

Estamos ante una aportación indispensable para conocer con rigor y amplitud la posición teológica de este complejo, fecundo y también polémico pensador. No deja de ser significativo que sea un teólogo gallego quien haya abordado tal tarea. Esta obra es la publicación de su tesis doctoral presentada, no sin dificultades, en la universidad pontificia de Salamanca. V.P. es de origen leonés y está instalado en Galicia desde hace años; ello le hace vivir en su propia carne la riqueza y la dificultad de las identidades plurales. La cuestión que cada vez se plantea con más urgencia es: ¿Cómo pensar desde registros diferentes sin desintegrarse? Por ello es importante conocer el pensamiento de Raimon Panikkar, por cuya sangre y mente fluyen corrientes de oriente y de occidente. A lo largo del libro queda bien claro que su propuesta no es un sincretismo ni un ecumenismo igualador, ni tampoco una teoría universal de la religión o de las religiones, sino una armonía invisible. Difícil equilibrio en el que es fácil caer por alguna de las pendientes. El mismo Panikkar ha dicho que se trata de “el arte de lo imposible” (p.80). En esto ha mostrado ser un maestro. En un clima de pluralidad creciente, su propuesta es cada vez más indispensable.

Todavía son pocos los estudios sobre este pensador, filósofo y teólogo en nuestro país, aunque ya ha sido objeto de cuarenta tesis doctorales en diversas universidades del mundo. En nuestras tierras, disponemos sólo de tres obras monográficas: una muy reciente del mismo V.P., *Más allá de la fragmentación de la teología. El saber y la vida: Raimon Panikkar*, Tirant lo Blanc, Valencia 2008 (*Actualidad Bibliográfica*, 2008/2, pp.); *El pensament de Raimon Panikkar*, de Jordi Pigem, Premi Institut d’Estudis Catalans del 1999, publicado por el mismo Institut d’Estudis Catalans, Barcelona 2007, y *La filosofía intercultural de R.P.*, Actas de un simposio realizado en Febrero del 2002, Centre d’Estudis de Temes Contemporanis (Generalitat de Catalunya), Barcelona 2004.

Lo importante y novedoso de este libro es que aborda directa y exhaustivamente la teología de Panikkar, la cual, como sugiere muy bien el título, es inseparable de una antropología y de una cosmología. Sin embargo no estamos sólo ante un libro *sobre* su teología sino también *a partir de* ella. V.P. tiene su propio posicionamiento teológico, el cual pone en diálogo con Panikkar.

Otra de las cuestiones que plantea con mucho acierto el autor es el problema de la comunidad intelectual. La dificultad del pensamiento de Panikkar es que se ha desarrollado fuera del territorio académico de las facultades de teología. Se ha movido más en el ámbito de la filosofía, de la antropología y de la fenomenología, pero cita a pocos teólogos, como también son muy pocos teólogos los que le citan a él, con excepción de Gisbert Greshake, Paul Knitter y Ewer Cousins. Por ello es importante el esfuerzo del presente estudio de hacerlo dialogar con los grandes autores del s.XX: Karl Barth, Paul Tillich, Rahner, Von Balthasar, Teilhard de Chardin, Joseph Ratzinger, así como con los más contemporáneos, tanto de nuestro país (Andrés Torres Queiruga y Xavier Picaza) como de otras latitudes (Leonardo Boff, Ernst Jünger, Jünger Moltmann, Hans Kessler y Bruno Forte).

1. *Estructura de la obra.* El libro avanza majestuosamente a lo largo de más de quinientas páginas a través de cinco capítulos. En el primero se aborda la cuestión de si se puede hacer un discurso sobre Dios. Aquí el autor convoca tanto a místicos y pensadores occidentales (Gregorio Nacianceno y el Niseno, Richard de San Víctor, Eckhart, Nicolás de Cusa, Paul Tillich, Martin Buber, Torres Queiruga,...) como textos orientales (Upanishads, Sermones de Buddha, Shankara,...) para presentar el *status questionis*. Estamos en la dialéctica apofática-katafática que se plantea en todas las tradiciones y que es central en la postura de Panikkar. Deja claro que para él se trata,

ante todo, de una actitud existencial: “No podemos hablar de Dios sin haber alcanzado primero un silencio interior y sin limpieza de corazón” (p.51).

