

Raimon Panikkar

El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional

Victorino Pérez Prieto*

Raimon Panikkar es uno de los grandes pensadores de nuestra época, injustamente poco conocido en España, particularmente en los ambientes de Iglesia. Hombre de una calidad intelectual y humana excepcional, ha tenido un recorrido existencial largo, riquísimo y fuera de lo común por las múltiples realidades que en él convergen: la realidad humana con su múltiple origen hindú-cristiano, la realidad académica e intelectual interdisciplinar (doctorados en filosofía, ciencias y teología), pero también intercultural, interreligiosa... Todo ello hace excepcional, particularmente valiosa e inclasificable su persona y toda su obra. Con él tuve varios encuentros en el verano y otoño de 2003 en Tavertet, un pueblecito del pre-Pirineo catalán. La casa de Raimon Panikkar, es una antigua masía rehabilitada, decorada con sobriedad, y en ella destaca la amplísima y políglota biblioteca; imponente, inunda todas las dependencias. Toda la casa huele a libros.

Raimon, es un hombrecito con aspecto más de indio que de europeo. En noviembre cumple 87 años, magníficamente llevados; en seguida, uno encuentra en él una increíble agilidad de movimientos y de pensamiento. Hablamos en castellano, que él pronuncia con un inconfundible acento catalán, una de sus múltiples lenguas que habla perfectamente (inglés, alemán, francés, italiano, hindi... sin olvidar el latín y griego clásicos, el sánscrito, etcétera). Nuestras largas conversaciones siempre fueron precedidas de una agradable comida compartida, bien regada con vino... Sus palabras manifestaron enseguida que ser espiritual no significa no saborear los pequeños placeres de la vida.

* Teólogo y escritor. Santiago de Compostela.

En una ocasión manifestó que en usted se inicia una línea kármica. ¿Qué ha querido decir con ello?

Me he dado cuenta de que en mí empieza algo que no tiene antecedentes históricos, aunque yo no he caído del cielo... El *novum* que se inicia conmigo está en ser cristiano-hindú-budhista-secular, usando símbolos nuevos como decir que ser cristiano no significa ser monoteísta, en afirmar que Dios no es sustancia...

Hábleme de sus padres y de su infancia-juventud.

Mi padre, Ramun Panikkar era un hindú anglicizado que llegó a recibir la medalla de oro del Imperio Británico, aunque luego se volvió nacionalista. Procedía de una gran familia malabar-kerala, de pequeños señores en el norte de Kerala. Hizo sus estudios primero en Madrás y luego en Inglaterra, donde consiguió los títulos de Master of Arts y Master of Science. Allí fundó la sociedad *Indian Society for Science and Technologie*, que estaba muy en contacto con el movimiento independentista indio. Pero, por una serie de circunstancias, al llegar la Guerra del 14 tuvo que escapar de allí, viniendo al único país neutral: España, a Catalunya. Prosperó en la industria y murió en 1954. Mi madre, Carmen Alemany, era la hija pequeña de una gran familia catalana, burguesa y católica, los Alemany. Se conocieron, se enamoraron y, a pesar de la oposición familiar, se casaron por la Iglesia. Tuvieron cuatro hijos.

Tras hacer en Barcelona el Bachiller y empezar químicas en la Universidad, con el comienzo de la Guerra Civil tuvimos que irnos de España con lo puesto. Como teníamos pasaporte inglés por mi padre, nos fuimos desde el puerto de Barcelona a Marsella y desde allí a Bonn. En el 37 mi padre pensó en volver a Barcelona y mi madre volvió con él. Nosotros nos quedamos tres años en Alemania, yo estudié esos años Química y Filosofía en la universidad. Al sonar los tambores de guerra en Alemania y terminada la guerra en España, volví a Barcelona. Aquí tuve que reempezar los estudios de la Universidad.

Estudia Químicas en Barcelona y Filosofía en Madrid, se ordena sacerdote, pertenece varios años al Opus Dei, tiene problemas con un obispo y con Escrivá de Balaguer¹... y acaba en Roma, donde estudia Teología... Luego se va a la India, donde reside

1 El conflicto fue con el cardenal Segura, con ocasión de un prólogo de Panikkar para el libro de Jean Guitton *La Virgen María* (Rialp, Madrid 1952). El cardenal se enfadó mucho por el tratamiento teológico de la figura de María y escribió una carta pastoral muy negativa, condenando el libro, lo que alarmó a Escrivá. "Después de varias conversaciones entre él y el cardenal, el Padre se decidió por jugar el juego eclesialístico y aseguró al cardenal que le quitarían de en medio. Le mandaron a Roma a estudiar *buen doctrina*. Era la primera mitad de la década de los cincuenta y ahí empieza su alejamiento de España y su desvinculación con el apostolado de la Obra", escribe Alberto Moncada en *Historia oral del Opus Dei*, Plaza & Janés, Barcelona 1987, p.81. Ya anteriormente, había tenido un conflicto con Escrivá por cuestión de celos: "Con motivo de las muchas peticiones que tenía para dar Ejercicios y conferencias, en el Opus Dei se dan cuenta de que el protagonista es Panikkar y no la institución", escribe Moncada

varios años, simultaneando su estancia allí con cursos en EE.UU y Europa, para acabar estableciéndose en ¡California! ¿Por qué en EE.UU una persona tan crítica con el capitalismo como usted?

Por los años 60 di clases en Harvard; dejé esa universidad, porque había más libertad en la de California. La Universidad era, entonces, un oasis en los EE.UU... Si te quedabas en la "clausura" universitaria no tenías problemas... De todos modos, cambió mucho desde entonces, EE.UU es ahora un país totalitario, más sutil y por eso más llevadero que la Alemania de Hitler, en donde viví tres años. Lentamente comprendí que sin romper (tengo allí grandes amigos), no debía instalarme allí.

En realidad, desde mi primer viaje, yo pensaba quedarme en la India, donde aprendí mucho y estaba muy a gusto. Pero los norteamericanos, que siempre están a la caza de gente, fueron a buscarme y me tomaron el compromiso de aceptar una cátedra allí... Yo tenía que ser el sucesor de Romano Guardini en la Universidad de München (la cátedra "Katholische Weltanschauung"). El rector me lo había pedido en una estancia mía allí, y yo estaba culturalmente más cerca de Alemania que de EE.UU. Pero, cuando me la ofrecieron les dije que ya había dado mi palabra para la cátedra de la Universidad de California. Finalmente, aquella cátedra fue para Rahner.

¿Se considera un filisteo de la teología, como decía Teilhard de su relación con los filósofos de su tiempo? ¿Cuál ha sido su relación con los teólogos católicos?

Bueno, yo no soy un guerrero, ni siquiera filisteo (guerrillero)... Además, soy muy consciente de que no soy infalible. Pero también sé que he sido bastante ignorado por los teólogos católicos... En una ocasión en que dije una *boutade* en un foro, quien estaba presentándose quiso defenderme por mi peculiaridad, pero otra persona contestó: "Es que Panikkar es impresentable"... 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.

