

*La dimensión indica del pensamiento de R. Panikkar:
de la filosofía como descripción de ontofanías
a la espiritualidad átmica*

VICENTE MERLO

RESUMEN: Este artículo se centra en la reflexión que R. Panikkar ha llevado a cabo de distintos aspectos de la tradición hindú, generalmente en relación con la tradición cristiana, dos de sus influencias mayores.

SUMMARY: This article is focused on the reflection that R. Panikkar has carried out on the different aspects of Hindu tradition, related in general with christian one, which are the two greatest influences.

Nada mejor para celebrar el pensamiento de un autor que pensar con él. Nada mejor para mostrar el reconocimiento hacia un pensador que recordar, desde la inteligencia del corazón, aquellas ideas que viven en nosotros porque él las cinceló y pudimos contemplarlas, también, en ocasiones, escucharlas. Nada mejor para agradecer cuanto de alguien hemos aprendido que mostrar la belleza de haber caminado, siquiera sea unos pasos, junto a él. Me gustaría, a continuación, recordar algunas de las muchas ideas-fuerza que poseen un lugar en mi mente y mi corazón, gracias a las palabras de este hermeneuta diatópico, pionero de la fecundación intercultural, precursor del diálogo entre religiones, este aventurero del espíritu que encarna el arquetipo del monje y místico tanto como el del pensador.

Me centraré, fundamentalmente, en la reflexión que R. Panikkar ha llevado a cabo de distintos aspectos de la tradición hindú, generalmente en relación con la tradición cristiana, dos de sus influencias mayores. Tradición hindú que tiene algo que decirnos tanto en lo que respecta a la dimensión filosófica del ser humano (filosofía como descripción de campos de conciencia y no sólo esfuerzo del concepto) como en el aspecto más propiamente espiritual (en tanto que espiritualidad átmica). Todo ello en el marco de la búsqueda de una antropología y una espiritualidad integrales, capaces de lanzarnos a la experiencia de la tempiternidad, sin desarraigarnos de nuestro pasado cultural, aceptando el reto de la secularidad sin por ello renunciar a la experiencia de lo Sagrado.

1. El diálogo entre religiones

La obra de R. Panikkar es amplia. Son ya más de treinta los libros publicados (generalmente en tres o cuatro idiomas distintos) y cerca de mil los artículos que han visto la luz (por no hablar de los miles de páginas que esperan ser

rescatadas de las viejas carpetas descoloridas por el sol de la India o los papeles manuscritos en tierras californianas). Tengamos en cuenta que el primer artículo data de 1942, hace ya bastante más de medio siglo, y el primer libro se publica en 1948: *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*.

Voy a centrarme, pues, en el aspecto que más me ha aportado su obra, aquél del cual me encuentro más cercano, el relacionado con la tradición hindú y más en general el diálogo entre religiones. Esto último significa en el caso de R. Panikkar: cristianismo, hinduismo y budismo; nada más (las referencias al judaísmo, al islam, al taoísmo, al confucianismo, etc. son escasas y de menor importancia), pero sobre todo nada menos. Nada menos, pues en lo que respecta a estas tres religiones sus obras son de envergadura. Y dentro de ellas no cabe duda que el diálogo entre hinduismo y cristianismo ocupa el lugar principal. No hay más que ver el contenido de sus treinta y cinco libros. El hinduismo ocupa el lugar central en al menos siete de ellos¹, y en otros tantos comparte protagonismo con el cristianismo².

Un diálogo que ha de ser tanto inter-religioso como intra-religioso, diálogo dialógico más que dialéctico que ha de colaborar en un ecumenismo ecuménico y crítico. Con estas bellas palabras nos habla del encuentro entre religiones y del diálogo intra-religioso como camino de realización.

En una palabra, 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 lejano³.

¹ La India (1960), El Cristo desconocido del hinduismo (1964), Offenbarung und Verkündigung: Indische briefe (1967), Spritualità indù (1975), The Vedic Experience (1977) y La experiencia filosófica de la India (1997).

² Religión y religiones (1964), Kultmysterium in Hinduismus und Christentum (1964), Misterio y Revelación (1966), Kerygma und Indien (1967), La Trinidad y la experiencia religiosa (1970), Myth, Faith and Hermeneutics (1979).