En el segundo capítulo se aborda la dimensión antropológica de la cuestión anterior: ¿en qué sentido podemos tener experiencia de Dios? El autor sigue el modelo siempre triádico de Panikkar: experiencia dualista; panteísta o monista; y experiencia no-dualista o advática. Esta presentación está en relación con el siguiente capítulo, en el que se trata la realidad personal de Dios. En el tercer capítulo se profundiza el camino advático, que para Panikkar posibilita la síntesis entre amor y conocimiento ya que evita caer tanto en el dualismo-personalista como en el monismo-apersonalista. Afirma el autor: “Panikkar ha logrado unir lo que parece imposible: la vía de la religión como devoción amorosa (la *bhakti*) y la vía de la religión como conocimiento (la *jñana*). Este encuentro se ha realizado para él en la concepción trinitaria, punto culminante de nuestro estudio” (p.236).

Así se da entrada al cuarto capítulo en que aborda dos temas capitales de su pensamiento: la Trinidad radical y la intuición cosmoteándrica, los cuales están intrínsecamente relacionados. La *Trinidad radical* trata de ser una nueva comprensión de la Trinidad clásica. Las dos Trinidades anteriores –la inmanente y la económica- no nos atañían, porque el ser humano y el mundo quedaban fuera de ellas. Primeramente, V.P. aclara lo que Panikkar entiende por Trinidad, siguiendo la teología clásica: significa comprender a Dios como relación de tres Personas: ni como sustancias separadas (tri-substancial) ni como una única esencia o naturaleza divina (modalismo), sino como relaciones subsistentes (cf. pp.267-268). Para ello bebe de la doctrina de Santo Tomás. Lo novedoso de esta concepción está en aplicarlo no sólo a la naturaleza intratrinitaria, sino a la relación que se establece entre Dios, el ser humano y el mundo. La Trinidad radical se convierte así en la *intuición cosmoteándrica*, la tríada en la cual toda la realidad está constitutivamente implicada. En la Trinidad radical, cada una de las tres dimensiones de lo real –lo divino, lo humano y lo cósmico- es inseparable de las demás. Se trata de una unidad en la distinción. Todo está presente en todo y ninguna de ellas domina sobre la otra. Dios es dessubstancializado y es concebido radicalmente como relación, así como también quedan dessubstancializados nuestro yo y el mundo, sin que por ello nada desaparezca. Como veremos, esta postura tiene dos dificultades para ser aceptada por la tradición cristiana: por un lado, iguala la relación entre Dios, el ser humano y el mundo, y por otro, considera la Trinidad radical y relacional como una invariante cultural y humana (cuerpo-alma-espíritu; pensamiento-palabra-acción; conocimiento-amor-actuación; espacio-tiempo-materia), lo cual parece desvirtuar la especificidad de nuestros dogmas. ¿Dónde queda entonces el carácter revelatorio del cristianismo? Aquí es donde damos con la originalidad y carácter problemático del pensamiento panikkariano, el cual, bebiendo de las fuentes cristianas, extrae materiales de su contexto y los toma como clave para una hermenéutica universal.

Con todo este bagaje se aborda en el último capítulo el tema cristológico bajo el aspecto del Cristo cosmoteándrico o la cristofanía, en la que la realidad completa es concebida como una manifestación de Cristo.

2. *Los tres retos centrales de la teología de Raimon Panikkar.* A lo largo de estos cinco capítulos, V.P. ha tratado con sutileza las tres cuestiones teológicas capitales: el misterio de Dios, el misterio de Cristo que revela el misterio del ser humano y el misterio del mundo. Veamos con un poco más de detenimiento qué es lo que está en juego.

2.1. El misterio de Dios y la *Trinidad radical*. Por un lado estamos ante la propuesta de elaborar una teología apofática que vaya más allá de un Dios antropomórfico y nos acerque a un personalismo sin individualismo. El Dios de Jesús