Tuve alguna relación con Romano Guardini, pero mucha más con Karl Rahner, con quien tuve largas conversaciones... La frase famosa de que "el cristianismo del futuro será místico o no será" es una frase que pronuncié en una conferencia que él presidía; él mismo la cita como "alguien ha dicho...". Con Schillebeeckx estuve un curso entero en Harvard, pero no hubo mucha comunica-

(p.104), por lo que Escrivá decide mandarlo a Salamanca. A estos celos de Escrivá que llevaron a Panikkar a Salamanca, alude en una pregunta de mi entrevista: "Escrivá de Balaguer me envió de Madrid a Salamanca, porque yo empezaba a ser allí demasiado popular. Los estudiantes ya decían: 'Raimundo sí, pero Escrivá no...'. Por los años 60 abandonará el Opus.

ción, aunque lo quise involucrar en algunas actividades religiosas que yo había empezado en el *Center for the Study of World Religions*. A Hans Küng lo admiro y trato como amigo, aunque discrepamos en algunas concepciones, sobre todo en la preponderancia y el centralismo del pensar europeo por encima de las demás culturas y su manera de presentar una "ética mundial", afán muy noble que comparto, aunque soy consciente del peligro de fundarla en una "religión mundial" que sería colonialismo puro. Pragmáticamente tiene razón y lo apoyo. De cualquier modo, somos hijos de nuestro tiempo, aunque yo he podido saltarme algunas circunstancias del mío con mi particular línea karmática. No se puede enjuiciar el mundo desde un sólo punto de vista, pero no se pueden tener muchas perspectivas a la vez. De ahí que el pluralismo requiera la superación, no la negación de la razón y la centralidad del que yo llamo "diálogo dialógico".

Hábleme de su relación intelectual con Teilhard de Chardin.

Conozco y admiro a Teilhard y soy vicepresidente de *The Teilhard Centre for the Future of Man*, pero hay importantes diferencias entre ambos. Así, con respecto a nuestra cosmovisión, él es evolucionista; yo no... En realidad, él no es propiamente un filósofo, su pensamiento es más el de un poeta que tiene una visión genial. Él era un jesuita de los buenos, quería presentar el cristianismo a su generación de una forma creíble. Yo empecé a estudiarlo en América, por medio de sus publicaciones y del trato con gente que lo había conocido. Pero no puedo hablar de un magisterio de Teilhard sobre mí.

¿Cuál fué su relación con Heidegger?

Durante mis seis semestres en Bonn antes de la guerra no fui a ninguno de los cursos de Heidegger, que enseñaba en Freiburg, pero tuvimos muy buena relación. La primera entrevista fue muy curiosa; yo había dado una conferencia en Freiburg, donde él permanecía prácticamente "reducido" en su casa, después de la guerra. El tema de la conferencia versaba sobre "El pecado cultural de Occidente". Al día siguiente de la conferencia, el rector de la universidad vino a verme diciendo que Heidegger le había preguntado quién y cómo era ese indio que había dicho -por lo visto- cosas importantes y que a él le interesaban. Max Müller me vino a preguntar con misterio si no me importaría acompañarlo para visitar a Heidegger; cosa de la que me sentí muy honrado. A poco de empezar nuestra conversación, Heidegger olvidó que él era Martin Heidegger y yo sólo un principiante; los dos estábamos enzarzados en una discusión sobre si Dios era *el Ser Supremo*, o Dios era *Ser*. Yo defendía que el Dios cristiano era *Ser*, siguiendo a santo Tomás, y él que el Dios cristiano era *el Ser Supremo* aceptando el monoteísmo abrahámico. Desde entonces me invitó a visitarlo con frecuencia, relación que mantuvimos durante mucho tiempo. Eran mis años de la India, cuando yo estaba metido pro-

fundamente en *The Vedic Experience*². Y apenas tenía ocasión de preguntarle nada, puesto que él mostraba mucho interés por los Veda, sobre los que me asaltaba a preguntas.

¿Cómo compagina su fascinación por santo Tomás y la escolástica con su profundo conocimiento del pensamiento contemporáneo, tan distante de ella? ¿Es la escolástica la perennis philosophia?

No hay "philosophia perennis", puesto que el hombre no es perenne. Por otra parte, hay escolástica y escolástica... y yo por talante, a pesar de mi amor por el pensamiento de Tomás de Aquino, en algunos puntos (no en todos), estaría más bien en la línea de Scotus. Pero si alguien me achaca: ¿cómo está de acuerdo usted con esa gente o con san Agustín que era un misógino, que mandaba al infierno...?, me rebelo, porque esto de matricular a la gente y empequeñecerla según nuestras categorías es horrible. Santo Tomás tiene cosas extraordinarias aunque, como todo el mundo, es hijo de su tiempo. El problema del pensamiento contemporáneo con santo Tomás es que desde el positivismo no se entiende a Tomás de Aquino; somos hijos de Descartes, dualistas. Durante años frecuenté a dos grandes escolásticos (a su manera) aunque muy distintos: Santiago Ramírez y Xavier Zubiri. Pero no quisiera poner etiquetas a nadie. Todo auténtico pensador es original y originario.

Se ha dicho que usted no cree en la historia. ¿Cómo valora la realidad histórica?

¡Eso de creer!... Yo "creo" en la historia, incluso tengo un libro inédito sobre la dimensión histórica del hombre. Pero "no creo" en el *mito de la historia* que ha articulado Occidente. El mito occidental de la historia consiste en creer que la historia es el horizonte de inteligibilidad de la realidad, de manera que cuando algo es histórico se considera como real, de lo contrario, no lo es. Un pastor protestante en Vrindâvana, la supuesta cuna de Krishna, le decía con sorna a un hindú: "Jesús de Nazareth ha existido, conocemos su historia, sus hechos, su vida, milagros y demás; es una realidad innegable que sigue durando después de veinte siglos. En cambio vuestro Krishna es una leyenda y, encima, como tal no es muy edificante... es un mito; no ha existido, no es algo real". El bueno del vaishnava hinduista le contesta sonriendo que es verdad, que Jesús es un gran hombre histórico, como Napoleón lo ha podido ser o incluso uno de tantos "realizados", pero nada más. En cambio, el Krishna de su corazón y de su fe es lo verdaderamente real, lo que le mueve.

El mito de la historia como marco de toda la realidad (como suele vulgarmente interpretarse incluso la misma escatología) me

2 *The Vedic Experience. Mantramanjari. An Anthology of the vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, University California Press, Berkeley-Los Angeles & DLT, London 1977, con varias ediciones posteriores. Una antología de los Vedas con un largo estudio introductorio de R.P.

resulta problemático... El mismo Jesús no es el Señor de la historia, sino una víctima de la historia.

En consecuencia con la acusación anterior, se ha dicho que usted cree en Cristo, pero no en el Jesús histórico³...

Antes de Adán Cristo era, pero Jesús no. Jesús no es lo mismo que Cristo; esta identidad sólo se da en un pensar abstracto. El Jesús Resucitado es Cristo realmente, y éste ya era antes que Adán. En él no hay ni varón ni hembra, ni cristiano ni gentil... Ése es el Jesucristo en el que yo creo –en quien “habita la Divinidad corporalmente”.

Si nos limitamos a la historia, hacemos del cristianismo una secta histórica, que existe solamente desde hace dos mil años, cuando el hinduismo tiene cuatro mil. Yo me niego a pertenecer a una secta que tiene sólo dos mil años y una historia no demasiado edificante. Mi cristianismo, que tiene una relación trascendental con esto, es de antes que Abraham; como mi sacerdocio, que es *secundum ordinem Melquisedec*, que no creía en Yahweh ni era judío.