El ecumenismo ecuménico ha de verse como la aplicación del diálogo dialógico al encuentro entre religiones, no con el fin de alcanzar alguna unificación, al estilo de una nueva religión mundial, sino por amor de la mutua fecundación capaz de crear una armonía entre las distintas religiones; esa idea tan bellamente expresada en el neohinduismo como *samaya dharma*. 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. Sin duda es un buen medio para corregir las deficiencias de nuestra religión.

De este modo el diálogo inter-religioso se presenta como un modo más de colaborar en ese símbolo central en el pensamiento de R. Panikkar que es el de la *metanoia*, la transformación radical exigida por nuestro tiempo presente:

Todos necesitamos una conversión continua, una *metanoia* radical. El ecumenismo crítico contribuye a eso. El objetivo no es la unidad sino la armonía de un cosmos sinfónico donde cada ser toque en un tono intransferible que resuene, al mismo tiempo, en el conjunto (O.c., 1154).

2. La importancia del hinduismo en la obra de R. Panikkar

Nos parece acertada la clasificación que lleva a cabo J. Gómez Caffarena de los distintos tipos de filosofía de la religión en: 1. Filosofía de la religión de prevalente preocupación filosófica y 2. Filosofía de la religión de prevalente preocupación religiosa. Si Hegel, Hume o la filosofía analítica de la religión son ejemplos del primer tipo, en el segundo tipo Caffarena distingue entre Fenomenología de la religión y Hermenéutica de la religión, mencionando a R. Panikkar (junto a H. Duméry) en este último enfoque, que constituiría un paso más respecto a la mera fenomenología³.

2.1. Ejercicios de hermenéutica diatópica

Justamente la noción de hermenéutica diatópica, junto a esa herramienta central para su quehacer que es la idea de equivalentes homeomórficos constituyen

³ C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, p. 1146.

⁴ J. Gómez Caffarena, "Filosofía de la religión y sus tipos", *Estudiar la religión: materiales para una filosofía de la religión (III)*, eds. J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones, Barcelona, 1993.

una de las aportaciones de R. Panikkar a la filosofía imparativa y al diálogo entre religiones. 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. En este sentido es preciso señalar la ausencia en castellano de uno de sus libros más amplios en su temática y más sugerentes en sus análisis, *Mito, fe y hermenéutica*⁵. Se trata de una recopilación de artículos escritos entre la segunda mitad de la década de los 60 y la primera de los 70. Puede repararse que en el mismo título se insinúa la visión cosmoteándrica, relacionando el mito con la dimensión cósmica, la fe con la divina y la hermenéutica con la humana. Tri-unidad constitutiva de cada fragmento de la realidad del mismo modo que no es posible hermenéutica alguna sin fe («el mito es precisamente el horizonte que posibilita cualquier hermenéutica»), ni fe sin mito en el que dicha peculiar forma de conciencia se articule en creencias concretas que expresen su naturaleza simbólica y pre-lógica («la hermenéutica de un mito no es ya mito sino logos»). En este ramillete de artículos hallamos ejercicios de hermenéutica diatópica tan sugerentes como “El mito de Prajâpati. La falta original o la inmolación creativa”, “Silencio y palabra. La sonrisa del Buddha”, o “La ley del karma y la dimensión histórica del hombre”.

2.2. *Isvara, el Cristo: algunos equivalentes homeomórficos*

En realidad podría decirse que la mayor parte de las obras de R. Panikkar son justamente eso, ejercicios de hermenéutica diatópica. Pienso, por ejemplo, en el trabajo que constituyó originalmente su tesis doctoral en teología⁶, El Cristo desconocido del hinduismo⁷. Si bien nos hallamos ante un claro ejemplo de diálogo entre religiones, el autor confiesa que el lenguaje es fundamentalmente cristiano y va

⁵ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-cultural Studies*, Bangalore, 1983. Después de distinguirla de la hermenéutica morfológica y la hermenéutica diacrónica la caracteriza así: «La llamo hermenéutica diatópica porque la distancia a superar no es meramente temporal, en el seno de una tradición, sino la existente entre dos *topoi* humanos, dos *lugares* de comprensión y autocomprensión, entre dos —o más— culturas que no han desarrollado sus patrones de inteligibilidad o sus presupuestos básicos a partir de una tradición histórica común a través de la influencia mutua», p. 9.