permite decir Tú a Dios pero sin caer en un antropocentrismo reduccionista. Aquí es donde oriente viene a completar o equilibrar los acentos de occidente. “La gran interpelación de Asia al cristianismo se concentra en la crítica teórica y práctica al monoteísmo” (p.259). Teóricamente, porque la Realidad Última puede concebirse de diversos modos, no únicamente desde el ángulo antropocéntrico; y prácticamente porque la creencia monoteísta ha dado pie a una intolerancia con demasiada frecuencia compulsiva, incapaz de respetar la diferencia. El otro gran tema teológico que se plantea es la revisión de la concepción de Dios como *ab-solutus*, sin-lazos, sin condicionantes. Que Dios sea concebido constitutivamente como relación es todo lo contrario del monoteísmo clásico. Panikkar insiste en que la Trinidad no tiene una estructura piramidal sino que es radicalmente relacional. Esta concepción tiene consecuencias políticas. Tanto V.P. como Panikkar dejan claro que esto le costó la vida a Jesús. La Trinidad radical tiene mucho que ver con una denuncia de cualquier forma de poder. Defender esta visión de Dios implica exponerse a ser excluido como Jesús. Todo ello queda muy claro en el libro de V.P.: una nueva manera de concebir a Dios engendra una nueva manera de comprender al ser humano y al mundo, así como un modo de comprender al ser humano y el mundo da a luz una nueva concepción de Dios. Ahora bien, si la Trinidad radical es capaz de superar el dualismo entre unidad (peligro de caer en el monismo) y pluralidad (peligro de caer en la fragmentación), V.P. no elude una plantear una cuestión teológica de gran importancia: en esta Trinidad radical, los tres ámbitos de la realidad tal como están presentados tienen el riesgo de ser igualados entre ellos, lo cual contradice la noción de Dios de la tradición cristiana, en la que Dios es creador absoluto respecto del mundo y del ser humano (cf. pp.330-343). V.P. se posiciona a favor de la concepción clásica cristiana, según la cual en el vértice superior del triángulo se sitúa Dios, y en los dos vértices horizontales el ser humano y el cosmos. El mismo Panikkar ha reconocido en otros lugares que, en efecto, tal es la posición de la tradición cristiana, mientras que lo propio de las religiones orientales sería situar en el eje superior el cosmos y lo característico de la modernidad secular es colocar al ser humano en el vértice superior (p.335). Lo propio de la posición de Panikkar es la de no priorizar ninguno de los tres vértices, y en ello consiste su originalidad así como su incomodidad para la teología cristiana. En esta radical interrelacionalidad sin jerarquías, se sitúa más como budista que como cristiano o como hindú. Recoge del buddhismo la noción de *originación codependiente* (p.295), lo que ha sido llamado *interser* por autores budhistas contemporáneos. Por otro lado, Panikkar se sitúa más en una perspectiva fenomenológica que teológica: de facto, no conocemos a Dios sin la función cosmogónica y androgónica. Es más, únicamente conocemos a Dios en tanto que seres humanos y corporales. No podemos situarnos desde otra perspectiva.

2.2 La distinción entre Cristo y Jesús. Una de las fórmulas polémicas de R. Panikkar es que no es lo mismo decir que Jesús es el Cristo que el Cristo sea Jesús (cf.p.449). Dicho de otro modo: Cristo es más que Jesús. Ello plantea serios problemas a la cristología clásica: ¿Cuál es entonces la importancia del Jesús histórico? ¿Pueden existir otros personajes históricos o arquetípicos que también sean expresiones de Cristo? En esta posición teológica se pone de relieve la aportación del hinduismo. De él Panikkar incorpora la noción de *Ishvara*: es el punto de contacto entre el Brahman absoluto e incondicionado y la individuación concreta de cada persona. V.P. hace caer en la cuenta con acierto de la importancia del no-dualismo cualificado de Ramanuja, según el cual se distingue claramente entre *Ishvara*, el alma o consciencia (*cit*) y la materia (*acit*). Con todo, la postura de Panikkar no distingue tanto estos tres ámbitos, sino que en ciertos aspectos se acerca más a Shankara, aunque tampoco se le puede identificar del todo con él porque en ningún momento cae en el monismo al que

Shankara puede dar pie. En cualquier caso, es acertada la observación que hace que Xabier Pikaza en el prólogo, donde dice que Panikkar dialoga desde el interior del cristianismo con el hinduismo y desde el interior del hinduismo con el cristianismo. Y constata que esto no se ha hecho todavía entre las religiones monoteístas (judaísmo e Islam). Para Panikkar, Cristo es el símbolo cristiano de toda la divinización del universo, pero este símbolo está expresado de otros modos en otros sistemas religiosos. La repercusión cósmica del Cristo panikkariano no lo es en el sentido panocrístico de Teilhard sino según la perspectiva cosmoteándrica: una cristología convertida en cristofanía. La realidad entera está llamada a ser revelación del fondo divino que la impregna y la contiene.

2.3. El misterio del mundo. Desde la intuición cosmoteándrica, ya hemos visto que queda cuestionada la disimetría radical entre Dios y las criaturas a partir de una aproximación no-dual a la realidad. Esta perspectiva adváitica es fundamental para comprender su pensamiento, donde no se oponen los diversos términos, sino que se complementan. Se nos invita a ir más allá del principio de identidad y de no-contradicción que son los parámetros en los que se encuentra cómodo el pensamiento occidental y, por tanto, la teología cristiana. Que A sea A, no implica sólo que A no sea B, sino que permite que B sea B, porque ninguna de las dos entidades agotan al ser (pp.507-8).