Sin embargo, conocemos al Cristo eterno por medio del Jesús histórico...

Nosotros, ciertamente. Quien ha descubierto *en y a través* de Jesús al Cristo ése es un cristiano. Pero Cristo no se deja limitar por la realidad del Jesús histórico –que es muy real, por otra parte. “A mí me lo habéis hecho” (o dejado de hacer) dice el mismo Jesús en Mateo 25, y no le conocían ni era Jesús de Nazareth.

Por eso, Pablo reivindica su realidad de apóstol, al haber experimentado que se ha encontrado con el Cristo tanto como los demás apóstoles...

En efecto, sin la experiencia mística de encuentro con Cristo no se le conoce realmente, pues Cristo es más que Jesús... En la eucaristía está la presencia real de Cristo, aunque no tengamos las *proteínas* de Jesús. Más aún, el cristianismo es *la religión de la Palabra*, no *la religión del Libro*. Si tú no recibes esa Palabra, no te sirve para nada. Tomás de Aquino en un lugar de la *secunda secundae* de su *Summa Theologica* arguye tres razones por las cuales Jesús de Nazareth no escribió nada: la primera, porque un verdadero maestro esculpe su mensaje en el corazón de sus discípulos; y cita a Pitágoras y a Sócrates, verdaderos maestros. Segunda, si hubiese escrito, nosotros hubiéramos sido adoradores de sus escritos, más que de él –la Escritura substituiría a la Palabra y la Palabra hay que oírla. Tercera, un maestro se fía de sus discípulos, les confía sus palabras, sin necesidad de fijarlas exteriormente para siempre. Jesús cree en el Espíritu Santo.

3 La postura contraria a esta afirmación la encontramos en uno de los libros más recientes de R.P. (*La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid 1999), donde distingue entre “identidad” e “identificación”.

Hablemos de la Trinidad radical⁴, un concepto fundamental en su pensamiento. ¿Monoteísmo versus Trinidad?

Ningún “versus”, sino abriendo paso a la Trinidad. El gran desafío del tercer milenio para Europa y el cristianismo es que nos independicemos de Abraham, del monoteísmo abrahámico –sin negar sus raíces históricas. El gran desafío es que el cristianismo renuncie a ser un judaísmo perfeccionado, cosa que además nos hubiese evitado el antisemitismo... El paternalismo del cristiano sobre el judío es irritante. El pensamiento cristiano, en cambio, es trinitario y no monoteísta. Pero para comprender la Trinidad hay que entender la diferencia entre el pensar dialéctico y el pensar simbólico, para superar el primero. La fe cristiana no está expresada en un razonamiento abstracto, sino en el *Símbolo* de los Apóstoles. Sin la *perichôrêsis* patrística o el pensamiento *advaita*, la Trinidad es pura contradicción, un galimatías, uno en tres, tres en uno... Para comprenderla tenemos que superar el racionalismo dialéctico, Hegel y la “reductio ad unum” que la razón requiere para su inteligibilidad.

El pensar *advaita*⁵ es el gran desafío para Occidente y mi gran aliado aquí es el pensar cristiano trinitario... ¿Por qué la Trinidad era en los tres primeros siglos el pivote central del cristianismo y luego se fué olvidando o convirtiéndose en algo sin importancia, inútil para la fe real? No soy marxista, pero tengo la sospecha de que cuando la Iglesia se convierte a Constantino (con perdón por la ironía), 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 –como su mismo nombre indica: orden sacro.

Un Señor único arriba, un rey único abajo; escribieron sobre eso Moltmann y Boff...

La concepción monoteísta fundamenta la concepción piramidal de la realidad social y de la Iglesia, que es muy cómodo para justificar un poder omnímodo, tanto político como religioso: Cristo Rey, Iglesia Romana Universal, un emperador, un papa, un mercado mundial, un pensamiento único, una cultura (científica) universal... Pero con un Dios trino, en donde no manda nadie, ya no es la cosa tan fácil.

Por eso, el gran peligro de la Trinidad es querer reducirla a monoteísmo. Un error es una verdad de la que se abusa... Dicen que no soy monoteísta, y yo digo *sí, creo en Dios* (que no es ningún

4 Cf. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 19995. Ver también *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona 20013; especialmente el capítulo “Experiencia cristiana de Dios”, apdo. 2: “Concepción cristiana de la divinidad”.

5 *Advaita*, es la doctrina hindú de la *no-dualidad* de todas las cosas, que no se puede confundir con el monismo. Se trata de un sistema filosófico-teológico y una experiencia espiritual que proviene de la no-dualidad del mundo y de Dios (*a-dvaita*, “no dos”; frente a *dvaita*, dualidad).

Ser), y *no, no creo que al misterio divino le cuadre ningún monos*. Yo no niego que existe Dios, la realidad divina. Pero este Dios no existe solo, sin el Hombre y sin el Mundo. Para pensar que existen A y B sin contradicción ni reduccionismo monista, hace falta el pensar *advaita*, la conciencia intuitiva y mística que va más allá de lo racional... Lo fundamental para la con-ciencia humana (como su mismo nombre sugiere) no es la idea de *substancia* sino la de *relación*, como ya reconocía santo Tomás... El Padre sólo es Padre cuando engendra y el Hijo sólo lo es cuando es Hijo (cuando está siendo engendrado). Es necesario intuir esa polaridad para conocer la realidad divina. El Espíritu es el amor, que los une, de manera no reductible a lo que la razón puede entender.

El gran divorcio del pensamiento occidental es el divorcio entre conocimiento y amor: "Verbum spirans Amorem", dice en algún lugar santo Tomás. Por eso yo traduzco el *advaita* no como "no-dualidad", como han traducido habitualmente los hindólogos, sino como "a-dualidad", no negación de la dualidad, sino ausencia de la dualidad. Pero, para darse cuenta de la ausencia hay que amar, uno que no ama no siente la ausencia da nadie. El darse cuenta de la ausencia es una forma de consciencia no racionalizable, pero muy real. Yo no soy irracionalista, pero soy consciente de que hay otras maneras de pensar y expresarse que la meramente racional. Por ejemplo: decir "yo entiendo que no te entiendo", que es pura contradicción, no es lo mismo que decir "yo soy consciente de que no te entiendo". El campo de la consciencia es mayor que el campo de la inteligibilidad. Mi mente no capta *lo* que dices, pero mi espíritu es consciente de que no lo capto con la mente. Es la antropología tripartita que yo defiendo: cuerpo, alma y espíritu.

Ver la polaridad implica haber superado el divorcio entre conocimiento y amor. En relación con la Trinidad significa que no hay Padre sin el Hijo ni viceversa. Es la *perichôrêsis*, la *circuminciesio*, la relacionalidad radical: esto es la Trinidad. Por eso, Dios no es Substancia, sino relación. Y en esta relacionalidad de todo con todo está el cosmos, estamos nosotros: yo pertenezco a esta realidad cosmoteándrica. Pero no podemos entrar en esta realidad sino desde la propia experiencia... Decía bella y femeninamente santa Teresa: "Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor" (*Moradas VII, 4, 2*).

