esperar”³³. Más aún, si la fe es la puerta, el vacío dentro del hombre, y la esperanza es el impulso, el movimiento hacia *eso*, “el *tat* que nosotros *somos (tat tvam asi)*”, el amor es el salir efectivo, el verdadero éxtasis del hombre. “Mientras la fe es la pura *stasis*, y la esperanza la *epektasis*, el amor es el *éxtasis*. Es el amor el que al final ‘salva’, porque obliga al hombre a salir de su propio caparazón, de sus propios límites, en definitiva de su propia finitud. Si la esperanza es el impulso, el amor es la unión, la fruición efectiva”³⁴.

De esta manera, podremos comprender la razón por la cual “la fe es una apertura existencial hacia la trascendencia”, una “apertura al Ser”³⁵ para ser “llenado” porque “el hombre es in-finito”, es decir, “no-acabado”. Además, el hombre es “itinerante, no definitivo, no finalizado, incompleto”³⁶. Nadie se considera a sí mismo como finito, como acabado, como uno que ha agotado las posibilidades de llegar a ser. Reconocer la apertura del hombre equivale a admitir que él no es Dios. La apertura de la fe es la capacidad del hombre de avanzar hacia su plenitud. “Gracias a esta dimensión de la fe el hombre reconoce que no es perfecto, que tiene la necesidad de ser completado; o mejor, que tiene la necesidad de una ayuda muy definida para alcanzar la meta.

somos; en resumen, mientras no tomemos en serio la infabilidad, no habremos alcanzado esa madurez humana que implica también la fe y la infabilidad de los otros y el respeto hacia ella” (Ibíd., 424-426).

³⁰ “El hombre, para vivir, necesita unas inquietudes, necesita una tensión, aspirar a algo que aún no tenga: ilusión, ideal, en una palabra, necesita *fe*. Se trata sencillamente de brindarle objetivos auténticos, problemas reales, preocupaciones vitales” (Panikkar, *Humanismo y cruz*, 58).

³¹ “Human dignity resides precisely in the anthropological dimension of faith: Man is an ever open, infinite being. Faith is the foundation of freedom. Without faith Man would not, could not be free” (Panikkar, “Faith, a Constitutive Dimension of Man”, 231).

³² Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 222.

³³ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 28.

³⁴ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 222.

³⁵ “Siendo el puente entre nosotros y lo Absoluto, la fe es una *ὑποστάσις*, (hipóstasis) cuya *στάσις* (ubicación) está en la esperanza de lo que no es todavía y cuyo *ὑπο* (base) se encuentra en aquello que nunca podrá aparecer, es decir, en el radical apofatismo de aquello que, en cuanto tal, no tendrá nunca una epifanía, en cuanto que su *φαινόμενον* (fenómeno), su epifanía es ya *εἰκῶν* (ícono, imagen), el *λόγος* (palabra) (Heb 1,2ss)” (Ibíd., 226).

³⁶ “We could describe faith as existential openness toward transcendence or, if this seems too loaded, more simply as existential openness [...] Real openness means the possibility of being: openness to Being. It implies a capacity to be ever more and more filled, an ‘in-finite’ receptivity, because Man is not ‘finished’, finite. Man is open because he is not closed; he is not complete because he is itinerant, not definite, not ‘finished’, and incomplete. The existential openness of faith represents Man’s capacity for his non-finitude, that is, his in-finity” (Panikkar, “Faith, a Constitutive Dimension of Man”, 230).

Gracias a la fe el hombre descubre su indignancia³⁷. La fe expresa tanto la grandeza del hombre como su dignidad, porque su apertura existencial no es solamente signo de una necesidad, sino que indica al mismo tiempo una ilimitada capacidad de crecimiento. Tal vez, en este sentido, G. Colzani diga que “la fe no puede reducirse a una visión ideal de la persona humana; es más bien una atracción por el *mysterium*, por esa nueva creación que encamina nuestro presente hacia el futuro querido por Dios³⁸”.

8.2. La mística, “la experiencia de la Vida”.

La mirada integradora de R. Panikkar acerca del hombre no podría ser completa si no hubiese considerado el tema de la mística. Su fundamento lo encontramos tanto en el enramado teórico como en la coherencia existencial del mismo Panikkar –de hecho, él ha sido reconocido como un místico³⁹. En lo teórico, sin temor a equivocarnos, la mística articula todos los elementos propios de la antropología panikkariana salvándolo de cualquier tipo de fragmentación e, incluso, lo implica en sus dimensiones y relaciones constitutivas. “Por eso la cuestión sobre la mística es un problema antropológico sobre lo que sea el hombre –que tampoco puede separarse del problema teológico de lo que sea Dios ni del problema cosmológico de lo que sea el mundo⁴⁰”. Además, no es por nada que Panikkar diga con vehemencia y sin ánimo de agraciarse con sus lectores que la mística no es un privilegio de unos cuantos escogidos, sino la característica humana por excelencia, “el hombre es esencialmente un místico⁴¹”, consecuencia evidente de la manera como él entiende la fe.

En *De la mística*, uno de sus últimos libros, R. Panikkar afirma bella y brevemente que la mística es “*La experiencia de la Vida*”⁴². Para poder comprender lo que nuestro autor quiere decir, tendremos que detenernos en sus nociones de “experiencia” y “Vida”, en su relación con “la experiencia de Dios” y, por supuesto, en lo que tal expresión encierra y promete para el hombre mismo en cuanto “experiencia mística”.

³⁷ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 224.

³⁸ Colzani, *Antropología teológica*, 106.

³⁹ G. Zizola en la “Presentación” de Panikkar, *Ecosofta*, 7-8. También en Smet, “Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo”, 73; y en Merlo, “La dimensión índica del pensamiento de Raimon Panikkar...”, 35.

⁴⁰ Panikkar, *De la mística*, 55.

⁴¹ “El hombre es esencialmente un místico o, si se le considera como animal (un ser “movido” por un *anima*), un animal místico –aunque, como diremos más adelante, la animalidad (aunque sea racional) no define al hombre. El hombre es antes un *espíritu encarnado* que un viviente racional, un *animal espiritual* se podría decir si *anima* se interpreta según su etimología indoeuropea (*aniti*, él respira; *anilah*, soplo). *Anima* incluiría entonces también el espíritu” (Panikkar, *De la mística*, 19).

⁴² *Ibíd.*, 19.

Resulta interesante que el primer tomo de la *Opera Omnia* de Raimon Panikkar, que salió publicado en el transcurso de esta investigación, asumiera el tema en cuestión bajo el título *Mística: Pienezza di Vita*. Allí se puede profundizar esta idea (pp. 143-167).

Por una parte, nuestro autor reconoce la polisemia y ambigüedad de la palabra “experiencia”, por eso la depura de una perspectiva psicológica y la inscribe en una ontológica. Para él la experiencia es “aquello” que “transforma nuestro ser más profundo, es el sentirse atrapados por una realidad más fuerte que nos penetra y nos transforma”⁴³, la experiencia es un contacto directo, “se reconoce en aquel ‘*interior intimo meo*’ (‘más interior que lo mío más íntimo’) de san Agustín. La experiencia se compenetra con lo ‘experienciado’”⁴⁴. Por eso, la experiencia es unión, relacionalidad, interpenetración pero también es *conocimiento, amor y acción*⁴⁵. Tal idea tiene su punto de encuentro con la noción cristiana que considera la mística como *cognitio Dei experimentalis* (“conocimiento experimental de Dios”)⁴⁶. Prosiguiendo, “se trata de una experiencia y no de su interpretación, aunque nuestra consciencia de ella le sea concomitante [...] Se trata de una experiencia completa y no fragmentaria. Lo que a menudo ocurre es que no vivimos en plenitud porque nuestra experiencia no es completa y vivimos distraídos o solamente en la superficie”⁴⁷.

Por otra parte, Panikkar usa la palabra “Vida” con mayúscula para no excluir *a priori* otras dimensiones de la vida, además de las inherentes a sus aspectos fisiológicos y psíquicos. Por eso, [también] está referida a la vida espiritual, a la Vida del Ser. Según él, la palabra “vida”, por encontrarse más cercana a la experiencia, es mejor que la palabra “realidad” y sin embargo son correspondientes. “En el fondo queremos decir lo mismo, pero mientras la ‘realidad’ es un concepto que hay que explicar, la ‘vida’ es algo que experimentamos directamente; somos seres vivos, participamos en la Vida aunque la reflexión luego nos diga que somos seres (vivientes) que participamos en el Ser”⁴⁸. Esto es, de la Vida de Dios, de Dios mismo:

Cuando digo experiencia de la Vida no digo experiencia de mi vida sino de la Vida, aquella vida que no es mía aunque esté en mí; aquella vida que, como dicen los Veda, no muere, que es infinita, que algunos llamarían divina: Vida, empero, que se “siente” palpar, o mejor dicho simplemente vivir en nosotros. Sus interpretaciones, naturalmente, varían, desde el llamado sentimiento oceánico hasta la sensación biológica de vivir, pasando por la experiencia de Dios,

⁴³ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 45.

⁴⁴ Panikkar, *De la mística*, 76.

⁴⁵ “Imagino que es por esto que la sabiduría de prácticamente todos los pueblos nos enseña que la apertura hacia la experiencia de Dios puede surgir: 1) a través del conocimiento (*jñana*): por el esfuerzo de la inteligencia en trascenderse a sí misma; 2) por el amor (*bhakti*): por el anhelo del corazón en buscar algo que le llene; 3) a través de las obras (*karma*): por la creatividad de la criatura que quiere imitar al creador creando, esto es haciendo” (Panikkar, *Experiencia de Dios*, 93; también en Ídem., *De la mística*, 163-164).

⁴⁶ Así la conciben, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino y san Buenaventura. Se entiende por ello: a) el Dios de la revelación, el cual como Dios Trino y Uno nos habló en Jesús de Nazaret; y b) el Dios que es experimentado, en lo cual la experiencia, con arreglo a la manera de pensar de la correspondiente escuela, incluye el conocer y el creer (Cfr. Dinzelbacher, *Diccionario de la mística*, 737).

⁴⁷ Panikkar, *De la mística*, 19.

⁴⁸ *Ibíd.*, 22.

de Cristo, del Amor o incluso del Ser. La experiencia de la Vida (*zôê*), viene a decir san Justino en el siglo II, es la experiencia del dador de la vida –puesto que la vida, el alma, no vive por sí misma, sino que participa de la Vida.⁴⁹

Lo anterior nos lleva a pensar en san Juan, precisamente por la predilección que tiene Panikkar por este evangelista. Podemos recordar que los biblistas –v.gr. I. de la Potterie⁵⁰– concuerdan en que el tema de la vida es central en la teología de Juan. En contraposición con la existencia terrena, la vida tiene una connotación escatológica concreta (Jn 6,27; 12,25), en el sentido de que es vida eterna, vida divina, esto es, *una vida que no sólo alude a un más allá de la muerte, sino que se nos da ya desde ahora*. Comentando el mismo tópico, G. Colzani dice que “la *vida* es comunión con Dios, es decir, es una relación íntima, mutua y vital, entre Dios y los creyentes: no se trata de una relación abstracta o de una gnosis, sino de una realidad concreta basada en el gesto concreto de Jesús que da la vida y lleva a cabo la irrupción de una fuerza divina en virtud de la cual los hombres pueden anunciar las palabras de Dios y realizar sus obras”⁵¹. Por lo tanto, la vida es comunión entre Dios, los hombres y la naturaleza, es integración entre immanencia y trascendencia, y es confluencia entre temporalidad y eternidad.

Por eso insistimos, la experiencia de la Vida es la experiencia de la realidad cosmoteándrica. Implica a todo el ser humano (él es cuerpo, alma y espíritu), sus dimensiones (cósmica, intelectual y divina) y sus relaciones (con el Mundo, con el Hombre mismo y con Dios). De esta manera entendemos a Panikkar cuando dice: “Si tuviera que esbozar con mis palabras esta experiencia integral de la vida diría que es la vivencia completa tanto del cuerpo, que se siente vivir con palpitaciones de placer y dolor, como del alma, con sus intuiciones de verdad y sus riesgos de error, añadidas a las fulguraciones del espíritu que vibra con amor y repulsión”⁵². La experiencia de la Vida es la conjunción más o menos armónica de los tres ojos⁵³ o, si se prefiere, de las tres conciencias (sensible, intelectual y espiritual)⁵⁴.

⁴⁹ *Ibíd.*, 24.

⁵⁰ De la Potterie, “Io sono la via, la verità, la vita”, 124-155.

⁵¹ Colzani, *Antropología teológica*, 129-130.

⁵² Panikkar, *De la mística*, 26-27.

Más adelante, el mismo Panikkar agrega: “Pero también es preciso cultivar la armonía y no dar bandazos entre un ascetismo negativo que se avergüenza del cuerpo, y una entronización de lo corporal como el centro de la vida. Hacer participar el cuerpo en la felicidad del espíritu y asociar el espíritu al placer del cuerpo es un arte místico. No se puede separar. La *beatitudo*, el *ânanda*, es una experiencia cosmoteándrica. Se comprende que como reacción a espiritualidades deshumanizantes se quiera valorar hoy día de nuevo lo corporal, pero añadimos que sería igualmente unilateral querer separar el alma del espíritu. Es del corazón de donde surge lo bueno y lo malo, dice el Evangelio” (*Ibíd.*, 179).

⁵³ La Abadía de San Víctor, en las afueras de París, fue la cuna de la teología escolástica del siglo XII. Ricardo de San Víctor –junto con Hugo de San Víctor–, fue uno de los místicos más conocidos. Ricardo y Juan de Fidenza (mejor conocido como san Buenaventura, franciscano del siglo XIII) hablaron de los “tres ojos” como formas de acceder al conocimiento (Ver Richard de Saint Victor, *La Trinité*, 65-67; Buenaventura, *The mind’s road to God*, 17-10 y 34-38). Una versión moderna de esta explicación nos la da K. Wilber en *Los tres ojos del conocimiento*.

Panikkar evita reducir la experiencia mística a la sola experiencia que se abre al tercer ojo porque, si fuera así, habría que recurrir a una cosmología dualista de dos niveles que riñe completamente con su pensamiento: el nivel de la razón y el nivel de la gracia (naturaleza y sobrenaturaleza). En este caso, “la experiencia mística representaría un estadio superior al que sólo se puede llegar por la ‘gracia’ especial – que se da a muchos o a pocos según el destino o el beneplácito divino. No sería irracional; sería supra-racional, sobrenatural, o por lo menos algo especial”⁵⁵ con

Panikkar en algunas ocasiones, recordando a Ricardo de San Víctor, hace mención de los tres ojos que participan en las tres formas de conocimiento: el ojo de la carne, el ojo de la mente y el ojo del espíritu (*carnis, mentis et fidei*) (Ver Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 66; Ídem., “Antropofanía intercultural”, 23; Ídem., *De la mística*, 183).

Desde una mirada más filosófica, Panikkar se inspira en la tradición platónica para hablar de tres órganos que abrazan lo real, tres formas de *empeiria*, de experiencia: 1) la experiencia sensible, la de los sentidos (“*Ta aistheta*”); 2) la experiencia noética, el intelecto con el que entramos en el mundo de las ideas y de la ciencia o conocimiento en sentido amplio (“*Ta noeta*”); 3) la experiencia supercognoscitiva y global, que no tiene nombre porque trasciende el *logos* (“*Ta mystika*”). “La dificultad se presenta cuando se las quiere aislar. La mística, sin intelecto y sin los sentidos, es espúrea. Pero el intelecto sin los sentidos no tiene fuerza, es abstracto; y el intelecto sin los sentidos, y sin este otro órgano que se abre a la realidad, sólo realiza abstracciones. Volver a esta simbiosis de los tres órganos que tiene el hombre, es una obligación urgente de la auténtica filosofía contemporánea. Uno de estos cometidos sería el de situar el problema de lo divino sin desgajarlo del problema del hombre o del problema del cosmos: es el problema de la infinitud y de la libertad, que está ínsito en todo” (Panikkar, *Ecosofía*, 41).

⁵⁴ Para Panikkar la experiencia es conciencia sensorial, intelectual y mística: “La conciencia *sensorial* nos relaciona, por medio de nuestros órganos de los sentidos, con lo que podemos llamar la parte material de la realidad. La conciencia *intelectual* nos abre al mundo inteligible, a esa red de relaciones que sostiene el mundo intelectual y que no podemos equiparar a la mera materia. La conciencia *mística* nos pone en contacto con lo que es invisible a los sentidos y al intelecto [...] Estos tres órdenes de conciencia son, en esencia, no ventanas independientes sino tres dimensiones, tres formas distintas (sensorial, intelectual y mística) de la misma conciencia primordial [...] Estas tres dimensiones de la conciencia son también tres dimensiones de la realidad: la primera dimensión es la condición para actuar, la segunda permite comprender y la tercera ser” (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 312).

Más adelante (sabiendo que su libro *Mito, fe y hermenéutica* vio la luz en inglés hacia 1979), denominará a la tercera como conciencia *espiritual* y las tres harán parte de la experiencia mística: “La experiencia mística abraza tanto la conciencia sensible como la intelectual y espiritual en actualidad armónica, aunque en distintos grados [...] La experiencia mística no pertenece a un orden ‘superior’ sino que está en la base de la misma constitución del ser humano –aunque demasiado a menudo la vida trepidante del hombre atrofie nuestra sensibilidad completa” (Panikkar, *De la mística*, 181).

⁵⁵ Panikkar, *De la mística*, 172.

En la misma obra Panikkar ya había advertido: “El pensar analítico y clasificatorio suele reservar la palabra ‘mística’ o bien a un apéndice opaco todavía no asimilado por la racionalidad, o a una corona gloriosa de la conciencia, patrimonio de unos pocos. En ambos casos el vocablo apunta a una especialidad – la más ‘primitiva’ y acrítica o la más noble y sublime” (Ibíd., 40).

E. Schillebeeckx también presenta los diversos ‘sentidos’ de la mística a través de la historia. Este teólogo holandés recuerda que en los siglos XVII y XVIII, “místico” se convirtió en una especie de insulto referido a fenómenos extraños y misteriosos. Ya en la segunda mitad del siglo XIX y en el siglo XX vuelve a haber una aproximación positiva de la mística: “La interpretación tomista-carmelitana y también dominica de la mística, según la cual la esencia de la vida mística consiste en una forma de intensidad superior de la vida teologal de la fe, la esperanza y el amor. La mística se encuentra en la

claras repercusiones por la dicotomía que genera: una cosa es la vida espiritual y otra la vida terrenal, social y política. Consecuencia de esto sería la muerte de la mística porque no le diría nada al mundo. En este sentido, vemos una comunión entre Panikkar y la perspectiva cristiana o, al menos, con aquella que defiende E. Schillebeeckx cuando dice:

La mística es esencialmente *vida de fe* y, por ello, no es un sector aparte en la vida cristiana al que sólo estén llamados unos pocos. Como vida de fe, tampoco cabe reducir la mística a ética. Si bien la mística se desarrolla también, además de en otros lugares, en el *ethos* (político-social y en el llamado personal), su esencia es metaética, a saber, “teologal”. En otras palabras, a base de su profundidad mística, la fe cristiana trasciende el compromiso ético-político y personal de los cristianos; pero se trata, por cierto, de un ir más allá por implicación, y no por desconexión.⁵⁶

Desde esta perspectiva, vemos cómo la experiencia mística muestra una complejidad trinitaria. “La experiencia de la Vida es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo. Igualmente hubiéramos podido decir que es material, humana y divina – cosmoteándrica”⁵⁷. Por consiguiente, todo hombre es potencialmente un místico porque todo ser humano puede descubrir la realidad entera en cada una de sus “parcelas”. Como dice D. Steindl-Rast: “El místico no es una clase especial de hombre, sino que todo hombre es una clase especial de místico”⁵⁸. La fisonomía mística adquirida por cada quien depende del *pathos* elegido para vivir la experiencia de la Vida. No existe un solo camino, existen tantos como hombres y mujeres estén dispuestos a descubrirse como parte de aquella realidad que está surcada por lo divino, sencillamente porque Dios está en ella. Así, la mística no es una especialidad de algunos seres humanos, sino una dimensión esencial del hombre aunque nuestro autor considera que se encuentra hoy un tanto atrofiada debido a la cultura tecnocientífica que se acerca a la realidad humana con lentes estrictamente bifocales (los sentidos y la razón):

Hay que buscar el último fundamento de esta visión bifocal en la antropología dualista (cuerpo-alma) que ha desplazado a la antropología tripartita de tantas tradiciones, sin excluir la judeocristiana (cuerpo, alma y espíritu), en la que se reconoce un tercer elemento irreductible a los dos primeros. El *cuerpo* es individual, el *alma* es individual (en el cuerpo) pero no individualizable [...] El *espíritu*, en cambio, no es individual ni tampoco individualizable: no es nuestra propiedad privada ni tenemos dominio sobre él. El espíritu sopla donde, cuando y como

misma línea que las tres virtudes teologales. Según una concepción más voluntarista de la espiritualidad, sobre todo jesuítica, la mística no consiste en la prolongación de la vida teologal, sino que se trata de una parcela aparte, en la que se halla toda clase de fenómenos extraordinarios: visiones, éxtasis, levitaciones. En este caso, la mística constituye un campo propio y muy separado, que no cabe reducir a la vida corriente cristiana de la fe” (Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 118).

⁵⁶ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 118-119.

⁵⁷ Panikkar, *De la mística*, 26-27.

⁵⁸ El monje benedictino David Steindl-Rast dice exactamente: “Mystics are not special human beings; rather, every human being is a special kind of mystic” (Steindl-Rast, “Solving the God Problem”, Internet; también en Ídem, “The Monk in Us”, Internet; Cfr. Panikkar, *De la mística*, 168).

quiere, y nos hace entrar en conexión con un nuevo grado de realidad que en nosotros se manifiesta en la consciencia –precisamente en la consciencia mística.⁵⁹

Pero, precisamente, la realidad cosmoteátrica del hombre hace que éste no se satisfaga sólo con lo percibido a través de sus sentidos o con lo aprehendido con su mente. Presiente que todavía hay algo *más*, “acaso allende lo que palpa, conoce o siente, o acaso aquende su percepción, agazapado en su interior como un fondo misterioso, quizá misterioso, cuya realidad no se puede esconder –sea para ensalzarla, sea para denigrarla”⁶⁰. Este “algo *más*”, del cual ya hablamos en el apartado anterior a propósito de la fe, se interpreta como el ámbito peculiar de la mística aunque Panikkar no la reduce a éste y, en consecuencia, la mística está referida a la totalidad de la experiencia.

8.2.1. La mística y la experiencia de Dios.

La *experiencia de fe*⁶¹ es la experiencia de Dios, del Dios de la Vida. Tal experiencia, dice Panikkar, nos revela como hombres porque nos hace conscientes de nuestra contingencia e indigencia; nos abre, nos torna humildes, capaces de aprender. “La experiencia de Dios, en tanto que 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 ser humano si hace la experiencia de lo divino; si no, no llega todavía a integrarse en lo humano”⁶². Por esta experiencia nos damos cuenta de que estamos dentro de algo que lo abarca todo, “conscientes de una doble dimensión en la plenitud del amor: ausencia y presencia, conscientes de que somos algo más y que, de una manera u otra, podemos fiarnos, confiarnos”⁶³.

Para Panikkar⁶⁴ la *experiencia de Dios* es la raíz máxima de toda experiencia. Es la experiencia en profundidad de todas y cada una de las experiencias humanas: de la amistad, de la palabra, de la conversación. Es la experiencia concomitante a toda experiencia humana (dolor, belleza, placer, bondad, angustia) y, por tanto, no es susceptible de ser expresada completamente. La experiencia de Dios ilumina la condición humana como lo podemos ver en Lutero, quien dijo de sí mismo “*simul iustus et peccator*” –a la vez justo y pecador–. A lo que Panikkar agrega:

Reconocer esta condición humana precaria, paradójica, a partir de la experiencia de lo divino, es reconocer que dicha experiencia trastoca todos nuestros valores. Y es precisamente este romper nuestros esquemas lo que nos da la libertad, porque impide que nos aferremos a nada y

⁵⁹ Panikkar, *De la mística*, 34-35.

⁶⁰ *Ibíd.*, 37.

⁶¹ P. Dinzelbacher advierte que en la teología posterior a 1900 se suscita intensamente la cuestión de saber si la mística es la prolongación y la intensificación de la experiencia de la fe o si es un don de Dios, extraordinario y cualitativamente nuevo (Cfr. Dinzelbacher, *Diccionario de la mística*, 737).

⁶² Panikkar, *Experiencia de Dios*, 34.

⁶³ *Ibíd.*, 37-38.

⁶⁴ *Ibíd.*, 36.

desde ese aferrarnos juzguemos –“No juzguéis” (Mt 7,1; Lc 6,37)–. Ahí comienza la liberación y la alegría de vivir; ahí reside la dignidad o el peso de la responsabilidad.⁶⁵

Dicho de otra forma, la experiencia de Dios, como fundamento de la mística no se contrapone con la libertad⁶⁶, ni con la responsabilidad. Antes bien, las promueven. Bastaría recordar a L. Boff⁶⁷ cuando habla del cristiano como “un contemplativo en la liberación” y a S. Galilea⁶⁸ cuando considera la liberación como el *locus* de encuentro entre la política y la mística. Sin libertad ni responsabilidad, el ser humano quedaría truncado, incompleto. En este sentido, J.J. Tamayo⁶⁹ advierte que a la experiencia mística se le acusa de que, en ella, el sujeto se diluye en Dios, se pierde en el abismo de la trascendencia y desaparece. Sin embargo, no es ésta la impresión que se tiene leyendo a los místicos. Sin sujeto no hay experiencia religiosa. Él es protagonista de la vida de fe. La experiencia mística implica la totalidad del sujeto, que, en su relación con Dios, se siente transformado y enriquecido: vive, se mueve y existe en Él.

Ya hemos hecho alusión a la frase de Hechos 17,28: *In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus* (“En Él vivimos, nos movemos y existimos”)⁷⁰ cuya interpretación panikkariana concluye de la siguiente manera: “Esta vida, movimiento y ser de mí mismo en Dios es la verdadera experiencia de Dios. Para mí, quien no ha vivido esta omnipresencialidad, inseparabilidad y, en último término, divinidad de su propio ser, no tiene experiencia de Dios. El hombre, cada hombre, es una participación, una imagen, un misterio de Dios”⁷¹. G. Müller, desde una perspectiva más metafísica, haciendo una referencia a la cita bíblica anterior, dice: “La vida eterna es la comunión plena y consumada con Dios. A la forma definitiva de nuestro ser se le llama aquí ‘vida’ porque no se trata sólo de una existencia fáctica, al modo como existe una piedra. ‘Vida’ significa aquella constitución interna de un ser que le capacita para una interioridad respecto de sí mismo, para una autoposición y un comportamiento libre respecto de otros seres”⁷². Por eso, “la experiencia de Dios es tan personal, porque cada uno de nosotros no somos sino esta misma experiencia de Dios en mí”⁷³, experiencia que nos lleva a buscarlo en nosotros y a buscarnos en él, recordando la *locutio* dada a Santa Teresa: búscate en mí, búscame en ti⁷⁴.

⁶⁵ *Ibíd.*, 37.

⁶⁶ “La mística, bien entendida, es el reino de la libertad: libera al hombre tanto de sus condiciones transcendentales como inmanentes sin dejarse hacer, por otra parte, en un libertinaje anárquico, puesto que le abre el camino para realizar su identidad. ¿Quiénes somos?, sería acaso el planteamiento más breve del problema” (Panikkar, *De la mística*, 42).

⁶⁷ Boff, “Contemplativus in liberatione”, 49-59.

⁶⁸ Galilea, “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, 313-327.

⁶⁹ Tamayo, “El futuro de Dios: la mística y la liberación”, 149.

⁷⁰ Ver apartado 4.2.1. (“Relación del Hombre con Dios”).

⁷¹ Panikkar, *Experiencia de Dios*, 62-63.

⁷² Müller, *Dogmática*, 572.

⁷³ Panikkar, *Experiencia de Dios*, 93.

⁷⁴ El presente poema glosa el lema “búscame en ti, búscate en Mí” que en la Navidad de 1576 motivó el “vejamen”, en el que participó también el propio san Juan de la Cruz:

8.2.2. La mística y la integración del Hombre.

Todo lo anterior nos deja ver que la mística surte un efecto integrador en el Hombre. Si se quiere, ésta no sabe de reduccionismos (espiritualismos, romanticismos, misticismos, fideísmos) que poco y nada ayudan a que el Hombre alcance la experiencia de la Vida. Panikkar es consciente de esto y, por eso, con sus “puntadas” va tejiendo una filigrana en la cual convergen los diferentes elementos de la Realidad. Veamos algunos que, a nuestro modo de ver, son los más relevantes para una antropología teológica que considere lo místico:

- *La mística sabe del valor del silencio y de la palabra.* La mística es inefable, pero el místico habla porque silencio y palabra se complementan. Panikkar⁷⁵ aclara: “silencio y palabra, no mutismo y verborrea”. Toda palabra que no surge del silencio no es auténtica, y todo silencio que no se encarna en la palabra es incompleto. Silencio y palabra se acompañan mutuamente: “Es muy legítimo hacer hablar al silencio; pero también es conveniente, a veces, recorrer el camino inverso y retornar las palabras a su silencio originario. Quien no ha gustado del silencio no saborea la palabra”⁷⁶. Panikkar las imagina en una relación advaítica y acuña la expresión: *Palabra de Silencio*⁷⁷,

*“Alma, buscarte has en Mí,
y a Mí buscarme has en ti (...).
Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a Mí,
bastará sólo llamarme,
que a ti iré sin tardarme
y a Mí buscarme has en ti”.*

(Santa Teresa de Jesús. *Poesía 8*, en *Obras completas*, 1334).

De una parte, la invitación “Búscate en mí” conlleva vaciarse de sí, salir de sí y descubrirse. De otra parte, la invitación “Búscame en ti” tiene tres niveles: como tu “tú” más profundo, como tu “tú” y como tu yo. La “explicación” de estos tres momentos y niveles se encuentra en Panikkar, *La plenitud del hombre*, 53-58.

⁷⁵ Panikkar, *De la mística*, 183.

⁷⁶ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 23.

⁷⁷ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 286.

Nuestro autor tiene una bella poesía titulada “La ausencia” en donde vemos cómo la palabra se va “apagando” hasta dar lugar al silencio mismo:

*Para que el silencio sea una respuesta
tiene que haber antes la cuestión silente.
Pero toda cuestión silente
guarda en el silencio la misma pregunta.
Y si no hay pregunta,
ya no hay respuesta;
hay una mirada,
hay una sonrisa;
es un amor,
es un perdón;
todo,*

que no significa “Palabra acerca del Silencio” (genitivo objetivo), sino el “Silencio que hay en toda palabra” (genitivo subjetivo). No significa la palabra silenciosa, sino la palabra del silencio, el silencio que hay en toda palabra, la palabra hecha de silencio.

- *La mística integra lo temporal y lo eterno.* Por tanto, “no nos distrae de lo cotidiano, sino que lo conecta con lo tempiterno [...] El místico descubre la eternidad en el instante y continúa con pasión el juego de la Vida”⁷⁸, a la manera de san Luis Gonzaga quien un buen día fue interpelado por un compañero que, viéndolo jugar acaloradamente a la hora del recreo y pensando que había perdido aquella “presencia constante de Dios” que les habían predicado, le dice: “¿Y qué haríais ahora, hermano, si os hubiese de sorprender la muerte dentro de pocos minutos?”. A lo que el santo contestó sin inmutarse: “¡Continuar jugando!”. Cada día es una vida, y cada día es en sí mismo suficiente. El místico no espera una eternidad después, sino que vive la tempiternidad ahora. La contemplación revela la plenitud de todo aquello que es en el hecho mismo de ser lo que realmente es. “Parece que la felicidad lo es todo para el contemplativo porque el auténtico contemplativo no espera nada para mañana. El tiempo ha sido redimido, superado o negado”⁷⁹.
- *La mística vincula lo inmanente y lo trascendente.* Contrario a lo que se piensa, la mística no se reduce a lo trascendente negando lo inmanente. Efectivamente, “la experiencia de la inmensidad divina es tal que no se puede admitir nada fuera de ella. Nuestro *manere*, nuestra ‘ex – sistencia’, está por

nada,

sí,

no.

(Panikkar, *El silencio del Buddha*, 29).

⁷⁸ Panikkar, *De la mística*, 37-38.

En otro texto, Panikkar asimila esta cualidad a la conciencia transhistórica, que también llama conciencia mística: “Es una conciencia que desbanca el tiempo o, más bien, que alcanza la plenitud del tiempo, puesto que los tres tiempos son experimentados de manera simultánea [...] Y esta es la paradoja: cuánto más soy yo mismo, más desaparece mi ego. Yo soy, entonces, todos y todo, pero desde un ángulo único, por decirlo así” (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 162).

Para ahondar sobre esta categoría podemos leer lo siguiente: “La *conciencia transhistórica*, que puede encontrarse en cierto tipo de misticismo a través de los tiempos y de los continentes, no reconoce ningún reino “arriba” o “más allá” de este mundo; más bien descubre una dimensión escondida en la realidad, que en cierta forma trasciende la historia permaneciendo inmanente en ella. Esta es la experiencia de la *tempiternidad*, que antes mencioné: no es ni una temporalidad más o menos perfecta, ni una eternidad impermeable a lo temporal, sino la integración perfecta y por tanto jerárquica de lo que en apariencia parecen ser dos factores, ‘tiempo y eternidad’, en una *tempiternidad* integral. La salvación, *moksa*, *nirvāna*, y otras expresiones del fin último de la vida humana no se proyectan en un futuro que ha sido de alguna forma purificado o perfeccionado, sino que se descubren en una plenitud que somos capaces de experimentar ‘en’ el tiempo y no ‘más tarde’. Esta conciencia descubre, *en y a través* de lo temporal, el núcleo tempiterno de la plenitud de nuestro ser, o como queramos llamar a esta realidad” (Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 106).

⁷⁹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 68-70.

tanto en Dios. Y entonces la relación entre Dios y el hombre, en lugar de ser de pura transcendencia (que no admite relación), es de inmanencia”⁸⁰. En otras palabras, dice el mismo Panikkar, “la experiencia de la transcendencia, como repetiremos aún, sólo puede hacerse desde la inmanencia; y la de la inmanencia sólo tiene sentido en relación a la transcendencia. Inmanencia y transcendencia son dos nociones que apuntan a aquella realidad que no es ni una ni dos. La realidad es relacional –como la Trinidad”⁸¹. Por eso, la mística es un experiencia a-dualista (*advaita*); es una experiencia de la realidad, no de una parte (la parte espiritual).

- Por lo anterior, *la mística no dicotomiza entre acción y contemplación*. El místico no se agota en un activismo estéril, ni en un quietismo inútil. Para Panikkar la práctica de la presencia de Dios no consiste en “una consciencia de la Presencia de Otro que nos acompaña o que inhabita en nuestro interior, no consiste en sentir la Presencia autosuficiente, y más o menos bienvenida, de un Ser divino en nosotros, sino en el darse existencialmente cuenta”⁸². La presencia de Dios es participar consciente y libremente en la explosión de Vida que representa la misma aventura cosmoteándrica de la Realidad. El místico no espera pasiva y conformemente, “espera” tomando parte en el advenimiento de un mundo más justo, el mundo que en clave cristiana llamamos “Reino de Dios”. Como lo dice J.L. Ruíz de la Peña: “La esperanza propende a la operatividad; el esperante cristiano ha de ser *operante* en la dirección de lo que espera. Esperar la parusía implica creer que Cristo ha vencido la injusticia, el dolor, la muerte; exige, por tanto, no resignarse pasivamente ante la persistente emergencia de estos fenómenos”⁸³. Por eso, añade este teólogo español: “Proclamar la venida de Cristo *en poder*, la victoria definitiva sobre el mal, la injusticia, el dolor, la muerte, es combatir para que se imponga el bien, la justicia, la felicidad, la vida. El reino que se anuncia llegará si los anunciantes realizan las obras del reino”⁸⁴. Volviendo a Panikkar, la mística, como visión plena de la realidad, “es agudamente sensible al dolor del mundo, en especial al sufrimiento debido a la mano del hombre y a las injusticias humanas. Esto no hace del místico un ‘activista político’ en el sentido actual de la palabra. Combina las tres dimensiones de la realidad y no pierde la paz ni la ecuanimidad, pero sabe ensuciarse las manos si es preciso”⁸⁵. Arriba hemos hablado de la palabra y el silencio, pues bien,

⁸⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 47.

⁸¹ Panikkar, *De la mística*, 69-70.

⁸² Panikkar, *La Trinidad*, 18.

⁸³ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 79.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ Panikkar, *De la mística*, 188.

Acerca de esta misma idea, Panikkar dice: “Sólo cuando el pensar transforma nuestro hacer y el hacer nuestro pensar en un círculo no vicioso, sino vital, es cuando nos encontramos en la buena dirección. Si la acción no es contemplativa, no es en realidad acción; si la contemplación no es activa, no es realmente contemplación. Más aún: la dicotomía debe ser superada al nivel de la antropología y la

“cualquier palabra que no comparta el pan, esto es, que no conduzca a la praxis, no es verdadera”⁸⁶.

- *La mística necesita del conocimiento y del amor.* En la conciencia mística, el amor es el compañero natural del conocimiento. “Cuando la mística habla del conocimiento es un conocimiento amoroso y cuando canta el amor, es un amor cognoscente”⁸⁷. O, como lo dice en otras partes, “es la experiencia que conoce amando y amando conoce”⁸⁸ porque ha alcanzando una “nueva inocencia”. La mística interpela las últimas cuestiones de que es capaz el espíritu humano. Panikkar⁸⁹ cree que la dicotomía entre “vida intelectual” y “vida mística” es mortal para ambas: roba a la primera su alma y expolia a la segunda su lenguaje. La “vida intelectual” es ante todo Vida y no simple elucubración racional. La “vida mística” representa precisamente el culmen de la vida del hombre, este ser dotado de conciencia, tanto de sí mismo como de la realidad, por muy imperfecta que esta conciencia pueda ser, y la conciencia no puede prescindir del intelecto. Este rasgo funge como una respuesta a la advertencia de J.J. Tamayo⁹⁰ cuando dice que no faltará aquel que, desde posiciones racionalistas, siga repitiendo la vieja cantinela de que la mística es anti-intelectualista y puramente emocional, y que se mueve fuera de la órbita de la razón. Pero –insinúa el mismo Tamayo– los más recientes estudios interdisciplinarios parecen desmentirlo. Lo que muestran, más bien, es que en ella se compaginan armónicamente el intelecto y la afectividad, la espiritualidad y la teología, la experiencia y la reflexión, la facultad de pensar y la de amar.
- Por consiguiente, *la mística no separa el amor a Dios del amor al prójimo.* Una idea errónea de la mística puede llevar al hombre a un “egoísmo espiritual” o un “ensimismamiento narcisista”, negando lo que ella pretende. Para Panikkar, como para los cristianos, el Evangelio es un mensaje de servicio y amor al prójimo (Mt 10,40) y nunca ha dejado de repetir que ambos amores (el amor a Dios y el amor al prójimo) son un solo amor (1Jn 3,16). Además, nuestro autor también reconoce esta condición en otras religiones: “A este respecto [sobre el amor a Dios y al prójimo] el hinduismo no se queda atrás (*Manu* II,161; *Mahâbhârata* XII,3880). Tampoco el buddhismo [...] La misericordia y la compasión son dos aspectos fundamentales de la espiritualidad buddhista (*Dîgha Nikâya* II,196; III,220) [...] No se puede ser feliz aisladamente. La felicidad es comunitaria”⁹¹.

metafísica. Optar por un eternalismo paralizador de las actividades humanas es tan infecundo y erróneo como limitarse a la mera temporalidad de la acción humana” (Panikkar, “Presente eterno”, 654).

⁸⁶ Panikkar, *De la mística*, 183.

⁸⁷ *Ibíd.*, 92.

⁸⁸ *Ibíd.*, 116; también en Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 10.

⁸⁹ Panikkar, *De la mística*, 39.

⁹⁰ Tamayo, “El futuro de Dios: la mística y la liberación”, 148.

⁹¹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 275.

8.2.3. Mística, contemplación y espiritualidad secular.

Estos rasgos de la mística nos permiten avanzar hacia la *contemplación* como una categoría que le es homologable en el discurso panikkariano. Nuestro autor afirma: “La contemplación es la respiración misma de la vida”, por eso, “la persona contemplativa simplemente ‘se sienta’, simplemente ‘es’, vive”⁹². La contemplación tiene un carácter de mediación: “Quien se entrega a la contemplación experimenta la realidad, Dios, el cielo, brahman, *mokṣa*, *nirvāna*, *satori*, clarividencia, la verdad, el ser o la nada..., aquí abajo, ya desde ahora, en el acto mismo que se está realizando, en la situación misma que se está viviendo”⁹³. La persona contemplativa vive la tempiternidad, como ya lo hemos dicho del místico. “Los contemplativos no necesitan cielo alguno en las alturas porque para ellos toda cosa es sagrada: tratan las cosas ‘sagradas’ como si fueran profanas y las ‘profanas’ como si fueran sagradas”⁹⁴.

En este sentido, Panikkar hace una propuesta audaz presentando una espiritualidad secular⁹⁵ (o mística cosmoteándrica), que conlleva una crítica a la civilización moderna por considerarla antípoda de la “experiencia de la Vida”. Para nuestro autor la modernidad tiene unos incentivos cuyo poder seductor podría ser menguado por la contemplación:

Parece que nuestra sociedad ofrece cinco grandes incentivos: 1) Para los creyentes, el Cielo en las alturas; 2) para los progresistas, la Historia delante; 3) para los realistas, el Trabajo por hacer; 4) para los inteligentes, la conquista de las Grandes cosas, y 5) para todo el mundo, el Triunfo por alcanzar”. Estos cinco incentivos son contestados de una manera radical por el espíritu contemplativo. La contemplación, en efecto, da importancia al *hic*, al *nunc*, al *actus*, al *centrum* escondido y a la *pax* interior; y no al *allá*, al *después*, al *resultado*, a la *grandeza* de las acciones exteriores o al *reconocimiento* de la mayoría.⁹⁶

Efectivamente, la contemplación, al dar importancia al *hic*, desafía la religiosidad tradicional, que demasiado a menudo se contenta con aplazar para otro mundo los

⁹² Panikkar, *La nueva inocencia*, 63.

⁹³ *Ibíd.*, 65.

⁹⁴ *Ibíd.*, 67.

⁹⁵ En cuanto al término *espiritualidad*, Panikkar la concibe de esta manera: “Quisiera utilizar la palabra ‘espiritualidad’ de manera válida para todas las diferentes vías que conducen al hombre a su destino [...] La espiritualidad debe ser integral y no puede dejar de lado ningún aspecto de la realidad. Todo tiene que ser ‘purificado por el fuego’, todo debe ser transformado: es la *apokatastasis* de que nos habla san Pedro (2Pe 3,11). Tenemos que hallar una síntesis entre interioridad y exterioridad” (*Ibíd.*, 314-317).

Sobre la *espiritualidad secular*: “Insisto sobre este punto de la experiencia mística como experiencia integral, pues representa un *novum* que corresponde a la emergencia de la consciencia de la ‘sacra secularidad’. La experiencia mística no es idéntica a lo que algunos han llamado ‘experiencias culmen’ [...] La experiencia mística es más, no menos, que un estado de consciencia –es una apertura (consciente) a la realidad total” (Panikkar, *De la mística*, 180).

⁹⁶ Panikkar, *La nueva inocencia*, 64.

verdaderos valores de la vida; con el *nunc*⁹⁷, contesta el dogma cardinal de un cierto secularismo, que simplemente ha trasladado a un futuro temporal los ideales de la primera mentalidad; el *actus* es una praxis que tira por los suelos, directamente, los valores fundamentales de la sociedad moderna, básicamente pan-económica⁹⁸; el *centrum* escondido aparece como una interferencia foránea y destructiva de las exigencias internas del mundo tecnológico⁹⁹; y la *pax* interior cuestiona directamente la idea antropológica predominante, según la cual la realización del hombre presupone forzosamente la victoria de uno sobre los demás, de forma que las víctimas son condición necesaria para la sensación de haber conseguido alguna cosa. Sin embargo, para saber acerca del *aquí*, el *ahora*, el *centro*, el *acto* y la *paz*, el contemplativo acude a la *oración*¹⁰⁰ y al *discernimiento*¹⁰¹ para poder ver, dentro del abanico de posibilidades, aquella que es más consecuente con la Realidad o, en palabras cristianas, con la voluntad de Dios. “Lo saben los maestros, tanto de Oriente como de Occidente, que siempre han hablado de *viveka*, del *discernimiento*, como de un elemento indispensable en la vida contemplativa”¹⁰².

Con todo lo anterior, podemos intuir que la mística como “experiencia de la Vida”¹⁰³, la espiritualidad como “la actitud básica del hombre con respecto a su fin último”¹⁰⁴ y

⁹⁷ “La contemplación no se interesa por el después, sino por el ahora. Incluso cuando el contemplativo dedica su atención a alguna cosa que tiene relación directa con el futuro, este acto lo realiza tan absorto en el presente que lo que seguirá es del todo imprevisible” (Ibíd., 68-70).

⁹⁸ A este respecto: “El contemplativo no se mueve por dinero, no porque lo menosprecie, sino porque no lo necesita. Por esto, una civilización que exija dinero para vivir es anticontemplativa” (Ibíd., 68). En otro texto Panikkar dice: “Con este tipo de espiritualidad [la cosmoteándrica o contemplativa], la ideología panmonetaria queda superada. Uno no vive para comer, pero, cuando comemos como es debido, vivimos y dejamos vivir, y la vida se despliega. No trabajamos para ganar dinero o consumir, sino porque la actividad humana es parte de la vida humana y cósmica y sostiene el organismo entero. La acumulación implica una relación peculiar con el tiempo. El dinero da poder, pero poder especialmente sobre el incierto futuro. La espiritualidad cosmoteándrica ve la realización no tanto en algún tiempo futuro como en un espacio más amplio que incorpora los ‘tres tiempos’” (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 180).

⁹⁹ A este propósito: “El problema propio de la tecnocracia no es un problema tecnológico (no puede ser resuelto por una tecnología mejor o más nueva); es un problema humano-antropológico, léase religioso. Es aquí donde se sitúa el reto de lo metapolítico [...] Vuelvo aquí a mi convicción de que en el mundo actual sólo los místicos sobrevivirán. Sin una comprensión de esta tercera dimensión de la realidad con la que el místico nos pone en contacto y que sostiene las dimensiones de lo sensible y de lo inteligible, lo real no sería más que una pura abstracción –sensible o inteligible” (Panikkar, *El espíritu de la política*, 129).

¹⁰⁰ Nuestro autor dice: “Oramos en la medida en que *somos*. (De ahí la total importancia del hombre respecto a la plegaria: no podemos orar más allá de lo que somos, y no podemos ser más allá de lo que oramos). Por otra parte, somos en la medida en que *oramos*. (De ahí la importancia del alma que ora: podemos hacerlo todo y serlo todo en la medida en que nuestra plegaria *es*, y que nuestro ser *es*)” (Panikkar, *La nueva inocencia*, 189).

¹⁰¹ Para una aproximación al discernimiento en este sentido, ver “Poner la vida cotidiana en crisis: la experiencia del discernimiento” en Meza y Arango, *El discernimiento y el proyecto de vida*, 57-82.

¹⁰² Panikkar, *La nueva inocencia*, 78-79.

¹⁰³ Panikkar, *De la mística*, 19.

¹⁰⁴ Panikkar, *La Trinidad*, 37.

la contemplación como “mediación cosmoteándrica”¹⁰⁵, hablan de la misma realidad. Si se quiere, se trata de la misma idea expresada de forma diferente. Un muestra de la coherencia y creatividad de nuestro autor.