Es difícil cernir la postura de Panikkar porque él mismo varía en función del interlocutor que tiene delante. No como una indefinición sino por la naturaleza misma de lo que está en juego: la infinita e inasible plasticidad de lo real que adquiere una forma o comprensión según la perspectiva desde la que se accede pero que nunca queda agotada. Como él mismo ha dicho en múltiples ocasiones, el *logos* no agota el Ser o el Ser excede al *logos*. Esta hermenéutica móvil, esta posible coexistencia de significaciones es coherente con su hermenéutica de la relacionalidad radical: si todo está interrelacionado, la respuesta que recibo de su pensamiento tiene relación con el ángulo de mi aproximación; responde en función de mi pregunta pero las posibilidades de su respuesta no quedan agotadas. Ello no es incoherencia, ambivalencia o indefinición sino que supone pensar con otros parámetros que no son los del principio de no-contradicción. Dos afirmaciones contradictorias pueden coexistir en la percepción de lo real, porque lo real es mucho más de lo que podemos decir de él. A veces responde dialécticamente, extremando la posición contraria a la que se le presenta; otras veces responde empáticamente, acercándose a ella. En su cosmovisión o hermenéutica esto no es incoherencia sino que responde a la plasticidad inasible de la interrelación constitutiva de todas las cosas.

La pregunta que V.Pérez formula al final de su estudio es: ¿Qué aporta esta nueva teología al mundo contemporáneo? Defiende a Panikkar de las acusaciones de perderse en una mística nebulosa que no tiene en cuenta los grandes problemas de nuestro mundo, recordando la temática comprometida de muchos de sus escritos así como su participación en diversas plataformas de denuncia social. Se trata de integrar la dialéctica entre lo que es urgente y lo que es importante (p.492) así como de integrar ética y mística, ya que “la ética es la carne de la mística y la mística es el alma de la ética” (p.491). V. Pérez resume en tres ámbitos lo que la teología de Panikkar aporta a la transformación del mundo: un Dios apofático, desubstancializado de toda forma de poder que funda relación; un Cristo que va más allá del Jesús histórico y que lo abre a toda la realidad y a otros modos de acercarse a Dios posibilitando el diálogo interreligioso; y una nueva relación de respeto con la tierra que surge de la perspectiva cosmoteándrica.

Uno de los grandes valores del presente estudio es haber presentado con claridad y organicidad lo que en las obras de Raimon Panikkar aparece disperso y tal vez asistemáticamente. Otro de sus valores es que no repite su pensamiento sino que da pistas para seguir avanzando a partir de él. Deja temas abiertos por recorrer y estimula a hacerlo: la integración entre mística, compromiso político-social y sensibilidad ecológica; una teología más apofática, esto es, más contemplativa y menos segura de sí misma, más capaz de acoger nuevas formulaciones; una cristología más universal e interreligiosa; una presencia en el mundo menos antropocéntrica e individualista y mucho más respetuosa con la naturaleza. Con ello, V. Pérez muestra la importancia de que una propuesta o visión del mundo no sea un final sino un inicio.

Personalmente, después de haber leído este excelente libro, se me confirma la importancia de tres cosas:

1. La necesidad de hacer una teología desde el *tercer ojo*, esto es, desde la experiencia espiritual, ojo que incluye los otros dos –el físico y el racional- pero que los trasciende. Sin embargo, no basta con enunciar la existencia de este tercer nivel, sino que tiene que estar presente en el comienzo, medio y final del quehacer teológico. El *modo (tropos)* es indesligable del *topos*.

2. Sólo desde este *tercer ojo* se puede acceder a una percepción no-dual de Dios y de la realidad. Y esto únicamente es posible desde una conciencia no-substantial ni egoica. La verdadera teología implica una manera de estar en el mundo no egocentrada ni substantiva, sino radicalmente relacional. Se trata de lo que Raimon Panikkar llama la *nueva inocencia*. Si cada ser humano es una cristofanía, ayudémonos mutuamente para que así lo seamos.

3. De aquí se desprende una actitud dialogal y no dialéctica. Nos necesitamos todos, incluso los adversarios en el campo teológico, porque el otro nos recuerda lo que yo no alcanzo a ver. Aquí podemos aprender del hinduismo, donde coexisten los seis *darshanas* (literalmente: “puntos de vista”), seis cosmovisiones o corrientes filosóficas que conviven entre sí con el mismo rango de ortodoxia, con la conciencia de que se necesitan entre ellas para acercarse a la compleja y siempre inabarcable riqueza de lo real. Toda posición teológica está convocando implícitamente a las demás en su reflexión. La propuesta teológica de Raimon Panikkar -y que asume V.P. con sus matices personales- no está dirigida contra nadie sino que es para todos y hacia todos. Cuando somos capaces de vivir en la a-dualidad, nos enriquecemos con nuestras diferencias porque llegamos a descubrir que el otro forma parte de mí tanto como yo de él porque ambos pertenecemos al Ser.