Por otra parte, el pensar advaita se relaciona con la bhakti, el amor...

Pero no la *bhakti* separada del conocimiento, del *jñana*, de la gnôsis... Por eso, la filosofía no es sólo "el amor a la sabiduría", sino también "la sabiduría del amor".

Por eso debemos aspirar a ser filósofos y místicos a un tiempo. Ambos aspectos no sólo no se contraponen, sino que deben ir unidos, como ha repetido en muchas ocasiones. En su pensamiento es fundamental la no contraposición entre filosofía y teología e incluso superar tal distinción, porque pensamiento y religión están íntimamente unidos.

La contraposición nace con la Edad Moderna y sólo se comprende desde ella. Esa escisión entre filosofía y teología es la ruina de la una y de la otra. Por eso deben volver a caminar juntas, sin subordinarse la una a la otra. En el discurso inaugural que di al comienzo del curso 2002-2003 en el Instituto Superior de Ciencias de las Religiones de Vic, hablé sobre la "Muerte y resurrección de la teología". Se llenó el salón; quizá como nunca. Empecé diciendo que hacía algunos decenios unos teólogos habían proclamado que Dios había muerto. Yo veía sin embargo claramente que Dios seguía vivo y coleando. En cambio, la que había muerto era la teología; y ello entre otras muchas razones, porque, contra el mensaje evangélico, la teología quiso mandar, quiso ser *regina scientiarum*, y someter como *ancillae* a las demás ciencias. La única opción válida de la teología cristiana es volver a las Bienaventuranzas, lo demás lleva a la guerra y a la destrucción. Acaso lo pudiéramos comprender ahora después de muchos siglos de totalitarismos religiosos –no sólo en el cristianismo. La teología ha muerto por querer mandar y hacer de la filosofía su servidora. Con ello, la servidora quedó anquilosada primero en una filosofía aristotélica de segunda mano, y luego en otras variantes. Y la teología, presunta reina de las ciencias, se quedó sin pensamiento, sin crítica, pura superstición... Acaso el último gran teólogo escolástico, el dominico Santiago Ramírez, a quien ya he citado, y que fue mi "confesor" durante tres años en Salamanca, escribió una frase que ha quedado grabada en mi memoria: "Velle theologiam addiscere sine philosophia, est velle theologiam intelligere sine intellectu".

La resurrección de la teología está en acoger la palabra de Dios venga de donde viniere; saber escuchar y discernir la palabra de Dios en cualquier ser humano que hable. Descubrir lo que Dios nos dice en el lenguaje de los hombres, en la vida de nuestros hermanos. Yo debo descubrir que toda palabra humana auténtica y honesta es una revelación divina y un sacramento. Ésta es la palabra sacramental que la teología debe descubrir, criticar e interpretar. Por no hacer esto, la teología está hoy desprestigiada en la mayoría de los casos con mucha razón, porque no escucha la palabra de Dios en el lenguaje de los hombres. Éste es el gran desafío y la gran esperanza de la "Teología de la liberación", según mi entender.

¿Está de acuerdo con que a Dios sólo lo podemos comprender realmente en la dirección de lo personal y que la culminación de la imagen de Dios es su dimensión personal?

¿Qué significa "personal"? Aquí tenemos un malentendido de lesa cultura. Las mismas razones que arguye santo Tomás para decir que Dios es personal, las pone Sankara⁶, para decir que Dios

⁶ Brahmán sivaí, maestro de la filosofía Vedanta, que vivió entre la segunda mitad del siglo VIII y el comienzo del IX. La mayoría de los filósofos y reformadores de la India medieval dependen de su autoridad, y sigue siendo citado hoy como autoridad indiscutible. Su doctrina se funda en el no-dualismo integral *advaita*.

no puede ser personal. Ser *persona* es tener inteligencia y voluntad; aplicar esto al Dios monoteísta es un claro antropomorfismo; decir que Dios es "a imagen y semejanza" de los hombres –aunque sea por eminencia y todo eso que añadimos– es un antropomorfismo. En realidad, la verdadera esencia divina se nos escapa; también en la definición de un "Dios personal". Porque el misterio divino siempre se escapa de nuestras categorías, está en otro orden. Cuando hablamos de "Dios persona", estamos confundiendo el *orden divino* con el *orden humano*, utilizando categorías escolásticas. La verdadera trascendencia divina no puede expresarse ni siquiera como un Dios *super-persona*. De hecho, en la teología patristica no se dice que Dios sea *prósôpon*, sino *hipóstasis*. Pero *hipóstasis* no como *substancia* sino como sujeto de *relación*, que en esto consiste la persona. Una persona sola es pura contradicción.

Lentamente vamos comprendiendo que hoy sólo podemos acercarnos inteligentemente a la realidad de la Divinidad desde la *interdisciplinaridad* y la *interculturalidad*, dejándonos iluminar y transformar por las diferentes culturas. Esta visión es muy diferente de lo que suele llamarse *multiculturalidad*, que estudia y respeta otras culturas, pero sigue dentro de los parámetros de la visión occidental científico-técnica. Los teólogos europeos del siglo XX han elaborado una buena reflexión, pero solamente dentro de la matriz cultural occidental, sin llegar a un verdadero diálogo intercultural.

Alguien puede decir que si Panikkar no cree claramente en el Dios personal, tampoco puede creer realmente en la Trinidad...

Yo diría todo lo contrario. Creo profundamente en el Dios trinitario; pero como no soy triteísta necesito concebirlo de otra manera, no desde una concepción substancial, sino desde una concepción *relacional*. Si Dios es *tres personas*, en el sentido de Dios como *substancia personal*, es lo mismo que decir que hay tres Dioses; caemos en un triteísmo, que destruye la esencia de la Trinidad. El concepto unívoco de persona no sirve para hablar de la Trinidad, es equívoco –como dice el mismo santo Tomás, pues de lo contrario habría un *primum analogatum*, por lo menos formal, superior a las otras personas. Por otra parte, el concepto de persona aplicado al Hijo no es el mismo que el aplicado al Padre y al Espíritu Santo. La única *persona* verdaderamente en la Trinidad es el Hijo, el Cristo. Desde un punto de vista filosófico, el Padre no es propiamente persona; el Espíritu tampoco, por eso, nunca se ha expresado de modo personal en la tradición cristiana. Por eso, no hablamos de manera coherente, ni suficientemente crítica, cuando decimos que lo más fundamental de Dios es "ser persona". Pero a quien no entra en este modo de pensar rela-

7 De hecho, Panikkar conoce y acepta muy bien lo que el *Brahma Stra* dice sobre la Divinidad (*Brahma*), que posee al mismo tiempo una dimensión personal (*purusa-vidha*) y otra impersonal (*apurusa-vidha*). Cf. *El Cristo desconocido del hinduismo*, Grupo Libro 88, Madrid 1994.

cional es casi imposible hacerle comprender tal cosa y se establece un verdadero "diálogo de sordos". Yo diría más; el Dios personal no puede ser el Ser Supremo de un monoteísmo rígido.

Raimon Panikkar también hace cada día su oración personal y celebra con regularidad la eucaristía con la Iglesia. ¿Habla con Dios? ¿Su comunicación es personal? ¿Con quién?