El hombre que vive esta experiencia, es sensible a las relaciones constitutivas – aunque “escondidas”¹⁰⁶– de la Realidad (en razón a la *circumincessio* y la *perichôrêsis* cristianas, la noción *advaita* del hinduismo o el *pratîtyasamutpâda* budhista). La mística cosmoteándrica no se queda en la relación Dios-Hombre; incluye al mundo en esta comunión, puesto que Dios, Hombre y Mundo forman una relación a-dualista (no triteísta ni trisubstancialista) y “tolerante”¹⁰⁷. “La sensibilidad que estamos describiendo está abierta al mundo exterior como al interior, al cultivo de la política como al cultivo del espíritu, a la preocupación por los demás como por sí mismo [...] La visión mística incluye tanto al Otro (*alter*) como a mí Mismo, tanto a la Humanidad y a la Tierra como a lo Divino. Es la experiencia cosmoteándrica. El resto son reduccionismos”¹⁰⁸. De esta forma, la espiritualidad cosmoteándrica combina en síntesis armónica las tres dimensiones de nuestra vida:

En ella hay *contemplación*, que es algo más que pensamiento; *acción*, que no limita su horizonte a la construcción de la ciudad terrena; *Dios*, que no es únicamente un Juez o un Ojo escrutador; *amor* que sobrepasa todo sentimentalismo; *oración* que no se limita a la petición, ni siquiera a la alabanza, sino que es también silencio, sin caer en la indiferencia; *apofatismo* que no se estanca en nihilismo; *gracia* que no es antinatural; *espacio y tiempo* que no son pasajeros sino que son dinamismo creador; y sobre todo *inteligencia* que nos permite hablar consciente y responsablemente de todo ello.¹⁰⁹

Así, para Panikkar, esta espiritualidad supera la dicotomía entre el llamado misticismo natural, como forma inferior de unión con el Mundo, y el misticismo teísta, como forma supuestamente superior de unión con Dios. La espiritualidad cosmoteándrica muestra la armonía de la realidad sin negar ninguna de sus partes ni de sus dimensiones:

¹⁰⁵ Ver Panikkar, *La nueva inocencia*, 65.

¹⁰⁶ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 43.

¹⁰⁷ “La *tolerancia mística* corresponde a una visión no objetivable del mundo y nace de la convicción de que todo acto humano tiene un valor que no es puramente objetivo [...] Presupone también el carácter existencial de la verdad y la relatividad radical del ser personal. La tolerancia, por tanto, es el modo en que un ser existe en otro y expresa la inter-in-dependencia radical de todo lo que existe” (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 49).

¹⁰⁸ Panikkar, *De la mística*, 186.

En este sentido, encontramos más adelante lo siguiente: “La experiencia mística es la experiencia integral de la realidad. Si la realidad se identifica con Dios, será la experiencia de Dios; si a esta realidad se la ve como trinitaria, sería la experiencia cosmoteándrica; si se la ve como vacía, será la experiencia de la vacuidad...pero, en cualquier caso, es la experiencia del ‘Todo’. Desaparece así el estigma de una mística perdida en las alturas, desencarnada y ajena a los goces y dolores del mundo, sin por eso ahogarla en la pura terrenalidad o sofocarla en el activismos, puesto que experimenta la realidad de la condición humana en su totalidad y, por tanto, no pierde la serenidad ni la paz y elimina el miedo a participar en el esfuerzo humano en pro de la justicia” (Panikkar, *De la mística*, 203; también en Ídem., *La nueva inocencia*, 55).

¹⁰⁹ Panikkar, *La Trinidad*, 99.

La Naturaleza no es nada sino es *naturata* (engendrada), e igualmente, Dios es una abstracción si no es *naturans* (engendrador). Si yo subo a la montaña más alta, encontraré allí a Dios, pero, igualmente, si penetro en el abismo de una Divinidad apofática, encontraré allí el mundo. Y en ningún caso habré dejado el corazón del hombre. La “creación” del Mundo no debe significar que el “creador” desaparece. Ni la “encarnación” de Dios debe significar la “hominización” exclusiva de un solo individuo. La realidad entera está comprometida en una misma aventura.¹¹⁰

En consecuencia, al tomar en serio esta espiritualidad, sana una de las heridas abiertas del hombre moderno: el abismo entre lo material y lo espiritual y, con esto, entre lo secular y lo sagrado, lo interior y lo exterior, lo temporal y lo eterno. No se trata de obviar o considerar las diferencias, sino de darse cuenta de las interrelaciones y hacerse consciente de la interdependencia existente entre Dios, el Hombre y el Mundo¹¹¹. “El hombre no tiene una doble ciudadanía, por decirlo así, una aquí abajo y otra arriba, o para después. Él o ella es, aquí y ahora, habitante de una realidad auténtica que tiene muchas mansiones y presenta muchas dimensiones, pero que no parte la vida humana en secciones, sean en el tiempo o en el espacio, para el individuo o la sociedad. El servicio a la Tierra es un servicio divino, así como el amor de Dios es amor humano”¹¹². La experiencia de la Vida va de la mano con la experiencia de la fe. La fe es don y respuesta, es gracia y voluntad, es camino para vivir la mística. No se tiene fe, antes bien, la fe nos posee, nos habita, nos penetra. La experiencia de la Vida (en el Dios de la Vida, podríamos decir) es una experiencia desbordante, produce anonadamiento y expectación; impele para ser comunicada pero no se agota en la palabra, por eso, el silencio puede ser más elocuente. Una vez más, recordemos que la experiencia mística, como experiencia de la Vida (de lo sensible, lo intelectual y lo espiritual)¹¹³, está abierta a todo hombre. “Es la experiencia humana en su plenitud. Plenitud que ni admite comparaciones cuantitativas. Un dedal repleto de agua está tan lleno como un jarro rebosante”¹¹⁴.

¹¹⁰ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 180.

¹¹¹ Para enfatizar la relación Dios-Hombre, Panikkar habla del teandrismo (espiritualidad teándrica) con similares consecuencias en lo antropológico: “En la esfera antropológica el significado de la espiritualidad teándrica es claro. Representa una síntesis armoniosa, en la mayor medida posible, 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 [...] Una espiritualidad teándrica consigue eludir el antropomorfismo, por un lado, y el “teologismo”, por el otro. Pretende establecer una visión no-dualista de estos dos polos de la realidad que se difuminan y desvanecen cuando son considerados de forma aislada. Una antropología puramente empírica y a ras de tierra degrada al Hombre, mientras que una teología exclusivamente “revelacional” destruye al mismo Dios. Hombre y Dios no son ni uno ni dos” (Panikkar, *La Trinidad*, 92).

¹¹² Panikkar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*, 180.

¹¹³ “La experiencia mística es la consciencia de la apertura a la tercera dimensión de la realidad, aquella, junto con las otras dos, permite vivir una vida plena. Esta consciencia no excluye la consciencia sensible ni la intelectual, pero no se confunde con ellas” (Panikkar, *De la mística*, 207).

¹¹⁴ *Ibíd.*, 184.

8.3. Una mística en pos de la sabiduría: conocimiento que ama y amor que conoce.

En este momento ya no nos debe resultar extraño el acápite de este apartado por cuanto hemos insistido que para nuestro autor el conocimiento y el amor forman una relación a-dual (*advaita*) aun cuando, como él mismo lo dice, la modernidad nos haya hecho creer que “se puede conocer sin amar y amar sin conocer” ante lo cual él responde: “el conocimiento sin amor es puro cálculo, el amor sin conocimiento es puro sentimentalismo. La sabiduría, pues, sería volver a conciliar el amor con el conocimiento”¹¹⁵.

Este principio se vuelca sobre las relaciones constitutivas de la realidad cosmoteándrica, es decir, conocimiento y amor para con Dios, el Hombre y el Mundo. Con respecto a la primera, si se olvida la íntima relación entre el *amor Dei* y la *cognitio Dei*, se comprende el conflicto entre aquella teología sistemática que se contenta con un “conocimiento racional de un ser Supremo” y la mística que experimenta la “inmensidad de Dios”¹¹⁶. Con respecto al Hombre, el conocimiento sin amor lleva a considerar al otro como un *aliud/alius* y no como un *alter*¹¹⁷ primando la desconfianza y el uso del poder. Y con respecto al Mundo, si se da un conocimiento sin amor, seguirá primando una visión ecológica que busca indagarlo para explotarlo “racionalmente”, alejándonos aún más de una *ecosofía*¹¹⁸. Así las cosas, el hombre está llamado a alcanzar la sabiduría porque si sigue exclusivizando el espíritu racional –que es el pecado de la modernidad–, “no podrá mostrar las diversas facetas de la realidad”¹¹⁹ y su inquietud no podrá ser saciada, al menos en mayor grado. Se trata, en otras palabras, de una invitación a considerar seriamente el amor.

El amor que conoce, es divino y cósmico, “vaciado de toda individualidad, egoísmo, capricho y concupiscencia. Es el amor más profundo y más fuerte, y también el más

¹¹⁵ Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 10.

Años atrás había dicho Panikkar: “Si el intelecto es la parte más noble del hombre, su perfección –visión de Dios– será también el fin de todo el hombre. Ya se vio que en esto consistía la síntesis perfecta. Parece pues que debiera ser por el intelecto como mejor pudiese prepararse el hombre sobre la tierra para unirse con Dios; y, en cambio, la verdadera sabiduría es dada a los humildes, a los que aman mucho y no a los que saben mucho. Esto es la paradoja humana” (Panikkar, *Humanismo y cruz*, 52).

¹¹⁶ Ver Panikkar, *De la mística*, 166.

¹¹⁷ Ver el capítulo 6, especialmente el apartado 6.2.

¹¹⁸ Ver el capítulo 7, especialmente el apartado 7.5.

¹¹⁹ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 56.

A este respecto, Panikkar insiste en el empobrecimiento o desviación de tal opción: “El escándalo permanente de nuestra cultura actual consiste en que el hombre, cultivando aquella facultad por la que es específicamente hombre a imagen de Dios, se haya apartado de la Divinidad. El mal de nuestra civilización es que los intelectuales han dejado de ser contemplativos; no ven ya a Dios en las cosas, y, con ello, su mirada se superficializa, su sabiduría se convierte en experiencia epidérmica y estadística, su ciencia se transforma en técnica, el saber integral de la Teología –aun en el sentido aristotélico y platónico– degenera en el conocimiento racional de la Filosofía” (Ibíd., 66).

humano en cuanto que alcanza al corazón mismo del ser humano, su personalidad, su relación óptica con Dios y con otro ser semejante a él”¹²⁰. Es un amor que *unifica*¹²¹ porque reconoce la presencia de Cristo en el otro sin hacer distinción de raza, credo o nación. Pero esta unificación supone una diferenciación sin separación; “es un ‘ir’ hacia el ‘otro’ que rebota en un auténtico ‘entrar’ en *sí*, mediante la aceptación del ‘otro’ dentro del propio *si*”¹²².

Lo anterior resulta claro para el cristianismo. De esto trata el primer y principal mandamiento (Mt 22,36-38):

El cristiano ni es una personalidad dividida, ni tiene un doble principio de acción o un doble tipo de verdad que reconocer: una para Dios y otra para el mundo. Su sumisión a Dios implica y exige dedicación al mundo; su amor a Dios incluye el amor a la creación de Dios; su devoción a lo trascendente se manifiesta en el servicio a las estructuras inmanentes de la realidad. Hasta tal punto se trata de un único y mismo amor que los teólogos han demostrado, y lo confirma la experiencia, que no podemos amar a Dios si no amamos a nuestro prójimo: ¡cómo podremos consagrarnos realmente a Dios si despreciamos lo que Él ama –y Él ama todo lo que existe, en cuanto que la existencia misma no es, como si dijéramos, más que una cristalización de un acto de amor divino.¹²³

Ahora bien, si el amor es relacional, entonces es personal y dialogal. Primero, el amor es esencialmente personal porque permite el descubrimiento del *tú*. Este descubrimiento es una re-revelación. “Yo solo no soy capaz de quitar el velo de mi ignorancia: es necesario que alguien se desvele a *sí mismo* (el *tú* mismo), a mí, que se me revela como un *tú*”¹²⁴. Segundo, el amor es dialogal y de ahí su gran vulnerabilidad, que no pocas veces ha caído en el dualismo, la destrucción de la unicidad del ser humano y de la realidad. “El amor verdadero sólo se puede entender de manera advaítica, cuando el amado no es ni uno ni dos respecto al amante, sino, por así decirlo, la polaridad que falta, que era invisible hasta que el amor no se manifestó”¹²⁵.

Panikkar dice que “el camino más breve entre dos corazones pasa por las estrellas”¹²⁶ y, a la hora de pensar lo expuesto en un capítulo anterior acerca del diálogo

¹²⁰ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 307.

¹²¹ “En el *amor* sobrenatural el encuentro no es solamente implícito, sino explícito. El cristiano no solamente comparte la misma esperanza, o abraza a otros en su fe; actualmente él encuentra a Cristo y se comunica con Él en la persona de sus hermanos, los hombres de la tierra, sin distinción de raza, credo o condición. Si él realmente ama, descubre a Cristo allí. Es el mismo Cristo el que ha despertado este amor y ni el mismo cristiano será capaz de explicar cómo llegó a poseerlo y ser inflamado por él. El amor unifica” (Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 58).

¹²² Panikkar, *La plenitud del hombre*, 85.

“El encuentro cristiano es realmente mucho más que el encuentro de dos amigos, es la comunión en el ser, en un Ser que es mucho más íntimo para ambos de lo que son ellos mismos; es la comunión no sólo en Cristo, sino de Cristo” (Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 58).

¹²³ Panikkar, *Misterio y revelación*, 185.

¹²⁴ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 223.

¹²⁵ *Ibíd.*, 222.

¹²⁶ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 133.

intercultural y el problema de la paz¹²⁷, hay que reconocer que la vía pacífica pasa por el reconocimiento de que hay algo en el hombre que trasciende la mera humanidad. El encuentro entre las culturas nos revela la contingencia humana y esta actitud puede llevar a la paz: “Si un enemigo nos arremete, debemos defendernos, pero la mejor defensa es reconquistar su confianza –lo que sólo es posible si se ama. El amor hacia el enemigo no es un consejo para unos pocos ‘perfectos’, es una necesidad para la supervivencia. No es irracional en la experiencia de la interculturalidad que nos hace descubrir una dimensión supracultural en el propio hombre”¹²⁸. La sola racionalidad no basta para responder al problema del mal. “No hay relación humana sin amor, sin algún tipo de pasión que pueda incluso comprender el odio”¹²⁹.

El encuentro con el otro “pasando por las estrellas” y reconociendo esa realidad que lo trasciende, nos remiten nuevamente a la *justicia* evangélica (*δικαιοσύνη*)¹³⁰ y, por lo mismo, mengua la brecha que existe entre ésta y la *justificación*. Un amor que no sea justo –considera Panikkar–, degenera en anarquía y legitima la fractura a la cual hicimos mención. La justicia sería entonces política y, debido a la dificultad de establecer un reino justo sobre la tierra, algunas espiritualidades desencarnadas reservarían la *justificación* para el cielo, abandonando la *justicia* a los avatares “terrenales”, sancionando así la dicotomía entre ambas. Sin duda alguna, “no se puede confundir lo material con lo espiritual, el orden de la ‘cosa pública’ con el ‘orden religioso’, la tierra con el cielo. Pero su separación es perniciosa y su identificación aún peor”¹³¹.

Sin embargo, ahora vale la pena insistir en el conocimiento, ya que no podemos olvidar este polo al querer recalcar en el amor. “Conocer de verdad es *llegar a ser* la cosa conocida sin dejar de ser lo que uno es. *Llegar a ser* no es solamente cambio, no es un movimiento de lo que somos a lo que deberíamos ser. *Llegar a ser* es el verdadero crecimiento del ser-siendo. Es el verdadero ritmo de la realidad”¹³². Dentro de este cometido de *llegar a ser*, el conocimiento tiene tres modalidades de apertura a la realidad: el conocimiento empírico de los sentidos, el conocimiento intelectual y el conocimiento místico. “Dado que el todo no es la suma de las partes, no se llega a él

¹²⁷ Ver capítulo 6, especialmente apartados 6.3.1 y 6.3.3.

¹²⁸ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 133.

Más adelante, nuestro autor se pregunta: “¿Puede dialogarse con un hombre de mala voluntad?”, a lo que responde coherentemente: “Es un problema racionalmente insoluble si se elimina el amor del conocimiento o si se confunden ambos en una síntesis monista. Hemos aceptado repetidamente la sabiduría de la visión advaita o a-dual de la realidad que nos ofrece también una clave para nuestro problema particular. Esta actitud lleva espontáneamente a la escucha del otro, escucha que no es posible sin amor y sin un esfuerzo de comprensión previo al juicio” (Ibíd., 137).

¹²⁹ Ibíd., 138.

¹³⁰ Ver capítulo 6, especialmente apartado 6.3.

¹³¹ Panikkar, *De la mística*, 118.

¹³² Panikkar considera que cuando se *crece siendo* se vive la *experiencia* de la realidad que, a diferencia del experimento, respeta el ritmo de la naturaleza. El *experimento* ejerce violencia sobre la realidad porque no puede esperar, exige aceleración y urgencia. El *experimento* es una expresión de la razón que va de la mano con el corazón (Cfr. Panikkar, “El toque contemplativo”, 47).

analizando las partes, sino con una experiencia completa que incluye los tres ojos: sensibilidad, intelecto y aquella otra cosa a la que hemos dado el nombre de mística”¹³³. La armonía en el recurso a los tres caminos, que nuestro autor ha denominado “conocimiento cosmoteándrico”¹³⁴ es una “respuesta” al conocimiento indiviso de la totalidad porque, entre otras cosas, no deja que el hombre se evada de la realidad como si pudiera independizarse, antes bien, lo lleva a darse cuenta que existe una *comunión*¹³⁵ entre las dimensiones de la Realidad de la cual forma parte.

Por consiguiente, Panikkar¹³⁶ afirma que el conocer comporta alegría, es salvación. Salva al hombre de su limitación abriéndose hasta los mismos confines del universo. Conocer, en este sentido pleno, que es inseparable del amar, hace vivir al hombre la plenitud de lo que es. La ciencia moderna no es conocimiento en este sentido. “Todos los hombres no pueden ser científicos; todos, en cambio, sí están llamados a ser sabios, sapientes, gustadores, catadores de la realidad”¹³⁷. La sabiduría, como hemos dicho, resulta de la relación adváitica entre conocimiento y amor según la han sabido reconocer las grandes religiones¹³⁸. O, como bien lo dice el Maestro Eckhart comentando 2Co 4,16ss: “*Veritas quasi via dei ad hominem interiorem, caritas via hominis ad deum* (la verdad es como el camino de Dios hacia el hombre interior, el amor el camino del hombre hacia Dios)”¹³⁹.

¹³³ Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 66.

En el libro *La puerta estrecha del conocimiento*, publicado recientemente, Panikkar sugiere tres formas de conocimiento: los sentidos, la razón y la fe. En su prólogo afirma: “Qué nos queda entonces? ¿Nos está, por tanto, vedado el conocimiento de la realidad? Queda el tercer ojo, la consciencia mística, la intuición de los supramental, el Espíritu, en una palabra” (Ídem., *La puerta estrecha del conocimiento*, 15).

¹³⁴ Panikkar, *La nueva inocencia*, 53.

¹³⁵ A propósito de la relación entre *conocimiento* y *comunión*, dice nuestro autor: “Cuando el evangelio de Juan dice que la vida eterna ‘consiste en conocerte’, esto no significa que hay que ser un buen teólogo. Ciencia es esa capacidad del ser humano de entrar en comunión con la realidad a través del sexto sentido, que no es ninguno de los otros cinco, aunque estos no se puedan eliminar nunca de la misma actividad cognoscitiva. No se trata de relaciones, sino de comunión o unión con algo que en ese momento está fuera de nosotros, y que a través del conocimiento se vuelve parte de nosotros. Nosotros vamos realizándonos a medida que conocemos la realidad” (Panikkar, *Ecosofía*, 22).

¹³⁶ Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 153.

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ Por ejemplo, los dos pilares del buddhismo *mahāyāna* son la sabiduría (conocimiento) y la bondad (compasión), que se pertenecen el uno al otro y debe cultivarse en intrínseca armonía. Si *prāñña* nos abre a un bien impersonal, *karunā* nos abre a una verdad personal y ambas cosas juntas constituyen la belleza de la vida humana (Ver Dragonetti y Tola, *Udāna: la palabra de Buda*; Ídem, *Budismo mahayana*).

De otra parte, cuando los hindúes hablan de liberación mencionan de ordinario tres caminos: el “camino de la acción” (*karma-mārga*), el “camino del saber” (*jñāna-mārga*) y el “camino del amor a Dios” (*bhakti-mārga*) (Ver Stietenron, “Hinduismo”, 267-268).

¹³⁹ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 147.

Panikkar, hablando de la sabiduría, también tiene en cuenta la verdad y la belleza por su estrecha relación con el conocimiento y el amor: “Repitiendo lo mismo con categorías antropológicas, podríamos afirmar que el hombre está habitado, transido hubiera preferido decir, por una doble fuerza, por un dinamismo centrífugo que lo impulsa hacia el exterior atraído por la Belleza que brilla desde fuera, y por un dinamismo centrípeto que lo impulsa hacia el interior aspirado por la Verdad que ha de

8.4. Hacia una secularidad sagrada (el *homo monachus*).

Como buen maestro, Panikkar no escatima ningún recurso para comunicar su pensamiento. En este caso, el “ideal” del hombre místico, contemplativo y sabio toma una fisonomía concreta en “el monje”, pero todo ello encierra la misma idea. Por eso, no como una repetición, sino como una insistencia en sus elementos, por llamarlos de alguna manera, nos detendremos en la tempiternidad, la esperanza y la sencillez [del monje], como notas características de la mística, modo y meta a la cual todo hombre está llamado. Tales características encierran lo que el mismo Panikkar ha llamado “secularidad sagrada”, precisamente para evitar la fragmentación a la cual nos ha abocado el dualismo occidental y de la cual no se ha escapado la noción que tenemos del hombre.

La vida es una, y los llamados “dos reinos” están íntimamente entrelazados. La secularidad sagrada defenderá el carácter de ultimidad de lo temporal, así como la naturaleza inseparable de los dos reinos; pero también verá la necesidad de que se distingan. La relación no es aquí ni monista ni dualista, sino *advaita*, de no-dualidad. Cuando la secularidad es vista como sagrada, la *autonomía* se rompe. Ya no existen dos reinos independientes. Lo temporal es también religioso y lo sagrado es también secular [...] Cuando la secularidad es vista como sagrada también se rompe la *heteronomía*. El llamado reino religioso ya no puede dictar la política al llamado reino profano.¹⁴⁰

8.4.1. Tempiternidad: “vivir la Vida eterna en los momentos temporales”.

Si, por una parte, “la mística no distrae al ser humano de lo cotidiano, sino que lo conecta con lo tempiterno”¹⁴¹ en un movimiento que va del presente hacia el futuro, también, por otra parte, le permite vivir la vida eterna en un movimiento que viene del futuro al presente. Panikkar lo dice en estos términos: “Mi vida de resucitado no es una segunda vida, no es una re-encarnación en otra persona, no es otra vida (*non alia sed altera*) sino que es la vida que me está dada de vivir en lo que he llamado *tempiternidad*. Se experimenta la tempiternidad cuando se vive la ‘vida eterna’ en los mismos momentos temporales de nuestra existencia”¹⁴². La invitación de nuestro autor es hacer nuestra la experiencia del contemplativo:

Cada día es una vida, y cada día es en sí mismo suficiente. El contemplativo no espera una eternidad después, sino que vive la tempiternidad ahora. La contemplación revela la plenitud de todo aquello que es en el hecho mismo de ser lo que realmente es [...] Parece que la felicidad lo

descubrir en sí mismo. Dejarse llevar sólo por el primer impulso es frivolidad, cuando no concupiscencia, y sólo por el segundo es egoísmo, cuando no soberbia. La sabiduría es la armonía entre la atracción de la Belleza y la aspiración a la Verdad. En el centro se encuentra el Bien que es bello y vero al mismo tiempo” (Panikkar, *De la mística*, 121).

¹⁴⁰ Panikkar, *El mundanal silencio*, 47.

¹⁴¹ Panikkar, *De la mística*, 37-38.

¹⁴² *Ibíd.*, 254.

es todo para el contemplativo porque el auténtico contemplativo no espera nada para mañana. El tiempo ha sido redimido, superado o negado.¹⁴³

Al parecer, la clave para entender esta cualidad de la mística está en la *tempiternidad*¹⁴⁴. La tempiternidad no es sólo la búsqueda de la eternidad, ni el emplazamiento *in saeculum*. En la tempiternidad *se vive la experiencia del presente en toda su profundidad*¹⁴⁵, un presente que abraza el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito. El presente tempiterno es irreductible, esto es, un presente en el que se realiza una acción auténtica y pura. Es aquel tiempo por el cual vale la pena haber vivido; es el tiempo cuyos actos encierran una *vivencia tempiterna*¹⁴⁶ y conllevan a una calidad de vida. “La experiencia del tiempo tempiterno significa la vivencia de la liberación del tiempo, pero no para escapar de él, sino para lanzarse a él con una mayor libertad: la liberación del tiempo para el tiempo. Significa afanarse en la construcción de la ciudad terrestre, porque no hay otra que construir, pero sabiendo que no está en la ciudad sino en la misma construcción sincera y afanosa en la que los hombres encuentran su gozo”¹⁴⁷.

La tempiternidad es fruto de la *conciencia transhistórica*¹⁴⁸, que no reconoce ningún reino “arriba” o “más allá” de este mundo; más bien descubre una dimensión escondida en la realidad, que en cierta forma trasciende la historia permaneciendo inmanente en ella. Tal conciencia promueve la experiencia de la *tempiternidad*: no es ni una temporalidad más o menos perfecta, ni una eternidad impermeable a lo temporal, sino la integración perfecta y por tanto jerárquica de lo que en apariencia parecen ser dos factores, “tiempo y eternidad”. “La salvación, *moksa*, *nirvāna*, y otras expresiones del fin último de la vida humana no se proyectan en un futuro que ha sido de alguna forma purificado o perfeccionado, sino que se descubren en una plenitud que somos capaces de experimentar ‘en’ el tiempo y no ‘más tarde’. Esta conciencia descubre, *en y a través* de lo temporal, el núcleo tempiterno de la plenitud de nuestro ser, o como queramos llamar a esta realidad”¹⁴⁹.

Como el tiempo existe y todos los tiempos co-existen en la tempiternidad, lo que ha sido es tan real como lo que será, y ambos pertenecen a la realidad. “El destino

¹⁴³ Panikkar, *La nueva inocencia*, 68-70.

¹⁴⁴ Ver apartado 2.3.4.8.

¹⁴⁵ « L'éternité est le propre de Dieu, la temporalité (expliquée en régime d'autonomie) est une réaction, une limitation de perspective due à la réaction. Dans la tempiternité, je ne fuis pas vers le post-temporel ni ne prends le *saeculum* comme mon ambiance unique. Je vis l'expérience du présent dans toute sa profondeur, un présent qui comporte et le passé en puissance et l'avenir en espérance, je vis l'expérience d'un présent qui embrasse le temps et l'éternité, le fini et l'infini » (Smet, *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 19).

¹⁴⁶ “La *calidad de la vida* pertenece al orden de la cualidad y no de la cantidad, aunque haya un mínimo cuantitativo indispensable para que la cualidad crezca. La cualidad de la vida humana requiere una integración armónica entre los valores temporales y su fundamento transtemporal; es lo que hemos llamado la *vivencia tempiterna*” (Panikkar, “Presente eterno”, 653).

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 655.

¹⁴⁸ Ver apartado 6.1. y la segunda parte de la nota 78 de este capítulo.

¹⁴⁹ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 106.

temporal del hombre está inextricablemente ligado a su destino eterno y a su situación eterna”¹⁵⁰. Tiempo y eternidad, así entendidos, forman una relación advaítica. “La eternidad no existe *fuera* del tiempo, como tampoco *en* él admitiendo el valor metafórico de las dos preposiciones. Pero tampoco existe el tiempo *fuera* de la eternidad o *en* ella. La tempiternidad es el símbolo mismo de la realidad”¹⁵¹.

Entonces, como consecuencia de lo anterior, dice Panikkar, la suerte definitiva del ser humano (“vida eterna”) no es independiente de lo sucedido en la tierra (“vida temporal”). A este respecto, Panikkar¹⁵² reflexiona sobre el significado de la “vida eterna” y la promesa del evangelio. Jesús no promete nunca la *bios* eterna, sino la vida, la *zoè* eterna. La *zoè*, es vida en cuanto desborda todo individualismo. Más aún, acudiendo al teólogo alemán Fridolin Stier, quien consagró toda su vida al estudio del Nuevo Testamento, se atreve a afirmar que una mejor traducción de la expresión *zoè aïonios*¹⁵³ sería “vida infinita” y no “vida eterna”. De esta manera, no se daría la confusión que tenemos: creer que hay una “vida eterna” después de la “vida temporal”. Por el contrario, entenderíamos que la “vida infinita” es la dimensión en profundidad de *esta vida*. Es por esto por lo que, “si yo no vivo *ahora* mi resurrección, no la viviré jamás”. Ahora bien, a nuestro modo de ver, sea “vida eterna” ó “vida infinita”, la promesa la encontramos en Juan: “el que cree, tiene vida eterna” (Jn 6,47). La vida eterna es *ahora*, gracias a la fe. Por eso, nuestro autor sentencia: “Si su vida no ha podido desarrollarse, será ‘siempre’ un fracaso”¹⁵⁴. La “vida eterna” se realiza en la temporalidad; la existencia humana ha de ser una

¹⁵⁰ Panikkar, *El mundanal silencio*, 34.

¹⁵¹ Panikkar, “Presente eterno”, 655.

¹⁵² « Jésus ne promet jamais le *bios* éternel, mais il promet la vie, la *zoè* éternelle ; or celle-ci est d’un autre ordre que cette « vie » individualiste dont peu rendre compte une « biographie » : la *zoè*, c’est la vie, c’est notre vie en tant qu’elle déborde tout individualisme, tout souci de destin individualiste. On traduit ordinairement l’adjectif *aïonios* par « éternel ». Mais à part la problématique du mot, il y a une autre traduction possible et que je trouve bien meilleure. Un théologien allemand, Fridolin Stier, un homme sage et humble, a consacré sa vie à la traduction du Nouveau Testament. C’est chez lui que j’ai trouvé la meilleure interprétation de ce que l’on appelle habituellement la « vie éternelle ». Il parle en effet de « vie infinie », *unendliches Leben*. Or cette vie infinie ne vient pas *après* la vie finie : elle est la dimension en profondeur de cette vie même. C’est pourquoi, si je ne vis pas « maintenant » ma résurrection, je ne la vivrai jamais. Il peut y avoir une autre vie ; c’est un problème cosmologique ; mais la vie éternelle n’est pas la continuation de la vie temporelle » (Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 94).

¹⁵³ La expresión joánica *zoè aïonios* (17 veces en el Evangelio de Juan y 6 en la primera carta de Juan) ha sido traducida regularmente por “vida eterna” (Cfr. Brown, *El evangelio según Juan XIII-XXI*, 1613).

¹⁵⁴ Panikkar, *La nueva inocencia*, 400.

A este respecto: “En el supuesto de que una existencia humana no se desarrolle como quisiera o, mejor dicho, como debiera ser, nos encontramos ante el aborto que la tradición llama infierno, de donde no es posible el retorno” (Ibíd., 403).

O, en otra de sus obras: “En una palabra, la felicidad, la *beatitudo* de la tradición cristiana, o *ānanda* de la India, no es meramente una beatitud que hay que experimentar en la vida próxima. Es más bien una felicidad tempiterna, que no se agota en la temporalidad, pero que tampoco se sitúa fuera de ella. La vida eterna se refleja en la temporalidad. La existencia real y concreta de la vida humana es una existencia tempiterna” (Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 102).

experiencia tempiterna. Ésta es otra forma de entender el *éschaton*¹⁵⁵ del Nuevo Testamento. Más aún, si recordamos lo expuesto acerca de la *metapolítica*¹⁵⁶, el *statu quo* político tiene un relieve directamente religioso porque se refiere de manera inmediata al *status hominis* definitivo. Así, podemos diferenciar lo temporal de lo eterno, pero no lo podemos separar.

Lo anterior nos resulta iluminador para comprender aún mejor el anuncio evangélico: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca” (Mc 1,15), sobre el cual comenta Panikkar: “El Reino de Dios está cerca porque no es un arcaico ideal del pasado ni un utópico sueño del futuro, sino apertura del presente. Cuando el presente se abre, florece, por así decir, en flor de tempiternidad. El Reino de Dios está en la misma relación constitutiva entre los hombres; está entre los hombres; en sus entrañas y en sus relaciones; en la solidaridad interna de toda la creación, en la relación tempiterna”¹⁵⁷. En otras palabras, Dios no está sólo “allá”, también está “acá”. El reinado de Dios está cerca porque está en cada hombre¹⁵⁸, en cada comunidad¹⁵⁹, en cada *polis* y en cada parte de la creación. Es la *Trinidad divina*¹⁶⁰ volcada en la *Trinidad radical*¹⁶¹. En lenguaje cristiano: “El Reino está ya enclavado en el corazón de la historia, por virtud de la propia persona de Jesús, con su mensaje y sus acciones, aunque haya todavía una dimensión futura para esa realidad presente y operante”¹⁶².

8.4.2. “La esperanza está en lo invisible, no en el futuro”.

Panikkar considera que la esperanza es una actitud fundamental de la *tempiternidad*; una presencia que abarca los tres tiempos. Nuestro autor afirma insistentemente: “La esperanza no es de lo futuro, sino de lo invisible”¹⁶³. Su explicación tiene un aire eminentemente antropológico. Cuando una persona atraviesa por una situación difícil, ancla su vida en un “futuro mejor”, sea en “esta vida” o en “la otra vida”. Sin

¹⁵⁵ El *éschaton*, tal y como lo describe el Nuevo Testamento, más que anular el mundo y el tiempo, se encarna en ellos. Como resultado de esa encarnación, el mundo comienza a ser realmente “nueva creación”, no por aniquilación de (o yuxtaposición a) la antigua, sino por su transformación (Ver Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 66).

¹⁵⁶ Ver apartados 6.3.2 y 6.3.3.

¹⁵⁷ Panikkar, “Presente eterno”, 653-654.

¹⁵⁸ La salvación que trae el Reino de Dios es de *todo* el hombre: “Una antropología cristiana sería incompleta y falsa si entendiera los novísimos del hombre, del individuo, como mera salvación de un alma abstracta del mismo, si sólo a ella atribuyera una inmortalidad e independizara su destino de la transformación del mundo, de la resurrección de la carne, es decir, de la salvación de hombre uno” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 498).

¹⁵⁹ El Reino como esperanza realizada nos recuerda las palabras de Rahner: “La escatología del hombre individual concreto sólo puede ser completa si se desarrolla también una escatología colectiva” (Ibíd., 510).

¹⁶⁰ Ver apartado 2.4.2.

¹⁶¹ Ver apartado 2.3.3.1.

¹⁶² Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 58.

¹⁶³ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 45; Ídem., *El espíritu de la política*, 169; Ídem., *La nueva inocencia*, 158; Panikkar y Castells, *Iconografía del espacio sagrado*, 120.

embargo, en estos momentos –dice Panikkar–, la espera de un futuro mejor, o de “una escatología para más tarde”, no salva al sujeto que vive su unicidad como un fracaso, al ser ésta su única dignidad. Por eso, hay que atravesar la corteza de la historia y de lo temporal. El hombre no es sólo historia, ni tampoco se queda en el tiempo. “Una gran parte de las tradiciones de la humanidad, las que Occidente considera primitivas, subdesarrolladas o idealistas, llevadas a la renuncia y negadoras de los valores humanos, no creen que la dignidad del hombre resida en su historicidad individual”¹⁶⁴. Entonces, una clave para comprender la esperanza no estaría en la diacronía presente-futuro sino en la sincronía entre lo visible y lo invisible. La esperanza nos revela la dimensión invisible de la realidad. Esta dimensión no está oculta en un “después” (de esta vida) o en su “más allá”, sino que le es trascendentalmente inmanente aunque sea inconmensurable con la dimensión histórica (espacio-temporal). Aquí tenemos una respuesta al reclamo que hace una parte de la teología cristiana a aquélla otra que quiso diferenciar la “esperanza temporal” de la “esperanza eterna”, la de “ahora” con la de “después”, la de la tierra con la del cielo:

La esperanza histórica y la esperanza teologal han caminado durante mucho tiempo cual dos desconocidas. Unas veces lo han hecho en paralelo, sin reconocerse ni mirarse a la cara; otras, en oposición y enfrentamiento, acusándose de injerencias mutuas y culpándose de los nubarrones que se cernían sobre la humanidad; otras, en fin, estableciendo una división de tareas en la que a la esperanza histórica le correspondía la construcción de un mundo más habitable, y a la esperanza teologal, centrada en el más allá, se le asignaba el mundo celeste, que compartía, en expresión de Bebel, con los ángeles y las aves.¹⁶⁵

La esperanza no es una cualidad accidental ni ocupa las zonas superficiales de la persona, sino que está radicada en sus zonas más profundas. La esperanza es una de sus dimensiones constitutivas. En este sentido, J.J. Tamayo, inspirándose en Bloch, afirma que “la esperanza es la respuesta del ser humano a la situación de prueba que supone la vida y al estado de cautividad o alienación en que a veces nos encontramos”¹⁶⁶, por eso, apunta nuestro autor, “el hombre no puede vivir sin esperanza”¹⁶⁷. Ésta resulta de la experiencia de la *tempiternidad*: “léase la experiencia de que un año de vida, un encuentro, un hijo, un amor, una flor o un beso valen más

¹⁶⁴ Panikkar, *El espíritu de la política*, 174-175.

¹⁶⁵ Tamayo, “Esperanza”, 300.

Sin embargo, este mismo autor considera que la teología ha redescubierto, gracias a Bloch, la dimensión escatológica como núcleo fundamental de la religión judeo-cristiana. Él ha ayudado, asimismo, a redescubrir que la esperanza cristiana pasa por las utopías históricas y se traduce en la realización del reino de la libertad y de la justicia, pues de lo contrario sería una esperanza estática y mítica. La esperanza teologal no es el plano superior de la esperanza humana, ni la sacralización de ésta; es esperanza humana e histórica en toda su radicalidad (Cfr. *Ibíd.*, 301).

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 293.

¹⁶⁷ “El hombre no puede vivir sin proyectarse hacia lo que todavía él no es; no puede soportar el *pondus vitae* sin un *élan* (anhelo) que lo ayude a sobrellevar el peso de una existencia meramente temporal con la esperanza de alcanzar, de un modo u otro, lo transtemporal, ya sea pospuesto a un futuro, escondido en una iluminación o esperado en un cielo” (Panikkar, *Culto y secularización*, 31).

que el resto de la existencia. Se descubre, se presiente en la realidad cotidiana una dimensión interior, algo que la transforma”¹⁶⁸.

Por la esperanza el hombre alcanza la salvación. El verdadero acto de esperanza excluye toda sombra de autojustificación: “yo espero en Dios precisamente porque no puedo esperar en mí mismo, y no tengo ningún fundamento para dudar de la salvación de los demás más que de la mía propia. De esta forma un hombre con esperanza no se ve torturado por el problema de la salvación”¹⁶⁹. J.L. Ruíz de la Peña la pone como un resultado de la virtud que nos ocupa: “Sólo hay auténtica esperanza donde hay auténtica apertura a la trascendencia: a eso en cristiano llamamos, sencillamente, la salvación”¹⁷⁰. Por la esperanza el hombre “sabe” que está en las manos de Dios, pero “sabe”, igualmente, que todos están en la misma situación, y que el hecho de que a él se le permita esperar en Dios no lo convierte en una persona privilegiada (Mt 7, 21). “La esperanza no es deseo de nada porque no es una proyección en el futuro. La esperanza es una actitud fundamental del presente, o, mejor dicho, de la *tempiternidad*”¹⁷¹.

Además, muy de la mano con el pensamiento panikkariano, la teología cristiana tiene claro que la esperanza tiene su radicación en la intersubjetividad, en el encuentro con el otro:

Esperar, es, por ende, un acto constitutivo tanto de la persona como de la comunidad o, mejor, de la persona en comunidad. Mi esperanza implica el esperar de los otros y con los otros. La esperanza de los otros activa mi esperar. Mi esperanza sin la de los otros desemboca en solipsismo. Mi desesperar puede desembocar en desesperación de los otros. En suma, esperamos y desesperamos en comunidad. La esperanza y la des-esperanza son co-esperanza y co-des-esperanza.¹⁷²

Lo anterior nos pone en diálogo con la escatología que, valga la pena recordar, a partir de Moltmann¹⁷³ sufrió un cambio radical: dejó de ser “la doctrina sobre las cosas últimas”¹⁷⁴ para definirse como “doctrina sobre la esperanza cristiana” y horizonte del cristianismo entendido como esperanza, perspectiva y orientación hacia

¹⁶⁸ Panikkar, *El espíritu de la política*, 169.

¹⁶⁹ Panikkar, *Misterio y revelación*, 183-184.

¹⁷⁰ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 142.

¹⁷¹ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 45.

¹⁷² Tamayo, “Esperanza”, 295.

¹⁷³ Bloch elevó la esperanza a categoría mayor de su pensamiento, a *principio filosófico* (*docta spes*, *esperanza fundada*) y Moltmann la convirtió en *principio teológico*. Los enunciados de la teología no se basan en la experiencia; más bien colisionan con ella; no van a la zaga de la realidad, sino que la preceden; consideran la muerte y el sufrimiento humano, la pobreza y la esclavitud como experiencias que pueden superarse y no como hechos irremediables o fenómenos naturales sometidos a las fuerzas del destino. Se produce así un giro revolucionario en la manera de entender y hacer teología (Cfr. Tamayo, “Escatología”, 286).

¹⁷⁴ En el mismo sentido, J.L. Ruíz de la Peña, reconoce que la escatología, basculando hacia el futuro metahistórico, propició la privatización, espiritualismo y desencarnación del *éschaton*, con la subsiguiente devaluación del proceso histórico, de la tarea de construir este mundo, de la condición somática y social del hombre (Cfr. Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 176).

el futuro y, por ello, apertura, crítica y transformación del presente. Lo que singulariza la escatología cristiana –dice J.L. Ruíz de la Peña¹⁷⁵– no es ni el trascendentalismo futurista (supervivencia posmortal) ni el inmanentismo presentista (la lucha por la libertad y la implantación de una sociedad sin clases), sino la paradójica imbricación de immanencia y trascendencia, presente y futuro, ya y todavía no de la salvación que Dios nos ha acordado en Cristo. Ruíz de la Peña¹⁷⁶ sugirió en su momento que la escatología debía repensar sus contenidos, puntos en los cuales habría un encuentro con el pensamiento panikkariano: a) que la resurrección es la condición de posibilidad de una justicia para todos, de una liberación para todos y de todas las alienaciones; b) que el hombre va dejando la vida en la co-creación del mundo; c) que la vocación es una solidaridad realmente universal y, por tanto, es necesario pasar a una relación interpersonal que abrace a todos los hombres de todas las épocas; y d) que todo esto que se cree en esperanza no sólo *será* verdad algún día, sino que *es* ya verdad incoada y eficiente; por tanto, la *praxis cristiana* debería transparentar su presencia real, única garantía de la viabilidad de su futuro real. Es decir, debería obrar la justicia y la libertad implicadas en la promesa de la resurrección; construir *esta* creación de forma que sea asumible en la nueva creación.

En este sentido, dice J.J. Tamayo¹⁷⁷, la esperanza no es una virtud de ojos cerrados, pies quietos y manos atadas, como se la ha presentado tradicionalmente. Tiene los ojos abiertos para analizar la realidad con sentido crítico, la mirada puesta en el futuro y los pies siempre en movimiento. Se expresa a través de la palabra vivificadora y se autentifica en el compromiso de transformación. Las palabras de Moltmann resultan iluminadoras dentro de este horizonte: “El agujón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo presente no cumplido”¹⁷⁸. Es en contradicción con la realidad y en medio de las contradicciones del presente donde la esperanza cristiana debe demostrar su fortaleza y paciencia histórica y donde los cristianos han de mantener la esperanza contra la desesperanza. El inconformismo del “futuro no cumplido” impulsa a la acción y no se queda en una actitud de descontento. La esperanza cristiana asume su compromiso con la historia y su responsabilidad en la transformación del mundo en la perspectiva del reino de Dios. “Para que la esperanza cristiana ni devenga en evasión o huida hacia adelante debe echar raíces profundas en el presente, tomar cuerpo en los acontecimientos de la vida real y traducirse en una praxis histórica de liberación”¹⁷⁹.

De esta manera descubrimos que, así como Panikkar no coloca la esperanza en el futuro, la escatología cristiana no hace “futurología”¹⁸⁰. La escatología habla del *ya* y

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 177.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 176.

¹⁷⁷ Tamayo, “Esperanza”, 296.

¹⁷⁸ Moltmann, *Teología de la esperanza*, 27.

¹⁷⁹ Tamayo, “Esperanza”, 299-300.

¹⁸⁰ Aunque Rahner habla de la escatología como “futurología”, es necesario comprender que su sentido radica en la tensión existente entre lo que es y lo que puede llegar a ser: “Propiamente la escatología no es algo adicional, sino que muestra una vez más al hombre tal como lo entiende el cristianismo: como

del *todavía-no*. Su discurso sobre el *todavía-no* surge enteramente condicionado y permanentemente acuciado por el *ya*, por el hecho Jesús:

En efecto, el Cristo resucitado es el *Christus praesens* porque ha vencido de una vez para siempre a la muerte, ya no tiene pasado sino en la forma de un presente al abrigo de toda caducidad. Y porque está realmente presente en un mundo abierto al futuro, ese *Christus praesens* es, a la vez, el *Christus venturus*. Él es futuro no en sí mismo o para sí, sino para nosotros; en la medida en que nosotros –y no Él– tenemos futuro, Él es *nuestro futuro*.¹⁸¹

Sin embargo, la tensión existente entre presente y futuro podría inclinar la balanza hacia el futuro dejando de lado el presente. Una lectura desprevenida de K. Rahner nos conduce a esta tendencia: “La escatología [...] es una mirada relativa a cómo debe ser el futuro, si el presente, como punto de arranque del futuro, es tal como el hombre lo sabe en una antropología cristiana”¹⁸². Ahora bien, nos parece que detrás de esta afirmación subyace la convergencia de los tres tiempos en una sola realidad salvífica y, si bien no se hace mención al planteamiento tempiterno panikkariano, sí existe un acercamiento a su sentido. A este respecto G. Müller¹⁸³ considera que en la fe, en la esperanza y en la caridad se encuentra el hombre, en efecto, *ya ahora*, en unión con Dios y participa, ya ahora, *definitivamente* de la vida del Dios trino. Esta concepción de lo *escatológico* como una cualidad actual (*presente*) de la revelación y de la respuesta creyente del hombre no excluye el horizonte *futuro* de la plenitud y la consumación del mundo y del hombre, acción que ha comenzado desde el mismo momento de la creación: “La consumación de la creación con la nueva venida de Cristo no lleva a una mezcla del mundo y Dios, sino a la plenitud del ‘enfrente’ personal permanente en el amor (de ahí la imagen escatológica del esposo y la esposa). En ‘el nuevo cielo y la nueva tierra’ (Ap 21,1-7) clama la creación entera el nuevo reinado del Señor (Ap. 19,6ss)”¹⁸⁴.

el que alejándose de su presente actual existe hacia el futuro. El hombre sólo puede decirse a sí mismo qué es él, en cuanto se dice lo que él quiere y puede llegar a ser [...] Por tanto, en virtud de la esencia del hombre, la antropología cristiana es futurología cristiana, escatología cristiana” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 495).