⁶ Como se sabe, su tesis doctoral en ciencias se ocupó de la Ontonomía de la ciencia (publicado por Gredos en 1961) y su tesis en filosofía se publicó en 1972 con el título El concepto de naturaleza (Madrid, CSIC), habiendo recibido el premio Menéndez Pelayo ya en 1946.

⁷ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Bangalore, 1982. Hay traducción al castellano en Madrid, 1994. En adelante, UCH.

dirigido principalmente a cristianos. No perdamos de vista que está escrito en los años 50, hace casi medio siglo, medio siglo lleno de transformaciones incluso en la apertura de la mentalidad cristiana. En la introducción de 1979 se dice con mayor rotundidad lo que se insinuaba desde su versión original: «creemos que el Logos mismo habla en esa religión que durante siglos ha guiado e inspirado a cientos de millones de personas. *Vāc*, el Logos, es el Primogénito de la Verdad y está con el Absoluto desde el comienzo». Y es que la intención principal era sugerir la presencia del único Misterio en ambas tradiciones. Ese Misterio denominado Cristo por los cristianos y que tendría su equivalente homeomórfico en el símbolo de *Isvara* o *Bhagavan*, dos modos de referirse a lo que quizás sería el término más neutro y por ello inter-culturalmente más apropiado: el Señor. No obstante, dado que la tradición hindú no muestra la unificación que hallamos en el cristianismo, en este respecto, el símbolo bien podría haber sido *Rāma* o *Krisna* (dos de los avatar-s: descensos o encarnaciones plenas de lo Divino), o incluso *Sabda* o *Purusa*.

Así pues, si el equivalente homeomórfico del Cristo (en el sentido del Logos, el Hijo de Dios y no exclusivamente del Jesús histórico) es *Isvara*, sin que ello signifique una identificación plena entre ambos, sino una equivalencia funcional (164), en dicha obra se sugieren ya otras parejas de símbolos equivalentes. Una de ellas es la que se daría entre el Espíritu santo y la *Shakti* divina: si el encuentro puede tener lugar es en el Espíritu de Dios «a quien los cristianos consideran el Espíritu Santo o el Espíritu de Cristo, y los hindúes lo interpretarán como la *Shakti* divina, que impregna todas las cosas y manifiesta a Dios» (UCH 57).

Dos de las explicaciones más claras acerca de los equivalentes homeomórficos pueden hallarse en los siguientes textos: «la noción de equivalentes homeomórficos denota esas nociones fundamentales que como analogados de tercer grado desempeñan una función equivalente en los sistemas respectivos» (EPF 10-11); y «homeomorfismo no es lo mismo que analogía: representa una equivalencia funcional descubierta a través de una transformación topológica» (EPF 66).

También parece sugerirse una equivalencia entre *Brahman* y el Padre, por una parte, e *Isvara* y el Hijo, por otra. Es ésta una distinción cuyo alcance veremos más adelante. En otras obras, por ejemplo en *La experiencia filosófica de la India* se profundiza en este homeomorfismo entre Dios y *Brahman*, sugiriéndose también entre el Ser y *Atman*. Respecto a esta última puede llevar a decir que el equivalente de la pregunta occidental por el Ser tendría su equivalente en la búsqueda de la realización del *Atman*. Veamos, respecto a la equivalencia entre Dios y *Brahman* el siguiente texto, clarificador del sentido de los equivalentes homeomórficos:

Un ejemplo claro puede ser Dios y *Brahman*. No podemos traducir uno por el otro. La creencia en Dios no puede hacerse equivaler con creencia en *Brahman*. Las notas o atributos de ambos difieren también radicalmente. Ni siquiera sus funciones

respectivas son las mismas. El uno crea y es providente, ama y tiene una voluntad; el otro no necesita cumplir tales funciones. Ambos cumplen sólo un papel equivalente. Es el papel de ser un punto último de referencia, de ser último en el sentido de no admitir nada allá en ningún ámbito. Para esto tienen que desempeñar funciones diferentes. *Brahman* y Dios son equivalentes homeomórficos. Amplió metafóricamente el uso de la palabra homeomorfismo, que designa una definida función en geometría, para expresar un significado de algún modo similar en los estudios interculturales⁸.