Evidentemente, en mi oración se da una comunicación personal. Me comunico con Jesucristo: "*Per Christum, Dominum nostrum...*", que decimos constantemente en nuestra oración litúrgica. Jesucristo es mi *istadevata*; en terminología hindú, esto es la representación de la deidad adecuada a la devoción personal, pero debería explicar mejor esta presencia real. En mi oración, la comunicación con la Divinidad es directa, con Jesucristo, y por él con toda la Divinidad –y con toda la realidad cósmica, humana y, naturalmente, divina.

¡Estamos en la *perichôrêsis*⁸ trinitaria! En Cristo está la *plenitud* de la humanidad y de la Divinidad: en Cristo está *toda* la Divinidad y toda la humanidad. Hemos hecho una escisión entre el hombre aquí y Dios allá. Y esto no corresponde a la realidad. Cuando tu amas auténticamente a tu amigo, a tu hermano, mujer o hijo amas a todos los hombres. Amas a la mujer concretada en tu mujer, a todos los hijos hechos carne en tus hijos... Cuando no es un *amor curvus*, evidentemente. Cristo es el recapitulador y *mediador* de la Divinidad, no un puro intermediario. Por eso osa decir en el evangelio de san Juan: "Quien me ve a mí ha visto al Padre". Pero le podemos dar la vuelta a la frase diciendo, contrariamente, "quien cree que ha visto al Padre y no me ha visto a mí (en toda la Creación), no ha visto al Padre". Quien corta el cordón umbilical y ve a Jesús de Nazareth como un hombre muy simpático y muy comprometido, excepcional, pero no ve su divinidad, no ve realmente a Cristo y no descubre realmente la Divinidad –y viceversa. Pero como he repetido tantas veces, Cristo no es un monopolio de los cristianos, aunque como nombre sea específico y por tanto no universal. Y debería completar y acaso corregir lo que he dicho antes criticando el antropomorfismo teológico –en parámetros escolásticos. Dios es tanto "imagen y semejanza del hombre" como el hombre "es imagen y semejanza de Dios" y éste es el misterio (y la revolución) de Cristo: totalmente Dios y totalmente Hombre. Y así interpreto la frase de Pablo en el Areópago.

Aún resulta más escandalosa hoy esa expresión de los primeros concilios: "María es la *Theotokós*", la "*Dei-genitrix*", la "*engendradora de Dios*", porque Cristo es Dios. No les valió a los Padres conciliares lo de "madre de Jesús", ni siquiera una expresión que podría ser de compromiso, "madre de Jesucristo", o incluso de Cristo. Con la expresión conciliar, cae por tierra el monoteísmo

8 En latín *circumincésio*, es una expresión utilizada por los Santos Padres para hablar de la profunda interrelación del Padre el Hijo y el Espíritu Santo en la Trinidad.

(Yahveh) y una mala expresión de la trascendencia. Hemos reducido a Dios a Yahveh, olvidando realmente la Trinidad; y la expresión conciliar no se puede entender sin la Trinidad.

Usted es muy crítico con el monoteísmo y sin embargo se declara cristiano. Pero alguien podría decir: ¡Jesucristo era monoteísta!

...Hasta su muerte en la cruz. Ha sido para mí un descubrimiento muy importante el caer en ello, y aún me emociono al hablar de esto, consciente de ser una voz en el desierto. Jesús, el hijo de María, va descubriendo poco a poco la realidad, su realidad profunda, su persona... y esto va transformando su pensamiento y su expresión pública. El *judío ortodoxo* acaba siendo muy heterodoxo... y las autoridades judías lo condenan con mucha razón, por cuestionar a Yahveh, el Dios monoteísta que sustentaba la religión judía.

Al final, en el último momento de su vida, le sale este sentimiento, tan íntimo que lo expresa en su dialecto natal, y no es entendido por los que tenía al lado, ni por los de Jerusalén: "*Elohim, elohim, lamma sabactani*". Y acaba diciendo: "Padre -que no es Yahveh- en tus manos entrego mi espíritu". Y el único testimonio es el de un no judío, el centurión romano: "Este hombre era Hijo de Dios", blasfemia para los judíos, expresión de la Trinidad para los cristianos. En el último momento de su vida histórica, Jesús supera el monoteísmo de Yahveh y descubre nítidamente su relación intrínseca con su Padre. Descubre su participación en la vida trinitaria; se descubre formando parte de la Trinidad. El Dios único ya no se sostiene con esta expresión de la Divinidad. Pero se sostuvo muchos siglos porque era más cómodo para el imperio romano después de Constantino, así como para el papado y una Iglesia concebida piramidalmente.

Esto se completa con el Cristo Resucitado dando el Espíritu a sus discípulos. Es la *perichôrêsis* trinitaria: El Padre no existe sin el Hijo y ambos no existen sin el Espíritu Santo. Es un pensar holístico, verdaderamente *católico*, relacional, amoroso, que ve la armonía y la relación sin ver los polos por separado. Hay que superar el pensar dialéctico, la síntesis de Hegel; un pensamiento que es poderoso, pero también es peligroso. Necesitamos el tercer ojo⁹.

¿Jesucristo es divino como nosotros somos divinos?

Hay una diferencia fundamental y abismal: en Jesús, el Cristo, habita en su plenitud (*plêrôma*), *toda la Divinidad*, y además corporalmente (*somatikôs*); en nosotros (aún) no. No confundo

⁹ Panikkar gusta hablar a menudo del "tercer ojo" de Hugo de San Víctor y la escuela de los Victorinos del siglo XII. El teólogo y místico medieval decía que Dios ha creado al hombre con tres ojos: uno *corporal* (realidad sensible), otro *racional* (realidad que me revela la razón) y un tercero, el *ojo de la contemplación* (visión religiosa y mística); al salir del paraíso quedó debilitado el primero, perturbado el segundo y ciego el tercero. Si no se cultiva este último ojo, permanecerá ciego. Estar fuera del paraíso es exactamente esto: no percibir ya la Presencia, carecer del órgano capaz de experimentar, de "ver" a Dios, al que-es, al que-está-con. La cultura occidental, que ha desarrollado preponderantemente el ojo de la razón, sufre ahora esta ceguera de un modo especial.

Jesús con Cristo ni Cristo con la Divinidad, pero yo la descubro desde Cristo y en él; él es mi *istadevatâ*, la presencia real de la Divinidad. Y esto me ayuda a comprender frases aparentemente contrapuestas como: "Quien me ve a mí ha visto al Padre"; y "El Padre es más que yo". El Padre es la "*fons et origo*", por tanto formalmente anterior al originado; pero el *origen* no sería origen si no hay *originado*, y éste no lo sería sin aquél... Son distinciones dialécticas... sin el tercer ojo no podemos comprender la realidad divina –ni la humana (ni la cósmica).

Aunque es necesario afirmar la diferencia –*distinción*, no *separación*; las distinciones son necesarias para nuestro pensar racional, yo no las niego, pero no las absolutizo. Entre el Jesús histórico –limitado por la materia, el espacio y el tiempo– y Cristo Resucitado hay una relación a-dual. Jesús es el Cristo, y quien a través de Jesús ve a Cristo es un cristiano, como ya he dicho. Pero, en un sentido contrario, Cristo no se puede identificar con Jesús. Cristo ya era "antes de Abraham" y está presente en la eucaristía, presencia real aunque no contenga "las proteínas" de Jesús. De nuevo el pensar trinitario: las diversas personas son "iguales" (formalmente) pero infinitamente distintas. No hay nada finito en la Divinidad.