¹⁸¹ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 172-173.

Este teólogo español recuerda que *parusía*, en su sentido primero, es *presencia* más que *venida*. Así las cosas, “la *parusía*, pues, en cuanto último acto de la historia de salvación, no es otra cosa sino la resurrección de los muertos, la nueva creación y la vida eterna. Más brevemente: la *parusía* es la pascua del mundo, la anulación del desfase aún hoy existente entre Cristo y su creación, desfase no codificable en categorías cuantitativas (distancia en el espacio o en el tiempo), sino en la categoría cualitativa (ontológica) del *modo de ser*” (Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 81).

¹⁸² Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 497.

¹⁸³ Müller, *Dogmática*, 521.

En el mismo sentido, nos dice Ruíz de la Peña: “La fe, el amor y la esperanza no son, pues, tres virtudes distintas y autónomas; son, más bien, tres dimensiones de la actitud complexiva del hombre que ha acogido el don de Dios y que, por ello, es nueva creación, *existencia agraciada*” (Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 143).

¹⁸⁴ Müller, *Dogmática*, 180.

8.4.3. El monje [y su sencillez] como “arquetipo universal”.

Lo dicho anteriormente requiere un polo a tierra pero, podría resultar extraño que su concreción se hiciese alrededor de una figura que, hoy por hoy, tiene un sabor añejo y, además, fácilmente ubicable en el ámbito de lo santo, lo sagrado, lo espiritual y lo incorruptible, fruto seguro del dualismo del cual Occidente aún no se libera. Por eso, la actualización de esta idea también se comporta como otra de las audacias de nuestro autor. El monje, por la manera como vive la *vida*, es un arquetipo universal de lo *humanum*, síntesis de los elementos expuestos en el presente trabajo: “Haciendo uso de la ambigüedad de la frase ‘arquetipo monástico’ nos dirigimos no a describir *el monje como arquetipo*, es decir, el monje como un paradigma de vida humana, sino a explorar *el arquetipo del monje*, es decir, la forma de vida del monje como un posible arquetipo humano”¹⁸⁵.

Esta idea es desarrollada ampliamente por R. Panikkar en su libro *Elogio de la sencillez*¹⁸⁶ en el cual nos basaremos para explorar lo que quiere decir nuestro autor cuando erige al monje como *arquetipo humano*:

Aquí arquetipo quiere decir un producto de diferentes fuerzas y factores, conscientes e inconscientes, individuales y colectivos, que entran en la confección de un perfil humano particular. En cierto sentido, eso nos permite iniciar la exploración del dinamismo de los múltiples factores que configuran la vida humana, ya que arquetipo aquí no significa modelo, sino más bien el producto de la misma vida humana. Este arquetipo, pues, resulta mutable y dinámico.¹⁸⁷

En palabras más simples, el monje es la expresión de un arquetipo que constituye una *dimensión constitutiva de la vida humana: lo monacal*¹⁸⁸. La hipótesis de Panikkar es que lo monacal, es decir, el arquetipo del cual el monje es una expresión, corresponde a una dimensión de lo *humanum*, de modo que “todo ser humano tiene potencialmente la posibilidad de realizar esta dimensión. Lo monacal es una dimensión que tiene que ser integrada a otras dimensiones de la vida humana para conseguir lo *humanum*. No sólo de pan vive el hombre”¹⁸⁹.

La vocación monástica es esencialmente personal, no se deja encerrar por la institucionalización, incluso cuando ésta quiere sacar provecho de lo que necesita y

¹⁸⁵ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 16.

¹⁸⁶ Este libro, publicado en español en el 2000, es una traducción de aquel que tuvo por título *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype* (1982) que, a su vez, recoge unas conferencias impartidas en un simposio celebrado en 1980 en Holyoke, Massachusetts, bajo el tema: “El monje como arquetipo universal” (Cfr. *Ibíd.*, 7; Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, 265).

¹⁸⁷ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 16.

¹⁸⁸ En la obra original, Panikkar utiliza la palabra *monkhood* que ha sido traducida al español por “lo monacal” para referirse a esta dimensión humana (Ver *Ibíd.*, 7 y 24).

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 29.

desea el ser humano. “Lo *humanum* es multidimensional, y ninguna de sus dimensiones puede por sí sola abrazar la complejidad de la vida humana”¹⁹⁰. Lo monacal, al igual que otras dimensiones de la vida humana (la afectividad, la sexualidad, la comunicabilidad, la lúdica, etc.) entra en conflicto cuando es institucionalizada y, por tanto, a partir de ella se pretende reglamentar la totalidad de la vida humana. Si esto ocurre, la persona no podría llegar al fin último.

Panikkar concibe al monje, al *monachos*, como aquella persona que aspira a alcanzar el fin último de la vida con todo su ser, renunciando a todo lo que no es necesario para ello, es decir, concentrándose en este único y singular objetivo. “El monje se encuentra como mínimo en *mumukṣūtvā*, o deseo de ser liberado, y está tan concentrado en eso que renuncia a los frutos de su acción (*ihāmutrārthaphala bhoga-virāgah*) distinguiendo lo real de lo que no lo es (*nityānitya-vastuviveka*), y por eso está dispuesto a seguir la praxis necesaria (*sādhana*)”¹⁹¹. Así las cosas, el monje asume con radicalidad el cometido de alcanzar el fin último de la vida, como aspiración propiamente humana. En este empeño evita distraerse con aquello que no se convierte en un medio para lograrlo o desviarse por caminos que no lo conducen hacia la meta deseada (aquí radica uno de los peligros de la institucionalización).

Además, también se necesita la *experiencia* [de fe] como condición de posibilidad de la dimensión monacal:

El monje al fin y al cabo se convierte en monje no por un proceso de reflexión (acerca de la muerte, la caducidad de todas las cosas, *nitya*...) o por un mero deseo (de Dios, la perfección humana, el cielo, el *nirvāna*...), sino que llega a monje como resultado de un impulso, fruto de una experiencia que eventualmente le conduce a hacer un cambio y, en último análisis, a romper algo en su vida (*conversio, metanoia, ihāmutrārthaphala bhoga-virāgah*...) por amor de aquella “cosa” que supera o trasciende todo lo demás (la perla, *brahman*, paz, *śama, mokṣa*, liberación, Dios, *satori*, iluminación...). Uno no se hace monje para *hacer* algo, sino para *ser* (todo, uno mismo, el ser supremo, nada...)¹⁹².

Tal experiencia no es otra que aquella que resulta de la intuición cosmoteándrica, la relatividad radical, la ontonomía, la tempiternidad, la mística, la triada fe-esperanza-caridad y la “nueva inocencia”. Por tal razón, la dimensión monástica del hombre es una dimensión constitutiva del ser humano que, al igual que la mística, “no es el monopolio de unos pocos, sino que es una riqueza humana canalizada en diferentes grados de pureza y conciencia por distintas personas. Pero esta riqueza también puede

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 30.

“¿En qué consiste esta dimensión particular de lo *humanum*? Tratemos de explicarla: para alcanzar la “perfección”, el hombre muy a menudo ha buscado la unidad, el *hen*, el *monos*, el *ekam*, el *unum necessarium*. Utilizaré una metáfora muy tradicional tanto en Oriente como en Occidente, aunque se den algunas diferencias de matices: *el centro*. Si buscamos la unidad en la periferia, no podremos alcanzar aquella ecuanimidad, aquel *śama*, aquella paz peculiar al monje; no podremos tener aquella santa indiferencia hacia todo, porque no estaremos equidistantes de todo” (*Ibíd.*, 31).

¹⁹¹ *Ibíd.*, 24.

¹⁹² *Ibíd.*

ser frustrada. Cada ser humano tiene una dimensión monástica, y cada uno debe realizarla de forma distinta”¹⁹³.

Sin embargo, aunque su expresión es diversa, lo monacal tiene la *sencillez* como su rasgo característico. La *sencillez* es el contrarrelato a la propuesta de “complicación” que hace la institucionalización –de la ciencia, la economía, la política, la religión, etc–. Es una reacción radical contra la vanidad de las cosas. “Si el hombre ha sido definido como el único animal que sabe decir *no*, el monaquismo podría de la misma forma ser descrito como la articulación radical de este *no* aplicado a la crucial multiplicidad de todo lo que tiene apariencia de ser”¹⁹⁴.

Ya atrás habíamos resaltado la crítica que hace Panikkar a la modernidad en lo que respecta a la tecnocracia, el mercado consumista y el individualismo rampante. Imbuida en la modernidad, la gente tiende a complicar su vida y pocos se dan cuenta de ello. “Una llamada a la bendita sencillez es necesaria y urgente. Si no lo hacen los monjes antiguos, surgirán nuevos monjes para ejercer esta función de recordar al mundo, con su ejemplo, que sólo se necesitan pocas cosas para una vida humana plena y feliz; y todavía menos para alcanzar la ‘vida eterna’, que no es necesario, desde luego, dejarla para el futuro”¹⁹⁵.

Además, la sencillez nos recuerda el ascetismo monacal y lo actualiza para hacerlo presente en nuestra vida. La vida ascética funge como una antropología de la interioridad pero también de la exterioridad. En cuanto a la interioridad, esta manera de vivir –por no llamarla ‘virtud’– nos recuerda nuestra primera y primordial tarea: estar ocupados en la plenitud (o en la salvación, la liberación, la perfección...) de ese aspecto de la realidad que somos nosotros:

Ya sea el *jīva* o alma lo que hayamos de rescatar de toda la maraña de la materia y el *karma*, como en muchas tradiciones espirituales; sea el *ātman* o sí mismo lo que uno tenga que realizar en su perfecta Unidad, como otras escuelas defienden; ya sea la persona lo que deba ser totalmente integrada, pasivamente y activamente, en la totalidad a la que pertenece; ya sea la explosión de todas las particularidades, individualidades o incluso de todo lo que existe para trascender toda contingencia o ilusión; ya sea realizando las tareas asignadas por los tiempos actuales, ya que somos seres sólo en el tiempo; sea lo que sea esta aspiración humana de trabajar en uno mismo y por uno mismo es tan delicada, sutil e incluso difícil y larga como el otro ascetismo, el de la exterioridad. Estar comprometido en la perfección de uno mismo en este sentido no es egoísmo, sino la más plena realización del ser humano.¹⁹⁶

Al mismo tiempo, remarca nuestro autor, la exterioridad nos recuerda que no somos mónadas aisladas o puramente sustancias espirituales, sino que somos parte de una realidad superior y más amplia en la que no solamente hay otros (Dios, Hombre y Mundo) que comparten y que influyen nuestro destino, sino que hay otras

¹⁹³ *Ibíd.*, 31.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 52.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 195.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 205.

dimensiones de la realidad (divina, humana y cósmica) que están también comprometidas en la misma aventura última. La ascética nos permite reconocer la interdependencia de la Realidad (*circumincessio, perichôrêsis, pratîyasamutpâda*). Por eso, la ascética no riñe con la secularidad porque, si está bien concebida, ésta trabaja por mejorar el mundo y por la transformación de las estructuras externas de la realidad. Esta empresa es tan delicada, sutil e, incluso, tan difícil como el esfuerzo interior por la perfección.

Finalmente, se pregunta Panikkar, “¿no es el monje, fundamentalmente, un testigo de la escatología? ¿No le lleva su vocación a vivir de cara a lo eterno, superando tanto el espacio como el tiempo, esto es, tanto la geografía como la historia? ¿No es, en una palabra, la dimensión escatológica el constitutivo formal del monaquismo?”¹⁹⁷. Ciertamente es que el monaquismo representa una dimensión constitutiva del cristiano, pero también lo es del hombre. Por consiguiente y como respuesta a las preguntas anteriores, “el monaquismo no es un camino, sino una dimensión del humano caminar sobre la tierra, cuando este peregrinaje no es un arrastrar los pies tristemente y sin esperanza; representa la dimensión escatológica de la existencia, el elemento trascendente de la vida humana, el contacto tempiterno con lo Absoluto, o como quiera caracterizarse”. De esta manera comprendemos aún mejor por qué la vida monástica no es para Panikkar ni un estado ni una vocación particular propia de algunos, sino una dimensión de la vida humana y un elemento de la vocación de todo hombre. “Cada hombre tiene un poco de monje. ‘Bienaventurados los monjes’, dice Cristo según el evangelio copto de Tomás”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, 197.

Estas preguntas nos conducen a pensar el “monaquismo” más allá de las fronteras cristianas, o mejor, a caer en la cuenta que la propuesta cristiana no se agota en un grupo más o menos grande de la humanidad sino que está dirigida a toda ella. Dice Panikkar: “El monje, como monje, no es un testimonio directo e inmediato de Cristo, sino de lo Absoluto; no es un fenómeno eclesial, sino que es una manifestación universal de la religiosidad constitutiva del hombre” (*Ibíd.*, 197).

¹⁹⁸ *Ibíd.*, 203.

TERCERA PARTE
Relativa a la *subtilitas applicandi*

**CONTRIBUCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA
DE RAIMON PANIKKAR
A LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA CRISTIANA**

“Por quien no es pensado, es pensado;
por quien es pensado, no es pensado.
Desconocido para el que lo conoce;
conocido para el que no lo conoce”.
(Kena-upaniṣad II, 3)

“Salió Jesús con sus discípulos
hacia los poblados de Cesarea de Filipo,
y por el camino hizo esta pregunta:
‘¿Quién dicen los hombres que soy yo?’”
(Mc 8,27)

CAPÍTULO 9

HACIA UNA VISIÓN INTEGRADA DE LA REALIDAD HUMANA: “COLLIGITE FRAGMENTA”

El ser humano como problema y como cuestión siempre actual ha justificado el desarrollo realizado hasta este punto. De hecho, no sólo para R. Panikkar¹, sino para tantos otros pensadores, ha sido un motor de búsquedas inacabadas. Sus respuestas más sinceras han transitado por la interioridad del ser humano, como lo hiciera el mismo san Agustín: “*Me pregunté: Y tú ¿quién eres?*”; y respondí: ‘*Un hombre*’”². Pero, como el interrogante por la naturaleza del hombre no es menos teológico que el referido a la naturaleza de Dios –a decir de Arendt³–, ambos merecen una respuesta desde la fe. O, como dice Colzani, “la inquietud del corazón es el signo de esta necesidad de infinito y, por eso mismo, no tiene paz más que en Dios [...] La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre”⁴. Así las cosas, no podríamos entender una teología que sólo se ocupe de Dios sin ocuparse del hombre porque, vale la pena insistir una vez más, “la teología piensa a Dios para pensar al hombre”⁵. En otras palabras, si la teología habla del Dios real, entonces, habla del hombre⁶. Por eso, los límites entre la teología y la antropología son un tanto difusos y tampoco interesa esclarecerlos ya que “el discurso *teo*-lógico es también discurso *antropo*-lógico”⁷. El centro de gravedad del decir *de* Dios asume el decir *del* hombre.

Ahora bien, como la antropología teológica sondea lo humano rastreando en él aquello que reside sobre todo su ser, “no desea construir un discurso que se conforme sólo con aspectos parciales de la realidad humana. Está detrás de su *totalidad*”⁸, razón por la cual hemos pretendido una visión comprensiva del ser humano. Igualmente, también pensamos que una antropología teológica genuina considera tanto la

¹ Recordemos que nuestro autor considera que “tres son los grandes problemas que aparecen a la conciencia humana y que han preocupado a la humanidad desde que empezó a utilizar su facultad pensante [...]: la tierra, el cielo y el ser humano” (Panikkar, *El silencio del Buddha*, 161).

² Agustín, *Confesiones*, X, 6, 9.

³ Arendt, *La condición humana*, 25 (nota).

⁴ Colzani, *Antropología teológica*, 14.

⁵ Gesché, *Dios Para pensar: El hombre*, 10.

⁶ R. Bultmann dice: “Si la teología no debe especular sobre Dios, ni hablar del concepto de Dios, sino del Dios real, entonces, al hablar de Dios, ha de hablar al mismo tiempo del hombre” (Bultmann, *Creer y comprender* I, 108).

⁷ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 97.

⁸ Ruíz Pérez, “Antropología teológica”, 55.

inmanencia como la trascendencia del hombre, tanto su “horizontalidad” como su “verticalidad”, haciendo de la relación trina Dios-Hombre-Mundo un nodo sobre el cual se elabora su reflexión.

A la luz del pensamiento de Panikkar⁹ podemos afirmar que cada antropología teológica es una fuente de comprensión del ser humano. Cada teología posee una visión de la realidad que parte de un mito como horizonte dentro del cual las cosas y los acontecimientos son discernidos. Por lo tanto, aunque hemos “privilegiado” a nuestro autor en el modo de entender la realidad humana, no hemos reducido las otras perspectivas a aquella porque, si cada teología es una fuente de comprensión, entonces sólo seremos capaces de comprender al ser humano si se genera un diálogo fecundo entre las teologías implicadas.

Sin embargo, creemos que una antropología teológica pertinente para los tiempos actuales debería caracterizarse por considerar al hombre desde una “perspectiva más unitaria”¹⁰, menos fragmentada, como lo pide Panikkar de tiempo atrás: “[...] se requiere precisamente la elaboración de una *antropología integral*. Integral no significa acabada, sino formalmente completa, en el sentido que tenga en cuenta a todo el hombre para la restauración del orden *intra* (microcosmos) y el orden *inter* (mesocosmos)”¹¹. Resulta muy necesaria “una antropología nueva que satisfaga nuestra comprensión del ser humano”¹², y tal comprensión no puede olvidar la realidad trinitaria a la cual pertenece el hombre y, en consecuencia, su dimensionalidad y relacionalidad.

La clave trinitaria para leer la realidad humana provocaría el paso de una antropología a una *antropofanía* entendida ésta como el “estudio de las manifestaciones del hombre sobre sí mismo y no sólo de nuestras propias convicciones del ser humano [...] Una antropofanía sería el esfuerzo de comprender la manifestación de lo que el hombre dice de sí mismo”¹³. De esta manera, entenderíamos la antropología, no sólo como antro-po-*logos*, sino como antro-po-*legein*¹⁴; pero, como estamos hablando de antropología teológica, entenderíamos que una teo-*legein* parte de la autocomunicación de Dios al hombre no tanto para hablar *sobre* Él como para hablar *de* Él en el hombre. En otras palabras, se trata de reconocer la experiencia *de* Dios¹⁵ como lo más sublime que puede acontecer en el ser humano.

⁹ Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 113-114.

¹⁰ Benzo, *Hombre profano, hombre sagrado*, 34.

¹¹ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 39.

¹² Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 124.

¹³ Panikkar, “Antropofanía intercultural”, 22.

¹⁴ “Antropología en el sentido de *legein*, sería la narrativa que el hombre hace sobre *sí mismo*; sería el decir del hombre sobre sí mismo [...] Antropología sería entonces no el *logos sobre* el hombre, sino el *logos del* hombre. Pero para esto hay que saber *escuchar* las diversas voces, las diversas canciones, las diversas melodías que el hombre dice, que el hombre canta. El *legein* es importante. Este saber escuchar requiere evidentemente simpatía, amor y conocimiento de lo que los otros dicen de sí” (Ibíd., 21).

¹⁵ Ver capítulo 8, especialmente el apartado 8.2.

Por otra parte, la expresión *colligite fragmenta*¹⁶, que aparece en el título de este capítulo, encierra la pretensión de “totalidad” a la cual nos hemos referido líneas atrás; busca la unión dentro de una “armonía invisible” como una respuesta a la visión fragmentada del ser humano. La reunión de todos los elementos posibles, sin subestimar ninguno, podrían ayudarnos a comprender, aún más, la hondura del misterio humano y, porque no, a re-elaborar creativamente la antropología teológica cristiana. En este sentido, al mejor estilo de R. Panikkar, sugerimos el siguiente *novenario*¹⁷ que podría constituirse en faro para el quehacer de la antropología teológica. Estos *lineamientos*, en su conjunto, sustentan las implicaciones que tiene asumir la tesis que nos ha acompañado desde el principio: *el hombre es una realidad cosmoteándrica*.

- 1) De una relación de independencia de Dios con respecto al Hombre-Mundo (y de dependencia de éstos hacia aquél) a una relación de interdependencia entre Dios, el Hombre y el Mundo.
- 2) Del dualismo antropológico cuerpo-alma a la unidad no-dual cuerpo-alma-espíritu (el movimiento *ad intra* de la realidad cosmoteándrica en el hombre).
- 3) De la concepción del ser humano como individuo a la del ser humano como persona (el movimiento *ad extra* de la realidad cosmoteándrica en el hombre).
- 4) De la oposición entre libertad (autonomía) y gracia (heteronomía) a su relación a-dual (ontonomía).
- 5) De la finitud a la in-finitud (para llegar a la divinización del hombre).
- 6) De la concepción del otro como un “*alter ego*” a la de “*altera pars mei*” (*homo polis*).
- 7) Del “señorío” del Hombre en el Mundo a una relación ecosófica.

¹⁶ Las palabras del Señor “*Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant*” (“Recoged los trozos sobrantes para que nada se pierda”, Jn 6,12) resuenan en la mente de nuestro autor para invitar a “pensar todos los fragmentos de nuestro mundo actual y reunirlos en un conjunto no monolítico, pero sí armónico” (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 20).

¹⁷ En este sentido guardamos fidelidad a la simbología de Panikkar quien tiene especial afecto por el número nueve precisamente porque es un número sagrado que, siendo el resultado de tres veces tres, encierra la totalidad de la realidad cosmoteándrica. Revela en sí mismo la relación entre la Trinidad divina y la trinidad radical. Ejemplos de su uso los tenemos en: su “novenario intercultural” (Panikkar, “La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos”, 19-20), su “*Navasūtrāni*” o “nueve sūtras sobre la mística” (Panikkar, *De la mística*, 59-203), su exposición sobre los nueve “lugares privilegiados de la experiencia de Dios” (Panikkar, *Iconos del misterio*, 113-171), los nueve capítulos que, a manera de ensayo, dan cuenta de la relación entre la contemplación y la responsabilidad, base de la “armonía invisible” (Panikkar, *Invisible Harmony*), o los tres capítulos divididos cada uno en tres apartados que constituyen el libro *El espíritu de la política*.

- 8) De los dualismos contemplación-acción y sagrado-profano a una mística de la secularidad sagrada.
- 9) De una escatología acerca de un tiempo futuro a una esperanza tempiterna.

9.1. De una relación de independencia de Dios con respecto al Hombre-Mundo (y de dependencia de éstos hacia aquél) a una relación de interdependencia entre Dios, el Hombre y el Mundo.

La mentalidad substancial y dual de la metafísica griega que subyace en buena parte de la teología cristiana procura una diferenciación radical entre el Creador y lo creado, de lo cual resulta una separación entre Dios, el Hombre y el Mundo. Sin embargo, esta misma teología reconoce que existe una relación entre tales actores pero no de la misma naturaleza ni en la misma dirección. Dios, por lo que *es*, es independiente del Hombre y del Mundo; no así éstos con respecto a Aquél, hacia el cual guardan una relación de dependencia. De esta separación y forma de concebir la relación, resulta un Dios “absoluto”, perfecto, acabado que no necesita para *ser* de su creación y, sin embargo, ésta no podría *ser* sin su creador¹⁸.

Bástenos recordar la teología del hombre como imagen de Dios. J.L. Ruíz de la Peña señala, a partir de Gn 2,26, que la relación del hombre con respecto a Dios es “de dependencia absoluta, puesto que toda imagen recaba su propia consistencia y su razón de ser del original que reproduce. Ahora bien, esta relación de dependencia absoluta no degrada al hombre; todo lo contrario: constituye el fundamento de su dignidad”¹⁹. Además, de la misma forma, el mundo depende del hombre: “[...] Si es cierto que depende de Dios, esa dependencia es justamente lo que le libera de cualquier otra: porque depende de Dios, no depende de nadie ni de nada más, ni siquiera del otro hombre; todo lo demás, salvo sus semejantes, depende de él”²⁰. Esta verticalidad entre Dios y el hombre y entre éste y el mundo, se representa bastante

¹⁸ A este propósito Rahner dice: “Dios ha de distinguirse como el absoluto e infinito por excelencia. De otro modo sería objeto del conocimiento que comprende y no el fundamento del tal comprender. Él es esto y lo sigue siendo también allí donde es denominado y objetivado en una reflexión conceptual metafísica. En consecuencia, no puede necesitar de la realidad finita, llamada “mundo”, pues de otro modo no se diferenciaría verdaderamente de él en manera radical, sino que sería una pieza de un todo superior, tal como es entendido en el panteísmo. Y, a la inversa, el mundo debe depender, sin que por ello éste llegue a depender de aquél, a la manera como el señor depende del siervo. El mundo no puede tener en sí nada que sea completamente independiente de Dios” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 102-103).

¹⁹ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 45.

Este teólogo asturiano afirma: “La idea de creación implica, pues, una relación de dependencia absoluta de la criatura respecto del creador” (Ídem., *Creación, gracia, salvación*, 14). En el mismo sentido, Colzani, *Antropología teológica*, 145.

²⁰ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 45.

bien en la analogía-icónica del alfarero presente en la Biblia y, especialmente, en el Antiguo Testamento (Si 33,13; Jr 18,1-6; Jb 10,8-9; Sal 103,14; Is 45,9; Rm 9,20).

Sin embargo, el mismo J.L. Ruíz de la Peña²¹ se pregunta si un Dios infinito, omnisciente, omnipotente, ¿deja todavía algún espacio a la libre decisión del ser finito, desesperadamente limitado en su saber y en su poder? Habida cuenta del colosal desnivel vigente entre uno y otro, ¿puede contemplarse realísticamente la posibilidad de un encuentro de ambas partes en pie de igualdad (aunque sea, claro está, una igualdad dialógica, relativa)? La clave de respuesta está en la cristología. En Cristo se desintegra la ontocracia de la metafísica griega que escinde la realidad en dos estratos: el superior –lo divino– y el inferior –lo humano–. Se trata de una estructura de clases inmutable, pues ambos estratos están tabicados y se adosan sin comunicación o intercambio posible. La idea griega ya no se sostiene si asumimos la confesión de Jesús como Hijo de Dios e Hijo del Hombre, con la que se instaura una metafísica nueva: no ya separación y confinamiento ontológico entre lo divino y lo humano, sino participación salvífica. La hipóstasis acontecida en Jesucristo nos revela, no sólo su grandeza, sino también la grandeza por alcanzar del Hombre. Se trata de llegar a la armonía entre la dimensión divina y la dimensión humana como resultado de la interdependencia entre Dios y el Hombre. En palabras del teólogo asturiano: “Dios y el hombre no son magnitudes extrañas o rivales; bien al contrario, están hechos el uno para el otro. Y porque esto es así, ambos se han encontrado sustancialmente en Jesucristo, el Dios salvador del hombre”²². Así, el teandrismo revelado en Cristo se proyecta a todo hombre dando qué pensar acerca de la *subordinación*²³ del hombre con respecto a Dios y de la *superioridad*²⁴ del hombre con respecto al mundo.

En este sentido, la *trinidad radical*²⁵, que hunde sus raíces en una ontología que va más allá de una apuesta substancialista, se arriesga a afirmar que *la realidad es relación*²⁶. Ahora bien, aunque existe un riesgo en este planteamiento denunciado por M. Beuchot²⁷, vale la pena asumirlo para intentar superar la fragmentación, no sólo

²¹ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 77.

²² *Ibíd.*, 125.

²³ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 13.

²⁴ *Ibíd.*, 14-15.

²⁵ Ver apartado 2.3.3.1.

²⁶ Panikkar afirma: “Las cosas ‘son’ en cuanto dejan de ser para darse a las demás; no son sino relaciones constitutivas mutuas; no hay mónadas sin ninguna apertura; la relación no es solamente vertical, sino también horizontal. Para decirlo con una expresión perteneciente a la más pura tradición cristiana: a la *circumincisión* intratrinitaria, le corresponde una *perichôresis* extratrinitaria” (Panikkar, *El silencio del Buddha*, 244).

En otro texto dice: “La realidad es *la red*, la realidad es *relación*... En todo ser están, de alguna manera, reflejados, incluidos y representados, los demás seres” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 89-90).

²⁷ El dominico Mauricio Beuchot dice: “Este es, a mi parecer, el riesgo que se corre en la actualidad, en la teología: hacer una teología tan hermenéutica, que olvide su raigambre en la ontología, en la metafísica [...] Inclusive ahora, cuando se trata de negar o de reducir al extremo cualquier

del hombre, sino de la realidad misma, así sea considerando una vía media que vaya entre el substancialismo y el relacionalismo: “[...] En todo caso, se ha de llegar a asignar igual importancia a las substancias y a las relaciones. No pueden darse una sin otras. Y es tiempo de rescatar la ontología para la teología; pero una ontología que acepte ser significativa para el hombre, y no sólo fundamento y armazón de ciertas construcciones teóricas”²⁸.

Sin embargo, insistimos, ¿qué pasaría si, a la luz de cuanto hemos dicho, afirmáramos la relatividad radical de la realidad? Al hacerlo, estaríamos adoptando el principio cosmoteándrico: “lo que es divino, lo que es humano y lo que es terrenal son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real, es decir, cualquier realidad en cuanto real”²⁹. Lo anterior nos llevaría a una “nueva inocencia”³⁰ y a la búsqueda de nuevos lenguajes que podrían describir la participación de los diferentes actores en la realidad trinitaria³¹. Panikkar considera enfáticamente que nuestra época necesita realizar una elaboración positiva de una visión cosmoteándrica de la realidad y, en consecuencia, del ser humano para liberarlo de lenguajes ontologizantes:

No es suficiente admitir una apertura a Dios o una relación extrínseca del Hombre o el Cosmos a la Divinidad. Se trata de descubrir las líneas directrices y los vectores de la totalidad de la realidad dada. Decir que el hombre empírico es “contingente” o insuficiente, y contentarse con la afirmación complementaria y no cualificada de que Dios es “necesario” y suficiente, no basta. Hacerlo así significaría interpretar erróneamente al hombre y postular un *deus ex machina* artificial. No se trata de un hombre imperfecto por un lado y de un Dios perfecto por el otro, sino más bien de una realidad cosmoteándrica existente en todo tiempo y en toda situación. Un Dios “puramente trascendente” es una abstracción del mismo género que un hombre “puramente independiente” o un mundo que se sostiene a sí mismo. 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.³²

planteamiento ontológico, se ha cobrado conciencia de que no se puede abandonar totalmente la metafísica, ni siquiera el substancialismo. Se ha querido suplirlo por un relacionalismo, sin tomar en cuenta que la relación se da entre substancias o entre accidentes, y que los accidentes necesitan de las substancias para darse, de modo que las substancias son presupuestas por las relaciones” (Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, 29).

²⁸ *Ibíd.*, 30.

²⁹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 49; *Ídem.*, *Entre Dieu et le Cosmos*, 135.

³⁰ “La visión cosmoteándrica caracteriza el tercer momento, la nueva inocencia, la cual se parece en sí misma a una fe increíble en un centro que no está ni en Dios, ni en el cosmos, ni tan sólo en el hombre. Se halla en un centro móvil que sólo puede encontrarse en la intersección de los tres” (Panikkar, *La nueva inocencia*, 52).

³¹ “[...] pero no hay duda de que los modos de expresión del hombre moderno necesitan en efecto una revisión completa, un nuevo lenguaje. El hombre no se hace menos humano cuando descubre su vocación divina, ni los Dioses pierden su divinidad cuando son humanizados, ni el mundo se hace menos mundano cuando estalla en vida y conciencia. Quizá estamos diciendo que el hombre está en una encrucijada, porque lo real es precisamente este cruce de las tres dimensiones. Cada existencia real es un nudo único en esta red ternaria. Aquí la visión cosmoteándrica de la realidad significa una intuición holística e integral de la naturaleza de todo lo que existe” (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 98).

³² Panikkar, *La Trinidad*, 92.

De esta manera entendemos por qué ya no podemos insistir en un Dios “absolutamente” trascendente y fuera de la creación. Sin duda, Dios es trascendente pero también es inmanente, porque Él, junto con el Hombre y el Mundo, están comprometidos en la misma y única aventura e, igualmente, en una misma y única realidad. La interdependencia entre Dios-Hombre-Mundo conlleva en sí misma la *aventura trinitaria*³³ que no se trata de tres *aventuras individuales*, la de Dios, la del Hombre y la del Mundo. Pero, tampoco estamos diciendo que formen una mónada indiferenciada. Los tres son diferenciables pero inseparables. Las palabras de nuestro autor lo dicen con una claridad meridiana:

El Mundo, el Hombre y Dios considerados como tres entidades separadas e independientes, son incompatibles: no hay lugar para todos. En realidad, Mundo, Hombre y Dios están entrelazados en una *perichôresis* constitutiva. Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente Hombre. Dios se sublima pero la sublimación debe condensarse luego en alguna parte y es el interior del Hombre lo que ofrece las paredes para una cristalización de Dios dentro del Hombre; mas no como un ser distinto que ha venido a refugiarse en nuestro interior, sino como algo que en rigor le pertenece y que sólo momentáneamente había sido desplazado; pero toda metáfora es peligrosa, sobre todo si se le interpreta substancialmente [...] El hombre no es ni Dios, ni el centro de todo.³⁴

Insistimos, no se trata de tres realidades, *es una sola con tres dimensiones*³⁵ en una relación pericorética o de inter-dependencia como lo reconoce el mismo L. Boff: “el universo no significa el conjunto de los objetos, sino la articulación de los sujetos inter-retro-dependientes. No sin razón conocidos científicos consideran al universo autoconsciente”³⁶. Para Panikkar “no hay Hombre sin Mundo y sin Dios, ni Dios sin Mundo, ni Mundo sin Dios y sin Hombre. Podemos ‘pensarlos’ separadamente, esto es, como abstracción de la realidad, pero no son reales”³⁷, idea que no dista de la de F. Ruíz Pérez cuando afirma: “Para la teología, la realidad humana sólo es abarcable desde su doble y simultánea referencialidad a Dios y al mundo. Al ser humano le son constitutivas una verticalidad trascendente y una horizontalidad inmanente”³⁸. Igualmente, va de la mano con la de O. González de Cardedal cuando dice: “El hombre sólo se mantiene personal y espiritual cuando, a la vez que va hacia la tierra y

³³ “No creo que podamos hablar del hombre separado de Dios y separado del cosmos: vivimos todos la misma aventura [...] Cualquier hombre puede hacer la experiencia de que está en nuestras manos, en cierto modo, el destino de toda la humanidad, de que la dignidad humana es la dignidad divina, de que el destino de la tierra depende del hombre, de que el destino del hombre depende de Dios; es decir, que los tres estamos implicados en una misma aventura, que es la aventura de la existencia, la aventura de la vida” (Panikkar, *Ecosofía*, 45).

³⁴ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 181; Ídem., *Ecosofía*, 28.

³⁵ « La réalité ultime est trinitaire: elle est divine, humaine et cosmique [...] Il y a trois dimensions du réel: une dimension d’infini et de liberté que nous appelons *divine*; une *dimension de conscience*, que nous appelons *humaine*; et une *dimension corporelle* ou *matérielle* que nous appelons le cosmos. Tous, nous participons à cette *aventure de la réalité* » (Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 135).

³⁶ Boff, “El Cristo cósmico: La superación del antropocentrismo”, 403.

³⁷ Panikkar, *De la mística*, 264.

³⁸ Ruíz Pérez, “Antropología teológica”, 56.

hacia el adelante del futuro, se abre hacia el fondo de sí mismo y hacia el arriba del misterio”³⁹. ¿Hemos de entender apertura como dependencia? No. Se trata del reconocimiento de que somos parte de la realidad y, ontónomamente, todos tenemos una cuota de responsabilidad.

9.2. Del dualismo antropológico cuerpo-alma a la unidad a-dual cuerpo-alma-espíritu (el movimiento *ad intra* de la realidad cosmoteándrica en el hombre).

En el capítulo tercero hemos visto cómo la idea de hombre presentada por *Gaudium et Spes*⁴⁰ no se libera completamente del dualismo que la ha acompañado desde la helenización de la teología cristiana aunque la constitución afirme “la unidad de un cuerpo y un alma”. Tenemos claro que no todo lenguaje alma-cuerpo es sin más dualista porque una cosa es *distinguir* dimensiones diversas en una realidad única, y otra *nombrarlas* como si fueran unidades sumables. J.L. Ruíz de la Peña lo dice en estos términos: “El dualismo tiene que ver no con la afirmación del alma y el cuerpo, sino con un determinado modo de interpretar su relación mutua”⁴¹. Pero, de otra parte, tampoco podemos caer en una idea de hombre que lo concibe como una unidad infranqueable y difusa en sus dimensiones llegando a un monismo. A este respecto, el mismo Ruíz de la Peña⁴² tiene una intuición acertada cuando considera que la antropología teológica no puede ser ni dualista ni monista y se pregunta si habrá una tercera vía, de donde resulta una necesaria vuelta a las fuentes.

Recordemos que la idea antropológica hebraica del Antiguo Testamento se refleja en los tres términos *basar*, *nefeš* y *ruah*⁴³:

Al hombre se le describe como unidad psicosomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva: al mundo y a los demás seres vivos, con los que tiene de común el ser *carne* animada por un aliento propio o *nefeš*; al semejante, que ha de ser visto como prolongación de su misma carne; al Dios que lo creó y cuyo *ruah* puede acoger en su estructura existencial. En pocas palabras, el hombre a) es *basar* en cuanto ser mundano, solidario de los demás seres, y particularmente de sus semejantes; b) es *nefeš* en cuanto ser equipado con un dinamismo vital inmanente; c) participa del *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico.⁴⁴

³⁹ González de Cardedal, *Historia, hombres, Dios*, 577.

⁴⁰ Cfr. Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 3 y 14.

Ruíz de la Peña evidencia que hay un neotomismo imperante en la teología católica que sigue ateniéndose al esquema hilemórfico. Sus representantes son Rahner, Schillebeeckx y Metz (Cfr. Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 145).

⁴¹ *Ibíd.*, 132.

⁴² *Ibíd.*, 92; además, recomendamos la brillante exposición histórica que hace el teólogo asturiano acerca del problema alma-cuerpo en esta misma obra (Capítulo III).

⁴³ Ver apartado 3.2.2.

⁴⁴ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 25.

En el Nuevo Testamento la antropología queda igualmente plasmada en los términos griegos *sôma*, *psyché* y *pneûma*. El cristianismo primitivo ve al hombre como una unidad total que se manifiesta bajo unos aspectos diversos y complementarios. “La unidad de la persona aparece en sus diversas dimensiones: éstas, que pueden resumirse en el cuerpo, el alma y el espíritu, son las modalidades a través de las cuales aparece y se manifiesta la unitotalidad de la persona”⁴⁵.

La triada bíblica cuerpo-alma-espíritu revela el modo de pensar sintético del pueblo hebreo. “Los autores bíblicos logran captar en el hombre unitario tres aspectos que se designan en el texto hebraico con los términos *basar*, *nefeš* y *ruah*, traducidos ordinariamente por los LXX y por el Nuevo Testamento con las palabras griegas *sôma*, *psyché* y *pneûma*”⁴⁶. Esta intuición es la que queda recogida en el pensamiento de R. Panikkar, quien dándose cuenta de su riqueza, no se queda en el *dualismo cuerpo-alma*⁴⁷. Para nuestro autor el hombre es una *unidad a-dual armónica*⁴⁸ de cuerpo, alma y espíritu. Por esto, el ser humano *es* cuerpo, *es* alma y *es* espíritu en el sentido semita pero también en el de otras tradiciones primordiales. Las tres dimensiones son diferenciables, pero no separables y sólo pueden darse en la medida en que exista una relación constitutiva entre las tres. El ser humano no es una realidad monista, ni dualista, es una realidad a-dual⁴⁹.

Ahora bien, con el ánimo de superar el dualismo cuerpo-alma, no podemos desconocer la valía de algunas apuestas teológicas modernas como las de K. Barth⁵⁰ (al decir que el ser humano “es todo entero y al mismo tiempo lo uno y lo otro, alma y cuerpo”), J. Moltmann⁵¹ (cuando concibe una conformación pericorética de los

⁴⁵ Colzani, *Antropología teológica*, 99.

⁴⁶ Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 355.

⁴⁷ Panikkar, al igual que la idea hebraica, no pretende sugerir una concepción tricotómica del hombre con la enumeración del *pneûma*, la *psyché* y el *sôma*, como si éste se compusiera de tres elementos diversos (Ver nota 70 del capítulo 3 acerca del *tricotomismo*).

⁴⁸ Recordemos que la concepción a-dual de la realidad y, en este caso, del hombre de nuestro autor, bebe del *advaita vedanta* al cual nos hemos referido en las notas 56 del capítulo 2 y 110 del capítulo 4. Además, la *visión cosmoteándrica*, la *intuición trinitaria* y la *ontonomía* no se alejan de la concepción a-dualista (*advaita*) que una y otra vez reclama Panikkar (Ver Merlo, “La dimensión índica del pensamiento de Raimon Panikkar”, 42).

Otras referencias a la intuición *advaita* (a-dual) las encontramos en: Panikkar, *De la mística*, 79; Ídem., *El silencio del Buddha*, 252; Ídem., *Mito, fe y hermenéutica*, 299 (nota 1); Ídem., *Sobre el diálogo intercultural*, 28-32.

⁴⁹ « La non-dualité consiste dans l’expérience selon laquelle la réalité ne se laisse pas réduire à l’Un, à l’unité ou au monisme, à une substance ou à un être, mais pas davantage à un dualisme, à deux substances, à deux principes... Le non-dualisme, c’est une négation du dualisme qui se refuse à verser pour autant dans le monisme. Cette négation (non-dualisme) est un dynamisme propre de la réalité même » (Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 136).

⁵⁰ Barth, *Dogmatique III/2*, 78.

⁵¹ “Por consiguiente, veremos la relación de alma y cuerpo, de consciente e inconsciente, de voluntario y no voluntario, así como toda diferencia antropológica fundamental como una relación de perijóresis, en la que están presentes la compenetración mutua y la unidad diferenciada, pero no introduciremos en esa relación unilaterales estructuras de dominación. No partimos de la ‘primacía del alma’ ni

principios metafísicos espíritu y materia por la cual se informan recíprocamente), X. Zubiri⁵² (cuando habla de la co-determinación *ex aequo*), J.L. Ruíz de la Peña⁵³ (con su “emergentismo fuerte”, teoría que reconoce a la realidad material la posibilidad de autotranscenderse hacia la genuina novedad por saltos cualitativos dando razón de la diversidad ontológica de los seres mundanos) y G. Colzani⁵⁴ (cuando afirma que no hay ni separación ni subordinación entre el alma y el cuerpo).

Sin embargo, cuando afirmamos que *el hombre es una realidad cosmoteándrica*, estamos evidenciando una mayor novedad. El hombre en cuanto ser de la realidad: a) posee una dimensión abisal, a la vez trascendente e inmanente. Al tener una dimensión divina, participa de una infinita inagotabilidad, de carácter abierto, es un misterio, es libertad. Cada fibra de su ser está impregnada de una naturaleza divina; b) posee una dimensión consciente, propiamente “humana”, aquélla que le permite conocer, que le hace inteligente, a través de la cual transita el *logos*; y c) posee una dimensión cósmica, material, que le permite estar en el Mundo, compartir su secularidad, moverse en las coordenadas de espacio y tiempo, no de forma accidental, sino de forma constitutiva. Y, aunque hemos utilizado el verbo “poseer”, no debe confundirse con “tener” sino asimilarse al verbo “ser”.

El hombre como realidad teantropocósmica *es* cuerpo, *es* alma y *es* espíritu, en una unidad irreductible, diferenciada e inseparable (1Ts 5,23); por lo tanto, no *tiene* un cuerpo, un alma y un espíritu como si se tratase de tres partes yuxtapuestas y organizadas jerárquicamente. “El *anthrôpos* de que hablamos no es sólo el punto de encuentro entre lo divino y lo cósmico, es al mismo tiempo esa unidad compleja que consiste en cuerpo, alma y espíritu, que abarcan el universo entero. Sin estos tres elementos no existe el hombre”⁵⁵, son sus dimensiones constitutivas⁵⁶. Por esta razón, en un intento de recuperar la realidad trinitaria del ser humano, Panikkar asume el término hindú *ādhyātmico*⁵⁷.

presuponemos una ‘primacía del cuerpo’. Ponemos nuestra mirada en la figura de la vida vivida” (Moltmann, *Dios en la creación*, 269).

⁵² Zubiri, *El hombre y Dios*, 39-43.

⁵³ Ruíz de la Peña, *Teología de la creación*, 269.

⁵⁴ “No hay separación ni subordinación entre el alma y el cuerpo, sino más bien relación, desde el momento en que el hombre es el resultado de la actualidad del alma en lo “otro” de la materia. No se puede decir que el alma “es” o que el cuerpo “es”: sólo el hombre “es” realmente en su unidad personal de subjetividad y de corporeidad” (Colzani, *Antropología teológica*, 432).

⁵⁵ Panikkar, *El mundanal silencio*, 71.

⁵⁶ Ver nota 46 del capítulo 3.

⁵⁷ “Con la introducción del término *ādhyātmico*, pretendemos devolver la palabra a la antropología tripartita del primer judeocristianismo y también del helenocristianismo antiguo. De hecho los primeros siglos cristianos veían al hombre en íntima conexión con la materia por su *cuerpo*, en constitutiva relación con todos los seres vivientes (especialmente los otros hombres) por su *alma* y con un vínculo especial con el mundo divino por su *espíritu*. Introducimos esta palabra también por un segundo motivo: contribuir a revalorizar esta antropología tripartita que ha sido tan olvidada en el interior de la tradición cristiana hasta hacer prevalecer la división platónica entre alma y cuerpo” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 96).

La conciencia de la interpenetración de cuerpo-alma-espíritu salvaguarda al hombre de cualquier malformación: “un alma sin cuerpo constituye una pura entelequia, un cuerpo sin alma es un cadáver, una voluntad sin entendimiento es una mera abstracción y un entendimiento sin voluntad es una fantasía artificial de la mente”⁵⁸. Lo cósmico, lo humano y lo divino son elementos constitutivos de toda la realidad y, en consecuencia, también del hombre. Recordemos que en el pensamiento semita la palabra “cuerpo” (*basar, sôma*) es un término personal que, lejos de calificarse en oposición al alma, “describe la integridad del sujeto humano y de sus comportamientos”⁵⁹.

Además, aunque la tradición cristiana subsumió en algún momento “lo espiritual” del hombre en su comprensión del “alma”, también es cierto que en ésta se amalgaman los significados del *nefeš* (*psyché*) y de la *ruah* (*pneûma*) semitas. Sin embargo, esto mismo conlleva un peligro: dejar de lado la dimensión espiritual⁶⁰. De hecho, la cultura tecno-científica de la modernidad vio conveniente olvidar lo espiritual porque le pareció muy bien entender al hombre como un ser sensible y pensante (cuerpo-alma, sentidos-razón) y esta puede ser la causa de la atrofia de la dimensión mística a la cual todos estamos llamados. Por ello insiste Panikkar: “Si el hombre está formado por espíritu, alma y cuerpo, *πνεῦμα, ψυχή, σωμα* (1Tes 5,23), no es solamente un animal evolucionado sino que encierra dentro de sí una *scintilla*, un espíritu, un algo –y es todo lo que lo vuelve divinizable de manera distinta al resto de los seres”⁶¹.

Sin embargo, la *scintilla* de la que habla Panikkar no tiene una suficiencia constitucional en el hombre, por eso, tampoco puede pensarse como una realidad ontológica substancial. Si decimos que el hombre es “espíritu” estamos diciendo que “todo él” está llamado a la trascendencia en virtud de la gracia que le viene y le habita. La realidad pneumática del hombre indica su referencia y apertura a Dios, principalmente, pero también su trascendencia con respecto al mundo, al tiempo y a la muerte⁶². Si asumimos con hondura esta realidad, la divinización⁶³ del ser humano se convierte en una “tarea” posible, o mejor, en una gracia realizable.