Hablemos ahora de un concepto fundamental en su pensamiento: la perspectiva cosmoteándrica?¹⁰. Usted ha presentado en una ocasión su modelo cosmoteándrico de la Trinidad radical como un mandala intercultural en el que sitúa dentro de un círculo un triángulo equilátero¹¹, sus tres lados forman las tres dimensiones de la realidad: "el elemento material" (cosmos), "el factor de la conciencia" (anthropos) y "la impenetrable libertad de la divinidad" (theos). ¿Se pueden equiparar la realidad divina, humana y cósmica? ¿Existen las tres desde siempre?

En primer lugar me gustaría aclarar qué significa *equiparar*; en segundo lugar, no se puede decir "es *desde siempre*", sino sólo "es". La misma pregunta es contradictoria: "desde" es un concepto temporal; "siempre" pretende no serlo. Por otra parte, este mandala es una expresión más o menos pedagógica, pero excesivamente escolástica para decirlo y es una forma inexacta de expresarlo, porque la distancia entre esos tres "lados" del triángulo, la distancia entre el mundo-el hombre-Dios, es infinita. La *concepción cosmoteándrica* expresa las tres dimensiones de lo que llamamos "la realidad", nada más, y que he denominado *Trinidad radical* –a diferencia de la "inmanente" y la "económica". Pero no podemos pensar *realmente* la una sin la otra, puesto que están íntimamente relacionadas. Pero para poder entrar en ella hemos de pensar la realidad *relacionalmente*. Y para ello tenemos que superar el *pensar dialéctico*, la pura *ratio*, y llegar al *pensar*

10 Cf. sobre todo *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999.

11 Cf. *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Verbo Divino, Estella 1993, p. 165.

relacional. En realidad, esto es algo muy antiguo. Desde el pensar bíblico y toda la escolástica cristiana, sabemos que conocer es amar, y amor siempre es relación. La *illuminatio intellectus* no puede ser sin la *inflamatio affectus* y viceversa, dice de nuevo la *Summa Theologica* del mal llamado doctor "Angélico" porque era en rigor muy humano. Para poder comprender la realidad en su totalidad, necesitamos la dimensión *contemplativa* que nos abre el "tercer ojo". Matamos la fe si la reducimos a un *theologumenon* de verdades racionales.

En la traslación de esta *Trinidad radical* al misterio trinitario cristiano: el Padre representa esta realidad abismal de la libertad (lo que un Concilio de Toledo llama "*fons et origo totius divinitatis*"), el Hijo la dimensión de la consciencia y el Espíritu Santo el cosmos, la materia. Pero no podemos caer en dicotomías: en cada partícula de la realidad está toda la realidad. Las definiciones las necesitamos para expresar lo que vamos descubriendo, pero siempre son reducciones que hacemos, y no se pueden absolutizar nunca.

El en un tiempo famoso *Libro de los veinticuatro filósofos*¹² dice que "Dios es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna". No se puede concebir a Dios como separado del mundo –y por ende ni al mundo separado de Dios. No hay centro sin circunferencia ni circunferencia sin centro. Pero no se trata de panteísmo: el centro no es la circunferencia, pero no existen separadamente. El panteísmo es un error por defecto más que por exceso. La Divinidad es más que el *panta* del panteísmo. El pensar dialectico diría que Dios es "un aspecto más" de la realidad, pero el pensar relacional nos dice que la realidad es la relación entre las tres dimensiones.

¿Qué diría entonces de la visión evolucionista de la creación y de la vida del hombre? ¿Qué diría, por ejemplo, de la concepción teilhardiana?

En primer lugar pienso que no se pueden despachar tales cuestiones en cuatro palabras. Diría solamente que, desde un punto de vista pragmático e histórico, etcétera, una cierta evolución de la vida y del ser humano es palmaria. El hombre de Neanderthal estaba menos evolucionado que el hombre del siglo XX. La evolución y la historia están ahí, son algo innegable. Pero nada más. No digo ni la *teoría* de la evolución ni el *mito* de la historia. Ni la tal teoría ni el tal mito poseen la clave total para la comprensión de la realidad –cosa que tampoco afirman, salvo raras excepciones.

La visión racionalista-historicista de la realidad no tiene en cuenta el sentido de la contemplación, el sentido místico. Además, es una concepción individualista que incapacita para el conocimiento relacional, el conocimiento desde el amor. Necesitamos llegar a una *ontología relacional*, aunque esta misma palabra

12 Hay una edición reciente en castellano en la Ed. Siruela.

también es limitada. El pensar dialéctico nos rinde conscientes de la *contradicción*; el pensar dialógico, de la *polaridad*.

Teilhard y usted coincidirían –aunque de distinta manera, como hemos visto– en una cierta ecosofía o “sabiduría del cosmos”, como una relación radical de Dios, el ser humano y el cosmos. Sin caer en el panteísmo, ¿le valdría el concepto decimonónico de panenteísmo: “todo está en Dios, pero Dios es más que ese todo”?

El panteísmo es erróneo no por lo que afirma, que forma parte de la verdad, sino por lo que no se atreve a continuar afirmando: Todo es Dios o, mejor, Dios *está en todo*, pero Dios *no se agota en ese todo*. El concepto de *panenteísmo* sólo me gusta en parte; lo que no me gusta del panenteísmo es que metemos la divinidad en un círculo aparte. Por eso, lo expreso mejor con la *Trinidad radical* y su relación con el hombre y el cosmos, desde mi viejo concepto de *ontonomía*, que respeta la diferencia de ambos. Por eso, podemos decir que la materia es divina, o que Dios es en la materia, o *humano*.

¿Cómo situar la creación en su cosmovisión? En la perspectiva cristiana tradicional la creación no es eterna, ha comenzado a ser en un momento, sólo Dios es eterno. ¿Cree en la creación como obra de Dios? ¿Dios se hace con el cosmos o, más bien, suscita un cosmos que camina hacia la plenitud con él?

Me parece casi irresponsable intentar responder a tales preguntas fundamentales con una simple parrafada; pero no me puedo negar a la conversación. Esta pregunta surge de una concepción lineal del tiempo, a la que es ajena la Trinidad¹³. ¿Qué es antes, el huevo o la gallina? No hay un “antes” y un “después”... “Huevo” y “gallina” pertenecen constitutivamente al dinamismo del Ser. “*Absque aliquo initio procedentem*”, dicen los Concilios hablando de la Trinidad y que yo aplico a la realidad por la simple razón filosófica de que no se puede pensar el *inicio* del tiempo puesto que el “antes” ya es temporal. Querer hacer teología sin filosofía (y viceversa) deforma nuestros mismos planteamientos.

Sin embargo los científicos parece que si hablan de un Universo limitado, con un comienzo temporal del Cosmos y una evolución desde el “gran estallido”, el “big bang”, hasta hoy. Y a la teología cristiana de la creación nos venía muy bien un Dios que “pone” ese puntito que explota, se expansiona y se va solidificando hasta formar el mundo que hoy conocemos...