⁵⁸ Panikkar, *La nueva inocencia*, 50.

⁵⁹ Colzanni, *Antropología teológica*, 123.

⁶⁰ “Hay que buscar el último fundamento de esta visión bifocal en la antropología dualista (cuerpo-alma) que ha desplazado a la antropología tripartita de tantas tradiciones, sin excluir la judeo-cristiana (cuerpo, alma y espíritu), en la que se reconoce un tercer elemento irreductible a los dos primeros. El *cuerpo* es individual, el *alma* es individual (en el cuerpo) pero no individualizable [...] El *espíritu*, en cambio, no es individual ni tampoco individualizable: no es nuestra propiedad privada ni tenemos dominio sobre él. El espíritu sopla donde, cuando y como quiere, y nos hace entrar en conexión con un nuevo grado de realidad que en nosotros se manifiesta en la consciencia –precisamente en la consciencia mística” (Panikkar, *De la mística*, 34-35).

⁶¹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 97.

⁶² Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 141-144.

⁶³ Ver apartado 5.3.

9.3. De la concepción del ser humano como individuo a la del ser humano como persona (el movimiento *ad extra* de la realidad cosmoteándrica en el hombre).

La definición de Boecio⁶⁴ acerca de la persona humana (“*rationalis naturae individua substantia*”) ha quedado incrustada en el pensamiento occidental. Sin embargo, después del camino recorrido, con cierta agudeza podríamos advertir la incompatibilidad que existe entre los términos *individuo* y *persona*. De hecho, la perspectiva boeciana sería criticada precisamente por el término *substantia*, incapaz de expresar el sentido de una relación, por Ricardo de San Víctor⁶⁵ quien la precisará como *rationalis naturae individua existentia*.

Al llegar a la modernidad –dice Schillebeeckx⁶⁶–, el discurso de la subjetividad humana, haciéndole juego al binomio interioridad-exterioridad, concibió al hombre como una especie de *homo clausus* (“la mónada” de Leibniz), un yo individual que está separado por una pared misteriosa del mundo exterior: de la naturaleza, de la sociedad, de la cultura. El individuo y la sociedad se consideran dos magnitudes independientes, aunque se conceda que ambas se influyan mutuamente. A este respecto, la teología hizo su propia contribución y, apoyada en la creaturalidad, defendió la individualidad, unicidad e irrepetibilidad del hombre⁶⁷. Pero, sostenida en la misma base y reconociendo la referencia al Creador⁶⁸, poco tiempo transcurrió para darse cuenta que el hombre también es persona⁶⁹. No obstante, recién dijimos, resulta problemático aceptar sin más que el ser humano es individuo y persona, al menos desde la misma perspectiva y al mismo tiempo⁷⁰.

⁶⁴ Boecio, *De persona et duabus naturis in Christo*, III: PL 64, 1435.

⁶⁵ Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* (IV, 23), 282.

El verbo *ek-sistere* dice por un lado la consistencia de una persona que está en sí y por otro lado remite a un origen que no le pertenece (Ver Colzani, *Antropología teológica*, 423).

⁶⁶ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 88.

⁶⁷ Pannenberg, “El significado del individuo en la doctrina cristiana del hombre”, 11-31.

⁶⁸ La teología afirma que Dios es persona, el Dios Trinitario es esencialmente relación, comunidad, comunicación. J. Ratzinger dice al respecto: “La profesión de fe en Dios como persona incluye necesariamente la confesión de fe en Dios como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad [...]” (Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 149,152 y159).

Y agrega más adelante: “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” (Ibíd., 159).

En el mismo sentido, Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, 41; Forte, *La eternidad en el tiempo*, 55; y Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 43.

⁶⁹ “La noción de persona aparece, en un principio, para resolver el problema terminológico y conceptual que supone la afirmación de que Padre, Hijo y Espíritu Santo sean el mismo Dios, o la unidad sin confusión de Cristo como hombre Dios. Pero su alumbramiento aporta una nueva luz al hombre para comprenderse a sí mismo. Dos son las características que lo permiten: la superioridad de la noción de persona sobre la de naturaleza y su connotación de referencia o relación” (Izquierdo, Burggraf y Arocena, *Diccionario de teología*, 35).

⁷⁰ L. Sahagún trata de conciliar los dos términos cuando afirma que el hombre es persona por su unidad y mismidad pero también por su comunicabilidad y alteridad (Ver Sahagún, *El hombre, ¿quién es?*, 55-74; también en Colzani, *Antropología teológica*, 26).

Dios es persona, es comunicación y, si el hombre es imagen de Dios, entonces, el hombre es persona, es comunicación. “Una persona aislada, esto es, individual, es una contradicción *in terminis*”⁷¹. Pero, comunicación es más que comunicabilidad, es comunión. “Comunión no significa que yo posea un tú (o un tú a un yo), sino que ambos se pertenecen, pues no hay el uno sin el otro y viceversa. El yo no es anterior al tú, ni el tú al yo. La relación no es casual, porque su ser es un *coesse*, un *Mitsein*. *Ser es estar (juntos)*”⁷². Por eso, en este sentido B. Forte afirma que el hombre es un *ser hacia el otro*. Este es un dinamismo decisivo de éxodo y de autotranscendencia que permite la construcción de la vida personal. El dinamismo de la vida personal viene a consistir entonces en “un permanente salir de sí mismo para ir al otro, para comprenderlo y asumir su peso, para dar y darse al otro, en la perseverancia de una relación fiel. Sólo así la persona se expone, *ex-siste*, se hace prójimo y se convierte en rostro”⁷³. A este respecto, J. Ratzinger dice: “Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad”⁷⁴.

Ahora bien, si pensamos al hombre desde la intuición cosmoteándrica, nos damos cuenta del empobrecimiento que se produce a la hora de concebirlo como individuo⁷⁵. No podemos negar la individualidad⁷⁶ del hombre pero él es más que ésta; el hombre es persona, es decir, un ser que se relaciona con todo y con todos. “Un individuo aislado sería un cadáver. El hombre es sólo hombre con el firmamento encima, la tierra debajo y sus compañeros alrededor. Así como ‘individualizar’ al ser humano equivale a cortar el cordón umbilical que le da la vida, aislar al Hombre de Dios y del Mundo lo estrangula igualmente. No hay hombre sin Dios y sin Mundo”⁷⁷. Recordemos que nuestro autor se sirve de la metáfora de la red⁷⁸ para afirmar que el hombre es un nudo de relaciones. “El hombre es, en última instancia, algo más que un individuo. El hombre es una persona, un nudo en una red de relaciones que no está

⁷¹ Para Panikkar un individuo es “una abstracción en el sentido más preciso de la palabra. Abstrae todo aquello que hace al hombre un ser complejo e inmanipulable. Un individuo es una entidad manipulable con unos límites bien definidos. Es una pieza identificable, aislada. Responde a un ‘documento de identidad’ y tiene un número de la seguridad social. El individuo es el átomo humano. Pero los hombres no son átomos, ni los átomos tampoco” (Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 111; también en Ídem., *La plenitud del hombre*, 93).

⁷² Panikkar, *La plenitud del hombre*, 93.

⁷³ Forte, *La eternidad en el tiempo*, 103.

⁷⁴ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 149.

⁷⁵ “[...] uno de los principios hinduistas más importante 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*” (Pérez Prieto, *Dios, el ser humano y el cosmos* - Extracto, 38-39).

⁷⁶ Panikkar hace diferencia entre *individualidad* y *singularidad* (Ver nota 16 del capítulo 4).

⁷⁷ Panikkar, *La nueva inocencia*, 58.

⁷⁸ Ver apartado 2.3.3.1. También Panikkar, *La plenitud del hombre*, 89; Ídem., *La intuición cosmoteándrica*, 97; Ídem., *La nueva inocencia*, 58; Ídem., *Paz e interculturalidad*, 15; Rossi, *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, 50.

limitada a los ‘tú’ espirituales, sino que llega hasta las antípodas mismas de lo real. Un individuo aislado es incomprensible y también inviable⁷⁹. Una persona “no acaba en las puntas de los dedos y no puede ser reducida a su materia bruta. Una persona es real, viva, está presente allí donde es amada, oída, vista, donde es influyente y útil. Una persona es un haz de relaciones que se cruzan en un determinado centro, que podemos llamar personalidad⁸⁰. La persona humana es, en grados diferentes, la conjugación armónica de todos los pronombres personales⁸¹: el *tú* se necesita para ser un *yo* y ambos necesitan un campo de acción condicionado por una tercera persona, incluso si es una cosa, tanto en singular como en plural. El hombre *es reflejo de toda la realidad*⁸², que también es pura relación (Dios-Hombre-Mundo).

En *la relación Hombre-Dios* reconocemos que somos el “tú de Dios”⁸³. Esta relación no es abstracta ni “universal”, sino concreta, definitiva y existencial. Nuestra relación con Él no es numérica, cuantitativa, como un “caso”, un “número” bajo *el* Absoluto, *el* Ser, sino que es una relación personal, íntima y peculiar, “teniéndole a Él por *mi* Fuente, *mi* Creador, *mi* Sustentador, *mi* Ser definitivo, *mi*... Padre”⁸⁴. Ahora bien, la experiencia del *Abba Patēr* se logra a través de dos caminos: la experiencia de la gracia y de la contingencia⁸⁵. Si somos plenamente conscientes de que todo aquello que somos y tenemos lo recibimos del Padre como la Fuente, entonces, sentimos al mismo tiempo que todo es gracia, que todo nos ha sido dado gratuitamente. Simultáneamente, si el origen de nuestro actuar y de nuestro ser no es nuestro *yo*, descubrimos nuestra radical contingencia: “no soy yo el que me sostengo a mí mismo, no tengo en mí la razón de ser, soy contingente”⁸⁶. Nuestra fragilidad nos lleva a reconocer que necesitamos de Dios para proclamar con san Pablo: “Todo lo puedo en aquel que me hace fuerte” (Flp 4,13). En la experiencia de nuestra debilidad descubrimos que nuestro fundamento es mucho más sólido: “*In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*”⁸⁷ (Hch 17,28). Si en Él vivimos, nos movemos y existimos, encontramos la razón por la cual Dios nos invita, como lo hiciera a Santa Teresa de Ávila⁸⁸: *Búscate y búscame*.

⁷⁹ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 97; Ídem., *La nueva inocencia*, 58.

⁸⁰ Panikkar, *Culto y secularización*, 54.

⁸¹ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 111-112.

⁸² Panikkar dice: “El hombre no es un ser solitario en el universo, ni un individuo separado de sus raíces y despojado de sus mejores frutos. El hombre podría quizá definirse como el nexo, como la intersección visible en la cual se cruzan distintos ámbitos de la realidad. Es la encrucijada de una realidad que atraviesa a todo ser, y que abraza tanto a los Dioses como a las cosas materiales” (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 180).

⁸³ “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” (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 96).

⁸⁴ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 113.

⁸⁵ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 133.

⁸⁶ *Ibíd.*, 133.

⁸⁷ Ver apartado 4.2.1; además, podemos tener en cuenta la explicación que da nuestro autor en Panikkar, *Experiencia de Dios*, 62-63.

⁸⁸ Ver nota 62 del capítulo 4. También en Panikkar, *La plenitud del hombre*, 58.

En *la relación Hombre-Hombre* reconocemos que sólo se logra una vida humana plena en comunión con nuestros semejantes. El hombre no puede vivir aislado, ni siquiera puede sobrevivir. Pero no existe una comunicación humana real sin que se muestren al desnudo las raíces de la misma existencia humana. Comunión significa algo más que un cambio de informaciones. En otras palabras, “no existe verdadera comunión humana a no ser que la comunicación sea religiosa. A menos que haya *comunicatio in sacris*, no existe comunicación, sino solamente un intercambio de bienes o palabras o un simple reconocimiento de la presencia del otro con vistas a remover los obstáculos que se oponen a que pueda seguir mi camino con libertad”⁸⁹. Más todavía, “el diálogo con el tú divino se realiza ineludiblemente en el diálogo con el tú humano”⁹⁰. La relación con el otro es sacra si y sólo si el otro no es un tú, sino *otra parte de mí* porque “el yo no es un individuo sino una relación. No hay un yo sin un tú –que no es otro (*aliud*) sino la otra ‘parte’ del mismo yo (*alter*). ‘Amar al prójimo como a sí mismo’ no es quererlo como a *otro* mismo, sino como formando parte de uno mismo: amarle como a un tú, que no es otro”⁹¹. Esta idea, exige del hombre un volcamiento, una ruptura de su propia finitud. “El hombre sólo llega realmente a sí mismo en una genuina autorrealización, si osa entregarse de manera radical al otro”⁹².

En *la relación Hombre-Mundo*, resulta imperioso deconstruir aquella asimetría que le abroga al hombre una superioridad⁹³ que legitima la desacralización del mundo y la descosmologización del hombre, excluyendo al mundo del negocio de la salvación. Al contrario, “el hombre no es una excepción en la creación, sino que, por un lado, es parte del universo y, por el otro lado, es la encrucijada de todo el cosmos; además se vuelve tanto más humano cuanto más el destino del universo llegue a realizarse en él”⁹⁴. El hombre participa de la realidad material porque *es* naturaleza: “De la misma forma que se comprende hoy que el hombre *es* (también) cuerpo y no sólo *tiene* un cuerpo, hay que volver a la antigua sabiduría, la que nos dice que el hombre *es* tierra y no sólo que *habita sobre* la tierra”⁹⁵. En este sentido, –como lo dice J.L. Ruíz de la

⁸⁹ Panikkar, *Culto y secularización*, 117.

⁹⁰ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 1988, 180.

Si recordamos la idea panikkariana acerca de la Trinidad Divina, encontramos otra clave para entender la realidad personal que va de la mano con J.L. Ruíz de la Peña cuando dice: “El Nuevo Testamento contiene además una revelación trascendental: no sólo el hombre es un ser comunitario; *también Dios lo es*. La manifestación del misterio trinitario arroja sobre la socialidad humana una nueva luz: ella es la analogía de la divina; el ser social del hombre es un nuevo aspecto de su ser imagen de Dios” (Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 207).

⁹¹ Ver apartado 4.2.2. También en Panikkar, *De la mística*, 107; Ídem., *Paz e interculturalidad*, 76; Ídem., *Ecosofía*, 53.

⁹² Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 523.

⁹³ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 12 y 14.

⁹⁴ Panikkar, *La nueva inocencia*, 121.

⁹⁵ Panikkar, *El espíritu de la política*, 107; Ídem., *Misterio y revelación*, 43.

“Yo creo que el cometido del hombre no es el de dominar la naturaleza, sino precisamente el de cultivar: cultivarse a sí mismo y la naturaleza, precisamente porque no se pueden separar. Yo diría

Peña⁹⁶– se necesita de un modelo de relación hombre-naturaleza que permita contemplarla como casa (*oikos*) y patria del ser del hombre, como creación *desencantada* y, a la vez, *sacramentada* por la real presencia en ella del creador y por la encarnación en ella del mediador de la creación. La relación naturaleza-hombre es a-dualista⁹⁷ porque no se halla separada en último término de la relación que establece el hombre consigo mismo. “El Mundo y yo diferimos, pero en última instancia no somos dos realidades separadas, porque compartimos la vida, la existencia, el ser, la historia y el destino de uno y de otro de una manera única. El Cosmos no sólo es materia y energía convertible; el Cosmos tiene vida y, como el Hombre, una dimensión de *plus*, una participación en el dinamismo divino”⁹⁸.

Lo anterior nos lleva a insistir en que el hombre, siendo imagen de Dios, conlleva una identidad relacional a partir de su referencia constitutiva a Dios. “La persona humana se gana realmente a sí misma tan sólo en la medida en que, según el modelo trinitario y cristológico, vive el don de sí al otro como fundamento de una nueva decisiva comunión”⁹⁹. Si el ser humano es persona, entonces, dispone de sí en orden al Otro, los otros y lo otro en el sendero histórico que está llamado a recorrer. “Considerar al hombre como persona consigue expresar teóricamente la irreductibilidad y trascendencia de cada hombre, término de la creación y la redención –de acuerdo con la convicción expresada por Pablo: ‘Me amó y se entregó a sí mismo *por mí*’ (Ga 2, 20)– así como su vocación a la comunión con Dios y con los hombres”¹⁰⁰. A nuestro modo de ver, esta es la clave diferencial del hombre con respecto a los otros seres de la creación.

9.4. De la oposición entre libertad (autonomía) y gracia (heteronomía) a su relación a-dual (ontonomía).

La antropología teológica ha sido prolífica en su discurso acerca de la *libertad* y la *gracia*¹⁰¹, en los cuales está presente la tensión *autonomía-heteronomía*. Sin embargo, aunada a los intentos de conciliar la una con la otra, la *ontonomía*¹⁰² podría

más: una cultivación de mí mismo que no sea al mismo tiempo cultura de la naturaleza no es cultura del hombre [...] Yo no establezco separación entre cultivo del cuerpo, cultivo del alma y cultivo de la naturaleza” (Panikkar, *Ecosofía*, 119).

⁹⁶ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 40.

⁹⁷ Panikkar, *Ecosofía*, 132.

⁹⁸ Panikkar, *La nueva inocencia*, 60.

⁹⁹ Colzanni, *Antropología teológica*, 425.

¹⁰⁰ Izquierdo, Burggraf y Arocena, *Diccionario de teología*, 35.

¹⁰¹ La gracia y la libertad son tematizaciones que representan la forma más específica de la antropología cristiana (Ver Colzanni, *Antropología teológica*, 309).

¹⁰² Remitimos al lector al apartado 4.3. para comprender lo propio de la *heteronomía*, la *autonomía* y la *ontonomía*.

suavizar la oposición y, más aún, permitiría ratificar que tanto la libertad como la gracia son necesarias dentro del propósito salvífico¹⁰³.

De una parte, Congar¹⁰⁴ señaló tiempo atrás que la gracia es aquella presencia misteriosa de Dios en el hombre. Por eso, Dios no nos llena de dones, como si nos los otorgase desde fuera, sino que viene Él mismo a nosotros. Esta singular inmanencia de Dios en el hombre¹⁰⁵ recibe el nombre de “gracia” (*kharis*), realidad a la cual ya nos hemos referido en un escrito anterior¹⁰⁶. Ya en aquél entonces señalábamos que la gracia se traduce en carismas que no son otra cosa que el mismo Dios actuando a favor del género humano. Mejor aún, la gracia es la expresión más elevada de la presencia del Espíritu de Cristo en nosotros, don del resucitado (Jn 20,22) que derrama en nuestros corazones el amor del Padre (Rm 5,5), de manera que podamos dirigirnos a él con el dulce nombre de “Abbá” (Rm 8,14-16; Ga 4,6-7). Su presencia es real y constante en nosotros (Jn 14,16-21). Entonces, cuando hablamos de gracia no hablamos de *algo* sino de *alguien* que nos habita, es *autocomunicación de Dios mismo*¹⁰⁷. La gracia es relación:

Por gracia hay que entender la realidad del amor infinito de Dios dándose y, correlativamente, la realidad de la indigencia absoluta del hombre colmándose de ese amor divino. El término *gracia* denota, por tanto, no una *cosa*, sino una *relación*, en la forma de *encuentro e intercambio vital* entre dos seres personales [...] *Gracia* quiere decir que Dios se ha abajado, ha condescendido con el hombre; que el hombre ha trascendido hacia Dios; que, por tanto, la frontera entre lo divino y lo humano no es impenetrable, sino permeable; y que, en fin, *todo esto acontece gratuitamente*: que Dios no tiene ninguna obligación de tratar así al hombre, ni el hombre tiene derecho alguno a ser tratado así por Dios.¹⁰⁸

De otra parte, la libertad no consiste en poder hacer todo cuanto nos plazca. La libertad es la posibilidad de plenitud y consumación del hombre en el encuentro y en la unión definitiva con otra persona. Así, la libertad es una facultad entitativa (“el hombre es libertad”), más que electiva, “consistente en la *aptitud que posee la persona para disponer de sí en orden a su realización*; la posibilidad humana de construir el propio destino”¹⁰⁹, de entregarse a sí mismo para hacerse¹¹⁰ y de determinar sus relaciones con Dios y con el mundo¹¹¹.

¹⁰³ J.L. Ruíz de la Peña, comentando a san Agustín en su disputa con el pelagianismo, dice: “Debe rechazarse la alternativa *o libertad o gracia* [...] Así pues, *ni la libertad sola ni la gracia sola, sino la libertad con la gracia*: ahí radica el secreto de nuestra salvación” (Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 83).

¹⁰⁴ Congar, *El Espíritu Santo*, 305-316.

¹⁰⁵ De igual manera, la inmanencia de Dios en el Hombre se puede apreciar en el tema de las bodas de Dios con el pueblo elegido (Os 2,16-25; Is 62,1-5; 54,5-10; 2Co 11,2; Ef 5,25-27) y en el de la amistad con Dios (Ex 33,11; Jc 2,23; Sb 7,27-28; Lc 12,4; Jn 15,13-15). Ver Colzani, *Antropología teológica*, 356.

¹⁰⁶ Meza, *Educadores, ministros de la Iglesia*, 22-26.

¹⁰⁷ Para Rahner la amistad que surge de la gracia como autocomunicación de Dios en el hombre es condición de posibilidad para que éste pueda captar la culpa y el perdón (Ver Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 120).

¹⁰⁸ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 86-87.

¹⁰⁹ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 187.

Por consiguiente, la libertad procura un movimiento hacia el Creador como la gracia hace lo propio hacia la criatura. La voluntad salvífica del Dios de gracia y la libertad de la criatura nos permite vislumbrar cómo el despliegue del proyecto divino no violenta para nada al hombre: “la gracia hace libre y deja libre a la persona”¹¹². Dios no se impone, se propone: “Me has seducido, Yahveh, y me dejé seducir”, confesaba el profeta (Jr 20,7) y confirman los místicos. *Dios me llama como al tú amado: requiriéndome, solicitándome, fascinándome, pero no forzándome*. Ante esa llamada, sólo puedo comportarme *respondiendo libremente*¹¹³.

Ahora bien, aunque resulta interesante esta apuesta conciliatoria entre gracia y libertad, podría suceder que alguna se sobreponga (o imponga) sobre la otra. En la práctica habrá quienes se sientan más cómodos pensando que su destino está en manos de Dios ó quienes piensen que no hay nada que no sea logrado a través de la propia voluntad. De esta manera, los primeros se identifican con la heteronomía y sus valores (adoración, eternidad y sacrificio)¹¹⁴ y los segundos con la autonomía (respeto, temporalidad y trabajo)¹¹⁵. Pero, como no se trata de lo uno o de lo otro, ni de lo uno y lo otro, sabiendo que la conjunción “y” puede ser unitiva pero también disyuntiva, vale la pena pensar en la ontonomía como una posibilidad que favorece la armonía entre la libertad y la gracia.

La *ontonomía cosmoteándrica*¹¹⁶ tiene como principio la relación constitutiva entre Dios-Hombre-Mundo¹¹⁷, por eso, sus valores propenden por un a-dualismo: amor, tempiternidad y mística¹¹⁸. La postura ontónoma reconoce que, después de la Encarnación, no hay virtudes sobrenaturales desencarnadas, ni virtudes naturales desacralizadas. Por tanto, no hay diferencia entre el camino de la justicia y el de la justificación, entre el propósito de humanización y de divinización, entre el cometido de liberación y el de salvación. El acontecimiento cristológico nos permite comprender ese *de, en y con* que unen el binomio Dios-Hombre y éste con el

¹¹⁰ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 121.

¹¹¹ Colzani, *Antropología teológica*, 36.

¹¹² *Ibíd.*, 503.

¹¹³ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 93. En el mismo sentido, Müller, *Dogmática*, 222.

¹¹⁴ Panikkar, *Culto y secularización*, 84-87.

¹¹⁵ *Ibíd.*, 87-93.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 93-100; también en Ídem., *El silencio del Buddha*, 292; Smet, *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 18.

¹¹⁷ Ya en la nota 111 del capítulo 4 señalábamos que la ontonomía, a diferencia de la heteronomía y la autonomía, se distingue por una ontología relacional en donde ni Dios es el *ἑτερός* ni la criatura un *αὐτός*. Antes bien, nosotros somos un *σεαυτού* (de ti) y Dios un *ἑαυτοῖς* (*Αὐτοῖς*). Por eso, no se trata de defender una identidad substancializada sino de encontrar la diferencia en la relación subsistente entre Dios-Hombre-Mundo (Panikkar, *Misterio y revelación*, 88).

¹¹⁸ Panikkar, *Culto y secularización*, 93-100.

Además, sobre el *amor*, ver Ídem., *Mito, fe y hermenéutica*, 307; sobre la *tempiternidad*, ver apartado 2.3.4.8; y sobre la *mística*, ver apartado 8.2.

Mundo¹¹⁹. Cuando se ha entendido esto, es imposible abstraerse en sí mismo aunque implique perder-se en el amor por Dios (Lc 9,24; Mt 22, 37), por el hermano (Ga 5,14; 1Jn 4,7) y por la naturaleza (Gn 2,15). De esta manera, llegamos a la interdependencia entre Dios, Hombre y Mundo. Este es el sentido y tarea propuestos por la ontonomía.

9.5. De la finitud a la in-finitud (para llegar a la divinización del hombre).

Lo *humanum*¹²⁰ del hombre revela tanto su inmanencia como su trascendencia. Sin embargo, un sector de la antropología teológica pareciera estar cargado hacia la primera olvidando la segunda. A manera de ilustración, G. Müller¹²¹ enfatiza una diferencia absoluta entre Dios y el hombre precisamente porque éste, siendo finito, se encuentra inscrito en el tiempo. Para este teólogo alemán, la eternidad se entiende como el modo de ser adecuado a Dios y el tiempo como el de las criaturas. Igualmente, M. Gelabert¹²² considera que, al concebir al hombre como criatura, se está haciendo una profesión de fe en la creación y, en consecuencia, se afirma su finitud y limitación. De esta manera queda zanjada la diferencia absoluta entre Dios y el Hombre aunque de su relación dependa la dignidad y la grandeza humanas¹²³.

Sin embargo, también encontramos otro sector de la antropología teológica que, sin desconocer la finitud humana, considera el llamado que se le hace al ser humano para alcanzar la infinitud basado eminentemente en una razón cristológica: la encarnación. A este respecto, G. Greshake¹²⁴ dice que en la humanación Dios establece una *communio* con su creación alcanzando su punto culminante. Además, salva también la distancia existente entre su propia infinitud y la finitud creatural, entre la riqueza divina y la pobreza de la criatura, y se encuentra con la criatura de igual a igual. En palabras de Rahner, “el hombre es el ser que trasciende”¹²⁵ porque, siendo consciente de su finitud, negatividad y contingencia, no se instala en ese nivel, sino que aspira a

¹¹⁹ La ontonomía afirma la filiación divina del hombre: vive la unidad con Dios, su padre, como fuente de su vida, es un hombre libre y un hombre que procura paz (Mt 5,9), es un hombre que vive en la transparencia de un amor que no tiene nada que ver con la lógica del interés (Mt 5,44-45), es un hombre que la confianza en Dios libera de las angustiosas preocupaciones de la tierra (Mt 6,25-33; 7, 7-11), es un hombre que ya participa del tiempo futuro (Lc 20,34-36), es un hombre educado por la oración a vivir de la voluntad de Dios (Mt 6,9; 11,2). Ver Colzani, *Antropología teológica*, 59.

¹²⁰ Panikkar, *El mundanal silencio*, 66; Ídem., *Elogio de la sencillez*, 16, 27, 28, 30 y 197.

¹²¹ Müller, *Dogmática*, 572.

¹²² Gelabert, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*, 23-81.

¹²³ Colzani, *Antropología teológica*, 79.

¹²⁴ Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, 65.

¹²⁵ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 43.

Este teólogo alemán agrega: “El hombre, a pesar de la finitud de su sistema, está siempre situado ante sí mismo como un todo. Él puede cuestionarlo todo; puede por lo menos interrogar siempre todo lo enunciado en particular mediante una anticipación de todo y de cada cosa. En cuanto pone la posibilidad de un horizonte de preguntas meramente *finito*, esta posibilidad está rebasada ya de nuevo y el hombre se muestra como el ser de un horizonte *infinito*” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 50).

la infinitud. Igualmente, B. Forte¹²⁶, al reflexionar sobre el hombre como problema, dice que éste es más que el mundo sobre el que se interroga e incluso más que él mismo en cuanto ser finito; trasciende su propia finitud, se autotrasciende. “Es precisamente la tensión radical entre su ser finito y su aspiración a la infinitud lo que le impulsa hacia la plenitud”¹²⁷. Tal aspiración no se logra con el sólo concurso del Hombre, también requiere el deseo y la gracia de Dios:

Nos encontramos, pues, ante una constatación paradójica: *lo que el hombre es por creación (imagen de Dios) no le basta para llegar a lo que debe ser* (partícipe de la condición divina) *según el propósito del creador*. Con otras palabras: el enigma de lo humano estriba en la imposibilidad de realizar autónomamente la más genuina posibilidad de la propia condición. Creando al hombre, Dios ha querido hacer un ser finito, pero llamado a la infinitud.¹²⁸

Este sector de la antropología teológica no dista de Panikkar quien dice que “somos seres limitados y sin embargo seres con un innato deseo de elevarnos siempre más alto”¹²⁹. Él no se refiere a una mera trascendencia histórica sino también a una trascendencia espiritual fundada en su propia naturaleza divina¹³⁰. Recordemos que, para nuestro autor, inmanencia y trascendencia forman una relación advaítica que da lugar a una espiritualidad diferente. Ésta no se concentra sólo en los valores del espíritu; es integral y no deja de lado ningún aspecto de la realidad. “Todo tiene que ser ‘purificado por el fuego’, todo debe ser transformado: es la *apokatastasis* de la que nos habla el apóstol Pedro (2Pe 3,11). Tenemos que hallar una síntesis entre interioridad y exterioridad. Es aquí donde yo veo las condiciones inmediatas y prácticas de lo que decía al principio: no separar la trascendencia de la inmanencia”¹³¹. Esta espiritualidad sanaría una herida abierta del hombre moderno: el abismo entre lo material y lo espiritual y, con esto, entre lo secular y lo sagrado, lo interior y lo exterior, lo temporal y lo eterno. “El hombre no tiene una doble ciudadanía”¹³².

¹²⁶ Forte, *La eternidad en el tiempo*, 53.

¹²⁷ Tamayo, “Esperanza”, 293.

En este mismo sentido, ver González-Faus, *Proyecto de hermano*, 79-178. En la segunda parte de la sección II, este teólogo jesuita quiere responder al problema de la llamada de Dios a la infinitud, ahora gratuita y en cumplimiento de lo más humano del hombre. El autor estudia al ser humano como limitado pero con un dinamismo ilimitado en el amor, la ciencia, la acción, la libertad y la vida humana.

¹²⁸ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 106.

¹²⁹ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 28.

¹³⁰ “Somos temporales, pero sabemos que somos *además*: eternos. Somos espaciales, pero sabemos que somos *además*: espirituales. Somos conscientes, pero sabemos que somos capaces de conocer siempre *más*: in-finitos” (Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 473).

¹³¹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 314-317.

¹³² Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 180.

En el mismo sentido, J.J. Tamayo dice que la esperanza cristiana pasa por las esperanzas humanas (utopías históricas). No hay disociación entre la una y las otras (Ver Tamayo, “Esperanza”, 301).

Ahora bien, la *realidad teo-antropo-cósmica del ser humano* nos revela su “parte divina”¹³³. Para Panikkar¹³⁴ lo *divino* implica la aceptación de “algo” irreductible y a pesar de todo relacionado con nosotros; un “algo” que está ‘por encima’ de todas nuestras facultades (amar, querer, conocer...) y que al mismo tiempo las “invade” a todas. La dimensión divina es la expresión del Misterio que habita realmente la realidad humana¹³⁵ y la asume para que el ser humano alcance la plenitud a la cual está llamado porque Dios mismo es trascendente e inmanente¹³⁶. Por eso, de acuerdo con Rahner, la autocomunicación de Dios al hombre significa “realmente que Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre. Se trata, pues, de una autocomunicación *ontológica* de Dios”¹³⁷ haciendo del hombre, como dice Zubiri, “una manera finita de ser Dios”¹³⁸.

La presencia de Dios en el hombre lo llama a su propia divinización¹³⁹. Esta sería la razón por la cual “el anhelo de abandonar la orilla humana, para llegar a Dios, para ser divinizado y alcanzar la visión beatífica, ha sido la aspiración constante del ser humano, hecho ‘a imagen y semejanza’ del Creador y deseando convertirse en Dios antes de la hora acordada”¹⁴⁰. Este anhelo sólo es posible si Dios toma parte, sólo alcanza su plenitud a través de Cristo, sólo se hace realidad por la gracia. Si el ser humano es una *crístofanía*¹⁴¹, el misterio de la divinización del hombre no es una quimera precisamente por la presencia real de Cristo. Sin embargo, la divinización del hombre no consiste en una enajenación para convertirse en un Dios trascendente, algo que él no es. “La verdadera divinización es plena humanización. Porque ¿qué otra cosa, si no, querían decir los Padres de la Iglesia? ¿Por qué interpretaron el misterio de Cristo de esta manera? No pretendían hacer de Cristo un (segundo) Dios, sino descubrir que Él nos revela que también nosotros podemos llegar a ser Dios. Cristo ‘diviniza al hombre’, *Θεοποιων άνθρωπον*”¹⁴².

¹³³ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 11.

¹³⁴ Panikkar, *Ecosofía*, 152.

¹³⁵ “[...] el elemento divino para el hombre es tanto *inmanente como trascendente*. Inmanencia divina significa que lo divino se halla en el *sóma, psychê, polis, kosmos* igual que en cualquier otra cosa. Y es precisamente este misterioso elemento, este soplo, esta presencia trascendente e inmanente lo que confiere a las cosas su identidad, tal como se la da al hombre” (Panikkar, *La nueva inocencia*, 313-314).

¹³⁶ Panikkar, *La nueva inocencia*, 313.

A propósito de la inmanencia de Dios, podemos recordar que Hans Jonas, en su artículo *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía*, objeta la idea tradicional de un Dios absoluto e ilimitado afirmando: “¡No es Dios omnipotente!”. Él prefiere hablar de un Dios sufriente, un Dios que deviene, un Dios involucrado en el devenir de la creación (hombre y naturaleza). Cfr. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 205.

¹³⁷ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 148.

¹³⁸ Zubiri, *El hombre y Dios*, 327.

¹³⁹ Sobre la *divinización del hombre*, ver el apartado 5.3.

¹⁴⁰ Panikkar, *El mundanal silencio*, 53; Ídem., *La plenitud del hombre*, 73. Ver nota 88 del capítulo 5.

¹⁴¹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 39; Ídem., *Ecosofía*, 63; Ídem., *Misterio y revelación*, 14.

¹⁴² Panikkar, *La plenitud del hombre*, 39.

Recordemos que para Panikkar¹⁴³ la divinización solamente tiene sentido si hemos comprendido lo que significa creer en la Encarnación y en la Trinidad (porque en un monoteísmo restringido resulta imposible y blasfemo). A este respecto, Colzani¹⁴⁴, trayendo a colación a los Padres Griegos, afirma que la clave para comprender el misterio de la divinización del hombre está en el misterio mismo de la Encarnación y Zubiri¹⁴⁵ insiste en que Dios da su propio ser personal a una naturaleza humana a través de la efusión constitutiva de la encarnación. Adicionalmente, Greshake dice que si el hombre es imagen de Dios, entonces, “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”¹⁴⁶.

Finalmente, la divinización del hombre es el cumplimiento de la frase Petrina: “Somos partícipes de la naturaleza divina” (2Pe 1,4) sobre la cual nuestro autor glosa: “se refiere a que nosotros *llegamos a ser* partícipes de la naturaleza divina entrando en comunión con ella (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*). Es más que una participación, es una *koinōnia*. Dios *es* su misma naturaleza divina; nosotros *llegamos (γέννησθε)* a ella por su potencia”¹⁴⁷. Tal *koinōnia* no es otra cosa que la realidad cosmoteándrica funcionando, la presencia de Dios Trino¹⁴⁸ que habita en el hombre [y en el mundo] y, por su gracia¹⁴⁹, lo diviniza.

9.6. De la concepción del otro como un “*alter ego*” a la de “*altera pars mei*” (*homo polis*).

*Gaudium et Spes*¹⁵⁰ nos enseña que Dios quiere “que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos” alcanzando aquella semejanza con las personas divinas pedida por el mismo Jesús: “Que *todos sean uno, como nosotros también somos uno*” (Jn 17,21-22). Para lograrlo el Concilio pide que

¹⁴³ Ibíd., 39. Ver también apartado 5.3.1.

¹⁴⁴ Colzani, *Antropología teológica*, 164; las citas de los Padres griegos aparecen en el apartado 5.3. También ver Lot-Borodine, *La déification de l'homme*; Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*; Alfaro, “Encarnación y divinización del hombre en la patrística griega y latina”, 45-103; Rondet, “Divinización del cristiano (el misterio y sus problemas)”, 63-80.

¹⁴⁵ Zubiri, *El ser sobrenatural*, 200.

¹⁴⁶ Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, 55. En el mismo sentido, Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 124.

¹⁴⁷ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 125.

¹⁴⁸ “Una primera cosa resulta clara: en una u otra forma, la Trinidad opera, y, por tanto, reside en el alma del justo. Esta inhabitación es el primer contenido de la gracia [...] La consecuencia es clara: el hombre se encuentra *deificado*, lleva en sí la vida divina por donación gratuita” (Zubiri, *El ser sobrenatural*, 203).

¹⁴⁹ “La *gracia santificante* viene a ser el equivalente a la categoría de *divinización*. Por *gracia santificante* entendemos la acción transformadora que se produce en el hombre y la *inhabitación* trinitaria que conlleva una forma peculiar de relación con el Padre, en cuanto hijos en el Hijo, miembros de su cuerpo, en el dinamismo económico del Espíritu Santo” (Lorenzo, “La epiclesis y la divinización del hombre”, 122).

¹⁵⁰ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24.

cada uno “considere al prójimo como ‘otro yo’, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente”¹⁵¹. No obstante, ya hemos señalado que esta propuesta genera cierto desconcierto por el individualismo que le subyace¹⁵² deslegitimando sutilmente la comunitariedad como condición para alcanzar la plenitud, la humanización o la salvación¹⁵³. Nos salvamos en comunidad porque Dios es un ser comunitario:

La manifestación del misterio trinitario arroja sobre la socialidad humana una nueva luz: ella es la analogía de la divina; el ser social del hombre es un nuevo aspecto de su ser imagen de Dios. Se confirma así, de otro lado, que la persona no es concebible sino en el contexto de la comunidad interpersonal; si Dios es un ser personal, tal ser no puede darse en un espléndido aislamiento, sino en la mutua correlación de los tres diversos sujetos en la comunión de la misma y única esencia.¹⁵⁴

La referencia a Dios-comunidad se convierte en clave para comprender al ser humano: “La comunidad no es una superestructura, sino un elemento constitutivo del ser personal”¹⁵⁵. La comunidad es mediadora de la persona, permite su emergimiento. “El *nosotros* que une al *yo* y al *tú* constituye a su vez al *yo* y al *tú* [...] El *yo* y el *tú* no emergen en su ser constitutivo sino al interior de un *nosotros* antecedente”¹⁵⁶. La alteridad le permite al ser humano acceder a su yo más auténtico¹⁵⁷. Lo anterior resulta inconcuso para el pensamiento panikkariano porque, si hemos entendido lo que significa el hombre como realidad personal, entonces, sólo se logra una vida humana plena en comunión con nuestros semejantes. El hombre no puede vivir aislado, ni siquiera puede sobrevivir¹⁵⁸. De esta manera, la apuesta de nuestro autor adquiere una mayor hondura.

Es necesario pasar de una concepción del *otro* como “*alter ego*” a la de “*altera pars mei*”. En este momento no resulta importante discutir la diferencia entre *aliud*, *alius* y *alter*¹⁵⁹, a la cual nos hemos referido en el apartado 6.2. En cambio, adquiere

¹⁵¹ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 27.

¹⁵² Ver apartado 6.2 y nota 33 del mismo.

¹⁵³ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 208.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 207.

¹⁵⁵ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 206.

¹⁵⁶ Walgrave, “Personalisme et anthropologie chrétienne”, 454.

¹⁵⁷ Neusch, *Les chrétiens et leur vision de l'homme*, 155-282.

Panikkar dirá que *el otro* es necesario para descubrirnos (en nuestros mitos, pensamientos, creencias). (Ver Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 88).

¹⁵⁸ Panikkar, *Culto y secularización*, 117.

¹⁵⁹ “A causa del *mythos* del moderno individualismo occidental muchos idiomas europeos no distinguen entre dos palabras latinas *alius-a-ud* y *alter-a-um* (ali-terus), traducidas ambas como ‘otro’. Si Dios es *das ganz Andere* (el totalmente Otro) tenemos un dualismo insalvable. Si Dios es un *Alter* y no un *Alius* esto implica que Dios es el otro (parte, lado, aspecto, creador...) de nosotros. Si el ‘otro’ hombre es un extranjero, un ‘otro’, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al ‘otro’ como ‘otro’ (*aliud*). Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento. En algún sitio está escrito ‘ama a tu prójimo como a ti mismo’ –como tu *mismo* yo, y no como *otro* yo” (Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 76).

relevancia el sentido desde el cual consideramos al otro como *alter*. Panikkar¹⁶⁰ nos invita a pensarlo como *otra parte del mismo yo*: “amarle como a un tú, que no es otro” porque “el *yo* no es un individuo sino una relación”. No hay un *yo* sin un *tú*. *Yo* y *Tú*, aparecen como dos realidades diferenciables pero no separables porque forman una relación a-dual (*advaita*). Si somos capaces de ver al otro no como un *él/ella* sino como un *tú*, el *tú* de nuestro *yo*, entonces la relación es humana. Ahora bien, es mediante el *conocimiento amante* y el *amor cognoscente*¹⁶¹ que descubrimos al otro como un *alter*¹⁶². Pero, si el otro es concebido como un “otro-yo” (*alius*), la distancia entre los hombres se hace abismal porque salta a escena la desconfianza, incluso, llegando a considerarlo como un *homo lupus*¹⁶³.

Lo anterior tiene serias implicaciones para la vida porque, como no se puede amar a Dios sin amar al prójimo (Mt 22,37-39; 1Jn 2,20-21), este reconocimiento del otro comienza en esta vida, bajo estas coordenadas de lugar y tiempo. El otro como *altera pars mei* es uno de los fundamentos de la *metapolítica*¹⁶⁴, intuición que no hace escisión entre la *civitas Dei* y la *civitas hominum*, la justicia y la justificación, la liberación histórica y la salvación eterna. Lo metapolítico liga intrínsecamente la actividad política al ser del hombre, o mejor aún, al ser mismo del hombre en tanto que actualizándose por y en la actividad política. Esta dimensión es como el alma profunda de la actividad social del hombre, el elemento que trasciende su intimidad individualista sin alienarlo.

Por lo anterior, tampoco ha de haber una separación entre política y religión. La *polis* es un lugar de salvación¹⁶⁵ y la política es la búsqueda de la convivialidad, la vida feliz y la plenitud del ser humano¹⁶⁶; en otras palabras, “sin la política no puede haber salvación”¹⁶⁷. Así, el hombre *es* no sólo cuerpo, alma y espíritu sino también *es* tribu, *es* polis, *es* nación porque los *otros* son parte de la realidad trinitaria. La *polis* no está referida a un mero diseño físico o arquitectónico. La *polis es* esencialmente la *comunidad que lo habita*. Por eso, Panikkar evidencia la estrecha relación Iglesia-Ciudad y, evocando el axioma “*Extra ecclesiam nulla salus*”, nos da qué pensar cuando afirma: “Fuera de la ciudad no hay salvación”¹⁶⁸. Al comprender esto, estamos dando un paso cierto hacia una secularidad sagrada que libera la *civitas* de una noción simplemente geográfica: la ciudad es comunidad. Todo lo que pasa en ella afecta positiva o negativamente al Hombre. La ciudad-comunidad es lugar de pecado

¹⁶⁰ Panikkar, *De la mística*, 107.

¹⁶¹ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 145; Ver apartado 8.3.

¹⁶² Ver el comentario hecho a Gn 2,18-25 y a la *Brihadāranyaka Upanishad*, I,4,1-3 en el apartado 6.2 en donde se concluye que el *yo* va al *tú* cuando aquel se descubre sin alegría rompiendo con el individualismo. Igualmente, recordamos la importancia que ha cobrado la “alteridad” como categoría antropológica (ver nota 39 del capítulo 6).

¹⁶³ Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 128.

¹⁶⁴ Ver apartado 6.3.2.

¹⁶⁵ Panikkar, *El espíritu de la política*, 75. Ver apartado 6.4.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 133.

¹⁶⁷ Panikkar, *Reinventare la politica*, 12; *Ídem.*, *El espíritu de la política*, 23.

¹⁶⁸ Panikkar, *El espíritu de la política*, 75.

y gracia. De esta forma entendemos la importancia de una praxis política que, inspirándose en Cristo, luche contra la explotación del hombre por el hombre (justicia económica), contra la opresión política (defensa de los derechos humanos), contra todo tipo de alienación (solidaridad humana) y contra la destrucción industrial de la naturaleza (paz ecológica). La salvación, si comienza por lo propio de esta vida, es del conjunto, como bien lo dice Moltmann:

[...] Será imposible una justicia económica sin libertad política, y una mejora de las condiciones socioeconómicas sin superar la alienación cultural, y sin una conversión personal de la apatía a la esperanza. Quien no entienda aquí la salvación globalmente en el sentido literal del término y no trate de crear una red de anticipación sanante en los diversos campos de desolación, no entenderá la salvación del conjunto.¹⁶⁹

Consideramos que este tópico es una de las grandes aportaciones de nuestro autor que, como vemos, tiene puntos de convergencia con la teología política¹⁷⁰. Así como para Panikkar es inconcebible una antropología que no tenga en cuenta lo político, igualmente, para nosotros no hay una antropología teológica completa si no dialoga con la teología política. Por eso, insistimos, es urgente la integración de los desarrollos de ambas disciplinas. Por citar un ejemplo, nos resulta sugerente la profunda reflexión que ha venido haciendo la teología política con respecto a “los oprimidos, los excluidos y las víctimas crucificadas”¹⁷¹ del sistema actual y la cruz como memoria y fuerza revolucionaria para una antropología teológica que tiene su referencia fontal en el acontecimiento *Christus* y reconoce la vuelta al *otro* como una condición de salvación.

En este sentido, la antropología teológica ha de ejercer un rol profético y, desde una posición crítica, deslegitimar la autocomprensión antropológica que tienen las ciencias modernas: el hombre es un dominador de la naturaleza¹⁷². La vía que propone Metz¹⁷³ es la *memoria passionis*. El *recuerdo del sufrimiento* recupera otras formas de comportamiento y conocimiento del hombre como el dolor, la tristeza, y también la alegría y el juego. Pero, además, nos recuerda que la fe cristiana es *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*. Por tanto, el punto central de esta fe lo constituye el recuerdo del Señor crucificado, una *memoria passionis concreta*, en la cual se funda la promesa de futura libertad para todos. “De la memoria

¹⁶⁹ Moltmann, *Teología política, ética política*, 114.

¹⁷⁰ Xhaufflaire, *La teología política*, 93; Rahner, “¿Qué es teología política?”, 96; Metz, “Teología política”, 98; Moltmann, *Teología política, ética política*, 20; De La Torre, “La teología de un tiempo nuevo: la teología política”, 486.