El “big bang” es una hipótesis que ya no toman muy en serio los científicos de verdad hoy. De cualquier modo, no podríamos llegar nunca hasta ese momento cero: es una transposición muy

13 Cf *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas*, Marova, Madrid 1971, I, 3.

bonita de una cosmología que no existe. Y, en cualquier caso, esta teoría no explica la *creación*, sino, a todo más, explicaría este cosmos que ahora conocemos...

¿Entonces, qué significa para usted la palabra creación?

La creación sería la manifestación del misterio de la realidad cosmoteándrica *ad extra*. Lo que llamamos la *creación* sería el crecimiento de la vida, que se expande y es capaz de ser siempre nueva; sus "pulsaciones" constituyen el tiempo o los tiempos... Aunque esto es también una manera de hablar, pues la *realidad* es la realidad y no se expande. Es una explicación si se quiere salvar el término "creación", pero yo no lo necesito; para mí es una hipótesis superflua... Yo creo antes en san Juan: "*omnia per ipsum facta sunt*" (*egeneto*, "llegó a ser"). Por otra parte, la "*creatio ex nihilo*" es un término que apareció en el cristianismo en un diálogo con Platón. No hay *protê*, *hylê*, *materia prima* que un Demiurgo plasma. O sea que no hay "nada". Decir *de la nada* (*ex nihilo*) confunde. No olvidemos tampoco que "antes" y "después" sólo tienen sentido desde el "ahora" -de nuevo relaciones.

¿Cómo podemos entender la idea bíblica de creación?

Como en *archê*, *in principio*. Hace años introduje la palabra *tempiternidad*, que no significa tiempo, por una parte, y eternidad (luego) por otra sino dos facetas (*quoad nos*) de la misma realidad¹⁴. Tuve la oportunidad de corregir las galeradas de una traducción del comienzo de la Biblia para una edición inglesa. "*In the beginning of time*" se decía como si antes del tiempo hubiera ya algo temporal. Hasta que no hay una experiencia personal de esta tempiternidad, vivimos siempre inquietos y casi siempre angustiados corriendo hacia un fin. Sin contemplación esto no se puede comprender...

Es, también el sentido de la escatología: si hay un más allá *después* de este tiempo, es que el tiempo no se ha acabado... ¿Que hay antes del tiempo? En una discusión con Prigogine, muy preocupado por el problema del tiempo, yo le decía que hablar de "después del tiempo" o de "antes del tiempo" es una contradicción. La eternidad no viene después del tiempo... En una buena interpretación de la escatología cristiana, el juicio particular (en el momento de mi muerte) y el juicio final (presuntamente "al final de los tiempos") coinciden.

14 La *tempiternidad* viene a manifestar que el ser y el tiempo están interrelacionados, de tal modo que no hay nada que permanezca sin ser tocado por el tiempo, ni siquiera la eternidad. "La realidad no se agota en la temporalidad: no es ahora temporal y después eterna, sino *tempiterna*, todo en uno". Cf. "La Misa como *consecratio temporis*. La tempiternidad", *Sanc-tum Sacrificium*, V Congreso Eucarístico Nacional, Zaragoza 1961; "El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación", en Vargas Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975.

Mi juicio va a ser mi juicio al morir, ino voy a tener dos! Pero el problema es que la muerte está ahí, ante nosotros, con toda su realidad problemática. ¿Cómo solucionar la aparente contraposición entre la muerte y la continuidad de la vida?

A esto quiere responder mi metáfora sobre la gota de agua que cae al mar, que sería el morir, como describen tantos poetas orientales y occidentales¹⁵. Ningún hombre puede hacer la experiencia de la muerte, sino sólo imaginarse el morir –y experimentar el dolor por la muerte del ser amado. Si nos empeñamos en ser sólo gota, al fundirnos en el mar nuestra gota desaparece. Pero si nos descubrimos no como gota, sino como agua, comprendemos que nuestra agua no desaparece, ni siquiera deja de ser “esta agua”. El concepto agua no tiene límites ni fronteras, pero se trata de nuestra agua concreta y no de un concepto. “*Vita mutatur, non tollitur*”, canta la liturgia cristiana. No es un burdo panteísmo, como se achaca a la idea hindú de la transmigración de las almas; es algo mucho más sutil. La gota es el individualismo; el agua es nuestro verdadero ser.

Igual que una Trinidad radical necesitamos un ecumenismo ecuménico. Usted ha hablado mucho de Ecumenismo ecuménico, diálogo intra-religioso, no sólo inter-religioso... Todas las religiones son verdaderas como camino de encuentro con la divinidad ¿Pero, todas son igualmente válidas? ¿Hay una esencia del cristianismo que lo haga realmente diferente de las otras religiones?

Debo hacer una primera observación a los presupuestos de tu pregunta. ¿Es posible cuantificar la verdad? ¿Qué quiere decir que todas las religiones sean “igualmente válidas”? Nuestras madres son igualmente válidas como madres, pero son diferentes. Sólo una me ha engendrado, aunque no sea la “mejor”. Puede haber y hay, de hecho, aberraciones religiosas, pero al decir *igualmente*, estamos introduciendo una categoría ajena a lo que es la verdad. Una definición fenomenológica de la verdad es ésta: *la verdad es lo que se busca*, no necesariamente lo que se encuentra... Buscamos la verdad, el bien, la belleza... bajo la forma de placer, experiencia intelectual, o lo que sea, aunque a veces nos contentemos con una mera apariencia de verdad –acaso para engañar al vecino. Por eso no puede haber fenomenología en la mentira–pero eso es otro problema. De ahí que me parezca una pregunta típica desde el pensar moderno, pero no quisiera caer en su trampa. Me refiero a esa cuasi obsesión de querer clasificar y cuantificarlo todo incluyendo la verdad. La verdad no se deja clasificar; sólo, si acaso, un concepto de verdad intelectualizada, sin amor y según cánones preestablecidos.

En segundo lugar está la cuestión sobre la “esencia”. Y aquí es importante introducir la *interculturalidad*. Ésta es fundamental

15 “El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora”, *Anthropos*, Barcelona, 53/54 (1985).

para responder a la pregunta sobre la *esencia del cristianismo*, que ya se hicieron A. von Harnack, K. Adam, R. Guardini, K. Rahner... Antes de contestar a la pregunta, hay que tener en cuenta que la *esencia* en Occidente, después de Porfirio, es *lo que nos distingue*, y lo que nos distingue es lo que nos hace diferente, superior ("distinguido público", "ésta es una dama distinguida"...): *somos* lo que los otros no son. Consecuentemente, *la esencia del cristianismo* tiene que ser algo "distinguido" que los otros no tienen; y como nosotros amamos el cristianismo, consideramos que este algo es *superior a todo lo demás*. ¿Cuál es *la esencia de Dios*... en sentido clásico, occidental? Se dice que es "lo absolutamente Distinto", "lo totalmente Otro", no un gusanito como yo... Pero cuando la India busca el misterio divino, no busca "lo totalmente Otro", sino Aquello que es tan real que no lo puedo separar de nada, porque está en todas partes. El Dios semita es distinto, superior, Transcendente... Brahma no es ni distinto, ni superior ni transcendente... ¡lo encontramos en la sopa!; es tal *real* que no lo podemos separar de nada. Aquí no buscamos *lo otro, lo diferente*, buscamos *lo que es*, y lo que es *no-es lo que no es lo otro*, sino lo que es. Cuando yo busco la *esencia del cristianismo* en el mundo occidental, busco aquello que distingue el cristianismo de todo lo demás, busco "lo mejor"... La pregunta está pues condicionada por un concepto que ya condiciona e impide la respuesta adecuada...