¹⁷¹ Metz, “La memoria passionis como categoría fundamental de la teología política”, 246-252; Balthasar, “La tierra hacia el cielo”, 107-185; y Moltmann, “La resurrección de Cristo: esperanza para el mundo”, 63-74. Además, vale la pena traer a colación la cristología latinoamericana que se enmarca en la misma perspectiva: Sobrino, *El principio misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, 83-158; Ídem., *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*.

¹⁷² Metz afirma que la frase de Bacon: “*Scientia et potentia in idem coincidunt*”, caracteriza el saber científico moderno como un saber dominador y, por consiguiente, ha hecho que la sociedad esté determinada por este saber científico (Ver Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, 121).

¹⁷³ *Ibid.*, 122-126; ver también Ídem., *Memoria passionis*, 246-251.

del sufrimiento brota un saber del futuro que no es una vana anticipación, sino que, desde la experiencia de la nueva creación del hombre en Cristo, se lanza en busca de formas de vida más humanas”¹⁷⁴. Ahora bien, este aporte del teólogo alemán nos resulta pertinente para nuestro desarrollo porque deja en claro que la *memoria passionis* no trata de cualquier tipo de sufrimiento sino de aquel producido por el poder social y político de los ricos y dominadores: “Así pues la memoria de la pasión en sentido cristiano no deriva hacia una grisácea arbitrariedad social y política, sino que agudiza la conciencia social y política a favor del sufrimiento ajeno. Impide la privatización e interiorización del sufrimiento y la nivelación de su sufrimiento social”¹⁷⁵. De esta manera, el *homo polis* de Panikkar es más que una abstracción idealista; se trata de una forma de “ser hombre” en unas coordenadas espacio-temporales concretas y con unos compromisos que le “tocan” frontalmente.

9.7. Del “señorío” del Hombre en el Mundo a una relación ecosófica.

El mundo, si participa de la realidad cosmoteándrica, exige del Hombre otro tipo de relación diferente de aquella caracterizada por una superioridad que legitima su posesión y explotación. De hecho, aparecen serios intentos por aminorar tal superioridad defendida por la teología católica¹⁷⁶ y basada en la interpretación de algunos textos bíblicos (Gn 1,26; Sb 2,23) que, por supuesto, también debe ser reelaborada. A este respecto J.L. Ruíz de la Peña habla de la complementariedad de los verbos “cultivar y cuidar” de Gn 2,15: “El parentesco de *adam* con la *adamah* permite sospechar que, si bien la relación del hombre con el mundo es de superioridad jerárquica, tal superioridad ha de estar impregnada de una premura amorosa. La idea de un dominio despótico del hombre sobre la tierra y de un trabajo humano que, en vez de tutelarla, la exprime y esquila, es totalmente ajena al sentido de nuestro texto”¹⁷⁷.

Sin embargo, desde esta perspectiva prevalece la superioridad del Hombre que ha sido aprovechada por la modernidad para preconizar el principio de autonomía del hombre. Este principio esgrime la libertad individual como disposición plena e ilimitada de sí mismo que sólo reconoce fronteras tácticas en las exigencias de la vida social en común y justifica una explotación sin restricciones, lo que, contrario a lo que piensa Pannenberg¹⁷⁸, daría para cuestionar radicalmente tal supremacía, entre otras razones, porque de la superioridad a la indiferencia sólo hay un paso, sobre todo cuando aquello que está subordinado ya ha cumplido su función o, sencillamente, ya está agotado. Pero, si “el repudio de la Tierra (Madre de todas las criaturas

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 123.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 125-126.

¹⁷⁶ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 12, 14 y 15; Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 201.

¹⁷⁷ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 33.

¹⁷⁸ Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 26.

vivientes”¹⁷⁹ llegara a ocurrir, el ser humano se desvanecería porque éste no puede ser sin el mundo.

No obstante, es un hecho: el planeta está muriendo prematuramente. La extinción biológica ha dejado de ser una posibilidad inimaginable y, con ella, la de todos los seres humanos. La humanidad se enfrenta así a un problema inusitado de supervivencia. Por consiguiente, ahora más que nunca, es necesario deconstruir la identificación existente entre *imago et similitudo Dei* y función de dominio¹⁸⁰, más aún cuando no han faltado quienes achacan el deterioro ambiental a un antropocentrismo de cuño bíblico. Se dice que la comprensión del hombre como imagen de Dios lo habría convertido en un dueño despótico del medio¹⁸¹. Por tal motivo, no podemos seguir viendo al mundo como una realidad predispuesta a la racionalidad humana, una realidad abierta y disponible al hombre, dominada por la condición fabril del hombre y considerada como un escenario de la actividad racional, matemática y tecnológica del ser humano: “la vida humana no puede desarrollarse como si el hombre hubiera perdido de alguna manera el mundo”¹⁸².

Entonces, tenemos el desafío de generar “una nueva conciencia global”¹⁸³ capaz de denunciar las contradicciones de nuestro ser y hacer. Panikkar llama *nueva inocencia*¹⁸⁴ a este cambio de conciencia. Para lograrlo, vienen bien nuevas metáforas que representen de otra forma la relación Hombre-Mundo como aquella basada en la imagen del jardinero¹⁸⁵; también podemos recuperar otras que han sido olvidadas como aquella que cree que el hombre es un microcosmos¹⁸⁶ –por lo que, “la creación se refleja en su propio ser”¹⁸⁷– o la del *anima mundi*, con un sabor mucho más mítico, que nos lleva a “descubrir la vida de la tierra y entrar en una relación personal con ella”¹⁸⁸. Sin embargo, a nuestro modo de ver, la *intuición cosmoteándrica* representada por el *mandala del círculo*¹⁸⁹ tiene la fuerza necesaria para comprender esta nueva conciencia y llegar a una *ecosofía*¹⁹⁰.

¹⁷⁹ Arendt, *La condición humana*, 12.

¹⁸⁰ Al revisar la teoría del *dominium terrae*, recuperando una acepción de los verbos “someter” y “dominar”, nos podemos dar cuenta que la soberanía y el dominio del ser humano sobre lo creado no son ilimitados ni arbitrarios. Dado que efectivamente somos “imagen y semejanza” de Dios, la actividad humana debe tener por modelo el proceder de Dios mismo descrito en Gn 1. Éste está lejos de ser un ejercicio prepotente de fuerza; por el contrario, asegura y promociona la vida (Ver Ruíz Pérez, “Creación y ecología”, 183).

¹⁸¹ White, “The historical Roots of our Ecological Crisis”, 1203-1207; Ruíz Pérez, “Creación y ecología”, 182.

¹⁸² Gisel, *La creazione*, 1.

¹⁸³ Ruíz Pérez, “Creación y ecología”, 187.

¹⁸⁴ Panikkar, *La nueva inocencia*, 40. Ver apartado 4.2.3.

¹⁸⁵ Recordemos que esta imagen es sugerida por V. Pérez Prieto cuando nos invita a pasar “del dominio del señor al cuidado del jardinero” (Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*, 37).

¹⁸⁶ Ver apartado 7.1.

¹⁸⁷ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 31.

¹⁸⁸ Panikkar, *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei*, 4.

¹⁸⁹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 50-51. Ídem., *La intuición cosmoteándrica*, 98.

¹⁹⁰ Ver apartado 2.3.4.6.

La ecosofía “es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto*, y más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad. La ecosofía va mucho más allá de la visión de la Tierra como un ser vivo; ella nos revela la materia como un factor de lo real tan esencial como la consciencia o lo que solemos llamar divino”¹⁹¹. La ecosofía es una voz profética contra la intención pragmática de la ecología que busca una explotación “racional” de las riquezas naturales bajo el concepto de explotación blanda”¹⁹² y contra el “mito del progreso”¹⁹³ que no le ha importado fracturar lo humano de la realidad. La ecosofía le recuerda al hombre que él *es* tierra¹⁹⁴ y no sólo que habita en la tierra. Igualmente, la ecosofía “nos revela que la región, la *χώρα*, el espacio, la biorregión como hoy se la redescubre, y que el suelo donde los hombres habitan forman un todo cosmoteándrico”¹⁹⁵. La ecosofía es otra forma de decir que Dios-Hombre-Mundo son interdependientes y se encuentran comprometidos en una misma aventura.

Desde nuestra perspectiva, la ecosofía no dista del Cristo Cósmico porque sabe que existe una relación directa entre Cristo y la creación: “en él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra...; todo fue creado por él y para él; él es antes de todo y todo subsiste en él” (Col 1,16-17). Más todavía, existe una inter-penetración de Cristo con la creación: “Cristo es todo en todas las cosas” (Col 3,11). La presencia de su Espíritu (*pléroma*) en el mundo hace posible la *creatio continua*¹⁹⁶ y lo habilita como sujeto de salvación: “La salvación humana es vista no sólo como la liberación del hombre, sino del cosmos entero, como la liberación de las fuerzas de la naturaleza, como libertad también para el mundo. El mundo ya no es un enemigo que derrotar, explotar o aplastar, y no es tampoco ‘otro’ que hay que amar; es parte del todo, que tiene que ser liberado de la necesidad física por el acto sacerdotal de su liberador humano”¹⁹⁷.

Así las cosas, el problema del mundo se hace problema antropológico. La teología de la creación y la teología ecológica no pueden seguir siendo disciplinas paralelas a la antropología teológica. Corresponde a la antropología teológica mostrar el aprecio

¹⁹¹ Panikkar, *De la mística*, 202.

¹⁹² Panikkar, *Ecosofía*, 114.

¹⁹³ A este respecto, Schillebeeckx dice: “Después de tantos siglos de ciencia y técnica, hemos tenido que aprender en los últimos decenios, por el daño y la vergüenza cómo esta autorrealización arbitraria y sin barreras de Occidente no ha traído a la humanidad ni salvación personal ni socio-política. Y hemos aprendido también que nuestra ilimitada expansión económica, basada en el mito decimonónico del progreso, ha dejado de lado a los hombres de las demás partes del mundo y amenaza además nuestro entorno vital natural hasta tal punto que la humanidad entera peligra por ello. El proyecto de una total autoliberación del hombre por el hombre parece en este momento la mayor amenaza para toda la humanidad” (Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 18).

¹⁹⁴ Panikkar, *El espíritu de la política*, 107

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 108.

¹⁹⁶ Ver Abumalham, “Conversación con Raimon Panikkar”, 13; Moltmann, *God in Creation*, 208-209; Colzani, *Antropología teológica*, 469.

¹⁹⁷ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 459.

que el mundo, en cuanto creación de Dios, merece para los creyentes en el Dios Creador y subrayar la responsabilidad que al ser humano le compete frente al mundo que es su casa. Nuestro abuso de la naturaleza no se debe a nuestra fe, sino a nuestra falta de fe. La depredación de la creación se relaciona íntimamente con nuestra incapacidad de imaginar el futuro desde la fe y el amor responsable, características propias de una conciencia ecosófica. A este respecto, vale la pena recordar que la ecosofía panikkariana opta por un biocentrismo como bien lo señala V. Pérez Prieto¹⁹⁸, quien nos recuerda a Albert Schweitzer: “Yo soy la vida que quiere vivir en medio de la vida que quiere vivir”. Así las cosas, se trata de una nueva cosmovisión¹⁹⁹ que se caracteriza por: la relativización del antropocentrismo (ya que, por muy importante que sea su lugar en el mundo, el ser humano tiene que saberse incluido dentro del cosmos, en pertenencia a él y en dependencia de los procesos que lo configuran), la revalorización de la historia con la naturaleza (sabe que la pregunta por el futuro del entorno es la pregunta por el adónde quiere dirigirse históricamente la humanidad) y la recuperación de una “espiritualidad de la tierra” (aboga por la apertura de nuevas alternativas para expresar la inmanencia de Dios en el mundo). En otras palabras, se trata de una invitación a recuperar la armonía de la trinidad radical como consecuencia de haber comprendido la intuición cosmoteándrica.

9.8. De los dualismos contemplación-acción y sagrado-profano a una mística de la secularidad sagrada.

El péndulo de la historia ha basculado de la sacralización a la secularización²⁰⁰ oponiendo la contemplación a la acción y lo sagrado a lo profano. Así, la secularización, en su cometido de colocar a Dios entre paréntesis, ha aguzado la oposición entre lo uno y lo otro. Pero, como la fe es un existencial y lo divino una dimensión constitutiva del ser humano, éste no puede dejar de oír la voz que clama en su interior. No se trata de optar por la acción dejando de lado la contemplación o lo contrario, ni tampoco se trata de trazar límites para separar lo hierático de aquello que no lo es. Estamos en un momento kairótico que pide integrar lo uno y lo otro reconociendo su relación a-dual bajo la clave de la mística.

¹⁹⁸ Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*, 38.

¹⁹⁹ Ruíz Pérez, “Creación y ecología”, 50.

²⁰⁰ Panikkar hace una clara distinción entre *secularización*, *secularismo* y *secularidad*: “Por *secularización* nos referimos al proceso por el que algunos sectores de la sociedad y la cultura son apartados del dominio de las instituciones y los símbolos religiosos. La secularización parte de una visión dualista del reino ‘religioso’ o ‘sagrado’, ya que se entiende que no pertenece al *saeculum* (el mundo) [...] El *secularismo*, por otra parte, es una ideología que afirma que el mundo empírico es todo lo que existe, que la trascendencia en un sentido vertical es una mera ilusión de la mente [...] El *saeculum* es todo lo que existe realmente [...] La *secularidad* representa la convicción de que el *saeculum* pertenece a la esfera última de la realidad. El *saeculum* no es un estadio subordinado y/o transitorio del ser, insignificante frente a un universo eterno, divino y trascendente, pero tampoco es la última realidad. La secularidad no es ni dualista ni monista, sino que implica una visión *advaita* o no dualista de lo real” (Panikkar, *El mundanal silencio*, 28; También hay una breve mención en Ídem., *Culto y secularización*, 104).

Panikkar nos dice que “la contemplación es la respiración misma de la vida”²⁰¹. La persona contemplativa simplemente ‘es’, vive. “Quien se entrega a la contemplación experimenta la realidad, Dios, el cielo, brahman, *mokṣa*, *nirvāna*, *satori*, clarividencia, la verdad, el ser o la nada..., aquí abajo, ya desde ahora, en el acto mismo que se está realizando, en la situación misma que se está viviendo”²⁰². La persona contemplativa vive la tempiternidad. “Los contemplativos no necesitan cielo alguno en las alturas porque para ellos toda cosa es sagrada: tratan las cosas ‘sagradas’ como si fueran profanas y las ‘profanas’ como si fueran sagradas”²⁰³. De esta manera, se sientan las bases de una *secularidad sagrada*²⁰⁴ –que da importancia al *hic*, el *nunc*, el *actus*, el *centrum* y la *pax interior*– capaz de hacerle contrapeso a los incentivos de la modernidad²⁰⁵.

La contemplación es acción, “es la construcción del templo en el cual se realiza la realidad”²⁰⁶. Para Panikkar la contemplación y la acción constituyen una relación advaítica: “Si la acción no es contemplativa, no es en realidad acción; si la contemplación no es activa, no es realmente contemplación. Más aún: la dicotomía debe ser superada al nivel de la antropología y la metafísica. Optar por un eternalismo paralizador de las actividades humanas es tan infecundo y erróneo como limitarse a la mera temporalidad de la acción humana”²⁰⁷. Tal visión nos recuerda el axioma espiritual del Medioevo atribuido a san Ignacio de Loyola: “Ora como si todo dependiera de Dios, trabaja como si todo dependiera de ti”. Lo uno y lo otro tienen y dan sentido si van de la mano.

De otra parte, la *secularidad sagrada* es una visión del mundo secular que es tan sagrada como cualquier otra visión estrictamente llamada “religiosa”. “Esta secularidad ve el *saeculum*, el siglo, la realidad material –y por tanto espacio-temporal – como realidad última y definitiva, y por tanto misteriosa, infinita, esto es, sagrada y, yo añadiría, religiosa, puesto que las instituciones religiosas no tienen el monopolio de la religión”²⁰⁸. De esta manera se supera la oposición sagrado-profano²⁰⁹ sin negar la tensión que existe entre ambos:

²⁰¹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 63.

²⁰² *Ibíd.*, 65.

²⁰³ *Ibíd.*, 67.

²⁰⁴ *Ibíd.*, 317; *Ídem.*, *De la mística*, 180. Ver apartado 8.2.3.

²⁰⁵ Panikkar, *La nueva inocencia*, 64.

²⁰⁶ Panikkar, “El toque contemplativo”, 48.

²⁰⁷ Panikkar, “Presente eterno”, 654.

²⁰⁸ Panikkar, *De la mística*, 234.

Panikkar con respecto al *saeculum* afirma: “El *saeculum* es la tríada ‘tiempo’, ‘espacio’ y ‘materia’ que, entrañablemente unida a la vida humana, constituye una dimensión irrevocable y definitiva de la realidad. Cualquiera que pueda ser su relación con la trascendencia, la inmanencia del *saeculum* no es pasajera. El *saeculum* (*aiōn*, *aheu*, *āyus*) es el intervalo, la duración, la tensión temporal en que cada ser vivo, al menos el hombre, vive y se desarrolla. Este ‘espacio’ pertenece a la vida misma del hombre y tiene un sentido en sí mismo. Este *saeculum*, como espacio de la temporalidad, posee una realidad

Lo profano y lo sagrado forman una polaridad. Pero lo secular puede ser a la vez sagrado y profano. La secularidad es sagrada cuando, presentando un carácter de ultimidad, de no manipulabilidad, sirve de mediadora entre lo “divino” y lo humano y no se encierra en sí misma. Es profana cuando elimina esta polaridad y se cree totalmente autosuficiente [...] La secularidad sagrada reacciona en contra de la dicotomía que plantean las cosmovisiones dualistas: el tiempo ahora y la eternidad después, la tierra debajo y el cielo encima, la creación aquende y el creador allende, la desdicha en este mundo y la felicidad en el próximo. Intenta superar el dualismo sin caer en el monismo [...] La secularidad sagrada es una de las concepciones más tradicionales de muchas tradiciones religiosas. “Lo que ates en la tierra permanecerá atado en el cielo” (Mt 16,19; 18,18) “Así en la tierra como en el cielo” (Mt 6,10). Los dos reinos son esencialmente inter- e intra-dependientes, más aún, *inter-in-dependientes*.²¹⁰

La secularidad sagrada defiende el carácter de ultimidad de lo temporal, así como la naturaleza inseparable de los dos reinos (terrenal y celestial); pero también ve la necesidad de que se distingan²¹¹. La relación no es ni monista ni dualista, sino *advaita*, de a-dualidad. Una *concepción no-dualista de lo sagrado*²¹² afirma coherentemente que no hay nada separado de lo sagrado, todo tiene una dimensión sagrada. Lo sagrado no es una realidad ontológica separada, “localizada” en algún lugar, en una Divinidad trascendente y participada diferentemente por otros seres. En esta concepción lo sagrado es más bien un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de que las cosas son reales. De esta forma comprendemos que *la Revelación* es precisamente “revelación” de lo sagrado. Como la misma palabra lo indica, no confiere realidad; simplemente levanta el velo (*revelare*) de lo que ya está ahí. Nada es sagrado por sí mismo precisamente porque no existe ninguna cosa por sí misma, en sí misma. Todo está interconectado e interrelacionado. Y esta misma conexión implica la dimensión sagrada. Esta idea supera las dicotomías letales y las esquizofrenias espirituales. Permite la realización total del ser humano sin enajenarlo del mundo. En consecuencia, la secularidad representa un *novum relativo*²¹³ en la vida del hombre sobre la tierra porque está relacionada con una peculiar experiencia del tiempo como ingrediente *esencial* de la *realidad*. Tal experiencia no es otra que la misma intuición cosmoteándrica²¹⁴ e, igualmente, es aquella que da lugar a la *mística* como “experiencia de la Vida”²¹⁵ –y, si se quiere, de la “vida divina”²¹⁶.

propia y no puede ser meramente considerado como un estadio intermedio hacia la eternidad o el ‘otro mundo’” (Panikkar, *Paz y desarme cultural*, 93).

²⁰⁹ Lo secular no debe confundirse con lo profano: “La secularidad no es la antítesis de la sacralidad. Lo sagrado y lo profano son opuestos; pero lo secular se encuentra más allá de esta dicotomía, y un asunto secular puede ser tan sagrado como cualquier otro negocio de las religiones tradicionales” (Ibíd.)

En otro lugar se encuentra la misma idea: “Il sacro si oppone al profano, ma non va necessariamente contrapposto al secolare” (Panikkar, “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione II, 51).

²¹⁰ Panikkar, *El mundanal silencio*, 43.

²¹¹ Ibíd., 47.

²¹² Ibíd., 49-50.

²¹³ Ibíd., 22.

²¹⁴ Ibíd., 26.

²¹⁵ Ver apartado 8.2.

²¹⁶ Panikkar, *De la mística*, 24.

Entonces, si la experiencia de la Vida es la experiencia de la realidad cosmotéandrica, implica a todo el ser humano (cuerpo, alma y espíritu), sus dimensiones (cósmica, intelectual y divina) y sus relaciones (con el Mundo, con el Hombre mismo y con Dios). La mística es la conjunción más o menos armónica de los tres ojos²¹⁷ o de las tres conciencias (sensible, intelectual y espiritual)²¹⁸. Esta idea perfecciona las de otros teólogos que van en la misma dirección como “la mística es vida de fe”²¹⁹, “la mística es liberación”²²⁰ o “la mística es esperanza”²²¹, todas ellas tratando de vincular lo trascendente con lo inmanente, la contemplación con la acción, lo espiritual con la ética y la política: “La mística de nuestro tiempo, como visión plena de la realidad, es agudamente sensible al dolor del mundo, en especial al sufrimiento debido a la mano del hombre y a las injusticias humanas. Esto no hace del místico un ‘activista político’ en el sentido actual de la palabra. Combina las tres dimensiones de la realidad y no pierde la paz ni la ecuanimidad, pero sabe ensuciarse las manos si es preciso”²²².

Finalmente, vale la pena insistir en la necesidad de incluir el tema de la mística dentro de una antropología teológica porque, evidentemente, no sólo se trata de un problema antropológico²²³ sino también de una condición humana: “el hombre es esencialmente un místico”²²⁴. Otra forma de llamar esta condición es decir que el ser humano es un “*homo monachus*”²²⁵, pero sea lo uno o sea lo otro, resultan exigitivos para que podamos alcanzar lo *humanum*²²⁶.

9.9. De una escatología acerca de un tiempo futuro a una esperanza tempiterna.

La escatología cristiana ha venido haciendo un esfuerzo enorme por re-encontrar el sentido del *éschaton*. De esta forma, estamos pasando de una escatología que centró su preocupación en la vida posmortal, la inmortalidad del alma y la tierra y el cielo nuevos como contenido propio de los novísimos a una escatología que se pregunta por la esperanza como una virtud dinámica entre el presente y el futuro, la inmanencia y la trascendencia, el ya y el todavía-no. K. Rahner años atrás señaló que

²¹⁷ Ver nota 53 del capítulo 8. Además, Panikkar, *De la mística*, 183; Ídem., “Antropofanía intercultural”, 23; Ídem., *Ecosofía*, 41.

²¹⁸ Ver nota 54 del capítulo 8. Además, Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 312; Ídem., *De la mística*, 181.

²¹⁹ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 118-119.

²²⁰ Boff, “Contemplativus in liberatione”, 49-59; Galilea, “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, 313-327.

²²¹ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 79.

²²² Panikkar, *De la mística*, 188.

²²³ *Ibíd.*, 55.

²²⁴ *Ibíd.*, 19.

²²⁵ Ver apartado 8.4.3.

²²⁶ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 29.

la escatología debía mostrar al hombre como lo entiende el cristianismo: “como el que alejándose de su presente actual existe hacia el futuro. El hombre sólo puede decirse a sí mismo qué es él, en cuando se dice lo que él quiere y puede llegar a ser”²²⁷. Adicionalmente, J.L. Ruíz de la Peña²²⁸ hacía un llamado a la esperanza cristiana para compartir con los modelos de futuro los programas concretos de actuación sobre la realidad que parezcan más idóneos para enderezarla hacia el *éschaton*. De esta forma la escatología cristiana no correría el peligro de quedarse en un trascendentalismo futurista ni en un inmanentismo presentista. A nuestro modo de ver, la noción de tempiternidad podría ser gran ayuda para lograr este cometido ya que considera la imbricación entre el presente y el futuro, la temporalidad y la eternidad.

La *tempiternidad*²²⁹ no sólo se constituye en una clave para captar lo que encierra la intuición cosmoteándrica, la mística, la dimensión monacal, la nueva inocencia, la metapolítica y la ontonomía sino también para comprender la esperanza como existencial antropológico y virtud teologal. En la tempiternidad *se vive la experiencia del presente en toda su profundidad*²³⁰, un presente que abraza el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, el pasado y el futuro.

Vale la pena aclarar que para nuestro autor resulta claro que la tempiternidad está referida a la experiencia de la resurrección: “Mi vida de resucitado no es una segunda vida, no es una re-encarnación en otra persona, no es otra vida (*non alia sed altera*) sino que es la vida que me está dada de vivir en lo que he llamado *tempiternidad*. Se experimenta la tempiternidad cuando se vive la ‘vida eterna’ en los mismos momentos temporales de nuestra existencia”²³¹.

Además, la tempiternidad revela el alcance de la *conciencia transhistórica*²³² porque ésta no se distrae con ningún reino de “arriba” o del “más allá”; más bien descubre una dimensión escondida en la realidad. Así, la *tempiternidad* no es ni una temporalidad más o menos perfecta, ni una eternidad impermeable a lo temporal, sino la integración perfecta y por tanto jerárquica de lo que en apariencia parecen ser dos factores, “tiempo y eternidad”. La conciencia transhistórica “descubre, *en y a través* de lo temporal, el núcleo tempiterno de la plenitud de nuestro ser”²³³. Como el tiempo existe y todos los tiempos co-existen en la tempiternidad, lo que ha sido es tan real como lo que será, y ambos pertenecen a la realidad. “El destino temporal del hombre

²²⁷ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 495.

²²⁸ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 177.

²²⁹ Ver apartado 2.3.4.8.

²³⁰ Smet, *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*, 19.

²³¹ Panikkar, *De la mística*, 254.

²³² Ver apartado 6.1. y la segunda parte de la nota 78 del capítulo 8.

²³³ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 106.

está inextricablemente ligado a su destino eterno y a su situación eterna²³⁴. Tiempo y eternidad forman una relación advaítica²³⁵.

Para Panikkar la suerte definitiva del ser humano (“vida eterna” – *zoē*²³⁶) no es independiente de lo sucedido en la tierra (“vida temporal”). La “vida infinita” es la dimensión en profundidad de *esta vida*, por esto, “si yo no vivo *ahora* mi resurrección, no la viviré jamás”²³⁷. La “vida eterna” se realiza en la temporalidad porque, de alguna manera, la existencia humana es una experiencia tempiterna. Este es el nuevo sentido que está redescubriéndose en la esperanza cristiana: “El *éschaton*, tal y como lo describe el Nuevo Testamento, más que anular el mundo y el tiempo, se encarna en ellos. Como resultado de esa encarnación, el mundo comienza a ser realmente ‘nueva creación’, no por aniquilación de (o yuxtaposición a) la antigua, sino por su transformación”²³⁸.

Lo anterior nos ayuda a comprender por qué “el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca” (Mc 1,15): “El Reino de Dios está en la misma relación constitutiva entre los hombres; está entre los hombres; en sus entrañas y en sus relaciones; en la solidaridad interna de toda la creación, en la relación tempiterna”²³⁹. El reinado de Dios está cerca porque Él está en cada hombre²⁴⁰, en cada comunidad²⁴¹ y en cada parte de la creación. “El Reino está ya enclavado en el corazón de la historia, por virtud de la propia persona de Jesús, con su mensaje y sus acciones, aunque haya todavía una dimensión futura para esa realidad presente y operante”²⁴².

De esta manera adquiere sentido la sentencia panikkariana: “La esperanza no es de lo futuro, sino de lo invisible”²⁴³. La esperanza nos revela la dimensión invisible de la realidad, aquélla que siempre ha estado presente y por la cual podemos alcanzar ahora lo que se nos ha sido prometido²⁴⁴. Esta dimensión no está oculta en un “después” (de esta vida) o en su “más allá”, sino que le es trascendentalmente inmanente aunque sea inconmensurable con la dimensión histórica (espacio-temporal). Por eso, no podemos

²³⁴ Panikkar, *El mundanal silencio*, 34.

²³⁵ Panikkar, “Presente eterno”, 655.

²³⁶ Ver apartado 8.4.1. y la nota 152 del capítulo 8.

²³⁷ Panikkar, *La nueva inocencia*, 400.

²³⁸ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 66.

²³⁹ Panikkar, “Presente eterno”, 653-654.

²⁴⁰ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 498.

²⁴¹ *Ibíd.*, 510.

²⁴² Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 58.

²⁴³ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 45; *Ídem.*, *El espíritu de la política*, 169; *Ídem.*, *La nueva inocencia*, 158. Panikkar y Castells, *Iconografía del espacio sagrado*, 120.

²⁴⁴ “Yo espero en Dios precisamente porque no puedo esperar en mí mismo, y no tengo ningún fundamento para dudar de la salvación de los demás más que de la mía propia. De esta forma un hombre con esperanza no se ve torturado por el problema de la salvación” (Panikkar, *Misterio y revelación*, 183-184).

separar la “esperanza temporal” de la “esperanza eterna” so pretexto de diferenciarlas²⁴⁵.

Ahora bien, como los misterios de la eternidad comienzan a ocurrir en la temporalidad, entonces, la resurrección en la cual creemos se hace condición de posibilidad de una justicia para todos y de una liberación para todos. Por eso, estamos de acuerdo con Ruíz de la Peña²⁴⁶ cuando dice que todo aquello en lo que creemos en esperanza no sólo *será* verdad algún día, sino que *es* ya verdad incoada y eficiente. La *praxis cristiana* debe transparentar su presencia real, única garantía de la viabilidad de su futuro real. Es decir, debe obrar la justicia y la libertad implicadas en la promesa de la resurrección; construir *esta* creación de forma que sea asumible en la nueva creación. La esperanza se expresa a través de la palabra vivificadora y se autentifica en el compromiso de transformación: “El agujón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo presente no cumplido”²⁴⁷. O, en palabras de J.J. Tamayo: “Para que la esperanza cristiana ni devenga en evasión o huida hacia adelante debe echar raíces profundas en el presente, tomar cuerpo en los acontecimientos de la vida real y traducirse en una praxis histórica de liberación”²⁴⁸.

Finalmente, como hemos dicho, no hay dos mundos, no hay dos vidas, no hay dos tiempos pero tampoco hay un mundo, una vida o un tiempo (*advaita*). La realidad es una y trinitaria. La “ciudad de Dios” será posible cuando nos demos cuenta que ésta se construye en la “ciudad de los hombres” que, a su vez, funde sus bases en el mismo mundo. Dios, Hombre y Mundo participan del principio cosmoteándrico y están comprometidos en la misma aventura. Y, Dios, “que quiere hacer nuevas todas las cosas” (Ap 21,5; 2Co 5,17) llama a su creación para que tenga a Cristo por cabeza (Col 2,10). Este camino hacia la *anakefalaiosis* hará de la misma realidad una *crístofanía*.

²⁴⁵ Tamayo, “Esperanza”, 300.

²⁴⁶ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 176.

²⁴⁷ Moltmann, *Teología de la esperanza*, 27.

²⁴⁸ Tamayo, “Esperanza”, 299-300.

CAPÍTULO 10

“CRISTO, SÍMBOLO DE LA PLENITUD DEL HOMBRE”

En el marco de la teología cristiana K. Rahner señaló acertadamente que “la cristología es, al mismo tiempo, término y comienzo de la antropología”¹, consecuencia cierta de la encarnación, acontecimiento que revela la autocomunicación de Dios y ofrece el sentido último y definitivo de la historia humana. De esta manera, no hay una teología y una antropología yuxtapuestas, sino que las dos cobran sentido en una cristología que nos permiten comprender que el hablar del hombre va inexorablemente unido al hablar de Dios. Animados por la misma razón, entendemos la afirmación del magisterio de la iglesia católica:

En realidad, *el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (Rm 5,14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre* y le descubre la sublimidad de su vocación [...]

El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también *el hombre perfecto*, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre.²

El texto de *Gaudium et Spes* presenta a Cristo y al hombre como un único misterio: en efecto, Jesucristo “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre”. El sentido de estas palabras es que la revelación absoluta e insuperable de Dios dada a través de su Hijo representa también la revelación absoluta e insuperable del hombre: Jesucristo es “el hombre perfecto”, la verdadera imagen de Dios³. Estas palabras expresan, por un lado, la absolutividad y la plenitud de la revelación en Jesucristo, y, por otro lado, la correspondencia existente entre Jesús de Nazareth y el Cristo de la fe. Jesús es *el Verbo encarnado, la clave, el centro y el fin* de toda la historia humana:

Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos (2Cor 5,15), da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro.⁴

¹ Rahner, “Problemas actuales de Cristología”, 206.

² Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22.

³ Ver Colzani, *Antropología teológica*, 300.

⁴ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 10.

Por lo anterior, la antropología teológica cristiana se considera como “el tratado dogmático en el que se interpretan el origen y el fin del hombre a la luz de la autorrevelación histórica de Dios en Jesucristo”⁵. Así, “lo histórico” se constituye en una categoría irrenunciable de la cristología y la antropología teológica “tradicionales” generando una divergencia, si no la mayor, con la “cristología” panikkariana, no tanto porque nuestro autor niegue la historicidad de la revelación comunicada en Jesucristo sino porque, asumiéndola, va mucho más allá. Más aún, sin caer en un irenismo, nos atreveríamos a decir que Panikkar está de acuerdo con la confesión primera de la iglesia católica siempre y cuando se expandan los límites en los cuales se inscribe su comprensión del “*Verbum* hecho carne”.

Hemos visto que la concepción panikkariana del hombre tiene como base la intuición cosmoteándrica y, como no sería posible desligar la antropología de la cristología, entonces, su “cristología” también se desarrolla bajo la misma intuición. No podríamos comprender su antropología como *antropofanía* si, igualmente, no comprendemos su cristología como *crisofanía*⁶. En términos prácticos, cada uno de los acápites del capítulo anterior –y todo nuestro trabajo– cobra sentido desde una crisofanía que confiesa: *Cristo es el símbolo de la plenitud del hombre*⁷.

A nuestro modo de ver, la *crisofanía* de Panikkar, desde su arista catafática, es una respuesta a las exigencias planteadas por la teología del pluralismo religioso e intercultural⁸ y, desde su arista apofática, una muestra de respeto tanto por el misterio de Cristo: “El hecho de que los cristianos no tengan pleno conocimiento de ese símbolo que llaman Cristo, les revela que ellos no son los dueños de Cristo y les confirma que Cristo sobrepasa toda comprensión (cf. Ef 3,18-19; Col 2,3)”⁹, como por el misterio del hombre: “[...] la experiencia de Dios es la experiencia del Yo a la que se llega preguntando ‘¿quién soy yo?’. Al intentar responder esta pregunta

⁵ Müller, *Dogmática*, 105.

⁶ Ver apartado 2.3.4.12. Además, remitimos al lector al capítulo 5 del libro *Dios, Hombre, Mundo* del teólogo gallego V. Pérez Prieto quien, bajo el título *El Cristo cosmoteándrico*, explica de forma consistente y profunda la propuesta “cristológica” panikkariana (pp. 403-486).

⁷ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 15.

⁸ El teólogo Francisco Ruíz Pérez, a propósito de la relación cristología-antropología, señala algunas de tales exigencias: “La antropología teológica sólo puede presentarse en un contexto multicéntrico y plural ahondando en su distintivo: el radical cristológico de su visión del ser humano [...] La antropología teológica, guiada por el potencial transcultural del misterio cristológico, ha de dejarse traducir a otros contextos y, a la vez, ha de permitirse el ser interpelada por visiones de lo humano elaboradas desde circunstancias culturales dispares” (Ruíz Pérez, “Antropología teológica”, 58).

A esto Panikkar responde agudamente: “¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre? (Mt 16,13), preguntó Jesús. Las primeras generaciones cristianas se abrieron al diálogo con hebreos, griegos, romanos y bárbaros, respecto a ese *quién*, pero una vez elaborada una respuesta dejaron de dirigir de nuevo la pregunta a las otras civilizaciones con las que entraban en contacto, y por el contrario crearon la *Congregatio de propaganda fide*, difundiendo sólo la propia respuesta” (Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 464).

⁹ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 458.

empiezo a descubrir que soy un misterio”¹⁰. En consecuencia, también podríamos decir: *el hombre es una cristofanía*¹¹.

Con todo, dentro de una teología sistemática, sería inadmisibile una antropología teológica sin una cristología –y lo contrario–, sean éstas más o menos ortodoxas. Por eso, aunque desborda el objeto de estudio del presente trabajo, su propósito quedaría incompleto si no hubiese un desarrollo mínimo sobre la “cristología” de nuestro autor, si bien hemos hecho múltiples menciones a lo largo del mismo. Así las cosas, este último capítulo tiene tres apartados: en el primero, caracterizaremos lo propio de la cristofanía, como la propuesta “cristológica” de nuestro autor; en el segundo apartado nos detendremos en la potencialidad simbólica de aquel a quien llamamos Cristo con respecto a la realidad cosmoteándrica; y, en el último apartado, como culmen de nuestra exposición, daremos cuenta de por qué Cristo es el símbolo de la plenitud humana. Si bien nos interesa salvar la coherencia que existe entre la “cristología” y la antropología de nuestro autor, le corresponde a cada quien discernir sobre aquello que puede resultar pertinente para la reflexión cristológica actual.

10.1. De una cristología a una cristofanía.

Cristo es la plenitud de la vida, esta *Plenitud*, que *tiene tantos nombres*, en la tradición cristiana es llamada 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 [...] Queda Cristo: símbolo *real* de la “divinización”, es decir, de la *plenitud del hombre*.¹²

Panikkar, en *La plenitud del hombre*, libro en el cual desarrolla frontalmente su propuesta de la *cristofanía*, nos hace caer en la cuenta de que se trata de una “palabra cristiana”¹³ abierta a la problemática universal de un modo concreto y limitado. La cristofanía presenta “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 [...] Cristofanía equivale a la manifestación de Cristo a la consciencia humana e incluye una experiencia del Cristo y una reflexión crítica de la misma”¹⁴. De forma más incisiva, nuestro autor afirma que durante los dos primeros siglos hemos tenido una cristología tribal y, por tanto, hoy resulta necesario descubrir las otras dimensiones de “ese Cristo escondido, cuyo monopolio no tienen los cristianos, y que puede o podría ser símbolo de una unidad mucho más unificadora, como lo ha sido el símbolo de

¹⁰ Panikkar, *Experiencia de Dios*, 42; ver también Ídem., *Sobre el diálogo intercultural*, 63; Ídem., *Mito, fe y hermenéutica*, 394; Ídem., *La Trinidad*, 99.

¹¹ Ver apartado 5.2.

¹² Panikkar, *La plenitud del hombre*, 15.

¹³ Panikkar cita algunos textos del Nuevo Testamento (1Jn 3,1-2; Col 3,3-4) acerca del *Χριστός φανερωθή* (Ver *Ibíd.*, 128).

¹⁴ *Ibíd.*, 31-32.

Dios en la historia del pasado”¹⁵. V. Pérez Prieto¹⁶ advierte que la visión tribal de la cristología se debe a la *concepción historicista* sobre Jesús.

A este respecto, nuestro autor enfatiza en otro de sus escritos:

La cristofanía no es sólo una cristología que intenta interpretar los hechos históricos de Jesús de Nazareth. Pretende, ante todo, acoger críticamente “el misterio aparecido, manifestado, revelado ahora” (Rm 16,26) con todos los medios de conocimiento de los que pueda disponer el hombre. Este misterio estaba ya desde el principio “en el seno del Padre” (Jn 1,18) y por tanto no es histórico ni temporal, como no fue una afirmación temporal de Jesús el decir que él era “antes de Abraham” (Jn 8,58).¹⁷

Panikkar¹⁸, frente al temor por parte de algunos teólogos, aclara que esta cristofanía no pretende hacer desaparecer al Jesús histórico en un gnosticismo no cristiano, aunque, en ciertas teologías se pueda encontrar una *historiolatría*. La cristofanía quiere liberar la cristología del *mito de la historia*¹⁹, es decir, superar la reducción de “lo real” a lo meramente histórico, obviamente sin negar la validez de la historia: “La cristofanía no rechaza en absoluto la historicidad de Jesús, sino que afirma que la historia no es la única dimensión de lo real y que la realidad de Cristo no se agota, por lo tanto con la historicidad de Jesús”²⁰. Nuestro autor agrega: “La Encarnación en cuanto hecho histórico en el tiempo y en el espacio, es también un suceso temporal, solamente inteligible dentro de un ámbito religioso-cultural particular, el de una determinada historia. Sin embargo la encarnación divina como tal no es un suceso histórico sino un acto divino trinitario”²¹. Panikkar tiene claro que la encarnación es un acto trinitario porque Cristo remite al Padre y al Espíritu. A este respecto nuestro autor, en *Iconos del misterio*, interpreta tres textos evangélicos que representan *la experiencia trinitaria de Jesús de Nazaret*²²:

¹⁵ Panikkar, *Ecosofía*, 67.

¹⁶ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 464.

¹⁷ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 481.

¹⁸ *Ibíd.*, 478.

¹⁹ Ver apartado 2.3.4.10.

²⁰ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 465.

Panikkar apunta en otro de sus escritos sobre la necesidad de considerar la historia en Jesús: “El cristiano es una persona de fe. Una fe basada en la persona de Jesús. Por ello las discusiones teológicas han de explicar quién es Jesús. El punto esencial no es tanto su naturaleza como la realidad del *acontecimiento-Jesús*, particularmente del acontecimiento de la resurrección, el cual es, antes que nada, un hecho histórico en la vida de Jesús [...] Estamos firmemente enraizados en la historia, y especialmente en la historia personal de Jesús, y, por lo tanto, la lealtad a su persona es crucial” (*Ídem.*, *Invitación a la sabiduría*, 189-190).

²¹ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 478.

Para Panikkar, al igual que la encarnación, la experiencia de Jesucristo es trinitaria porque Cristo lleva al Padre y al Espíritu (*Ídem.*, *De la mística*, 261).

²² Panikkar, *Iconos del misterio*, 106-111.

Igualmente, V. Pérez Prieto hace una síntesis acertada de los tres textos con sus comentarios (Ver Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 425-429).

- a) “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10,30). Esta frase se entiende 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*”). Panikkar agrega: “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”²³.
- b) “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14,9). La pregunta de Santiago sigue siendo actual y “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*”²⁴. De la misma manera, Cristo se transparenta en los otros. “Por eso, nuestra experiencia de Cristo no puede ser otra que nuestra *experiencia crística* de los otros”²⁵. Sin los otros el Evangelio y Cristo se nos hacen opacos. En los otros descubrimos a Cristo: “*Todo ser es una cristofanía*”²⁶.
- c) “Os conviene que yo me vaya; porque, si no me fuese, el Espíritu no vendrá a vosotros” (Jn 16,7). Aquí encontramos una referencia directa al Espíritu Santo, sin él no hay verdadera vida cristiana y no puede existir experiencia de la Trinidad. Para nuestro autor no es admisible el *subordinacionismo* presente en algunas cristologías que se han centrado en el *logos* dejando olvidado al *pneûma*. Por eso, hoy más que nunca, hemos de reconocer que en una verdadera experiencia de Dios tiene lugar el Espíritu. “Él [el Espíritu] nos integra en la vida trinitaria”²⁷.

De este modo, advierte el mismo Panikkar, la *Cristofanía* no le quita nada a la *Cristología*, pero se manifiesta más claramente abierta a la realidad del Espíritu que, sin separación entre *logos* y *pneûma*²⁸, no subordina este último al primero: “No es

²³ Panikkar, *Iconos del misterio*, 106.

²⁴ *Ibíd.*, 107.

²⁵ *Ibíd.*, 108.

²⁶ Panikkar, *Experiencia de Dios*, 91; *Ídem.*, *La plenitud del hombre*, 39; *Ídem.*, *Invitación a la sabiduría*, 240.

²⁷ Panikkar, *Iconos del misterio*, 111.

²⁸ Una advertencia en este sentido también ha sido formulada por W. Kasper: “Una cristología de orientación pneumatológica puede, pues, interpretar de la mejor manera la unicidad de Jesucristo y su importancia universal. La pneumatología vuelve a colocar a la cristología en un horizonte universal” (Kasper, *Jesús, el Cristo*, 312-313).

Sin embargo, al leer con detenimiento todo el planteamiento kasperiano, nos queda la duda de si está matizado por el subordinacionismo denunciado por Panikkar: “La teología cristiana sufre desde hace por los 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

pneumo-logía 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. V. Pérez Prieto dice al respecto de esta nota característica de la propuesta cristofánica de Panikkar:

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 al 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.³⁰

Hasta aquí, consideramos que queda claro que la *cristofanía* panikkariana es eminentemente trinitaria. Sin embargo, como a ésta le implica una conciencia transhistórica, resulta necesario explicitar la comprensión que tiene nuestro autor acerca del Jesús histórico y el Cristo de la fe. En primer plano, como Panikkar no niega la historia, tampoco niega que el Jesús histórico sea Cristo pero Cristo no se agota en el Jesús histórico: “Jesús es el Cristo, y quien confiesa que Jesús es el Cristo define la identidad cristiana. Pero Cristo no se agota en Jesús. Jesús es idéntico a Cristo, no hay nada en Jesús que no sea Cristo, pero Cristo era anterior a Abrahán y Jesús no era antes de Abrahán [...] Cristo está en todo hermano que sufre, y Jesús de Nazaret no está ahí”³¹. En otro texto, Panikkar³² afirma que, cuando un cristiano dice “Jesús” en el espíritu, no se está refiriendo únicamente al nazareno histórico, sino también y principalmente al *Señor resucitado*, aquel a quien él ha encontrado en “su” Emaús (Lc 24,32), o en “su” Damasco (Hch 9,5), o en “su” experiencia de la Magdalena o de Natanael (Jn 20,16; Jn 3,1ss). Así las cosas, si nos quedáramos fijados en la historia, al final no tendríamos una “experiencia de Cristo” sino un recuerdo de alguien que vivió y murió y, por tanto, la resurrección, no tendría ningún sentido. Pero, como creemos que Cristo resucitó (Cfr. 1Co 15,14) trascendiendo el tiempo y el espacio, es posible tener un encuentro personal con Él “aquí y ahora” para descubrir-*nos* y reconocer-*nos*. Por lo anterior, el misterio de Cristo desborda la manifestación que tiene lugar en Jesús y, también, la experiencia misma que los cristianos tienen de Cristo³³.

subordinarse al *logos*, o lo que es peor, a la racionalidad. Pero el buen sentido no puede aceptar esta subordinación del Espíritu, con excepciones en la tradición rusa y algunas iglesias orientales” (Panikkar, *Iconos del misterio*, 110).

²⁹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 32.

³⁰ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 413-414.

³¹ Panikkar, *Ecosofía*, 64.

³² “When the Christian says ‘Jesus’ in the Spirit, he does not mean only nor mainly the *historical Nazarene*, but the *risen Lord*, whom he has encountered in his Emmaus (Lc 24,32) or Damascus (Act 9,5) or Nathanael (Io 3,1ss) or Thomas (Io 28) or Magdalene (Io 20,16) or the other experience. And this forbids him to exclude other ways of meeting the Lord, even if he does not understand” (Panikkar, *Salvation in Christ*, 67-68).

³³ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 456.

Sobre este mismo aspecto, de la mano de la conciencia transhistórica también podemos considerar su idea de *pars pro toto*³⁴, como bien lo identifica V. Pérez Prieto³⁵. En este caso el efecto *pars pro toto* se aplica a su pensamiento 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 de símbolo³⁶. 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 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 plenamente en ella.