En tercer lugar, la pregunta versa sobre el "ecumenismo ecuménico". Sólo un par de ideas: el ecumenismo cristiano puede legítimamente presuponer un fondo común. Este fondo no existe en el ecumenismo ecuménico. Y esto ha ocasionado muchos malentendidos. Se dirá que hay un fondo humano común. Pero este "fondo humano común" sólo lo percibimos desde nuestro "fondo humano específico". Sólo el diálogo que he llamado dialogal (y no dialéctico) puede acercarnos a crear este "fondo común".

De ahí, y con ello reacciono muy sumariamente a la cuarta observación, que sólo si yo siento en mí la problemática de mi interlocutor podremos entablar un diálogo fructífero. Es lo que he llamado "diálogo intrarreligioso" en el que participamos de la misma problemática –aunque no lleguemos a las mismas respuestas.

Quizás podríamos preguntar, mejor, ¿qué le aporta el cristianismo, en particular, a quien se acerca libremente a él?

Pues a lo mejor a uno le aporta identidad y salvación, y a otro le aporta tormento... Para uno es un acicate muy positivo, para otro le impide ser libre... Depende... "Maestro, hace tres años que le sigo y ¿qué he encontrado de nuevo?", le dice un discípulo a su maestro. "¿Es que has perdido algo?", le responde el maestro. Al final del evangelio de Juan, Pedro, el "primado" de la Iglesia, después de decirle a Jesús que le ama y que éste le encargue apacentar los corderos... le pregunta a Jesús respecto de Juan, que le sigue "¿Y este qué?". Y Jesús le responde "¿Y a ti que te va?..."

Tú haz lo tuyo, ¿por qué quieres ser el único? Te acabo de decir algo tan bonito como 'cuida del rebaño', y tú te preocupas de lo que va a ser de éste... ¡Déjalo! ¿A ti qué te importa? Tú sígueme y continúa tu camino, ya está".

Es esta forma de pensar lo que está realmente detrás de la búsqueda de *la esencia*, lo *diferente* del cristianismo... en realidad, buscamos lo superior... Si uno lo encuentra y le vale, pues muy bien. No sé si un psicoanalista hablaría de *celos petrinus*... A Juan lo amaba también Jesús...

De todos modos, si se puede hablar de alguna esencia del cristianismo, no es ni su moral, ni su sabiduría, sino el mismo Jesús de Nazaret, el Cristo; aunque no pertenezca sólo a los cristianos, lo conocemos a través del personaje histórico de Jesús y la tradición cristiana.

Sí, estoy de acuerdo con ello, si decimos que "nosotros" lo conocemos a través de Cristo... Pero hay otras "ovejas". Tú ama a tu madre concreta y no quieras compararla con la madre de tu amigo. Lo que mata la verdad son las abstracciones. El mismo Evangelio nos describe que se puede llegar a Cristo sin pasar por Jesús: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y..?". Ciertamente, siendo paradójico y escueto, la esencia del cristianismo es Cristo; pero Cristo no es "esencialmente" cristiano...

Sí, pero sin identificar de alguna manera que es lo que aporta cada religión en particular, podemos caer en un sincretismo deformante...

De acuerdo, pero no todos los caminos son para todos los caminantes. La metáfora es el camino que se hace caminando y no la autopista por una carretera ya trazada. He escrito sobre lo que he llamado el efecto del "*pars pro toto* y del *totum in parte*". Yo no defiendo que cada religión sea sólo "una parte del pastel", cada cual tiene entonces un trozo, yo uno, tú otro... ¡todos contentitos!... Esto es el eclecticismo que yo no comparto. ¡No! Cada religión quiere el todo: yo quiero encontrar la verdad y mi plenitud en mi religión, como tú en la tuya; la encontraremos o no la encontraremos... Sobre doctrinas podemos discutir mucho, pero la *fe* no es la *creencia*. Si yo en mi religión lo encuentro *todo*... y tú en tu religión encuentras otra *parte de ese todo*, comparemos nuestras "*todos*", *pars pro toto*: la parte tiene la exigencia de ayudarnos a descubrir el todo, llevarnos a la salvación, la liberación... Ahora bien, el *totum* lo vemos sólo en parte, tú en tu parte -y yo en la mía.

Por eso, la misma idea de *filosofía comparada* y *religión comparada* es un error que viene del racionalismo francés del siglo XIX: como se supone que la razón está "*au dessus de la mêlée*" ("por encima de todo"), la razón (preferentemente la mía) se erige en un juez imparcial que "juzga" todas las religiones. Pero ¿puedo yo juzgarlas "imparcialmente"? En realidad, cada religión, como cada filosofía, nos ofrece los criterios para juzgar; no hay

una base neutral fuera de las distintas filosofías o religiones que nos permitan juzgar a los *comparanda*. Los *comparanda* se comparan en virtud de un criterio de comparación que ya pertenece a uno de los que organizan los criterios, uno de ellos se erige en árbitro. Pero, ¿quién ha puesto a nuestra razón de árbitro? ¿En qué se funda esa razón? En ella misma. Por eso, la filosofía comparada o la religión comparada es una contradicción... Hay, eso sí, una "filosofía imparativa". Todos podemos *aprender* de los otros –las religiones también, aunque sea para reconocer errores. De nuevo el diálogo dialogal es necesario para la "religión comparada". Debemos aprender a escuchar.

El diálogo intra-religioso¹⁶ sería, entonces, no para juzgar las otras religiones diferentes de la mía, sino partir de lo que uno es y uno cree, mi experiencia religiosa concreta, para abrirse a las creencias de los otros... Significa, quizás, hacerse consciente de que la propia experiencia es incompleta y entrar en diálogo con el otro para que juntos descubramos más parcelas de la verdad en un enriquecimiento mutuo. Pero sin caer en el sincretismo –de lo que se le ha acusado injustamente en más de una ocasión– pues es nefasto para la religión ya que mata toda la riqueza particular.

Eso me parece bien expresado. Ciertamente no se trata de que todos vayan a ser cristianos o hindúes, etcétera. Se trata de buscar un diálogo realmente abierto que nos vaya llevando a una fecundación mutua: el uno aprende del otro.

El sincretismo, que yo llamaría más bien eclecticismo, en efecto, lleva a un *totum revolutum* que no ayuda nada a la verdad de la religión, porque mata toda diferencia, toda riqueza... Chesterton decía del esperanto (que pretendía ser la síntesis unificadora de todas las lenguas): "Sí, puede ser una gran lengua... Pero con ella no se puede alabar a Dios ni hacer el amor". Para poder dialogar con los otros, yo no puedo partir más que de mi identidad cultural y religiosa, abriéndome a la de mi vecino. ¿No está escrito que le debo amar como a mí mismo?

16 *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988.