Además, en justicia, Panikkar no sólo no niega al Jesús histórico, como han señalado algunos críticos de su pensamiento, sino que es un enamorado de Jesucristo. Él confiesa que Jesús de Nazaret es el Cristo³⁷, 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 Dios³⁸. La realidad *Cristo* es más “*misteriosa*” que “*histórica*”³⁹. Añade nuestro autor: “El *fenómeno histórico* de Jesús es un *epifenómeno* del misterio de Cristo, lo que no significa que no sea real ni central”⁴⁰. De este modo, el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe* no se contraponen; simplemente, éste va “*más allá*” que aquél. En este sentido, estamos de acuerdo con V. Pérez Prieto⁴¹ cuando dice que no podemos desdeñar al Jesús histórico pero lo que nos permite un *encuentro personal* con Jesucristo (como el que reivindica haber tenido Pablo) y no un puro conocimiento intelectual (como el de cualquier personaje de la historia) es precisamente el Cristo que no está limitado al marco teórico espacio-temporal. En palabras del mismo Panikkar: “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*

³⁴ Ver apartado 2.4.1.1.

³⁵ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 449.

³⁶ Ver apartado 2.3.4.7.

³⁷ Panikkar, “Diálogo entre un hindú-vedanta y un teólogo cristiano”, en Ídem., *Invitación a la sabiduría*, 200-201.

³⁸ Ver Pérez Prieto, “Raimon Panikkar...”, 73.

³⁹ “Dice Gesù: ‘Prima di Abramo io ero’. Quindi Cristo è nato anche in Oriente, in una forma certo misteriosa, non storica, perché io non nego che Gesù fosse un ebreo, figlio di Maria, venuto alla luce a Betlemme duemila anni fa. Però il Gesù risorto è il Cristo, e in Cristo, come ricorda Paolo, non c’è giudeo né greco, né uomo né donna. Il mistero di Cristo supera le nostre mentalità, anche quella cristiana, e noi cristiani non dobbiamo ridurre il suo messaggio alla nostra misura, appropriandocene” (Castagnaro, “Passaggio in Asia...”).

⁴⁰ Panikkar, *Iconos del misterio*, 47-49.

⁴¹ Pérez Prieto. *Dios, Hombre, Mundo*, 450.

de Jesús resucitado. Esto es, el *Cristo vivo, hic et nunc*, una experiencia transhistórica, personal e intransferible”⁴².

La experiencia con el Cristo vivo, el resucitado, conduce a un descubrimiento de su *identidad* que, por supuesto, no se agota nunca. Panikkar considera que podemos establecer la *identificación*⁴³ del Jesús histórico pero, si queremos hallar al menos un asomo de su *identidad*, ésta resulta del encuentro con el Jesús resucitado: “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”⁴⁴.

Con lo expuesto hasta aquí somos conscientes del carácter controversial que tiene la propuesta cristofánica de Panikkar y, de manera especial, la afirmación: “Jesús es Cristo, pero Cristo *no puede ser completamente identificado* con Jesús”, habida cuenta de la correspondencia estricta de sentido que existe entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe en la teología cristiana: “Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos (2 Co 5,15), da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse”⁴⁵.

Desde Calcedonia (451), la Iglesia ha confesado que “Jesús es el Cristo”. Este es el dogma por excelencia del cristianismo a través del cual se afirma que Jesús es Cristo y Cristo es Jesús. W. Kasper acota a este respecto: “La profesión ‘*Jesús es el Cristo*’ representa el resumen de la fe cristiana, no siendo la cristología otra cosa que la concienzuda exposición de esta profesión. Con esta profesión se quiere decir: este Jesús de Nazaret, único, insustituible, es simultáneamente, el Cristo enviado por Dios, o sea, el Mesías ungido por el Espíritu, la salvación del mundo, la plenitud escatológica de la historia”⁴⁶. El cardenal alemán deja en claro que tal profesión remite, por un lado, a una historia totalmente concreta: “Las cuestiones históricas son insoslayables siempre que se tome en serio la escandalosa concretización de la fe en Cristo”⁴⁷ y, por otro lado, a la correspondencia a la cual ya nos hemos referido: “[...] Eso quiere decir que no es lícito hacer parcialmente criterio de la fe en Cristo al Jesús terreno o al histórico. Contenido y criterio primario de la cristología es el Jesús terreno y el Cristo resucitado y exaltado. Esto nos lleva al programa de una

⁴² Panikkar, *Iconos del misterio*, 96.

⁴³ “[...] 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 escapárenos todavía” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 187-188; Ídem, *Iconos del misterio*, 95-99).

⁴⁴ Panikkar, *Los dioses y el Señor*, 65. Para una mayor explicación del binomio *identidad-identificación*, véase Panikkar, *La plenitud del hombre*, 187-190 y Pérez Prieto, “El Cristo Señor y el Jesús histórico”, en *Dios, Hombre, Mundo*, 448-454.

⁴⁵ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 10.

⁴⁶ Kasper, *Jesús, el Cristo*, 14.

⁴⁷ *Ibíd.*, 21.

crisología de la mutua correspondencia entre el Jesús terreno y el Cristo resucitado y exaltado”⁴⁸. De esta manera, la profesión de fe en Jesucristo como el hijo de Dios y el hijo del hombre es un resumen que expresa lo esencial y específico de la totalidad de la fe cristiana. Sin ésta profesión de fe no puede existir la fe cristiana.

En este sentido, nos parece relevante la recuperación que hace V. Pérez Prieto⁴⁹ acerca de algunas cuestiones expuestas por J. Dupuis junto con las respuestas dadas por Panikkar años atrás. El teólogo jesuita se pregunta:

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.⁵⁰

A lo que Panikkar responde en una nueva edición de *El Cristo desconocido del hinduismo*: “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”. Y añade: “Así como no puede haber una pluralidad de dioses..., tampoco puede haber una pluralidad de *Cristos*”⁵¹. Es por esto por lo que, si entramos en contacto con otras culturas y religiones a través del *diálogo dialogal*⁵², podríamos descubrir más dimensiones de ese único Cristo, de ese “Misterio indiviso”.

Adicionalmente, el teólogo belga se cuestiona ante la distinción panikkariana entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe:

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 fe cristiana?⁵³

De igual manera, Panikkar responde: “El nombre [y la realidad...] de Cristo no se reduce al llamado Jesús histórico... Siempre ha sido para todas las generaciones

⁴⁸ *Ibíd.*, 41.

⁴⁹ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 443-444.

⁵⁰ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 222.

⁵¹ Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), 28-29.

Esta realidad es más clara al interior de la teología cristiana como lo evidencia el mismo Panikkar: “La doctrina de la unidad de Cristo constituye el punto fundamental de la tradición cristiana. *No hay tres Cristos*: uno *creador* por el cual fueron hechas todas las cosas (Jn 1,3), otro *redentor*, un segundo Adán que redime sea a algunos elegidos, sea a toda la raza humana o al universo entero (según las distintas teologías) de la situación de esclavitud, pecado, *avidyā*, *samsāra*... y, finalmente otro *glorificador* que lleva todas las cosas a su total divinización (1Co 15,28)” (Ver Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 469).

⁵² Ver apartado 2.3.4.4.

⁵³ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 223.

cristianas mucho más que un maestro judío admirable, [es] manifestación cósmica, humana y divina”⁵⁴. Si bien es cierto que nuestro autor distingue las dos realidades, no las separa aunque sea enfático en señalar que el misterio *Cristo* desborda el hecho histórico *Jesús*. Esto no echa por tierra la fe cristiana, aunque nos da qué pensar sobre el misterio de Cristo. Tampoco nos pone a dudar sobre su fe personal ya que Panikkar ha confesado en múltiples lugares que “Jesús es el Cristo”.

En contraposición a la idea tribal acerca de Cristo que ya mencionábamos, Panikkar insiste en su dimensión cósmica que, igualmente, encuentra su fundamento en la experiencia neotestamentaria: “él es el mismo ayer, hoy siempre” (Hb 13,8), lo reconocemos como “la luz de todas las naciones” (Lc 3,31-32) y “ya no tiene importancia el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer” (Ga 3,28). La dimensión cósmica nos permite reconocer que Cristo no se deja “atrapar” por unas coordenadas específicas de tiempo y lugar aunque en ellas encuentra su permanente concreción⁵⁵. Nuestro autor repite en numerosas ocasiones el texto joánico: “Yo *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” (1Co 15,28-29). Con todo esto, Panikkar reclama “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”⁵⁶. En otras palabras, la aventura crística está incorporada a toda la *aventura trinitaria*⁵⁷. La salvación prometida por Cristo es, igualmente, universal:

La acción salvífica de Cristo en la que los cristianos creen, apoyándose en las Escrituras y la Tradición, es verdaderamente universal o, por decirlo con palabras de un Concilio, “así como nunca ha habido, hay, ni habrá un hombre cuya naturaleza no fuera asumida por Cristo, nunca ha habido, hay, ni habrá un hombre por quien Cristo no haya muerto” (Concilio de Quierzy, siglo IX. *Denzinger* 319). Un símbolo que excluyera a alguien o que creara cualquier tipo de discriminación difícilmente podría ser llamado hoy un símbolo cristiano.⁵⁸

Todo lo anterior nos da una luz formidable para comprender las características que Panikkar⁵⁹ da a la *crístofanía* evidenciando su diferencia, pero también su relación, con “la” cristología. Por cuestiones prácticas haremos un sumario de las mismas:

⁵⁴ Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), 23-24.

⁵⁵ “¿Precisamente el cristianismo, que pretende ser histórico, ha de renunciar a la historia? Una cristología sorda a los gritos del hombre sería incapaz de pronunciar cualquier ‘palabra de Dios’. El Hijo del hombre se preocupaba de la gente. ¿Cuál es hoy su manifestación, su epifanía?” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 26).

⁵⁶ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 454.

⁵⁷ Ver Panikkar, *La plenitud del hombre*, 213; Ídem., *La Trinidad*, 93.

⁵⁸ Panikkar, *Culto y secularización*, 128.

⁵⁹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 31-35.

Igualmente, para evitar una réplica excesiva, remitimos al lector a la genial exposición de los nueve *sūtra* que hace Panikkar acerca de la crístofanía como experiencia crística: 1) Cristo es el símbolo cristiano de toda la realidad; 2) El cristiano reconoce a Cristo en Jesús y a través de él; 3) La identidad

- La cristofanía no pretende ofrecer un paradigma universal. No dice tampoco que el cristianismo histórico haya de adoptar este modelo. Pretende, simplemente, ofrecer una imagen creíble de Cristo a todos los hombres.
- La cristofanía es una palabra cristiana abierta a la problemática universal de un modo concreto y, por tanto, limitado.
- La cristofanía equivale a la *manifestación* de Cristo a la consciencia humana e incluye una *experiencia de Cristo* y una reflexión crítica de la misma.
- La cristofanía no ignora ni pretende abolir la tradición cristológica precedente. Todo crecimiento requiere tanto continuidad como cambio (*nova et vetera*). A pesar del nuevo nombre, la cristofanía se remonta a las profundas intuiciones de la cristología tradicional a la que no suplanta, sino que, al contrario, prolonga y profundiza en campos inexplorados hasta ahora.
- La cristofanía, a diferencia de la *cristología*, tiene además otro alcance en la medida en que sugiere que el encuentro con Cristo no se puede reducir a la simple aproximación doctrinal o intelectual propia de la cristología. La palabra cristofanía hace referencia también al Espíritu (*Pneûma*), no sólo al *Logos*.
- La cristofanía subraya, además, una actitud más sapiencial, más femenina, menos racional, al recibir el impacto de Cristo sobre la consciencia humana, “a diferencia de una búsqueda más agresiva por parte de la razón”. Es la actitud contemplativa de la mística.
- Esta noción de Cristo debe incluir tanto la figura del pasado histórico, como la realidad del presente. La cristofanía no es una mera exégesis de textos inspirados, ni arqueología cristiana, como tampoco una reflexión meramente analítica y deductiva de aquella realidad histórica que los cristianos llaman Cristo. La cristofanía, en cambio, está abierta tanto al diálogo con las otras religiones, como a la interpretación de su misma tradición sobre el trasfondo de un escenario que abraza tanto el pasado como el presente.

de Cristo no es su identificación; 4) Los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo; 5) La cristofanía es la superación de la cristología tribal e histórica; 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; 7) La Encarnación, como hecho histórico, es también inculturación. 8) La iglesia se considera el lugar de la Encarnación; y 9) La cristofanía es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica (Ver Panikkar, *La plenitud del hombre*, 175-223).

- La cristofanía, estando abierta al diálogo y buscando una integración de la figura de Cristo dentro de una cosmovisión más amplia, no es una disciplina centrada exclusivamente sobre un determinado suceso del pasado, sino que aspira a ser una sabiduría sobre “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6).
- La cristofanía considera a las otras religiones del mundo como *loci theologici*, lugares propios y legítimos de la actividad teológica. En este sentido la cristofanía osa ampliar la noción de teología como “palabra de Dios”, *logos tou theou*, en el sentido del genitivo subjetivo, es decir, como “palabra de Dios” que nosotros podemos descubrir en toda expresión auténtica.

Finalmente, como la *Cristo-fanía* es una *fanía* (una “luz que aparece porque estamos envueltos en tinieblas”), estamos de acuerdo con V. Pérez Prieto⁶⁰ cuando acota que la propuesta panikkariana busca articular cristologías aparentemente opuestas: la tradicional *cristología descendente* y la moderna *cristología ascendente* deben articularse con lo que él llama una *cristología desde el interior*. Pretende 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.

10.2. Cristo, símbolo de la realidad cosmoteándrica.

*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 a 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.*⁶¹

Antes que nada, nos resulta necesario recordar lo que Panikkar entiende por *símbolo*: “El símbolo de una cosa no es ni otra cosa ni la cosa en sí, sino la cosa misma tal como se manifiesta, como es en el mundo de los seres, en la epifanía del *es* [...] Es la cosa como realmente aparece, como realmente *es*, en el reino de los seres”⁶². Un símbolo no soporta ser interpretado por un intermediario que explica el significado del mismo. Por lo tanto, añade Panikkar, “no aprehendemos los símbolos; más bien nos abrimos a ellos, nos encontramos a nosotros mismos en ellos, de modo que

⁶⁰ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 504-505.

⁶¹ Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, 239.

⁶² Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 319. Ver apartado 2.3.4.7.

participando en ellos es como tienen sentido y nos conducen a la comprensión de lo que simbolizan. Un símbolo es un mediador, no un intermediario”⁶³.

Lo anterior nos permite vislumbrar la hondura de esta afirmación: “Cristo es el símbolo de toda la realidad”⁶⁴. Por tal razón, en Él “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 [...] Él es el símbolo de la realidad misma, el símbolo cosmoteándrico por excelencia”⁶⁵. Cristo comunica la trinidad radical en plenitud y revela la Trinidad divina. En el cristianismo el símbolo *Cristo* remite a la experiencia trinitaria universal concreta expresada de diferentes formas: “Cristo es ‘esa luz que ilumina a todos los que vienen a este mundo (Jn 1,9); ‘todo ha sido hecho por medio de él’ (Jn 1,3), ‘y todas las cosas subsisten en él’ (Col 1,17), ‘él es el unigénito’ (Jn 1,18) y ‘el primogénito’ (Col 1,15), ‘el alfa y el omega’ (Ap 1,8), el principio y el fin de todo; el ‘Hijo de Dios’, el icono de toda la realidad; la ‘cabeza del cuerpo’ (Col 1,18) todavía en proceso de devenir, en los dolores de parto (Rm 8,22)”⁶⁶. Dicho con otras palabras:

La autocomprensión cristiana de Cristo es completa: Él es el alfa y la omega, es antes que Abrahán, es el comienzo y el fin. Muchas veces los exégetas olvidan que, cuando uno dice alfa y omega, dice también beta, gamma, delta..., todo el alfabeto. El Cristo es la figura histórica, pero es también el Cristo cósmico; es la omega de Teilhard, pero también el alfa de Orígenes, es el símbolo para los cristianos de aquello que representa la plenitud de la humanidad, la plenitud de la divinidad, la plenitud de la corporeidad y de la materia. Cristo es el símbolo de aquello que nosotros llamamos con cierto lenguaje el absoluto: símbolo de la realidad [...] Cristo es el ícono de toda la realidad.⁶⁷

Si Cristo es el símbolo central de la realidad cosmoteándrica⁶⁸, él nos revela sus tres dimensiones, lo divino, lo humano y lo cósmico: “Cristo es uno y no es unión de ‘tres’ elementos, aunque nosotros podemos y debemos distinguir esta tridimensionalidad en él, como en toda la realidad. Baste recordar que la visión tradicional de Jesucristo siempre ha reconocido en él la conjunción armoniosa de estas tres dimensiones de lo real, aunque en cada período y cada hombre subyacen ora uno ora otro de los elementos de esta tríada”⁶⁹. De esta manera, “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

⁶³ Panikkar, *Culto y secularización*, 30.

⁶⁴ Panikkar, *Ecosofía*, 63.

⁶⁵ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 180.

Panikkar considera que en los últimos dos milenios se ha continuado hablando de Jesucristo porque “él es el símbolo más potente de Occidente [...] Jesús permanece como piedra angular, el símbolo viviente” (Ibíd., 222).

⁶⁶ Ibíd., 178.

⁶⁷ Panikkar, *Ecosofía*, 63.

⁶⁸ Remitimos al lector a lo expuesto en el apartado 2.3.3.1 sobre la *trinidad radical* y la primera parte del capítulo 3 sobre la *realidad cosmoteándrica*.

⁶⁹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 222; Ver también Ídem., *La intuición cosmoteándrica*, 82-85.

una *crístofanía*. El universo está ordenado orgánicamente y centrado. Este centro es, por definición, Cristo”⁷⁰.

Cristo hace de cada ser una *crístofanía* porque “los seres son generación, *γένεσις* de Cristo, donde esta *gέnesis* significa *cierto devenir*. Todos los seres son *en* Cristo, *por* Cristo y *con* Cristo”⁷¹. Ahora bien, si todo ser *en cuanto* ser es una *crístofanía*, no puede haber ninguna relación real al margen o independientemente de Cristo:

No puede haber comunicación sin Cristo y, por consiguiente, tampoco ninguna “relación humana” de la que Cristo esté ausente. Donde quiera que haya dos o más reunidos en su nombre, allí se encuentra Él presente (Mt 18,20); donde quiera que haya un ser humano que sufra, allí está Cristo para recibir nuestra obra de misericordia (Mt 25, 40); donde quiera que se dé un amor verdadero entre personas, allí está Cristo: *ubi caritas et amor, Deus ibi est*”⁷².

La presencia real de Cristo en todas las cosas haciendo de cada ser una *crístofanía* es otra forma de entender el “Cristo cósmico” al cual se han referido diversos teólogos. Uno de ellos es L. Boff⁷³ quien observa que en algunos pasajes del nuevo testamento se le aplica a Cristo la expresión de totalidad cósmica *pléroma* (“plenitud”: Col 1,19; 2,9; Ef 1,22; 3,19; 4,10). *Pléroma* es el universo en cuanto empapado por el Espíritu y por eso lleno de vitalidad. Más aún, 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). Con esto, inspirado en P. Teilhard de Chardin, el mismo Boff sugiere el cambio de una cristología a una *crístogénesis*⁷⁴ capaz de conectar a Cristo con el universo, yendo más allá de un eclesiocentrismo (Jesucristo no es sólo de la Iglesia y de los cristianos, sino que tiene que ver con todos los seres humanos) y de un antropocentrismo (Cristo no interesa sólo a los humanos, sino que “está vinculado con todos los seres y el universo entero”): “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”⁷⁵. Igualmente, saliendo del canon bíblico, el teólogo brasileño recupera aquel *agraphon* del *logion* 77 del evangelio copto de santo Tomás que presenta con toda su fuerza lo que sería una cristología cósmica: “Yo soy la luz que está sobre todas las cosas; yo soy el universo; el universo salió de mí y el universo retornó a mí; hiende la leña y yo estoy dentro de ella; levanta la piedra y yo

⁷⁰ Panikkar, *Salvation in Christ*, 41-42.

⁷¹ Panikkar, *Misterio y revelación*, 90.

⁷² *Ibíd.*, 188.

⁷³ Boff, “El Cristo cósmico...”, 411.

⁷⁴ *Ibíd.*, 401.

⁷⁵ Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, 221-222.

El teólogo gallego V. Pérez Prieto refuerza la dimensión cósmica de Cristo en el mismo sentido: “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 (2Co 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 hace Juan (Jn 1,3; 8,58) y el Apocalipsis (Ap 1,8; 21,26)” (Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 431).

estoy debajo de ella”⁷⁶. De esta forma, se reitera la unicidad de Cristo a través de la historia y más allá de ella: “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 *parousía* de Cristo, no es separable del Cristo eucarístico y resucitado”⁷⁷.

No obstante, Panikkar da un paso más y propone un Cristo trinitario o, si se quiere, cosmoteándrico: “La tradición cristiana no separa la comprensión de Cristo de la comprensión de la creación, por un lado, y de la Trinidad, por otro. Cristo no sólo es el salvador, es también el creador. Cristo no es un meteorito divino, es uno de la Trinidad. La cristofanía tiene sentido sólo en el interior de una visión trinitaria. En Cristo tenemos la plena manifestación de la Trinidad”⁷⁸. Al igual que su pensamiento, la cristofanía panikkariana es trinitaria y su “idea” de Cristo tiene sentido a partir de la Trinidad: “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”⁷⁹. Para Panikkar⁸⁰, sin la visión trinitaria, el misterio de Cristo se hace microdóxico y corre el peligro de reducirse a un personaje histórico más o menos divinizado o a una idea gnóstica más o menos abstracta. Además, como ya lo dijimos anteriormente, dentro de un monoteísmo absoluto no sería posible que Dios se hiciera hombre. “[...] 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”⁸¹.

Aunque en ocasiones lo olvidemos, la fe cristiana es esencialmente trinitaria y creemos en un Dios trinitario. Precisamente, porque Dios es Trinidad, es comunidad y es relación, le plugo dar un movimiento “escandaloso” hacia la creaturalidad. Por la encarnación Dios se hizo como uno de nosotros (Hb 4,15)⁸² para entrar en comunión con su creación, con bien lo dice G. Greshake: “En la humanación, por tanto, la voluntad de Dios de establecer la *communio* con su creación alcanza su punto culminante. Pues a una *communio* no susceptible de ulterior intensificación pertenece el hecho de que Dios salve también la distancia existente entre su propia infinitud y la finitud creatural, entre la riqueza divina y la pobreza de la criatura, y se encuentre con la criatura de igual a igual”⁸³.

⁷⁶ Jeremías, *Palabras desconocidas de Jesús*, 109.

⁷⁷ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 206.

⁷⁸ *Ibíd.*, 201.

⁷⁹ Panikkar, *El Cristo desconocido* (1994), 27.

⁸⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 201.

⁸¹ Panikkar, *El mundanal silencio*, 81.

⁸² Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22.

⁸³ Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, 65.

La centralidad de Cristo respecto de toda la realidad es, para Panikkar, “consecuencia directa de la *Encarnación*”⁸⁴ que es la “manifestación de la aventura crística de toda la realidad encaminada al misterio infinito”⁸⁵. La encarnación no puede ser considerada como un mero hecho histórico⁸⁶, *es un acto divino trinitario*:

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*. El *Logos*, “misterio escondido desde el origen de los siglos en Dios” (Ef 3,9; Col 1,26), se ha “manifestado en los últimos tiempos” (1Pe 1,20), “en la plenitud de los tiempos” (Ef 1,10), en la cristofanía histórica de Jesús, el Hijo de María (Rm 16,25-26).⁸⁷

Para evitar malentendidos, viene bien la aclaración que hace V. Pérez Prieto⁸⁸, quien considera que Panikkar insiste en que la Encarnación no es un simple evento histórico, ni un “suceso temporal” recordable porque, de ser así, no podría ser considerada como “un hecho humano universal”, ya que sería solamente cosa de un grupo cultural particular, comprensible solamente según unas premisas culturales e históricas concretas. Enfatiza el teólogo gallego: “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”⁸⁹. Ahora bien, si nos quedáramos en una visión historicista de la encarnación, se socavaría su sentido: la *divinización de toda la carne*⁹⁰ o, en palabras de González de Cardedal, “la suprema posibilidad y promoción de lo humano” porque Cristo “ha llevado a la humanidad hasta sus mejores posibilidades porque en él Dios llevó su divinidad hasta el límite”⁹¹.

⁸⁴ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 180.

⁸⁵ *Ibíd.*, 179.

⁸⁶ Panikkar considera que la encarnación *no es histórica*, pero *sí es un acontecimiento acaecido en la historia* con serias implicaciones para la cosmovisión cristiana: “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 en la consciencia religiosa hebrea tras las atrocidades del nazismo. ¿Cómo pudo haber sido 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 a 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*” (*Ibíd.*, 209).

⁸⁷ *Ibíd.*, 207.

Si la encarnación es un *acto divino trinitario*, por la misma razón, “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 *parousía* de Cristo, no es separable del Cristo eucarístico y resucitado” (*Ibíd.*, 206).

⁸⁸ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 437.

⁸⁹ *Ibíd.*, 436.

⁹⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 210. Además, recordemos que la “divinización de la carne” contempla la “divinización del hombre” (Ver apartado 5.3).

⁹¹ González de Cardedal, *Historia, hombres, Dios*, 581.

La encarnación es la mirada por excelencia que el Dios trinitario ha hecho al mundo. J. Moingt lo dice bellamente: “Todo el Dios Trinidad viene al hombre en la Encarnación. Nos encontramos aquí en presencia del fundamento de la fe trinitaria”⁹². De esta manera, la encarnación es un acto que se actualiza permanentemente (*encarnatio continua*) porque Dios no abandona en ningún momento a sus creaturas. En este sentido agrega nuestro autor: “La Encarnación no es sólo la divinización de un hombre (y con ello de todo hombre) sino también la humanización de Dios (y con ello de todo lo divino). No se podría ver esta *perichôrêsis* si no se hubiera descubierto la Trinidad”⁹³. Así, encontramos en la encarnación otro significado: la participación del mundo en la suprema aventura trinitaria, aunque esté inmerso en las estructuras del tiempo y del espacio⁹⁴.

Esta exposición quedaría incompleta si no hubiese una breve mención al misterio de la resurrección desde la perspectiva cristofánica. Panikkar afirma que 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 y el cosmos”⁹⁵. En esto coincide con L. Boff cuando dice: “Por la resurrección los límites de la encarnación son totalmente sobrepasados. El Jesús histórico, que era solamente parte del universo, ahora por el evento sagrado de la resurrección asume la totalidad del cosmos”⁹⁶.

Panikkar está seguro que la resurrección ha sido “el hecho que más ha perturbado la historia de la humanidad”⁹⁷ pero, igualmente, no se deja atrapar por variables históricas o espacio-temporales:

La resurrección no es una causalidad física [referido al “muriendo destruyó la muerte y resucitando restauró la vida”], sino de una *perichôrêsis*, de una relación constitutiva de toda la realidad. Si mi vida es un sacrificio, en su sentido real y tradicional, muriendo resucitó y resucitando restauró la calidad de la vida –transformó la vida biológica en una vida más plenamente humana, esto es, divina (sin dejar por eso de ser humana).⁹⁸

Por eso, cuando decimos “Cristo” nos remitimos al Jesús histórico pero, sobre todo, al *Resucitado*, es decir, a esa “realidad viva y presente entre nosotros que nos salva”⁹⁹, que permite descubrir-nos como “el agua de la gota, más que la gota de

⁹² Moingt, *Los tres que visitaron a Abraham*, 26.

⁹³ Panikkar, *De la mística*, 247.

⁹⁴ Panikkar, *Elogio de la sencillez*, 202-202.

⁹⁵ Panikkar, *La nueva inocencia*, 176.

⁹⁶ Boff, “El Cristo cósmico...”, 409.

⁹⁷ Panikkar, *Ecosofía*, 10.

⁹⁸ Panikkar, *De la mística*, 252.

⁹⁹ Panikkar, *El mundanal silencio*, 87.

En otro textos de nuestro autor encontramos lo siguiente: “Decir Jesús es el Salvador universal significa que posee la salvación universal, pero este *Salvador no se reduce a una figura histórica universal*... Salvación es un hecho personal, una experiencia y un encuentro personal. Es el espíritu en el que la persona encuentra a este Salvador. Jesús es el *símbolo universal de salvación que no puede ser objetivado*” (Panikkar, *Salvation in Christ*, 62-63).

agua” que, en todo momento, clama fundirse en el “misterio del mar”¹⁰⁰. De esta manera, cuando vivimos la resurrección de Cristo en nosotros mismos, estamos rompiendo nuestra finitud. Se trata, sin duda, de una experiencia tempiterna.

Finalmente, la interpretación que da Panikkar a la realidad de Cristo como símbolo pleno de la realidad cosmoteándrica, lo hacen verdaderamente universal, lo convierten en el *salvador universal*. Nótese al respecto la agudeza de nuestro autor:

Desearíamos, primero, expresar esta relación en términos puramente cristianos antes de intentar cualquier clase de interpretación: Cristo es el redentor universal (Ef 1,13-14). No hay redención fuera de Él (Col 1,13-22). Donde no hay redención no hay salvación. Por tanto, toda persona humana que se salve –y sabemos por la razón y por la fe que Dios provee a todo el mundo de los medios de salvación necesarios– es salvada por Cristo, el único redentor. Esto equivale a decir que Cristo está presente de una u otra forma en el camino de todo ser humano hacia Dios.¹⁰¹

Tal consideración es una consecuencia palmaria de una cristofanía que considera la dimensión cósmica de Cristo, la encarnación como acontecimiento transhistórico y la resurrección como un misterio trinitario. Cristo es el “*Mysterium coniunctionis*” entre lo divino, lo humano y lo cósmico¹⁰². En él confluye toda la creación (todos los pueblos y toda la naturaleza) y converge todo tiempo (pasado, presente y futuro). Esta visión cristofánica hace mucho más brillante lo que intuyera K. Rahner: “Pero si ha de haber una presencia de Cristo en la historia entera de la salvación, esta presencia no puede faltar allí donde el hombre es concretamente religioso en su historia, a saber, en la historia de las religiones”¹⁰³.

10.3. Cristo, plenitud del hombre.

Al proclamar que *Cristo es el símbolo pleno de la realidad*, Alfa y Omega, principio y fin de todas las cosas, *verdadero Dios y verdadero hombre*¹⁰⁴, también estamos diciendo, en consecuencia, que él es la plenitud de la humanidad. Atendiendo al *principio te-antropo-cósmico* revelado, en Cristo se encuentra de forma concreta y plena toda la divinidad, toda la humanidad y toda la corporeidad¹⁰⁵. Ahora bien, si

¹⁰⁰ Ver el *excursus* al final de este trabajo titulado “¿Qué es el hombre: la gota de agua o el agua de la gota?”. Allí podemos ver cómo Panikkar hace uso del poder simbólico del agua y acuña una bella metáfora sobre la muerte (o, si se quiere, sobre la resurrección del hombre) a partir de la cual se pregunta ¿qué somos? ¿la gota de agua ó el agua de la gota?: “Si durante mi peregrinación terrena me descubro como agua, entonces no le sucede nada al agua que soy yo, al agua de la gota que cae en el mar [...] La resurrección es descubrirse agua; entonces la muerte representaría un accidente y no crearía angustia” (Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 75-76).

¹⁰¹ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 66; también en Ídem., *Culto y secularización*, 128.

¹⁰² Panikkar, *La plenitud del hombre*, 223.

¹⁰³ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 364.

¹⁰⁴ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 1999, 220.

¹⁰⁵ Panikkar, *De la mística*, 261.

recordamos que *el hombre es una realidad cosmoteándrica*¹⁰⁶, él también participa de esta tridimensionalidad pero, a diferencia de Cristo, se encuentra en ciernes, va de camino. En Jesucristo la unión hipostática es una realidad dada, en cambio, en el hombre la *circumincessio* trinitaria es una realidad que está en marcha aunque no la alcancemos plenamente: “Jesucristo es hijo de Dios, pero también lo somos nosotros –y toda la creación es una aventura trinitaria–. En Cristo la humanidad y la divinidad no pueden separarse. En nosotros tampoco, *pero* no han llegado a *compenetrarse*. Esto es la *perichôrêsis* y esto es la realización”¹⁰⁷.

Por eso, Cristo nos muestra tanto la meta por alcanzar como el sendero que debemos recorrer:

Quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14, 9). Jesucristo es transparencia pura: el camino. Al mismo tiempo, quien ve a Jesucristo ve al prototipo de toda la humanidad, el *totus homo*, el hombre pleno. Todo aquel que descubre a Jesucristo experimenta la vida eterna, es decir, la resurrección de la carne y, por tanto, la realidad de la materia, del cosmos. Jesucristo es el símbolo viviente de la divinidad, de la humanidad y del cosmos (el universo material).¹⁰⁸

Esto resulta inconcuso para la antropología cristiana. Cristo es el modelo de hombre: “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,26). Él es *el hombre escatológico*¹⁰⁹ siempre nuevo y eternamente joven, que nunca será superado; en el que, como consecuencia de la elección absoluta, “tuvo a bien Dios hacer residir toda la Plenitud y reconciliar por él todas las cosas consigo, pacificando mediante la sangre de su cruz, ya las cosas sobre la tierra ya las que están en los cielos” (Col 1, 19-20). En palabras de nuestro autor: “Jesucristo es tan verdaderamente hombre que se convierte, para el hombre, en símbolo de la plenitud”¹¹⁰.

Además, Cristo es el *mediador*¹¹¹ por excelencia, no un intermediario. Él no es un “factor externo”, ni “cobra comisión por ser puente de unión entre las partes que están

¹⁰⁶ Ver capítulo 3, especialmente apartado 3.1.

¹⁰⁷ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 213.

Esta idea nos remite a la pregunta que se hiciera un monje de Occidente: “[...] lo que la teología designa con el nombre de unión hipostática, ¿no será la verdad de todo hombre, *incluso suponiendo que no exista para él ninguna posibilidad de realizarla efectivamente?*” (Anónimo. *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, 61).

¹⁰⁸ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 220.

¹⁰⁹ Müller, *Dogmática*, 574.

¹¹⁰ Panikkar, *El mundanal silencio*, 89.

¹¹¹ Panikkar hace una clara distinción entre *mediador* e *intermediario* desde la intuición advaita: “Este último [el intermediario] relaciona dos entes desde el exterior, por así decir, o encuentra una síntesis superior que los abarca. La mediación, en cambio, es una relación interna y constitutiva entre dos polos –en cuanto polos. Un polo no es un polo sin el otro, de manera que el conocimiento de un polo exige también el conocimiento del otro. No se conoce un polo si sólo conocemos un polo sin conocer el otro [...] Los ‘dos’ polos forman precisamente una polaridad a-dual. La mediación no une dos entes, sino que es la misma unión, unión que no significa unidad ni unificación sino polaridad constitutiva. La mediación nos hace ver que no se trata de dos entidades que luego se relacionan sino que la relación es lo primario [...] no permite la *reductio ad unum*; esto es, ver los dos polos a la vez” (Panikkar, *De la mística*, 79).

en juego”¹¹². Al ser un “mediador ontológico”¹¹³, en él se unen sin confundirse el polo divino y el polo humano (que también incluye el cósmico): “[Cristo] es a la vez plenamente Dios y hombre –no mitad Dios y mitad hombre: es mediador y no intermediario”¹¹⁴. Así, Cristo es el punto de encuentro entre Dios y el hombre, “no una mera plataforma trascendente, un campo divino, un lugar descarnado..., una mera idea o un simple concepto”¹¹⁵. De este modo, él se convierte en la posibilidad para que el hombre supere el abismo que lo separa de Dios, siga adelante y trascienda.

Dentro de este sentido podemos recordar la sentencia paulina: “Hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús” (1Tm 2,5; cfr. Hb 9,15; 12,24). Tal mediación está referida tanto al acto creador, en cuanto que revela la relación trinitaria a la creación¹¹⁶, como a la redención, en cuanto que orienta al mundo creado hacia su consumación soteriológica y escatológica¹¹⁷: “Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido”¹¹⁸. De esta manera se reitera la unidad entre el Cristo creador, histórico, salvador y escatológico, del cual hablamos atrás.

Finalmente, como afirma J.L. Ruíz de la Peña, “el destino del hombre no es ya ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. O mejor, el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo, que es imagen de Dios”¹¹⁹ tal como lo enuncia Pablo: “nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos” (2Co 3,18). Sin embargo, la “inhabitación” de Cristo capaz de provocar esa transformación en el hombre, requiere de un vaciamiento, de una renuncia al propio *ego*: “Sólo cuando un hombre esté completamente vacío de sí mismo, morará Cristo plenamente en él. Sólo cuando esté totalmente despojado de sí mismo, sólo cuando esté en un estado de *kenōsis*, de negación y aniquilación, realizará Cristo su encarnación en él. Sólo la *kenōsis* permite la encarnación; y la encarnación es el único camino factible para la redención”¹²⁰. En otras palabras, también le corresponde al ser humano vivir su propia experiencia de *kenōsis*¹²¹ para alcanzar, hasta donde le sea posible, la plenitud,

¹¹² Meza, “El hombre es una cristofanía”, 31.

¹¹³ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 101.

¹¹⁴ Panikkar, *De la mística*, 79.

¹¹⁵ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 44.

¹¹⁶ Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 40.

¹¹⁷ Müller, *Dogmática*, 179.

¹¹⁸ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22.

¹¹⁹ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 79.

¹²⁰ Panikkar, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, 58.

¹²¹ “La *kenōsis* del ‘Hijo del hombre’ no es un privilegio suyo. No sucedió porque fuese humilde, sino porque era hombre. Ésa es quizás una de las manifestaciones más profundas de la condición humana. Todos somos *kenóticos*, vacíos de la divinidad que yace escondida en cada uno de nosotros; todo estamos despojados, por así decirlo, de nuestra vestidura más auténtica; todos nosotros, aun teniendo

lo *humanum*. Así, llevando a cabo su tarea kenótica también podrá develar su realidad cristofánica.

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.¹²²

un origen divino y siendo templos de la divinidad, aparecemos, no sólo frente a los demás sino también frente a nosotros mismos, como meros individuos de una especie sometida al sufrimiento y la muerte. Él no lo escondió. Sólo una persona divina puede manifestar tanta humanidad” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 167).

¹²² Panikkar, “Mi testamento”, 98.

Excursus

QUÉ ES EL HOMBRE: ¿LA GOTA DE AGUA Ó EL AGUA DE LA GOTA? Una metáfora acerca de la in-mortalidad del hombre

La muerte, en cuanto existenciario antropológico, se ha convertido en todo tiempo y lugar en una pregunta que, irremediablemente, no escapa del ámbito del misterio. La *Gaudium et Spes* lo dice bien: “El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo”¹. Sin embargo, aunque podríamos hacer una reflexión tanatológica desde una perspectiva fenoménica, lo que resulta más interesante son los datos que nos aporta la muerte para comprender al ser humano dentro de la perspectiva de nuestro trabajo. En este sentido viene bien la afirmación de K. Rahner:

El hombre se encamina a su muerte, y él lo sabe. Este saber, a diferencia del acabarse del animal, es a su vez un trozo de su morir y de su muerte, pues constituye precisamente la diferencia entre la muerte del hombre y el terminar del animal, porque sólo el hombre existe siempre en una confrontación ineludible con su fin, con la totalidad de su existencia, con su final temporal, y tiene su exigencia dentro de este final. Por tanto, la pregunta sólo puede ser: ¿Qué dice sobre nosotros la muerte, que nos mira siempre, cómo están las cosas con esta existencia dentro de la muerte?²

La muerte nos inquieta y nos interpela³ pero también nos permite descubrir lo que somos: una realidad cosmoteándrica. El hombre no es solo materia, ni solo conciencia; él es, también, realidad divina. Esta dimensión lo lanza a la trascendencia: “La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreducible a la sola materia, se levanta contra la muerte”⁴. De esta forma, el Dios que lo habita moviliza dentro de sí la fe, el amor y la esperanza⁵, la *jñāna*, la *bhakti* y el *karma*, el ser, la conciencia y la beatitud (*sat-cit-ānanda*), que le permiten vivir más allá de la vida temporal o que le dan la posibilidad de reconocer que “la muerte no es el último destino del hombre”⁶.

¹ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 18.

² Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 317.

³ El estudio de Robert Fulton titulado *Death, Grief and Bereavement. A bibliography 1845-1975* (New York: Arno Press, 1977) en donde aparecen 3.806 títulos sobre el tema de la muerte, nos muestra que el hombre occidental, en particular el intelectual, ha estado obsesionado por la muerte, sobre todo en el último siglo.

⁴ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 18.

⁵ En lenguaje cristiano, la fe nos enseña que la muerte ha sido vencida por la resurrección de Jesucristo, el amor nos pone en comunión con nuestros hermanos, especialmente, con aquellos que han sido arrebatados por la muerte, y la esperanza nos muestra que en Dios está la vida verdadera (Cfr. Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 18).

⁶ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 141-144.

La pregunta por la muerte no se ha escapado de la reflexión de nuestro autor pero, sobre todo, lo que su respuesta le puede decir al hombre acerca de sí mismo. En la revista *Anthropos* encontramos un bello ensayo bajo el título *El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora* (escrito que ya había sido publicado en francés por el *Archivo di Filosofia*⁷) en el cual basaremos nuestra exposición. En este ensayo, haciendo uso de la metáfora del agua, Panikkar aventura una respuesta a la pregunta “¿Qué le sucede al hombre cuando muere?”. Una sinopsis de su tesis la encontramos en otro de sus escritos:

Nosotros somos gotas que cuando morimos caemos en el universo inmenso del mar. ¿Qué soy yo? La gota de agua, es decir, mi individualidad que me diferencia de todas las otras gotas, ¿o el agua de la gota? Si durante mi peregrinación terrena me descubro como agua, entonces no le sucede nada al agua que soy yo, al agua de la gota que cae en el mar. Más aún, toda aquella tensión superficial que se me hacía difícil comunicar desaparece. Mi personalidad, aquella cantidad y calidad de agua, no desaparece. La resurrección es descubrirse agua; entonces la muerte representaría un accidente y no crearía angustia.⁸

Para comprender mejor la idea de Panikkar, resulta necesario detenernos en su reflexión de forma minuciosa y sistemática. En un primer momento, nuestro autor evidencia que “las aguas, elemento primordial por excelencia, son, según la Biblia, los Vedas y otros textos sagrados, anteriores a la creación. Están, como la vida misma, en el origen de todo”⁹. A manera de ejemplo, podemos sustentar su afirmación trayendo a colación algunas citas de textos sagrados. Del Génesis (1,2): “La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas”; del *Śatapatha brâhmaṇa* (XI, 1,6,1): “Ciertamente, en el comienzo esto era agua, nada más que un mar de agua. Las aguas desearon, ‘¿cómo podemos reproducirnos?’...”; y del Corán (21:30): “¿Es que no han visto los no creyentes que los cielos y la tierra estaban juntos y Nosotros los separamos y que creamos del agua toda cosa viviente?”.

Así, el agua es por excelencia el *símbolo de la vida*¹⁰ y “a diferencia de los vegetales, de los animales y de los humanos, ya individualizados o diferenciados, el agua no muere. El agua es una [...] El agua es viva porque es fuente de vida”¹¹. No obstante, también el agua puede “dar muerte”. “Esta misma agua es la que ahoga, desintegra, destruye”¹². Basta con citar el mito casi universal del diluvio¹³. De esta manera podemos darnos cuenta que existe un vínculo estrecho entre la vida y la muerte: “La experiencia de la vida va acompañada con

⁷ Ver Panikkar, « L'eau et la mort... », 481-502.

⁸ Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 75-76.

⁹ Panikkar, “El agua y la muerte...”, 62.

¹⁰ Diversas fuentes sugieren esta idea e incursionan en un trabajo interpretativo del carácter simbólico del agua para dar lugar a lo que se ha llamado una “teología del agua”: Boismard, “Agua”, 47-51; Eliade, *Tratado de Historia de las religiones*, 200-223; McFagge, *Modelos de Dios*; Metral y Sanlaville, *L'homme et l'eau I*; Moltmann, *El futuro de la creación*; Olson, “Water Works”, 883-893; Pikaza, “Agua”; Primavesi, *Del Apocalipsis al Génesis*; Weizenmann, “Águas, na vida, águas na Bíblia”, 15-32; y Maçaneiro, “A água nas religiões: sacralidade, vida e regeneração”, 15-32.

¹¹ Panikkar, “El agua y la muerte...”, 62.

¹² *Ibíd.*

¹³ P. Hernández hace una recopilación del mito del diluvio en diferentes culturas para mostrar su “universalidad”: semita, mesopotámica, griega, persa, fenicia, lituana, celta, egipcia y malasia, juntos con otras propias de África y América (Ver Hernández, *Los grandes mitos*). Un trabajo similar de G. Gestoso se encuentra en: <http://www.transoxiana.org/0104/diluvio.html>

frecuencia de una cierta experiencia de la muerte. Sentimos la muerte de un ser amado, como la de una parte de nosotros mismos. [...] La muerte se presenta como una ruptura de la vida, como un punto de discontinuidad inexplicable en sí, pero no como la no-vida a secas [...] La muerte es una compañera *existencial* de la vida; pero no es necesariamente una dimensión *esencial*¹⁴.

Al respecto, R. Panikkar hace una sutil distinción entre la muerte y la no-vida:

La relación vida/muerte no es reducible a la relación vida/no-vida; porque, en un último análisis *la estructura última de lo real no tiene por qué ser necesariamente dialéctica*. El haber pensado la relación vida/muerte como idéntica a la relación dialéctica vida/no-vida es, a mi modo de ver, la causa de diversos malentendidos. La no-vida es contradictoria a la vida; la muerte es solamente lo opuesto. La no-vida no tiene nada que ver con la muerte; le es extraña; la muerte ha tenido que ver con la vida; es su enemiga. La no-vida no toca la vida; la muerte es su herida.¹⁵

De esta manera, la muerte de la vida no se concibe como algo natural ya que, cuando decimos “vida” no nos estamos refiriendo simplemente a la *bios*, sino a la *zōē*¹⁶. Más aún, agrega nuestro autor, “es precisamente a esta vida pura a la que diversas religiones han llamado Dios”¹⁷. Por eso, tal comprensión, nos permite pensar la vida en términos de “vida eterna”. Con la muerte, se supera el límite vital (*bios*) y se alcanza un estado transnatural, aquel que llamamos “vida eterna” (*aiōnos zōē*), fruto de la victoria del amor sobre la muerte: “La vida eterna es visión de Dios; la visión de Dios es la divinización del hombre”¹⁸.

Antes de exponer la metáfora, Panikkar advierte que su fuerza reside precisamente en su universalidad puesto que, como ha sido utilizada por hombres de diferentes culturas, nos descubre cómo una parte de la humanidad ha visto a la muerte. Además, por tratarse de una metáfora intercultural, necesariamente se necesita el empleo de una hermenéutica adecuada porque “se trata de comprender un símbolo, no de la comprensión de un concepto”¹⁹. La hermenéutica de esta metáfora nos ayudará quizás a superar cierta “angustia ante la muerte” más propia de Occidente que de Oriente. Nos ayuda a comprender que la muerte nos lleva a la Vida y, por el contrario, no nos la quita. No somos “seres para la muerte”, como dice Heidegger, antes bien, estamos llamados a la vida:

El caso de la muerte es significativo. Existe en Occidente una tradición poco menos que ininterrumpida, que define desde Platón hasta Heidegger a la filosofía como meditación sobre la muerte o preparación para ella. El hombre es un ser que camina –consciente y temerosamente– hacia la muerte [...] La muerte está delante de nosotros.

¹⁴ Panikkar, “El agua y la muerte...”, 64.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, 94; Panikkar, Cacciari y Touadi, *Il problema dell'altro*, 17.

¹⁷ Panikkar, “El agua y la muerte...”, 65.

¹⁸ Ruíz de la Peña, *El último sentido*, 119.

¹⁹ Ya hemos dicho que Panikkar constituyó la *hermenéutica diatópica* como la racionalidad y el método más apropiado para hacer una interpretación capaz de leer transculturalmente un determinado símbolo (Ver apartado 2.3.4.3 y Meza, “Hermenéutica diatópica”, 179-190).

El “pluralismo hermenéutico” que caracteriza la hermenéutica diatópica tiene un fundamento triple: un *dato* siempre trascendente, un *conocimiento* siempre imperfecto, y un *lenguaje* siempre limitado (Ver Panikkar, *El mundanal silencio*, 102).

La muerte en cambio empezó con el nacimiento, sentirá más bien la mentalidad índica, reforzada después por el hinduismo y el buddhismo. Dicho aún con más fuerza, la muerte terminó con el nacimiento. Éramos muertos y vinimos a la vida [...] la muerte, en cambio, está detrás. No caminamos hacia la muerte, sino hacia la vida.²⁰

Sin más preámbulo, veamos la metáfora. Panikkar considera que el destino del individuo humano ha sido frecuentemente comparado al de la gota de agua inmersa en el océano. No obstante, el problema de la inmortalidad aparece con la conciencia de la individualidad humana. Lo mortal no es la vida sino lo viviente individual. Por eso, para nuestro autor, la dificultad no está en el río –que no muere– sino en el destino de las gotas del río –que son las que desaparecen–: “Mientras que gran parte de la interpretación moderna de las tradiciones abrahámicas da importancia al individuo, la mayoría de las religiones asiáticas se interesan sobre todo por la totalidad. En definitiva, es el individuo el que muere”²¹. Él hace explícita la pregunta asumiendo la metáfora: “¿Qué les sucede a las gotas de agua, de los individuos humanos que somos, cuando se sumergen en el Océano infinito del Brahman, del Dharmadhatu, de Dios, de la Nada, del Nirvāna, del Tiempo, o sea cual fuere el nombre del Océano? En definitiva, ¿qué le ocurre al hombre cuando muere? [...] ¿No conserva algo que le es propio? ¿O bien todo es absorbido por el Océano del Ser, de Dios, o de la Nada? El no-ser no *es*, ¿pero puede decirse lo mismo de la muerte? No, porque ésta sí *es*”²². Y agrega: “La muerte no mata más que a lo que es ‘matable’, no mata pues lo que somos; por el contrario nos descubre nuestra verdadera naturaleza. La muerte es la puerta del estado definitivo [...] La muerte salvaguarda lo que el hombre ‘es’ profundamente: un Alma, la Nada, Dios, el Ser... esto no muere, y se nos dice *tat tvam asi, eres eso* que por fin la muerte ha descubierto”²³.

Pero, esta re-velación lleva a Panikkar a establecer brillantemente un quiasmo en forma de pregunta en cuyo paralelismo inverso podríamos encontrar una respuesta a la cuestión de qué ocurre cuando la gota de agua ‘se pierde’ en el mar. Nuestro autor afirma: “*Todo depende de lo que entendamos por gota de agua: ¿la gota del agua, o el agua de la gota? ¿Qué expresa el ser humano: la gota o el agua? ¿Qué entendemos por individualidad del hombre: su gota o su agua? ¿La diferencia cuantitativa entre las gotas o la diferencia cualitativa entre las aguas?*”²⁴. Más aún:

La *gota* de agua, es decir, la tensión superficial que la mantenía separada, la limitación que le impedía toda comunicación profunda y comunión real, evidentemente han desaparecido: ya no hay gota. Esta minúscula gota de agua separada del resto, este tiempo, este espacio que la singularizaban ya no están. Y el hombre, dicen, es absorbido en Brahman, regresa a la matriz cósmica, se funde en Dios o se une a él, se ha anonadado, ha dejado de existir o se ha transformado en lo que ha sido (o lo que fue llamado a ser), etc. *Si el hombre es gota*, y esta gota cae al mar, este individuo está verdaderamente muerto. La muerte es ontológica (evidentemente para el ser de la *gota*).

Sin embargo, el *agua* de la gota no ha tenido el mismo destino. Persiste, no ha perdido nada, ni ha dejado de ser lo que era. El agua de esta gota está ahora en comunión con toda el agua del océano, sin perder nada de su ser agua. Puede haber sufrido muchas modificaciones, pero ninguna de ellas la ha despojado de su ser agua. Y el hombre, dicen, se realiza plenamente en su ser, se convierte en lo que

²⁰ Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, 86-87.

²¹ Panikkar, “El agua y la muerte...”, 66.

²² *Ibid.*, 66.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

realmente era, aunque lo fuese (o no lo pareciese) mientras su ser se identificaba con su pasado temporal o sus parámetros espaciales [...] El agua se ha encontrado a sí misma: el hombre se ha realizado. *¡Vita mutatur, non tullitur!* (la vida cambia pero no desaparece). La muerte es fenoménica (para el *agua* de la gota evidentemente).²⁵

Panikkar es consciente que el problema no se soluciona tan fácilmente y, ante bien, nos muestra que la pregunta por la muerte es un problema esencialmente antropológico: ¿Qué es el hombre: la *gota* de agua, o el *agua* de la gota?

De una parte, si concebimos al hombre como gota, o sea como singularidad, como tensión superficial que lo separa del resto, como una mónada, entonces, el ser del hombre desaparece a su muerte, y ésta se convierte en la gran tragedia. Hay, pues, que luchar a toda costa con ella. Si esta lucha se hace de forma religiosa²⁶ ocurre que se postula una vida última, más auténtica y definitiva cayendo en una ambivalencia que separa “la otra vida” de “esta vida”, de tal modo que aquélla podría ganarse independientemente de las “obras” de este mundo. En cualquier caso, se quiere salvar la gota de agua a cualquier precio, aunque a veces ésta sea el clan, la tribu, el pueblo elegido, y no sólo el individuo. Así planteado, el problema de la muerte es un fenómeno típico que pertenece al grupo cultural de las civilizaciones abrahámicas, que simplificando podríamos llamar occidentales. El hombre es la gota.

De otra parte –nos dice Panikkar²⁷–, cuando se ve al hombre como el *agua* de la gota y no como la *gota* de agua, la persona humana puede seguir siendo única, y, en cierto modo, más única aún que en la primera hipótesis. Cada gota es ella misma, no en virtud de diferenciaciones accidentales, de tensiones superficiales, ni de parámetros espacio-temporales, sino porque cada porción de agua es *otra*. Lo que distingue las gotas es la misma agua, y no la membrana o las situaciones en el tiempo y el espacio. La distinción es óptica y no epistemológica. Dicho de otro modo, en este caso, la identificación del *agua* de cada gota se descubre en su identidad consigo misma (identificación por identidad), mientras que en el primer caso, la identificación de la *gota* de agua se descubre en su diferenciación de todo el resto (identificación por diferencia):

Que un ser humano sea agua no significa que sea toda el agua, sino únicamente que *es*, es decir, que es real en tanto es agua. El agua de cada gota es agua y por tanto única, pero no es *el agua*. Sin embargo, y la historia de la humanidad ofrece abundantes pruebas, la gran tentación consiste aquí en cierto monismo monolítico, que paraliza la creatividad humana. Si mi agua es el agua, y la gota es real sólo en tanto agua y no también en tanto agua de la gota, ¿qué sentido tiene entonces “trabajad con diligencia en vuestra salvación” (según la tradición la últimas palabras del Buda)? No debemos confundir el monismo con el no-dualismo. En este último, el agua de cada gota no debe asimilarse al concepto “agua”. La distinción es importante puesto que el agua de cada gota es el agua de cada gota y no el concepto de agua. Éste es el mismo que el concepto “agua” de otra gota. Sin embargo, esto no

²⁵ *Ibid.*, 67.

²⁶ “En el ámbito de las religiones tradicionales pueden distinguirse dos tipos: el tipo de religiones que, aceptando como unicidad espacio-temporal, hacen resucitar la gota en un estado eterno, y el tipo de religiones que aceptan la repetición cósmica de la existencia [...] En general, las primeras quieren salvar la individualidad en la otra orilla, mientras que las segundas, en su mayoría, sólo consideran la individualidad como característica del orden temporal, del *samsāra*” (*Ibid.*).

²⁷ *Ibid.*, 68.

significa que necesariamente que las gotas sean idénticas en tanto agua –agua real y verdadera, y no concepto unívoco de agua–.²⁸

El peligro de monismo en esta visión se haría presente cuando ahoga lo real desconociendo la pluriformidad de los seres. Así como no existe “una” sola forma fenoménica del agua aunque todas sean agua, tampoco existe “un” solo ser. “En el fondo, el agua son las aguas, aunque en realidad ni el singular ni el plural, ni lo Uno ni lo Múltiple les son apropiados. El mundo no puede reducirse a cantidad, como tampoco puede ser reducido a sustancia”²⁹. La tentación monista nos llevaría a perder la visión directa del *símbolo* agua, sustituyéndola por el concepto de agua, y afirmar después que todas las diferencias entre las aguas son puramente accidentales, o pura ilusión. También ese monismo nos llevaría a afirmar: “el Ser es Uno, los seres serán entonces reales en cuanto concepto de agua, y cualquier diferencia será pura apariencia sin fundamento real. En realidad no habría gotas sino el océano”³⁰.

Habiendo hecho esta claridad, Panikkar da un paso más y quiere saber por aquello que, siendo propio de cada gota, *persiste* después de la muerte, o lo que intuye J.L. Ruíz de la Peña cuando afirma: “la muerte no es el último destino del hombre”³¹. Esta persistencia sería para Panikkar el carácter de lo real:

Persistir es más que perdurar. Perdurar es la inercia de la existencia. Persistir es también algo más que un simple existir. La existencia es la diástole de los seres en movimiento centrífugo. La existencia es el universo en expansión. Es la que constituye el tiempo. La persistencia es la sístole de los seres en movimiento centrípeto. La persistencia es la concentración del universo, el retorno de su ser a su centro, su “sistencia” más allá de la barrera de la muerte. ¿Qué es lo que persiste? ¿Qué es lo que cambia? [...] La muerte aparece aquí, en su sentido más amplio, como el cese de todo lo que puede dejar de ser, como la eliminación de la gota y de todo lo que le impida ser y actuar como gota y de todo lo que le impida ser y actuar como agua. Lo que ha superado esta meta es el ser, o al menos, en pura lógica, la inmortalidad.³²

De esta manera, Panikkar llega al tema de la inmortalidad del hombre. Ayudado por la visión “*âtmavâdica*”, afirma que “el *yo* es inmortal y el *ego* mortal”³³. Sin embargo, el *yo* y el *ego* forman una relación advaítica por la cual la inmortalidad se alcanza gracias a la purificación de nuestro *ego*, que permite la realización de “nuestro” *yo*. Así, si traemos de nuevo la metáfora: “nos hacemos inmortales al tomar conciencia de que somos agua y no tensión superficial, realizando el agua que somos y no endureciendo la membrana de

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 141-144.

³² Panikkar, “El agua y la muerte...”, 69.

³³ También podríamos identificar la distinción entre el *yo* (inmortal) y el *ego* (mortal) en un bello relato mítico de la tradición hindú en torno al origen de la muerte que nuestro autor sintetiza de la siguiente manera: “Brahma había creado al hombre inmortal; después de un cierto tiempo, como los *kalpas* eran muy largos, la tierra se hizo invivible: demasiada gente. Entonces Brahma llamó a Umâ, su mujer, la Diosa, y le dijo: ‘En la tierra no pueden vivir más, los tienes que matar’. Umâ, la mujer, llena de misericordia, lloró y tres gotas de la misericordia de la Diosa cayeron a tierra. Una gota era la enfermedad, otra la ira, otra la ambición. Con las tres gotas de la misericordia de la Diosa los hombres se mataron los unos a los otros y no es necesario que Dios los mate después de haberlos creado inmortales”. Aquí vemos cómo las “cualidades” del *ego* propician la muerte del ser humano (Ver Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 75-76).

separación que nos divide, por la victoria sobre el egoísmo y la realización de nuestra verdadera ‘personalidad’, nuestra verdadera naturaleza, que se halla en el agua que somos”³⁴.

A nuestro modo de ver, la inmortalidad del hombre en Panikkar es otra forma de llamar la plenitud o el alcance de lo *humanum*. Esta meta no está “allá”; se logra desde “acá”. Por eso, como bien lo dice nuestro autor, muchas espiritualidades tradicionales le proponen a las personas una búsqueda del “yo” y una superación del “ego”. Tales caminos espirituales enseñan, por ejemplo, la acción desinteresada (BG V,2-3; Lc 6,35; Mt 6,3), la renuncia a los frutos de la acción (BG 6,1; Lc 17,7-10), la liberación de las cadenas que nos atan a lo inauténtico; en una palabra, “la muerte del *ego* para que en nosotros viva el *yo*”. Pero, para evitar confusiones, Panikkar no está hablando de un “yo” psicológico empoderado. El “yo” panikkariano es lo divino (Dios mismo, Brahman) que está en el hombre³⁵.

No obstante, aunque acabamos de decir que esta idea bebe de la visión hindú *ât mavâdica*, Panikkar nos recuerda que también la encontramos en la espiritualidad cristiana. De hecho, él trae a colación el texto de Francisco de Sales que dice: “Si una gota de agua elemental caída en un océano de nafa [agua perfumada por azahar], estuviese viva y pudiese hablar y decir el estado en que se encontraba, acaso no gritaría con enorme gozo: Oh mortales, ciertamente vivo, pero no soy yo quien vive, sino que este océano vive en mí y mi vida está oculta en este abismo”³⁶. El texto resulta claro: la gota de agua *es*, pues vive en tanto agua, y su vida es la del océano. El agua, además, es símbolo del Espíritu³⁷. La expresión nos trae de inmediato a la memoria los textos de san Pablo que F. de Sales también cita: “Vivo, pero no por mí, pues es Jesucristo quien vive en mí” (Ga 2,20) y “nuestra vida está escondida con Jesucristo en Dios” (Col 3,3). Además, para que no haya duda en su interpretación, el obispo de Ginebra termina diciendo: “El alma derramada en Dios no muere, pues ¿cómo podría morir por estar sumida en la vida? Pero vive sin vivir en sí misma, porque, así como las estrellas sin perder su luz dejan de brillar en presencia del sol, pues el sol brilla en ellas y ellas están ocultas por la luz del sol, así el alma, sin perder su vida, no vive ya al estar mezclada con Dios, pues Dios vive en ella”³⁸. De esta manera volvemos, irremediabilmente, a la experiencia de Dios expresada en la poderosa frase paulina: “*In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*” (“En Él vivimos, nos movemos y existimos”), a la cual ya no hemos referido en un capítulo anterior³⁹. Recordemos que el verbo “vivir”, nos remite a la experiencia fundamental de Dios como vida. Vivir en Dios es tener la experiencia de reconocernos en Él como nosotros mismos.

³⁴ Panikkar, “El agua y la muerte...”, 69.

³⁵ *Ibid.*, 70.

³⁶ Sales, *Oeuvres*, 646.

³⁷ En este sentido podemos traer a colación a F.M. Braun y V. Borragán quienes, en su trabajo teológico acerca de san Juan, afirman respectivamente: “El agua es símbolo del Espíritu” (Braun, “Agua y Espíritu”, 74) y “El Espíritu es agua, agua que calma la sed del hombre, de todos los hombres; es una fuente inagotable para todos los sedientos. Es una mar de agua viva, que hace brotar la vida y la esparce por doquier” (Borragán, *Ríos de agua viva*, 97).

³⁸ Sales, *Oeuvres*, 646.

³⁹ Ver apartado 8.2.1.

Además, Panikkar⁴⁰ nos recuerda que el “fin del hombre”, no es la felicidad individual sino la participación plena en la realidad del universo, en lo que uno encuentra también su “propia” alegría (“propia”, obviamente, no en el sentido de propiedad privada). El Hombre, el Mundo y Dios tienen un destino común, y descubrimos un vínculo que los une: “*religio* fundamental, el *dharma* constitutivo del universo”⁴¹.

Finalmente, este escrito nos muestra cómo las categorías presentes no pueden ser pensadas como conceptos, sino que han de ser símbolos y la mejor manera de “capturarlos” puede ser una metáfora-icónica porque, como bien nos lo dice Beuchot, “el símbolo es lo más apropiado para plantear la hermenéutica de lo religioso, la hermenéutica teológica”⁴². Más aún, agrega el teólogo dominico, “el signo icónico es aquel que, en un fragmento, nos hace ver el todo”⁴³. Así las cosas, la metáfora de “la gota de agua o el agua de la gota”, nos problematiza y nos da luces para comprender qué es la muerte y, con ella, qué es el hombre.

⁴⁰ Panikkar y Castells, *Iconografía del espacio sagrado*, 98.

⁴¹ Panikkar, “El agua y la muerte...”, 72.

⁴² Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, 40.

⁴³ *Ibid.*, 42.

CONCLUSIONES

El Hombre es algo más que “hombre”: es un misterio cosmoteándrico. Dios, el Hombre y el Mundo estamos comprometidos, aunque diferentemente, en una misma aventura. Y esta es nuestra dignidad.¹

El recorrido realizado hasta aquí nos recuerda que la pregunta antropológica se deja oír en cada época revelando la búsqueda que el hombre hace de ese “algo” que le concede salvarse de su propia finitud. Ya recordábamos a J. Choza: “El hombre es el único animal que tiene que saber lo que es para serlo”²; sin embargo, la sola razón resulta insuficiente para dar cuenta por la pregunta antropológica aunque aquélla le permita llevar a cabo un descubrimiento negativo: “[La razón] nos dice que no puedo conocer totalmente quién es ese yo que dice ‘yo soy’ o que se pregunta ‘¿quién soy?’”³. Aquí radica la tarea de la antropología teológica: elaborar un intento de respuesta desde el dato revelado y, de manera especial, desde el comunicado por el Verbo encarnado en quien se esclarece el misterio del hombre (*Gaudium et Spes* 22). No obstante esta verdad, podemos hacer nuestras las palabras de G. Colzani: “[...] La antropología cristiana no está constituida de antemano, no puede deducirse como una verdad inmutable que proclamar contra todo y contra todos; al contrario, debe captar la realidad concreta del hombre, estudiarla y profundizar en ella para abrirla a Cristo”⁴.

El panorama, como hemos visto, se hace tremendamente complejo si aceptamos la propuesta panikkariana de la *crstofanía* y, en consecuencia, “abrimos la comprensión del hombre a *un* Cristo” que no se inscribe exclusivamente en unas determinadas coordenadas espacio-temporales aunque siempre esté actuando históricamente. La realidad transhistórica de Cristo es la que nos lleva a creer que él es “la luz que ilumina a todos los que vienen a este mundo (Jn 1,9); que “todo ha sido hecho por medio de él” (Jn 1,3), que “todas las cosas subsisten en él” (Col 1,17) porque “él es el unigénito” (Jn 1,18) y “el primogénito” (Col 1,15), “el alfa y el omega” (Ap 1,8), “el mismo ayer, hoy y siempre” (Hb 13,8) y “la cabeza del cuerpo” (Col 1,18). Así, también podemos comprender la razón por la cual Cristo remite a la experiencia trinitaria en la cual están “todos los tesoros de la divinidad, todos los misterios del

¹ Panikkar, *La Trinidad*, 99.

² Choza, *Manual de antropología filosófica*, 40.

³ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 101.

⁴ Colzani, *Antropología teológica*, 303.

hombre y todo el espesor del universo” porque “Él es el símbolo de la realidad misma, el símbolo cosmoteándrico por excelencia”⁵.

La pregunta por la idea antropológica en Panikkar ha sido resuelta bajo la tesis “*el hombre es una realidad cosmoteándrica*”. Esta afirmación adquiere toda su seguridad en Cristo porque él es la plenitud del [de todo] hombre: “Jesucristo es transparencia pura, el camino. Al mismo tiempo, quien ve a Jesucristo ve al prototipo de toda la humanidad, el *totus homo*”⁶. El *principio te-antropo-cósmico* se encuentra plenamente en Cristo: en él está toda la divinidad, toda la humanidad y toda la corporeidad⁷. Ahora bien, el hombre, a diferencia de Cristo, se encuentra en búsqueda de esta plenitud porque Cristo es el camino. En Jesucristo la *circuminessio* trinitaria es una realidad plena, en cambio, en el hombre es un *in crescendo* que anhela la plena compenetración aunque, posiblemente, no alcance nunca la estatura de Cristo.

La intuición cosmoteándrica que subyace a la tesis de nuestro trabajo se convierte en el marco en el cual se inscribe su contribución a la antropología teológica cristiana. Tal intuición tiene la virtud de salvar al hombre de la fragmentación a la cual ha sido sometido durante siglos. Además, no sólo permite ver la diversidad en la unidad sino que, basándose en el principio de la *perichôresis* cristiana, el *advaita* hinduista y de la *pratītyasamutpāda* budhista, reconoce la interdependencia subsistente en la trinidad radical (Dios-Hombre-Mundo) que revela la propia de la Trinidad Divina (Padre-Hijo-Espíritu Santo) y la del mismo hombre (espíritu, alma y cuerpo), condición que nos permite reconocer que el ser humano es una realidad espiritual, humana y cósmica.

Esta realidad clama por una recuperación de la noción trinitaria de la antropología semita expresada tanto en el Antiguo Testamento (*basar, nefesh* y *ruah*) como en el Nuevo Testamento (*sôma, psyché* y *pneûma*). Esta noción, no sólo revela el pensar unitario y sintético del pueblo hebreo sino que, a su vez, no cae en un tricotomismo. Panikkar entiende la riqueza de este pensamiento que viene bien si queremos superar el *dualismo cuerpo-alma* que ha caracterizado la idea antropológica occidental, intento hecho también por otros teólogos (Barth, Moltmann, Rahner, Zubiri, Ruíz de la Peña, Colzani, entre otros). Sin embargo, cuando la propuesta panikkariana afirma que el hombre es una *unidad a-dual armónica*, está confirmando la estructura trinitaria presente también en otras religiones que no conllevan ni una idea monista ni dualista del hombre. El ser humano *es* cuerpo, *es* alma y *es* espíritu en el sentido semita pero también en el de otras tradiciones primordiales. Las tres dimensiones son diferenciables, pero no separables y sólo pueden darse en la medida en que exista una relación constitutiva entre las tres.

⁵ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 180.

⁶ *Ibíd.*, 220.

⁷ Panikkar, *De la mística*, 261.

Cuando decimos que *el hombre es una realidad cosmoteándrica*, estamos diciendo que posee una dimensión abisal y divina que participa de una infinita inagotabilidad; una dimensión consciente, propiamente “humana”, que le permite conocer; y una dimensión cósmica, material, que le permite estar en el mundo y moverse en las coordenadas de espacio y tiempo, no de forma accidental, sino de forma constitutiva. El verbo “poseer”, no debe confundirse con “tener” sino asimilarse al verbo “ser” porque no se trata de tres realidades yuxtapuestas y organizadas jerárquicamente. El hombre es *una* realidad con tres dimensiones constitutivas: “El *anthrôpos* de que hablamos no es sólo el punto de encuentro entre lo divino y lo cósmico, es al mismo tiempo esa unidad compleja que consiste en cuerpo, alma y espíritu, que abarcan el universo entero. Sin estos tres elementos no existe el hombre”⁸.

El principio cosmoteándrico habilita la *realidad personal* del ser humano. Él es una *red de relaciones* en donde confluye una responsabilidad recíproca (ontonomía). En consecuencia, el hombre es más que un individuo; luego, cuando se le individualiza, se le aísla y se olvida que él no puede ser sin Dios, sin el otro hombre y sin el mundo. Hablar del hombre como individuo es una pura abstracción con fines prácticos. Por el contrario, cuando decimos que el hombre es *persona* estamos diciendo que “no acaba en las puntas de los dedos y no puede ser reducido a su materia bruta” porque es un haz de relaciones que se cruzan en un determinado centro. Esto nos hace caer en la cuenta de que una teología de la individualidad es una voz a favor de la fragmentación de la humanidad como algo propio de la modernidad. En cambio, una teología de la persona es el reconocimiento de la naturaleza cosmoteándrica del ser humano y es lo más cercano a la comprensión de su condición creatural. Siendo persona se relaciona con Dios, con el hombre y con el mundo. La primera relación le permite reconocer su *filialidad*, en la segunda descubre la *alteridad* y en la última valida su *cosmicidad*.

Si nos detenemos un poco, encontramos que la *realidad teo-antropo-cósmica del ser humano* nos revela las “partes” divina, humana y cósmica que hay en él:

Primero, lo *divino* implica la aceptación de “algo” irreductible y a pesar de todo relacionado con nosotros; un “algo” que está “por encima” de todas nuestras facultades (amar, querer, conocer...) y que al mismo tiempo las “penetra” a todas, es trascendente e inmanente a la vez. La dimensión divina es una dimensión diferenciable de las otras dos (la intelectual y la corporal) pero no separable porque éstas y aquélla respetan el principio de la relatividad radical. Es la expresión del Misterio que habita realmente la realidad humana y la asume para que el hombre alcance la plenitud a la cual está llamado. Lo divino se descubre a través de la inmanencia misma cuando el hombre experimenta su contingencia de una forma positiva ya que Dios se autocomunica a través de lo humano, como bien lo diría Rahner.

⁸ Panikkar, *El mundanal silencio*, 71.

La inhabitación del Dios dador de vida en el hombre nos permite comprender la invitación hecha por Jesús: sentir a Dios *Padre* y sentirnos a nosotros mismos como *hijos*. La relación Padre-Hijo es tan íntima que nos desliza hacia una idea antropomórfica de Dios (Dios es Padre del hombre) y hacia una idea teomórfica del hombre (el hombre es hijo de Dios). Estamos seguros de esta verdad evangélica porque se funda en la experiencia amorosa del Padre por su Hijo y viceversa. He aquí la diferencia entre la relación de Dios y el hombre del Antiguo Testamento (Creador-creatura, Señor-siervo) y la del Nuevo Testamento (Padre-hijo). La filiación es una condición nueva a partir de Jesucristo: “El hombre sabe y experimenta que Dios es padre para él. La certeza de que Dios lo considera un hijo a pesar de sus pecados le ayuda a no desesperar del amor de Dios y a superar la actitud del siervo”⁹. Igualmente, aquí tenemos una clave para captar por qué el hombre es una *crisofanía*: por una parte, es una manifestación de lo divino y de lo humano que encuentra en Jesucristo su plena realización ya que sólo en Él reside la plenitud de la divinidad y la humanidad; por otra, el hombre no puede comunicarse ni relacionarse sin Cristo ya que Él está presente donde hay dos o más reunidos en su nombre (Mt 18,20). Donde quiera que haya un ser humano que sufra, allí está Cristo para recibir nuestra obra de misericordia (Mt 25,40); dondequiera que se dé un amor verdadero entre personas, encontramos a Cristo: *ubi caritas et amor, Deus ibi est*. Así, por medio de Cristo se nos ha revelado que somos *hijos de Dios* y, también por Él, podemos alcanzar la conciencia plena de su significado.

Más todavía, la vocación del hombre a ser un *alter Christus* se sustenta en el misterio de la encarnación. Si Dios asumió la naturaleza humana y ésta fue elevada a la dignidad divina, el hombre está llamado a la divinización. Cristo es tanto la revelación de Dios (en el hombre) como la revelación del hombre (en Dios). El abismo entre lo divino y lo humano se reduce a cero en Cristo, y en nosotros se convierte en la esperanza de alcanzar la otra orilla. Sin embargo, el anhelo de abandonar la orilla humana para llegar a Dios, para ser divinizado y alcanzar la visión beatífica, aspiración constante del ser humano, hecho “a imagen y semejanza” del Creador, sólo es posible si Dios toma parte; el hombre sólo alcanza su plenitud a través de Cristo y ésta sólo se hace realidad por la gracia. La frase Petrina: “Somos partícipes de la naturaleza divina” (2Pe 1,4) se refiere a que nosotros *llegamos a ser* partícipes de la naturaleza divina entrando en comunión con ella (*θείας κοινωνοί φύσεως*). Es más que una participación, es una *koinōnia*. A esto apunta el filón de la teología patristica griega que hemos expuesto en su momento.

Segundo, el principio *te-antropo-cósmico* nos descubre lo *humano* del hombre cuyo nodo es la conciencia, potencialidad fundamental que le permite descubrir-se, conocer-se y comprender-se, por eso, no es reducible a la mera materialidad. La dinámica impresa en la realidad humana lo pone en contacto con aquellos que comparten su misma condición. Así, le corresponde definir si ese otro será para él un *alius* (extranjero) o un *alter* (prójimo). No obstante, si su clave de relación es

⁹ Colzani, *Antropología teológica*, 58.

cristiana, entonces, el otro es *altera pars mei*: “Ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22,39). Cuando descubrimos al otro como *alter*, nos damos cuenta que es un sujeto de amor y de conocimiento, visión opuesta a la de haber tratado al otro como *lo otro*, haberlo cosificado sin permitirle un lugar en su-yo. Desde el momento en que el otro se vuelve el *tú*, todo cambia. Además, el hombre sólo llega a una genuina autorrealización, si osa entregarse de manera radical al otro.

Dentro de la dimensión humana, además de considerar la comunitareidad que resulta de la relación de un *yo* con un *tú* para formar un *nosotros*, también debemos considerar la *política* que, por supuesto, no se reduce a un quehacer funcionalista. La política tiene una meta clara: la convivialidad, la vida feliz, la plenitud del ser humano, ya que el hombre no logra su realización –entiéndase “salvación”–, sin la *polis* (comunidad, tribu, clan, pueblo, sociedad, iglesia...). Como la plenitud del hombre no es un asunto absolutamente trascendente, sino también es inmanente, no puede haber ruptura entre lo religioso y lo político. Su conjunción le da sentido a lo que nuestro autor ha llamado la *metapolítica*: es la actividad política que le da sentido a la vida, es lo *humanum* que sostiene lo político, es la armonía con los hombres y con el cosmos, es la experiencia de la unidad de la vida. En la metapolítica la justificación se identifica con la justicia, la salvación con la liberación, y la *civitas Dei* con la *civitas hominum*. Más todavía, nos permite pensar que otro mundo es posible si se da la integración armónica de la realidad: Dios, Hombre y Mundo embarcados en la misma aventura cosmoteándrica. Este cambio comienza con las pequeñas [o grandes] cosas, aquellas en donde asoma la “nueva inocencia”, actitud que nos permite una conversión personal en la esperanza, un reconocimiento de lo sagrado en el otro, una convergencia de la justicia económica con libertad política y una mejora de las condiciones socioeconómicas superando la alienación cultural.

Y, tercero, el principio cosmoteándrico también nos muestra lo *cósmico* del ser humano que, por supuesto, no se desliga de lo divino y lo humano. Al respecto, resulta atractiva la teologización por parte de la patrística, del medioevo y de algunas corrientes actuales de la idea griega que concebía al hombre como un microcosmos (“el orden de la creación se refleja en su propio ser”) pero, lo es más aquélla que nos recuerda la relación existente entre Cristo y la creación: cuando Dios crea el Mundo y engendra a su Hijo en un mismo acto, con la creación ocurre la generación del Cuerpo místico o, si se quiere, del *Cristo cósmico* (cfr. Col 1,16-17). Así las cosas, como el hombre es parte de la creación, le debe a ella respeto porque, igualmente, es una cristofanía. *Todo ser es una cristofanía* porque los seres son generación, *γένεσις* de Cristo. Todos los seres son *en* Cristo, *por* Cristo y *con* Cristo porque participan, a su medida, de la realidad cosmoteándrica de la cual Él es símbolo de plenitud. Además, cuando decimos “el hombre *es* cuerpo” también estamos diciendo que *es* cosmos, *es* naturaleza, *es* creación. Cualquier intento de apartarse de ella so pretexto de dominio y justificado en una supuesta “superioridad”, acaba en la explotación y anquilamiento de la misma creación (de la cual él forma parte).

En nuestros tiempos resulta urgente revisar la relación hombre-mundo y deconstruir los fundamentos que legitiman un aprovechamiento “razonable” pero perverso. Por una parte, es necesario insistir en que el mundo “es cuerpo de Dios” (autoexpresión material y sacramento de Dios, expresión de su mismo ser) o, si se quiere, que es “la encarnación de Dios” (no es algo extraño o ajeno a Dios, sino que procede de su misma *matriz*, formado mediante una *gestación*). La creación es el primer acto de la historia de salvación pero es un acto que no ha terminado (*creatio continua*) porque no puede prescindir de su autor. Así, Dios está en todo y todo está en Dios aunque Dios trasciende ese todo.

Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, es necesario darse cuenta que la vida tiene ahora proporciones cósmicas y una importancia divina. El futuro, y no sólo “nuestro” futuro, depende de nosotros. El destino del mundo está, al menos en parte, en nuestras manos. Nosotros somos también responsables de la armonía del universo. Cooperando con él, lo acrecentamos y transformamos. Además, la gloria del hombre como “imagen de Dios” e “hijo de Dios” consiste en participar de la gloria del Creador y del Salvador: su tarea mesiánica es la de llevar la creación a una reconciliación con Dios y a una armonía consigo misma. Por eso, vale la pena repetirlo, resulta sospechosa cualquier teología que legitime una explotación del cosmos, aunque sea “racional”, por parte del hombre sobre la base de una relación asimétrica en donde éste se considera superior a aquél. Aquí es donde resulta contundente la *ecosofía* (“sabiduría de la tierra”) porque propone un descentramiento del hombre, le baja el tono al *antropocentrismo* que tanto daño le ha hecho a la Tierra y también al Hombre, aunque aún no nos hayamos dado cuenta o no queramos reconocerlo.

La mirada antropológica panikkariana no sería completa si no tuviera un pivote alrededor del cual tiene todo su despliegue: la *mística*. Igualmente, podríamos traer a colación otros términos que evocan la misma intencionalidad: ontonomía, interdependencia, secularidad sagrada, nueva inocencia, tempiternidad, metapolítica, ecosofía, lo *humanum*... todo esto es un signo más de la pluralidad metafórica, pero no ambigua, de nuestro autor. Sin embargo, volviendo a nuestro primer enunciado, la mística es “la experiencia plena de la Vida” que no es otra cosa que la experiencia de la realidad cosmoteándrica. Implica a todo el ser humano (cuerpo, alma y espíritu), sus dimensiones (cósmica, intelectual y divina) y sus relaciones (con el Mundo, con el Hombre mismo y con Dios). La mística posee una complejidad trinitaria: “La experiencia de la Vida es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo. Igualmente, hubiéramos podido decir que es material, humana y divina – cosmoteándrica”¹⁰. Esto hace que todo hombre sea potencialmente un místico porque puede descubrir la realidad entera en cada una de sus “parcelas”. Ahora bien, si Dios es el símbolo de la Vida, entonces, la mística es la experiencia de Dios en donde no se contraponen libertad y gracia, inmanencia y trascendencia, acción y contemplación,

¹⁰ Panikkar, *De la mística*, 26-27.

secularidad y sacralidad. Al contrario, cada uno de estos binomios se relacionan a-dualmente.

Con todo lo anterior, Panikkar está sugiriendo el paso de una antropología a una *antropofanía* que tenga en cuenta las manifestaciones del hombre sobre sí mismo y no sólo nuestras propias convicciones del ser humano. Así las cosas, entenderíamos la antropología, no sólo como antro-po-*logos*, sino como antro-po-*legein*. Este *legein* sería la narrativa que el hombre hace sobre *sí mismo*; la antropología sería entonces no el *logos sobre* el hombre, sino el *logos del* hombre. De la misma forma, si la antropología es teo-*lógica*, sería una teo-*legein*, es decir, una narración de lo que dice Dios *del* hombre. Pero, para lograrlo necesitamos escuchar las diferentes voces emitidas por la Realidad, aquélla que nos muestra la Trinidad divina habitando la trinidad radical.

Al inicio de nuestra exposición hemos dicho que este trabajo se inscribe en una antropología teológica fundamental desde “una” perspectiva, por tanto, tiene la pretensión de ser completa pero no acabada. Allí radicaría su principal fortaleza, pero también su debilidad. El tratamiento riguroso y sistemático de los postulados presentes en el pensamiento de Raimon Panikkar podría dejar la sensación de haber construido un discurso apologético acerca de su antropología, sin embargo, una lectura pausada muestra una interlocución permanente con “la” antropología teológica, enriquecida con nuestros propios aportes. Además, como no existe “la” ni “una” antropología teológica, ésta podría ser otra limitación. Las elaboraciones teológicas acerca del hombre “más ó menos ortodoxas” forman parte del gran tratado de la antropología teológica. Por eso, hemos tenido que elegir a algunos teólogos, tal vez los más representativos en este campo, para llevar a cabo el diálogo. Obviamente, como hemos visto, se trata de teólogos que no necesariamente se encuentran en la misma perspectiva, por eso, le corresponde al cada quien sopesar la validez de las concordancias y discordancias señaladas con nuestro autor.

A esta altura de nuestro ejercicio, reconocemos que estamos frente a un teólogo que tiene un pensamiento complejo precisamente por las tradiciones que en él convergen y su itinerario intelectual recorrido. Aunque nos dimos a la tarea de discutir y aclarar algunas de las ideas personalmente con nuestro autor y con otros que lo han estudiado de tiempo atrás, no descartamos el que haya algunos matices subjetivos en su interpretación debidos a nuestra propia tradición e itinerario. Sin embargo, esperamos haber guardado una fidelidad suficiente a su pensamiento y haber recogido lo verdaderamente relevante para dar cuenta de nuestro problema de investigación.

Por último, creemos que esta investigación propone nuevas vetas de trabajo. Piénsese en cada una de las “realidades” expuestas en la segunda parte (capítulos tercero a octavo) y en los *sūtra* presentados en el capítulo noveno. Cada uno de estos planteamientos se constituye en caminos de andadura. A manera de ejemplo, la sola problematización de una teología metafísica que pretende la substancialización de los seres frente a otra que propone una ontología relacional, como es la de nuestro autor,

daría para un intenso trabajo. Ésta, incluso, puede ser la causa de su rechazo por parte de aquella teología que quiere salvaguardar la más pura escolástica. Igualmente, el estudio de temas y problemas teológicos en el pensamiento de Panikkar como el misterio de Dios, la revelación y la fe, la cristología, la pneumatología, la creación, la eclesiología, los sacramentos, podrían suscitar nuevos contenidos. Además, no podemos dejar de insistir en la necesidad de desdibujar los límites que se ha impuesto la antropología teológica y que no le permiten reconocer algunos problemas eminentemente antropológicos cuya reflexión y avances están ocurriendo en otras especializaciones como la teología política, la teología de la ciudad, la teología ecológica y la teología espiritual. Los mismos límites también le han impedido aprovecharse e incorporar en su discurso tales reflexiones y avances. Esta es la razón por la cual en nuestra exposición hemos tenido que recurrir a estas especializaciones teológicas para encontrar allí los elementos que sí están presentes en la comprensión antropológica de nuestro autor. Más todavía, a propósito de nuestro tema, resulta urgente leer a Raimon Panikkar también con ojos orientales para hallar otros matices en su pensamiento hermenéutico diatópico pero, para hacerlo, debemos renunciar a la seguridad de nuestra propia orilla y ejercitarnos en el “diálogo dialógico”. En síntesis, este trabajo quiere ser una invitación a hacer nuevas lecturas de las realidades de la vida desde este paradigma que funge como teología del pluralismo religioso.

GLOSARIO

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>ādhyātmico</i> | (sáns.) se refiere al <i>ātman</i> y se aplica a la vida espiritual que conduce al conocimiento del Sí mismo (<i>ātman</i>), a la experiencia interna correspondiente a la dimensión más profunda de nuestro ser. |
| <i>advaita</i> | (sáns.) no-dualidad. Expresión metafísica de la irreductibilidad de la realidad a pura unidad (monismo) o a mera dualidad, elaboradora filosóficamente por muchas religiones de Oriente. |
| <i>advaitin</i> | (sáns.) adepto de la <i>advaita</i> , el que profesa la no-dualidad <i>ātman-Brahman</i> . |
| <i>ahambrahmāsmi</i> | (sáns.) “yo soy Brahman”. Un <i>mahāvākya</i> que expresa la absoluta identidad entre <i>ātman</i> y <i>Brahman</i> . |
| <i>aisthêsis</i> | (grie.) percepción sensible, sensación, sentido, estética. |
| <i>aliud</i> | (lat.) lo otro, neutro. |
| <i>alius</i> | (lat.) el otro (otro yo). |
| <i>āśrama</i> | (sáns.) comunidad espiritual generalmente bajo la dirección de un gurú o maestro. |
| <i>ātman</i> | (sáns.) el sí-mismo de un ser y de la realidad. Unos lo traducen por “sí”, otros por “yo”. Núcleo ontológico en el hinduismo y meramente impermanente en el buddhismo. |
| <i>avidyā</i> | (sáns.) “ignorancia”, “engaño”; es la principal causa del sufrimiento en el <i>saṃsāra</i> . |
| <i>Bhagavad-gītā</i> | (sáns.) canto del Bienaventurado. El más conocido de los libros sagrados de la India. |
| <i>bhakti-mārga</i> | (sáns.) actitud mística de devoción, de amor al Señor. Uno de los caminos para la salvación mediante la unión con la Divinidad. |
| <i>bodhisattva</i> | (sáns.) budhista que alcanza la liberación en la tierra y se compromete a ayudar a todos los seres a alcanzar, a su vez, la liberación. |
| <i>Brahman</i> | (sáns.) designación de la Realidad absoluta, una e idéntica al <i>ātman</i> ; fundamento de todo; alma y esencia del mundo. |

| | |
|-------------------------------|--|
| Brāhmaṇa | (sāns.) textos explicativos que acompañan a los Veda y contienen fundamentalmente instrucciones, rituales y relatos míticos. Una de las cuatro castas. |
| Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad | (sāns.) una de las <i>Upaniṣad</i> más antiguas e importantes. |
| capax Dei | (lat.) se dice de la capacidad del alma de percibir y recibir a Dios. |
| Chāndogya- upaniṣad | (sāns.) una de las más antiguas <i>Upaniṣad</i> . Trata del valor místico del sonido y del canto y de la equivalencia de <i>ātman</i> y <i>brahman</i> . |
| circumincessio | (lat.) compenetración de las tres personas de la Trinidad. Equivale al griego <i>perichôrêsis</i> . |
| cit | (sāns.) conciencia, inteligencia,, espíritu, intelecto. |
| coesse | (lat.) ser conjuntamente, existir juntos; co-existir. |
| Dhammapada | (pāli) colección de sentencias budhistas del <i>Canon Pāli</i> . |
| dharma | (sāns.) norma cósmica y ritual; ley natural y orden ético; religión. El nombre se extiende a las manifestaciones mismas de la norma que rige los diversos niveles de existencia. |
| dharma-kāya | (sāns.) cuerpo místico del <i>dharma</i> en el buddhismo <i>Mahāyāna</i> . El núcleo esencial del Buddha y, a la vez, núcleo esencial de todos los seres, la esencia de la realidad. |
| homeomórfico | (grie.) “de forma similar”; con un significado y una función comparables en el contexto de otro sistema religioso o cultural. |
| humanum | (lat.) característica fundamental de lo humano; lo específico de la humanidad. |
| Īsa- upaniṣad | (sāns.) una de las <i>Upaniṣad</i> más breves; trata de la experiencia divina en todo. |
| iṣṭadevatā | (sāns.) el icono de lo divino que mejor cuadra con la cultura, idiosincrasia y circunstancias de cada persona; el símbolo concreto a través del cual se expresa la experiencia del misterio último (Dios). |
| Īśvara | (sāns.) Señor del Universo, Dios personal, a diferencia del impersonal <i>Brahman</i> . |
| jñāna-mārga | (sāns.) conocimiento-experiencial de la Realidad. Uno de los caminos de liberación o perfección centrado en el conocimiento por experiencia, por una intuición directa de la Realidad. |

| | |
|--------------------------------|---|
| kairos | (grie.) tiempo, instante decisivo, punto crítico en el cual el destino cambia de fase, de época. Concepción cualitativa del tiempo. |
| karma/karman | (sáns.) obra, acción. Originalmente, la acción sagrada, el sacrificio, posteriormente también el acto moral. El resultado de todas las acciones y obras de acuerdo con la ley del <i>karma</i> que gobierna las acciones y sus resultados en el universo. |
| Karma-mārga | (sáns.) camino de liberación o perfección basado tanto en la acción como en el rito. |
| karunā | (sáns.) “compasión”, “bondad”; uno de los dos pilares del buddhismo <i>mahāyāna</i> . Homeomórfico de la <i>miser cordia</i> cristiana. |
| Kṛṣṇa (Krishna) | (sáns.) manifestación de <i>Viṣṇu</i> el Salvador. La <i>Bhagavad-gītā</i> contiene su revelación a Arjuna. |
| mādhyamika | (sáns.) la escuela de “la vía media” en el buddhismo. |
| Mādhyamaka-kārikā | (sáns.) tratado filosófico de Nāgārjuna. |
| maitri | (sáns.) “benevolencia”; cierto sentimiento o disposición del alma discreta, dulce y cordial en la que debe mantenerse un buddhista de un modo habitual. Homeomórfico del <i>amor</i> cristiano. |
| mahāvākya | (sáns) “Gran palabra”. Se designa así a varias fórmulas de las <i>Upaniṣad</i> que expresan de un modo muy conciso el contenido de la experiencia del absoluto. |
| Mahāyāna | (sáns.) “Gran vehículo”. Escuela buddhista originaria de la India después del buddhismo <i>theravāda</i> . |
| Māndūkya- upaniṣad | (sáns.) <i>Upaniṣad</i> problemente posterior a la predicación del Buddha. Contiene la doctrina de los estados de conciencia y de su correlación con los grados del Ser representados por la sílaba <i>Om</i> . |
| mokṣa | (sáns.) liberación final del <i>samsāra</i> , del ciclo de nacimientos y muertes, del karma, de la ignorancia, de la limitación: salvación. Homeomórfico de <i>sōtēria</i> . |
| mythos | (grie.) “palabra”, “narración”; desde la Antigüedad se distingue de <i>logos</i> . Horizonte de inteligibilidad. |
| mysterium coniunctionis | (lat.) misterio de unificación, reintegración a la unidad de las partes escindidas; la reunificación de los opuestos en la unidad primigenia. |

| | |
|--------------------------|---|
| nirvāṇa | (sáns.) extinción. La liberación de toda limitación; la meta última para el buddhismo y el jainismo. |
| noumenon | (grie.) lo que está oculto detrás de la apariencia (<i>phainomenon</i>), lo que está más allá de la experiencia sensible. |
| perichôrêsis | (grie.) noción de la doctrina trinitaria de la iglesia primitiva que designa la interpenetración de las personas divinas. Equivale al término latino <i>circumincessio</i> . |
| pisteuma | (grie.) del griego <i>pisteuō</i> (creer); lo que el creyente cree, el sentido intencional de los fenómenos religiosos; equivalente homeomórfico del término <i>noēma</i> . |
| plērōma | (grie.) plenitud, lo lleno, lo completo. |
| Prajāpati | (sáns.) Señor de las criaturas. |
| prājñā | (sáns.) “conocimiento”; uno de los dos pilares del buddhismo <i>mahāyāna</i> . |
| pratītyasamutpāda | (sáns.) doctrina buddhista del surgimiento condicionado o dependiente, que afirma que nada es por sí mismo y que nada lleva en sí mismo las condiciones de su existencia, sino que todo está relacionado. |
| primum analogatum | (lat.) el punto de referencia de toda analogía. |
| puruṣa | (sáns.) el Hombre arquetípico, original, la Persona. El hombre primordial de dimensiones cósmicas, como el ser espiritual o el hombre interior. |
| Ṛg-Veda | (sáns.) el más antiguo e importante de los <i>Veda</i> . |
| ṛta | (sáns.) orden cósmico y sagrado, sacrificio como ley universal; también, verdad; la última estructura dinámica y armónica de la Realidad. |
| śakti | (sáns.) energía, potencia, poder. El aspecto activo, dinámico –aunque femenino– de la Realidad o de un Dios (generalmente de Śiva). |
| saṃnyāsin | (sáns.) renunciante, asceta; perteneciente al cuarto <i>āśrama</i> o período de la vida; para algunos el estado superior. |
| saṃsāra | (sáns.) el mundo fenoménico, la existencia temporal, el ciclo de nacimientos y muertes; estado de dependencia y esclavitud. |

| | |
|-------------------------------------|--|
| <i>sanātana dharma</i> | (sáns.) Ley eterna, Ley imperecedera. Nombre que se da el hinduismo a sí mismo en cuanto no se remite a un fundador o a un origen temporal. |
| <i>sarvam-sarvātmakam</i> | (sáns.) todo está relacionado con todo. |
| <i>satori</i> | (jap.) del verbo <i>satoru</i> , designa la “iluminación” que se procura en el buddhismo zen. Significa literalmente “comprensión”. Es análogo al concepto de creatividad, en el sentido que reconcilia oposiciones aparentes. |
| <i>sat-puruṣa</i> | (sáns.) el Hombre universal. |
| <i>śūnyatā</i> | (sáns.) vacío, vacuidad, nada; representa la realidad última del buddhismo. |
| <i>śruti</i> | (sáns.) revelación o “audición”; los <i>Veda</i> . |
| <i>Śvetāśvatara-upaniṣad</i> | (sáns.) una <i>Upaniṣad</i> reciente entre las principales, pero citada por el Vedānta con mucha frecuencia, se inclina hacia una personificación del principio supremo (Brahman), al que se identifica con los Dioses Śiva o Rudra. |
| <i>Tan tvam asi</i> | (sáns.) esto eres tú. Se encuentra como expresión en la <i>Chāndogya-upaniṣad</i> para significar que <i>ātman</i> es en última instancia <i>brahmán</i> , el tú de <i>brahmán</i> idéntico a él |
| <i>theologoumenon</i> | (grie.) enunciado teológico, resultado y expresión del esfuerzo por entender la fe. |
| <i>triloka</i> | (sáns.) triple mundo. En el hinduismo, cielo, tierra, mundo subterráneo. |
| <i>Upaniṣad</i> | (sáns.) enseñanza sagrada fundamental bajo forma de textos que constituyen el final de los <i>Veda</i> ; parte de la revelación (<i>śruti</i>) y base del pensamiento hindú posterior. |
| <i>Veda</i> | (sáns.) conjunto de “sagradas escrituras” del hinduismo. |
| <i>Vedānta</i> | (sáns.) final de los <i>Veda</i> o una de las últimas escuelas filosóficas del pensamiento hindú, entre cuyos representantes más destacados se encuentran Śaṅkara, Rāmānuja y Madva. |

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES CITADAS DE LA OBRA DE RAIMON PANIKKAR.

1.1. Libros.

Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei. Alcuni aspetti di una spiritualità cosmoteandrica. Città di Castello: L'Altrapagina, 1990.

Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra. Madrid: Suramérica, 1972.

Culto y secularización. Madrid: Marova, 1979.

De la mística. Experiencia plena de vida. Barcelona: Herder, 2005.

Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra. Madrid: San Pablo, 1994.

El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto. Madrid: CSIC, 1951.

El Cristo desconocido del hinduismo. Madrid: Marova, 1970.

El Cristo desconocido del hinduismo. Madrid: Grupo Libro 88, 1994.

El espíritu de la política. Homo politicus. Barcelona: Península, 1999.

El mundanal silencio. Barcelona: Martínez Roca, 1999.

El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso. Madrid: Siruela, 1996.

Elogio de la sencillez. Navarra: Verbo Divino, 2000.

Entre Dieu et le Cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk. Paris: Albin Michel, 1998.

Experiencia de Dios. Madrid: PPC, 1994.

F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento. La Plata: Sapientia, 1948.

Humanismo y cruz. Madrid: Rialp, 1963.

Invisible Harmony, Minneapolis: Fortress, 1995.

Invitación a la sabiduría, Barcelona: Círculo de lectores, 1999.

L'homme qui devient Dieu. La foi dimension constitutive de l'homme. Paris: Aubier, 1969.

La experiencia filosófica de la India. Madrid: Trotta, 2000.

La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad. Madrid: Trotta, 1999.

- La nueva inocencia*. Pamplona: Verbo Divino, 1999.
- La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999.
- La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009.
- La Trinidad y la experiencia religiosa*. Barcelona: Obelisco, 1989.
- La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1998.
- Los dioses y el Señor*. Buenos Aires: Columba, 1967.
- Misterio y revelación*. Madrid: Marova, 1971.
- Mistica: Pienezza di Vita. Mistica e spiritualità*, Vol. I/1 (Opera Omnia). Milán: Jaca Book, 2008.
- Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.
- Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. Maliaño-Madrid: Sal Terrae-Fe y secularidad, 1994.
- Salvation in Christ. Concreteness and Universality. The Supername*. California: Santa Barbara, 1972.
- Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990.
- The Cosmoteandric Experience*. Maryknoll, NY: Orbis, 1993.
- The Intra-Religious Dialogue*. New York: Paulist Press, 1999.

1.2. Libros colectivos.

- Panikkar, Raimon *et al.* *Reinventare la politica. Dal monologo ideologico al dialogo interculturale*. Città di Castello: L'altrapagina, 1995.
- Panikkar, Raimon, Cacciari, Massimo y Touadi, Jean Leonard. *Il problema dell'altro*. Roma: L'altrapagina, 2007.

1.3. Artículos, entrevistas y capítulos de libro.

- “A Self-Critical Dialogue”. En *The intercultural Challenge of Raimon Panikkar* editado por Joseph Prabhu, 227-291. Maryknoll, NY: Orbis, 1996.
- “Antropofanía intercultural: Identidad humana y fin de milenio”. *Thémata: Revista de Filosofía* (Sevilla: Facultad de Filosofía y CCEE de la Universidad de Sevilla) 23 (1999): 19-29.
- “Apologie de la scolastique”. *Diogène* 83 (1973) : 105-118.

- “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione I”. *Nuova Secondaria* IX, 3 (Brescia), (1991): 43-45.
- “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione II”. *Nuova Secondaria* IX, 5 (Brescia), (1992): 47-51.
- “Autobiografía intelectual. La filosofía como estilo de vida”. *Anthropos* 53-54 (1985): 12-15.
- “Der Mensch ein trinitarisches Mysterium”. En *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus* escrito por Panikkar y W. Stolz, 147-190. Freiburg: Herder, 1985.
- “Diálogo inter e intrarreligioso”. En *Nuevo diccionario de teología* dirigido por Juan-José Tamayo, 243-251. Madrid: Trotta, 2005.
- “El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora”. *Anthropos* 53-54 (1985): 62-72.
- “El conflicto de eclesiologías: hacia un concilio de Jerusalén II”. *Tiempo de hablar* 56-57 (1993): 33-47.
- “El toque contemplativo”. En *El árbol de la vida* editado por Chantal Maillard *et al.*, 45-48. Barcelona: Kairós, 2001.
- “Emanciparse de la ciencia”. En *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio* escrito por Gianni Vattimo *et al.*, 53-76. Barcelona: Anthropos, 2006.
- “En la lucha con la tierra el hombre perderá”. *Namaste* 52 (2008): 6-10.
- “Faith, a Constitutive Dimension of Man”. *Journal of Ecumenical Studies* VIII, 2 (Philadelphia), (1971): 223-254.
- “Jesús en el diálogo interreligioso”. En *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazareth*, compilado por Juan José Tamayo, 453-488. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- “La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos”. *Wiñay Marka* 20 (Barcelona), (1993): 15-20.
- “La montée vers le fond”, préface de *Le journal intime du moine chrétien-sannyāsī hindou. La montée au fond du cœur 1048-1973* escrito por Henri Le Saux (Abhishiktānanda), 1-27. Paris : CEIL, 1986.
- “La philosophia perennis e la perenne ricerca dell’uomo”, prefacio de *Il peccato culturale dell’Occidente* escrito por Philip Sherrard, 1-13. Gorle: Servitium, 2001.
- “La vocación humana es fundamentalmente religiosa”. *Anthropos* 53-54 (1985): 16-25.
- “Man as a Ritual Being”. *Chicago Studies* XVI, 1 (1977): 5-28.
- “Man: The Medieval Being”. En *Actes del simposi internacional de filosofia de l’edat mitjana* (11-16 d’abril del 1993), 51-62. Vic: Patronat d’Estudis Osonencs, 1996.
- “Mi testamento” (1954). En Ídem., *Cometas, Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*. Madrid: Euramérica, 1972.
- “Movimientos orientales de espiritualidad” ponencia en el XXIV Congreso de Teología “Espiritualidad para un mundo nuevo”, *Evangelio y Liberación*, Madrid, 2004.

- “Possiedono le ‘religioni’ il monopolio della religione?”. *Religioni & Scuola* XVIII, 2 (Brescia), (1989): 6-8.
- “Presente eterno”. En *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica* editado por Andrés Ortíz-Osés y Patxi Lanceros, 650-655. Bilbao: Universidad de Deusto, 1998.
- “Reflexiones autobiográficas”. *Anthropos* 53-54 (1985): 22-25.
- “Religion or politics. The Western Dilemma”. En *Religion and Politics in the Modern World* editado por P.H. Merkl and N. Smart, 44-60. New York: NY University Press, 1983.
- “Religión. Diálogo intrarreligioso”. En *Conceptos fundamentales de cristianismo* editado por Juan-José Tamayo y Casiano Floristán, 1144-1155. Madrid: Trotta, 1993.
- “Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge”. En *Religious Pluralism* editado por Leroy Rouner, 97-115. South Bend: Notre Dame Press, 1984.
- “Some Thesis on Technology”. *Logos* 7 (Santa Clara), (1986): 115-124.
- “Un pròleg atípic”. En *Tots som fills* escrito por Enric Torrente-Viver, 11-17. Barcelona: Claret, 1996.
- « L'eau et la mort. Réflexion interculturelle sur une métaphore ». En *Filosofia e religione di fronte alla morte*, editado por Marco Olivetti, 481-502. Pàdua: CEDAM, 1981.
- « La loi du karma et la dimension historique de l'homme ». En *La théologie de l'histoire : Herméneutique et eschatologie* editado por E. Castelli, 205-230. Paris: Aubier Montaigne, 1971.
- « Témoignage et dialogue ». En *Le témoignage* editado por E. Castelli, 367-388. Paris : Aubier-Montaigne, 1972.
- “What is Holiness”, Preface of *Teresa de Avila. The Interior Castle*, 11-19. New York: Paulist Press, 1979.

2. FUENTES CITADAS SOBRE LA OBRA DE RAIMON PANIKKAR.

- Abumalham, Montserrat. “Conversación con Raimon Panikkar”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Samādhānam*. Anejo VI (2001): 7-26.
- Adappur, A. “The Theology of Inter-Faith Dialogue”. *Vidyajyoti* XLVI, 10 (Nov. 1982): 485-498.
- Ahlstrand, Kajsa. *Fundamental openness: an enquiry into Raimundo Panikkar's theological vision and its presuppositions*. Uppsala: The Swedish Institute for Missionary Research, 1993.
- Badrinath, Chaturvedi. *Raimon Panikkar's. Finding Jesus in Dharma*. Nueva Delhi: ISPCK, 2000.
- Bilimoria, P. “Sruti and Apauruseya: An Approach to Religion Scriptures and Revelation”. *Journal of Dharma* VII, E (Jul-Sept. 1982): 274-291.
- Boada, Ignasi. “La alternativa al teísmo y a l'ateísmo. A propòsit de ‘El silencio de Déu’ de R. Panikkar”. *Revista Catalana de Teologia* XXI, 2 (1996): 423-435.

- Boada, Ignasi. *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelona: Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, 2004.
- Bonazzoli, G. *Una tentativa di dialogo. Temi teologici*. Roma: Pontificia Università Gregoriana (Tesis de Licenciatura), 1971.
- Calza, Sonia. *La contemplazione: via privilegiata al dialogo cristiano-hinduista. Sulle orme di Monchanin, Saux, Panikkar e Griffiths*. Milano: Paline, 2001.
- Canadell, Angels. *La noció de temps en Raimon Panikkar*. Barcelona: Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona (Tesis de doctorado), 1997.
- Carney, Gerald. "Christophany. The Christic Principle and Pluralism". En *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* editado por Joseph Prabhu, 131-141. New York: Maryknoll, 1996.
- Cognetti, Giuseppe. *La pace è un'utopia?: la prospettiva di Raimon Panikkar*. Rubbentino: Soveria Mannelli, 2006.
- Cousins, Ewert. "Panikkar's Advaitic Trinitarism". En *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* editado por Joseph Prabhu, 119-129. Maryknoll, NY: Orbis, 1996.
- _____. "Raimundo Panikkar and the Christian Systematic Theology of the Future". *Cross-Currents* XXIX, 2 (1979): 141-155.
- Coward, H. "A critical Analysis of Raimundo Panikkar's Approach to Inter-Religious Dialogue". *Cross-Currents* XXIX, 2 (1979): 183-189.
- D'Sa, Francis X. "The Notion of God". En *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* editado por Joseph Prabhu, 25-45. Maryknoll, NY: Orbis, 1996.
- Devdas, N. "The theandrim of Raimundo Panikkar and Trinitarian Parallels in Modern Hindu Thought". *Journal of Ecumenical Studies* XVII, 4 (1980): 606-618.
- Dockhorn, E. "Christ in Hinduism as seen in a recent Indian Theology (about Panikkar and Thomas-Samartha)". *Religion and society* XXI, 4 (Dec. 1984): 39-57.
- Eastham, Scott. "Introducció. Una visita guiada pels tres mons de Raimon Panikkar". En *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar* editado por Ignasi Boada, 29-46. Barcelona: ECSA, 2004.
- Escobar, Juan Daniel. "El carácter absoluto de la revelación cristiana y el Cristo desconocido de las religiones según Raimundo Panikkar". *Diálogo Ecuménico* XXXI (1996): 7-44.
- _____. "El lenguaje religioso de Raimundo Panikkar". En *El quehacer teológico: experiencia, lenguaje y comunicación de la fe* publicado por la Sociedad Chilena de Teología, 331-344. Santiago de Chile: San Pablo, 1997.
- _____. *Revelación y religión. Revelación, cristianismo y religiones en la obra de Raimundo Panikkar*. Salamanca: Universidad de Salamanca (Tesis doctoral), 1996.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "La mística del diálogo". *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 93 (Frankfurt: IKO) (1994): 19-37.

- Frick, E.G. "The World Religion: Four Dimensions of a Catholic Hermeneutic". *Journal of Ecumenical Studies* XI, 4 (1974): 661-675.
- Hunter, I.N. *The doctrine of de Holy Spirit in the Thought of R. Panikkar in the Context of Contemporary Theology*. Melbourne, Victoria: Royal Melbourne Institute of Technology. Department of Studies in Religion (Tesis de Licenciatura en Teología), 1977.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Biston: Beacon, 1967.
- Kim, Jin. *Der dialog der Religionen in der Religionstheologie Raimundo Panikkars*. Frankfurt am Main: Haag Herchen. Universidad de Frankfurt am Main (Tesis doctoral), 1996.
- Komulaein, Jyri. *An emerging cosmotheandric religion? Raimon Panikkar's pluralistic theology of religions*. Boston: Leiden, 2005.
- Lanzetta, Gerald James. "The Mystical Basis of Panikkar's Thought", en *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* editado por Joseph Prabhu, 119-129. Maryknoll, NY: Orbis, 1996.
- Liesse, P. *Hindouisme et Christianisme dans la pensée de Raimundo Panikkar*. Louvain: Université de Louvain, 1973.
- López de la Osa, José Ramón. "El concepto de la política en Raimundo Panikkar". En *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar* editado por Miquel Siguan, 383-401. Madrid: Símbolo, 1989.
- _____. *La moral en la obra de Raimundo Panikkar: lectura moral de un discurso antropológico*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana (Tesis Doctoral), 2002.
- _____. "Prólogo" de *Sobre el diálogo intercultural* escrito por Raimon Panikkar, 9-13. Salamanca: San Esteban, 1990.
- Loss, A. *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar*. Pavia: Universidad de Pavia (Tesis doctoral), 1971.
- MacPherson, Camilia. *A critical reading of the development of Raimon Panikkar's thought on the Trinity*. Lanham: University Press of America, 1996.
- Mattapally, Sebastian. *Christophany: witnessing Christ today a spirituality of dialogue in Raimon Panikkar*. Roma: Pontificia Università Gregoriana (Tesis Doctoral), 2006.
- Menacherry, Cheriyan. *History, symbol and myth in the Christology of Raimon Panikkar*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana (Tesis doctoral), 1990.
- Mendoça, Clemens. *Dynamics of symbol and dialogue: interreligious education in India. The relevance of Raimon Panikkar's intercultural challenge*. Münster: Lit (Tesis doctoral), 2002.
- Merlo, Vicente. "La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar: de la filosofía como descripción de ontofanías a la espiritualidad". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Samādhānam* (2001): 27-46.
- Meza, José Luis. "Babel o Pentecostés. El desafío de la interculturalidad y el pluralismo religioso". *Reflexiones teológicas* 2 (2008): 183-197.

- _____. “Hermenéutica diatópica. Un método para la teología de las religiones y el diálogo interreligioso”. *Reflexiones teológicas: Revista de Estudiantes de Teología PUJ*, 1 (2007): 184-190.
- _____. “Interculturalidad y pluralismo religioso. Una aproximación desde el pensamiento de R. Panikkar”. Ponencia presentada en el XII Congreso Latinoamericano sobre religión y etnicidad: cambios culturales y transformaciones sociales. ALER, Bogotá, Julio 7-11 de 2008.
- _____. “Panikkar: un pionero de la teología del pluralismo religioso. Un estado del arte de los estudios teológicos acerca de su obra”. *Theologica Xaveriana* 165 (2008): 183-200.
- Mitra, Kana. *Catholicism-Hinduism: vedantic investigation of Raimundo Panikkar's attempt at bridge building*. Lanham: University Press America, 1987.
- Munford, D. *The Theology of R. Panikkar*. Oxford: Universidad de Oxford (Tesis doctoral), 1975.
- Pérez Prieto, Victorino. *Dios, el ser humano y el cosmos: la divinidad en Raimon Panikkar*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca (Tesis doctoral), 2006.
- _____. *Dios, el ser humano y el cosmos: la divinidad en Raimon Panikkar*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca (Tesis Doctoral 47-Extracto), 2006.
- _____. *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder, 2008.
- _____. *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2008.
- _____. “Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional”. *Iglesia Viva* 223 (2005): 63-82.
- Pigem, Jordi. *El pensament de Raimon Panikkar: Interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2007.
- _____. “Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Samâdhânam*. Anejo VI (2001): 117-131.
- Prabhu, Joseph (ed). *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. New York: Maryknoll. 1996.
- Rossi, Achille. *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*. Roma: L'altrapagina, 1990.
- Savari Raj, Anthony. *A new hermeneutic of reality: Raimon Panikkar's cosmotheandric vision*. Lang: Bern, 1998.
- Siguan, Miquel. *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*. Madrid: Símbolo, 1989.
- Sinner, Rudolf von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*. Tübingen: Mohr Siebeck (Tesis doctoral), 2003.
- Slater, P. “Hindu and Christian Symbols in the Work of Raimundo Panikkar. Reflection on a Religious Transcription of Traditions”. *Cross Currents* XXIX, 2 (1979): 169-182.

Smet, Robert. *Essai sur la pensée de R. Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie*. Louvain-la Neuve (Belgique) : Centre d'Histoire des Religions, 1981.

_____. *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon R. Panikkar*. Louvain-la Neuve (Belgique) : Centre d'Histoire des Religions, 1983.

Smet, Robert. "Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo". *Anthropos* 53-54 (1985): 73-78.

Thekkekarott, Joseph Cyriac. *Christology and Christian mission in India: a study of the christologies of Raimundo Panikkar and Bede Griffiths and their implications for Christian mission in India*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana (Tesis doctoral), 2000.

Thumma, Anthoniraj. *Breaking Barriers: Liberation of Dialogue and Dialogue of Liberation. The Quest of R. Panikkar and beyond*. Delhi: ISPCK, 2000.

Valluvassery, Clement. *Christus in Kontext und Kontext in Christus: Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan*. Münster: Lit (Tesis doctoral), 2001.

Vattakeril, Peter. *Dialogue with men other faiths: its theological implications. A critical study of Raimundo Panikkar*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana (Tesis doctoral), 1986.

Veliath, Dominic. *Theological approach and understanding of religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A study in contrast*. Bangalore: Kristu Jyotu College, 1988.

Vilanova, Evangelista. Prólogo de *La nueva inocencia* escrito por Raimon Panikkar, 7-24. Estella: Verbo Divino, 1999.

3. FUENTES CITADAS SOBRE ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA Y OTROS CAMPOS.

Agamben, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

Agustín. *Confesiones*. Madrid: BAC, 1955.

Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.

_____. "Encarnación y divinización del hombre en la patristica griega y latina". En ídem., *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*. Madrid: Cristiandad, 1973.

Allers, R. "Microcosmos from Anaximadrum to Paracelsus". *Traditio* 2 (1944): 319-407.

Anónimo (de un monje de Occidente). *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*. Varanasi: Indica, 1999.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974.

Armendáriz, Luis María. *Hombre y mundo a la luz del creador*. Madrid: Cristiandad, 2001.

Balthasar, Han Urs von. "La tierra hacia el cielo". En Ídem., *Teodramática 5: El último acto*, 107-185. Madrid: Encuentro, 1997.

- Barth, Karl. "Comunidad cristiana y comunidad civil". *Selecciones de Teología X*, 38 (1971): 85-95.
- Barth, Karl. *Dogmatique III/2*. Genève: Labor & Fides, 1961.
- Benzo, Miguel. *Hombre profano, hombre sagrado: Tratado de antropología teológica*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Bertelloni, Francisco. "La Ciudad: Espacio territorial o modo de convivencia? (Reflexiones sobre las causas de las ciudades)". *Revista Católica Internacional Communio* 4 (Argentina) (1997): 22-34.
- Berzosa, Raúl. *Como era en el principio: Temas clave de antropología teológica*. Madrid: San Pablo, 1996.
- Beuchot, Mauricio y Marquínez, Germán. *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*. Bogotá: El Búho, 2005.
- Beuchot, Mauricio. *En el camino de la hermenéutica analógica*. Salamanca: San Esteban, 2005.
- _____. *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*. Bogotá: El búho, 2003.
- _____. *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- _____. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder. 2004.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1958.
- _____. *El cristianismo en el ateísmo. La religión del éxodo y del Reino*. Madrid: Taurus, 1983.
- _____. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2006.
- Bof, Giampiero (ed). *Antropología culturale e antropología teologica*. Bologna: EDB, 1994.
- Boff, Leonardo. "Contemplativus in liberatione. De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación". En *Espiritualidad de la liberación* editado por Eduardo Bonnín, 49-59. San José de Costa Rica: DEI, 1982.
- _____. "El Cristo cósmico: La superación del antropocentrismo". En *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazareth*, compilado por Juan José Tamayo, 401-414. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- _____. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.
- Boismard, Marie-Émile. "Agua". En *Vocabulario de teología bíblica*, editado por Xavier Léon-Dufour, 47-51. Barcelona: Herder, 1967.
- Bonhoeffer, Dietrich. "Christ as the mediator between God and Nature". En Ídem., *Christology*, New York: Harper-Row, 1966.
- _____. "Contemplation de Dieu dans ses vestiges à travers le monde sensible". En ídem., *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Paris : Vrin, 1967.
- Borrágán, Vicente. *Ríos de agua viva. El Espíritu Santo: amor, poder y vida*. Madrid: San Pablo, 1998.

- Bosch, Juan, O.P. *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- Bouyer, Louis. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Paris : Aubier Montaigne, 1960.
- Bradley, Ian. *Dios es "verde"*. *Cristianismo y medioambiente*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- Braun, F.M. "Agua y Espíritu". *Selecciones de teología* IV, 13 (Enero-Marzo 1965): 68-76.
- Breneman, Mervin. "Las ciudades del mundo bíblico". *Misión* 8 (1989): 26-31.
- Brown, Raymond. *El evangelio según Juan XIII-XXI*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Bruner, Jerome. "Life as Narrative". *Social research* Vol. 54, No. 12 (1987): 11-32.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Buenaventura. *The mind's road to God*. [Traducido al inglés por George Boas. Edición original de 1259]. New York: The Liberal Art Press, 1953.
- Bultmann, Rudolf. *Creer y comprender* I. Madrid: Studium, 1974.
- Cáceres, Alirio. *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una pastoral ecológica pertinente*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (Tesis de Maestría), 2008.
- Caprioli, Adriano. y Vaccaro, Luciano (eds). *Questione ecológica e coscienza cristiana*. Brescia: Morcelliana, 1988.
- Castillo, Santos. *La persona en Xavier Zubiri. Personidad y personalidad*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000.
- Cerfaux, Lucien. *El cristiano en san Pablo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1965.
- Choza, Jacinto. *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1988.
- Ciola, N. "Perijóresis". En *Diccionario teológico enciclopédico* dirigido por Luciano Pacomio y Vito Mancuso, 761-762. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Colzani, Gianni. *Antropología teológica: El hombre, paradoja y misterio*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.
- Comblin, Joseph. *Antropología cristiana*. Madrid-SaoPaulo: Ediciones Paulinas-CESEP, 1985.
- _____. *Théologie de la ville*. Bruxelles : Editions Universitaires, 1968.
- Comisión Teológica Internacional. *El cristianismo y las religiones*. Vaticano: Ed. Vaticana, 1996.
- Congar, Yves M-J. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder. 1991.
- Congar, Yves M-J. et al. *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires-México: Carlos Lohlé, 1970.
- Cook, Francis. *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. Pennsylvania: University Press, 1977.
- Corres, Norma. *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*. México: Fontamara, 1997.

- Cox, Harvey, "Dimensiones de la teología política". *Selecciones de Teología X*, 38 (1971): 103-106.
- Cox, Harvey. *The secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. London: SCM, 1968.
- De la Potterie, Ignace. "Io sono la via, la verità, la vita (Gv 14,6)", 124-155. En Ídem., *Studi di cristologia giovannea*. Torino: Marietti, 1986.
- De La Torre, Julio. "La teología de un tiempo nuevo: la teología política". *Moralia V*, 20 (1983/4): 465-487.
- De Lubac, Henri. *Budismo y cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Deval, Bill y Sessions, George. *Deep Ecology*. Salt Lake City: Gibb Smith, 1985.
- Dinzelsbacher, Peter (ed.). *Diccionario de la mística*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- Dragonetti, Carmen Leonor y Tola, Fernando. *Budismo mahayana*. Buenos Aires: Kier, 1980.
- Dragonetti, Carmen Leonor y Tola, Fernando. *Udāna: la palabra de Buda*. Traducción directa del pāli. Madrid: Trotta, 2006.
- Dupuis, Jaques. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Eckholt, Margit y Silva, Joaquín. *Ciudad y Humanismo. El desafío de convivir en la aldea global. Para el Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán en sus 30 años*. Talca: Universidad Católica del Maule-Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano, 1999.
- Eliade, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 1981.
- Ellul, Jacques. *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*. Paris: Gallimard, 1970.
- Ernst, Josef. *Pleroma und Pleroma Christi*. Regensburg: Pustet, 1970.
- Farrugia, Mario. *Antropología teológica*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996.
- Figueiredo, Lidia. *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. Pamplona: Ediciones Navarra, 1999.
- Forrester, J.W. *World Dynamics*. Cambridge: Wright-Allen Press, 1971.
- Forte, Bruno. *La eternidad en el tiempo: Ensayo de antropología y ética sacramental*. Salamanca: Sígueme, 2000.
- Fulton, Robert. *Death, Grief and Bereavement. A bibliography 1845-1975*. New York: Arno Press, 1977.
- Gabilondo, Ángel. *La vuelta del otro: diferencia, identidad y alteridad*. Madrid: Trotta, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- _____. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2006.

- Galilea, Segundo. "La liberación como encuentro de la política y de la contemplación". *Concilium* 96 (1974): 313-327.
- Galindo García, A (ed). *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta*. Salamanca: Pontificia Universidad Salamanca, 1991.
- Gelabert, Martín. *Jesucristo, revelación del misterio del hombre: Ensayo de antropología teológica*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997.
- Gesché, Adolphe. *Dios para pensar: El hombre*. Tomo II. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Gisel, P. *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio*. Genova: Marietti, 1987.
- González de Cardedal, Olegario. *Historia, hombres, Dios*. Madrid: Cristiandad, 2005.
- González-Faus, José Ignacio. *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Gozzelino, Giorgio. *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (Protologia)*. Leumann (Torino): Elle Di Ci, 1985.
- Greshake, Gisbert. "Política y Trinidad". *Selecciones de Teología XXXVII*, 148 (1998): 342-354.
 _____. *Crear en el Dios uno y trino*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Grondin, Jean. *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder, 2005.
- Gross, Jules. *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*. Paris : Gabalda, 1938.
- Guattari, Félix. *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos, 2000.
- Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.
 _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988.
- Hallmann, David. *Ecotheology: Voices from South and North*. Maryknoll: Orbis, 1994.
- Hauser, R. "Poder", en *Conceptos fundamentales de teología II*, dirigido por Heinrich Fries, 482-500. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Hausherr, Irénée. *La direction spirituelle en Orient autrefois*. Roma: Orientalia Christiana, 1955.
- Hedstrom, Ingemar. *¿Volverán las golondrinas? La reintegración de la Creación desde una perspectiva latinoamericana*. San José de Costa Rica: DEI, 1990.
- Heidler, Fritz. *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Hernández, P. *Los grandes mitos*. Barcelona: Bruguera, 1971.
- Hick, John. *God Has Many Names*. Birmingham: University Press, 1988.

- Illanes, José Luis. *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*. Madrid: Rialp, 1997.
- Izquierdo, César, Burggraf, Jutta y Arocena, Félix. *Diccionario de teología*. Navarra: Eunsa, 2006.
- Jeremías, Joachim. *Palabras desconocidas de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Jonas, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.
- Kasper, Walter. "Utopía política y esperanza cristiana". *Selecciones de Teología X*, 38 (1971): 222-229.
- _____. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Knitter, Paul. "La teología católica de las religiones en la encrucijada". *Concilium* 203 (1986): 128-139.
- La Torre, Maria A. *Ecología e morale*. Assisi: Citadella, 1990.
- Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Lapide, Pinchas y Panikkar, Raimon. *Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch*. München: Kösel, 1994.
- Laporte, Jean. *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*. Madrid: San Pablo, 2004.
- Lauret, Bernard y Refoulé, François. *Iniciación a la práctica de la teología III*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Lazcano, Rafael. *Dios, nuestro Padre*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 1999.
- Lévinas, Emmanuel. "Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad". *Anthropos* 176 (1998): 3-91.
- _____. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 1993.
- Libanio, Joao Batista. "La Iglesia en la ciudad". *Selecciones de Teología* 146 (1998): 113-126.
- Limouris, Gennadios (ed). *Justice, Peace and Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy*. Geneva: WCC Publications, 1990.
- Lorenzo, Narciso. "La epiclesis y la divinización del hombre". *Nova et Vetera* 59 (2005), (separata).
- Lot-Borodine, Myrrha. *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*. Paris: Cerf, 1970.
- Lovelock, James. *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis & The Fate of Humanity*. New York: Penguin Group, 2006.
- Lozano, Vicente. *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*. Valencia: Edicep, 2006.
- Lys, Daniel. *La chair dans l'Ancien Testament. « Bâsâr »*. Paris : Editions Universitaires, 1967.

- Lys, Daniel. *Nephes. Histoire de l'âme dans la révolution d'Israël au sein des religions procheorientales*. Paris: Editions Universitaires, 1959.
- Maçaneiro, Marcial. "A água nas religiões: sacralidade, vida e regeneração". *Teologia em Questão: Água, vida da terra*, 4 (2003/2): 15-32.
- Martínez, Alejandro. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC, 2002.
- May, Roy. *Ética y medio ambiente: hacia una vida sostenible*. San José de Costa Rica: DEI, 2002.
- McDonagh, Sean. *Pasión por la tierra. La vocación cristiana de promover la justicia, la paz y la integridad de la Creación*. Bilbao: Mensajero, 2000.
- McFague, Sallie. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Melloni, Javier. *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Metral J. y Sanlaville P. (eds.). *L'homme et l'eau I: L'homme et l'eau en Méditerranée et au proche orient*. Lyon: Presses Universitaires, 1981.
- Metz, Johannes Baptist. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- _____. "A Short Apology of Narrative". En *Why narrative? Readings in Narrative Theology* editado por Stanley Hauerwas y Gregory Jones, 251-262. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1997.
- _____. "El hombre futuro y el Dios venidero". En *¿Es esto Dios?* editado por Han Jürgen Schultz, 257-271, Barcelona: Herder, 1973.
- _____. "La memoria passionis como categoría fundamental de la teología política". En Ídem., *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 246-252. Santander: Sal Terrae, 2007.
- _____. "Politische Theologie in Der Diskussion". En *Diskussion zur "Politische Theologie"*, editado por Helmut von Peukert, 267-301. Mainz-München: Matthias-Grunewald, 1969.
- _____. "Presencia de la Iglesia en la sociedad". *Concilium* 60 (1970): 247-258.
- _____. "Teología política". *Selecciones de Teología X*, 38 (1971): 98-103.
- _____. *La fe, en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- _____. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Meza, José Luis y Arango, Oscar. *Discernimiento y proyecto de vida. Dinamismos para la búsqueda de sentido*. 3ª ed. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Meza, José Luis. *Educadores, ministros de la Iglesia. Una aproximación a la ministerialidad de la educación cristiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

- _____. “*Homo indifferens*. Aproximación a la comprensión de la indiferencia religiosa y posibles respuestas desde la pastoral”. *Revista de la Universidad de La Salle*, 45 (2008): 17-26.
- _____. “Narración y pedagogía. Elementos epistemológicos, antecedentes y desarrollos de la pedagogía narrativa”. *Actualidades Pedagógicas* 51 (2008): 59-72.
- Moingt, Joseph. *Los tres que visitaron a Abraham. Conversaciones con Leboucher sobre la Trinidad*. Bilbao: Mensajero, 2000.
- Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *El futuro de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- _____. “God's Kenosis in the Creation and the Consummation of the World”. En *The Work of Love: Creation as Kenosis*, editado por John Polkinghorne, 137-151. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- _____. *God in Creation*. London: SCM Press, 1985.
- _____. *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la Creación en un mundo amenazado*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- _____. “La resurrección de Cristo: esperanza para el mundo”. En: Ídem., *Cristo para nosotros hoy*, 63-74. Madrid, Trotta, 1997.
- _____. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- _____. *Teología política, ética política*. Salamanca: Sígueme: 1987.
- Moncada, Alberto. *Historia oral del Opus Dei*. Barcelona: Plaza & Janés, 1987.
- Mondin, Battista. *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1992.
- Morin, A. “La ciudad en la Biblia”. *Medellín* 16 (1990): 362-395.
- Mork, Wulstan. *Linee di antropologia biblica*. Fossano: Esperienze, 1971.
- Müller, Gerhard. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 1998.
- Naess, Arne. *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. “Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves”. *Inquiry* 22 (1979): 321-341.
- Nanni, Antonio. “La pedagogía narrativa: da dove viene e dove va”. En *Per una pedagogia narrativa* editado por Rafael Mantegazza. Bologna: EMI, 1996.
- Neusch, Marcel. *Les chrétiens et leur vision de l'homme*. Paris : Desclée de Brouwer, 1985.

- Ocariz, Fernando. *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*. Pamplona: Eunsas, 1972.
- Olson, J. P. "Water Works". En *Anchor Bible Dictionary* editado por D.N. Freedman, 883-893. New York: Doubleday, 1997.
- Orden Jiménez, Rafael. *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panteísmo*. Madrid: UPCo, 1998.
- Ortiz-Osés, Andrés & Lanceros, Patxi. *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes para la vida humana*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- Ortiz-Osés, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1986.
- Pacomio, Luciano et al. *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II. Verdad e imagen*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Pániker, Salvador. *Primer testamento*. Barcelona: Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2000.
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- _____. "El significado del individuo en la doctrina cristiana del hombre". En Ídem., *El destino del hombre. Reflexiones teológicas sobre el ser del hombre, la elección y la historia*, 11-31. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Pattaro, Germano. *La svolta antropológica. Un momento forte della teologia contemporanea*. (Nuovi saggi teologici 29). Bologna: Dehoniane, 1990.
- Paulsen, Abraham. "Félix Guattari. Las tres ecologías". *Revista de Geografía Norte Grande* 33 (2005): 149-156.
- Payne, Martin. *Terapia narrativa. Una introducción para profesionales*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Pepin, Jean. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris: Les belles lettres, 1971.
- Pérez Prieto, Victorino. *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*. A Coruña: Espiral Maior, 1997.
- _____. *Ecoloxismo y cristianismo*. Colección fe y secularidad. Santander: Sal Terrae, 1999.
- _____. "Ser cristiano en el siglo XXI: Un corazón fraterno y lleno de piedad hacia toda naturaleza creada". *Iglesia viva* 216 (2003): 89-100.
- Pikaza, Xabier. "Agua". En ídem., *Diccionario de la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- _____. (ed.). *El desafío ecológico*. Madrid: PPC, 2004.
- Primavesi, Anne. *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo y cristianismo*. Barcelona: Herder, 1994.
- Radford, Rosemary. *Gaia y Dios: Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México: Demarc, 1993.

- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. *Escritos de teología IV*. Madrid: Taurus, 1969.
- _____. “Los cristianos anónimos”. En Ídem., *Escritos de Teología VI: Escritos del tiempo conciliar*, 535-544. Madrid: Taurus, 1969.
- _____. “¿Qué es teología política?”. *Selecciones de Teología X*, 38 (1971): 96.
- _____. “Problemas actuales de Cristología”. En ídem., *Escritos de Teología I*, 169-222. Madrid: Taurus, 1961.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Rava, E.C. “Persona”. En *Diccionario teológico enciclopédico* editado por Luciano Pacomio y Vito Mancuso, 763-764. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Ricardo de San Víctor. *De Trinitate*. [Traducido al francés por Gaston Salet, s.j. *La Trinité*. Escrito de 1162? Edición bilingüe]. Paris: Du Cerf, 1958.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1979.
- _____. *La metáfora viva*. Madrid: Europa, 1983.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- Rocaries, André, sj. *Robert de Nobili S.J. ou le Sannyasi chrétien*. Toulouse: Prière et Vie, 1967.
- Rondet, Henri. “Divinización del cristiano (el misterio y sus problemas)”. En ídem., *La gracia de Cristo*. 63-80. Barcelona: Estela, 1966.
- Royo, Antonio. *Somos hijos de Dios*. Madrid: BAC, 1977.
- Ruíz de la Peña, Juan Luis. *Creación, gracia, salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- _____. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- _____. *El último sentido: Una introducción a la escatología*. Madrid: Marova, 1980.
- _____. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- _____. *La otra dimensión: escatología cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- _____. *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983.

- _____. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Ruíz Pérez, Francisco José. “Antropología teológica”. En *Nuevo diccionario de teología*, dirigido por Juan José Tamayo, 50-59. Madrid: Trotta, 2005.
- _____. “Creación y ecología”. En *Nuevo diccionario de teología*, dirigido por Juan José Tamayo, 182-190. Madrid: Trotta, 2005.
- Sahagún Lucas, Juan de. *El hombre, ¿quién es? Antropología cristiana*. Madrid: Sociedad de educación Atenas, 1988.
- Sales, François. *Œuvres* (ed. A. Ravier et R. Devos). Paris: Gallimard, 1969.
- Sánchez Nogales, José Luis. *Cristianismo e hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*. Bilbao: Desclée, 2000.
- Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 7ª ed., 1994.
- Schillebeeckx, Edward. *Los hombres relatos de Dios*. Sígueme: Salamanca, 1994.
- Schmithals, W. “Experiencia del Espíritu como experiencia de Cristo”. En *Experiencia y teología del Espíritu Santo* editado por Claus Heitmann y Heribert Mühlen, 147-167. Salamanca: Secretariado trinitario, 1978.
- Scola, Angelo, Marengo, Gilfredo y Prades, Javier. *La persona humana. Antropología teológica*. Milano: Jaca Book, 2000.
- Seibel, Wolfgang. “El hombre imagen de Dios”. En *Mysterium Salutis II*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 623-632. Madrid: Cristiandad, 2ª ed, 1977.
- Sobrino, Jon. *El principio misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- _____. *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.
- Stietencron, Heinrich von. “Hinduismo”. En *El cristianismo y las grandes religiones* editado por Hans Küng, 177-357. Madrid: Europa, 1987.
- Storniolo, Ivo. “A cidade e sua torre. Bênção ou castigo”. *Vida Pastoral* 31:152 (1990): 2-7.
- Sudar, Pablo. *El rostro del pobre*. Buenos Aires: Patria Grande, 1981.
- Tamayo, Juan-José. “El futuro de Dios: la mística y la liberación”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Samādhānam*. Anejo VI (2001), 143-154.
- _____. “Escatología”. En *Nuevo diccionario de teología*, dirigido por Juan José Tamayo, 284-292. Madrid: Trotta, 2005.
- _____. “Esperanza”. En *Nuevo diccionario de teología*, dirigido por Juan José Tamayo, 293-301. Madrid: Trotta, 2005.
- Torres Queiruga, Andrés. *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1992.

- Trigo, Pedro. *Creación e historia en el proceso de liberación*. Madrid: Paulinas, 1988.
- Valadier, Paul. *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx*. Paris: Cerf, 1974.
- Vaticano II. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: Gaudium et Spes*. Madrid: BAC, 1966.
- _____. *Declaración Nostra Aetate*. Madrid: BAC, 1966.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- Walgrave, Joseph H. "Personalisme et anthropologie chrétienne". *Gregorianum* 65 (1984): 453-459.
- Weizenmann, Mariano. "Águas, na vida, águas na Bíblia". *Teologia em Questão: Água, vida da terra*, 4 (2003/2): 15-32.
- Westermann, Claus. *Creazione*. Brescia: Queriniana, 1974.
- _____. *Genesi*. Casale Monferrato: Piemme, 1995.
- White, L. "The historical Roots of our Ecological Crisis". *Science* 155 (1967): 1203-1207.
- Wilber, Ken. *Los tres ojos del conocimiento*. Barcelona: Kairós, 1991.
- Xhaufflaire, Marcel. *La teología política*. Sígueme: Salamanca, 1974.
- Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM, 2005.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 4ª ed, 1988.
- _____. "El hombre y su cuerpo". En ídem., (edición preparada por Marquínez Argote, Germán), *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1982.
- _____. *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*. Barcelona: Herder, 2008.
- _____. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza editorial, 1986.

4. CIBERGRAFÍA

- Anónimo. "La obra divina de la creación". Consultado en Internet (30-05-2008): http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/OTT/158-204_obra_divina_dela_creacion.htm.
- Castagnaro, M. "Passaggio in Asia. Entrevista a R. Panikkar", *Jesus* 4 (Abril, 2001). Consultado en Internet (20-01-2009): <http://www.stpauls.it/jesus03/0104je/0104je40.htm>
- Gestoso, Graciela. "Mitos sobre el diluvio universal". Consultado en Internet (30-01-2009): <http://www.transoxiana.org/0104/diluvio.html>
- Meza, José Luis. "El hombre es una cristofanía. Conversaciones con Raimon Panikkar". Taveret, 2008. Publicado en Internet (12-03-2009): <http://es.geocities.com/joseluismezarueda>

Steindl-Rast, David. *The Monk in Us*. Consultado en Internet (01-12-2008):
http://www.gratefulness.org/readings/dsr_Monk.htm

Steindl-Rast, David. *Solving the God Problem*. Consultado en Internet (01-12-2008):
<http://www.spiritualityhealth.com/NMagazine/articles.php?id=1151>

Sitio WEB oficial de Raimon Panikkar – Fundación Vivarium: Centro de estudios interculturales:
<http://www.raimon-panikkar.org>

ANEXOS

Anexo 1
Poema de R. Panikkar dedicado al autor

A José Luis
en honor de Vós

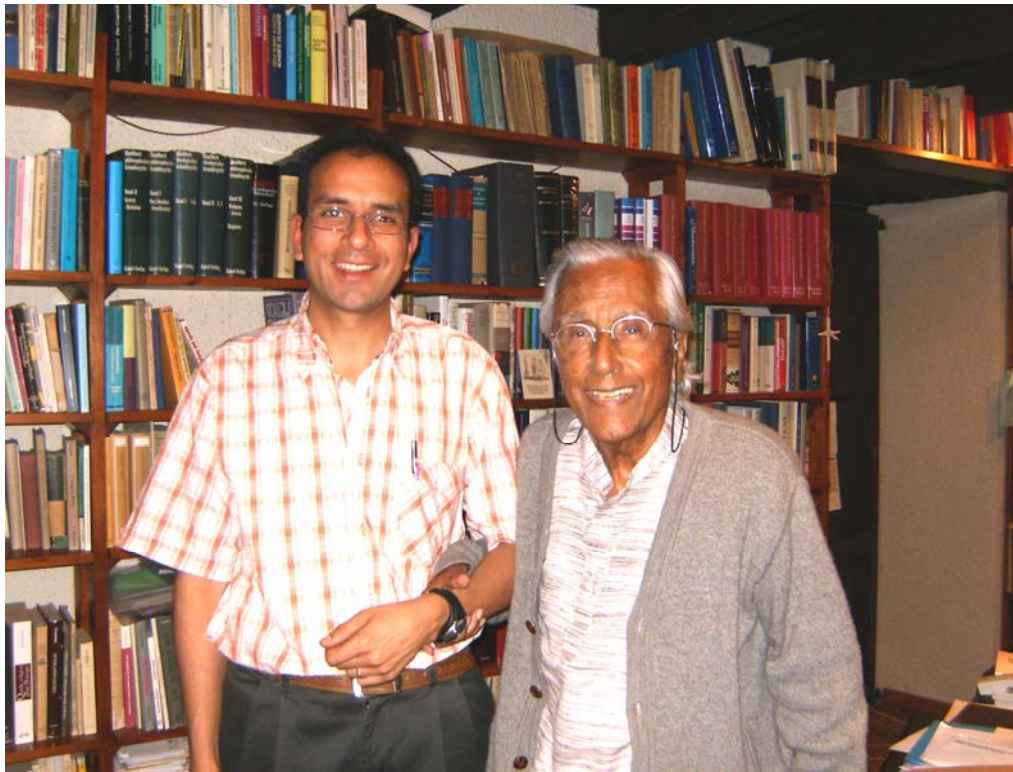
Ah, cómo entiendo que tú lloriquees,
cómo siento que no sepas sentir,
que tu razón te filtre
los colores de la Vida,
que tu lengua se ^{te}trabe
cuando ^{tu}quieres hablar.

Te han enseñado a pensar dirimiendo
y a dirimir escapándote.
Querían dominar el mundo
-- o conquistar el cielo.
y Se olvidaron de amar
por querer solamente querer,
o por querer saber
dejaban de saborear.


14/2-4

[Nota: Las correcciones que aparecen fueron hechas por el mismo Panikkar]

Anexo 2 Fotografías



Fotografía de Raimon Panikkar y el autor tomada en su estudio en Tavertet - España
(16 de marzo de 2008)



Can Feló – Residencia de R. Panikkar en Tavertet – España (13-03-2008)



De derecha a izquierda: los panikkarianos Ignasi Boada y Roger Rapp; luego, Raimon Panikkar y el autor (13-03-2008)