2.3. *Isvara-Shakti y el advaita trinitario*

Volviendo a *The Unknown Christ of Hinduism*, el último capítulo constituye un excelente ejemplo de hermenéutica diatópica, interpretación original y creativa de un texto breve, pero de capital importancia en la historia del *Vedānta*. Se trata de *Brahma-sūtra* I,1,2, en el que se esboza el problema de la relación entre Dios y el mundo. De este rico estudio comparativo, por más que no trate de ser ni un blasya (“comentario”) completo, ni un ensayo sobre apologética, me gustaría destacar lo que llamaría su concepción integral de *Isvara* y mostrar ciertas semejanzas, a mi entender significativas, con la visión que Sri Aurobindo ofrece de este mismo asunto.

La cuestión hay que ponerla en relación con las interpretaciones más tradicionales del *Vedānta*: la de Shankara y el *advaita* acosmista o ilusionista, por una parte, y la de Ramānuja y el *advaita* orgánico (por emplear la expresión de Mahadevan), por otra parte. Me interesa señalar ante todo cómo R. Panikkar se desmarca de Shankara, ya que —para éste último— *Isvara* es exclusivamente *saguna* (con atributos) y pertenece al orden de *māyā*, de tal modo que se crea un abismo entre *Isvara* y *Brahman* para salvar la pureza de este último. Frente a ello, R. Panikkar afirma que *Isvara* no es sólo *saguna*, pues no ha dejado de ser *nirguna* (sin atributos). Podemos decir que si Shankara acentúa la diferencia entre *Brahman* e *Isvara*, Ramānuja tiende a subrayar la identidad entre ambos para salvar la realidad del mundo, o al menos de las almas (*jīva-s*). La interpretación de R. Panikkar consiste en afirmar que *Isvara* sin perder su dimensión divina posee también una dimensión humana y un aspecto mundano. Es decir, *Isvara* ejemplifica la realidad cosmotéandrica y apunta al misterio de Cristo, tal como veíamos anteriormente. En definitiva:

⁸ R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, 1997, p. 11. En adelante, EFL.

Aquello de donde procede el Mundo y a lo que retorna y por lo que es sostenido es *Isvara*, el Cristo.

Insinuaba antes la semejanza de esta concepción de *Isvara* con la ofrecida por Sri Aurobindo (1872-1950), cuya obra es, en parte, un constante marcar las diferencias con el *advaita* ilusionista de Shankara y su interpretación de *Brahman*, *Isvara* y *Mâyâ*. Sri Aurobindo presentó su visión como un *advaita* integral (*pūrṇa advaita*) y debo confesar que me sorprendieron las semejanzas que iba percibiendo con la visión cosmotéandrica de R. Panikkar, cuando al volver de Pondicherry (India) —donde gocé de una honda inmersión en el pensamiento y la atmósfera de Sri Aurobindo— comencé a leer su obra. En un denso capítulo de su obra magna, *The Life Divine*, Sri Aurobindo borda una interpretación original de esos seis conceptos centrales del pensamiento que constituyen el título mismo de dicho capítulo: “*Brahman*, *Purusha*, *Ishwara*: *Maya*, *Prakriti*, *Shakti*”. Allí se elabora la noción de un Absoluto integral que hallaría su expresión más plena justamente en la noción de *Isvara*. Sri Aurobindo habló de la lógica del infinito para aproximarse a las paradojas del Absoluto esas aparentes contradicciones con que se topa la razón humana, finita, cuando trata de pensar la naturaleza del Absoluto, del Infinito. La noción de *Isvara* integra el aspecto de impersonalidad característico del *Atman* y el aspecto personal propio de *Purusha*; del mismo modo, la noción de *Shakti* integra las características de *Mâyâ* y de *Prakriti*.

Refiriéndose a la noción de *Isvara* afirma Sri Aurobindo:

Aquí la Persona suprema, el Ser en su conciencia y su fuerza trascendental y cósmica, pasa al frente (...). En cierto sentido, considerado de este modo, se convierte en el más abarcante de los aspectos de la Realidad, dado que en él todos se hallan unidos en una única formulación; pues el *Ishwara* es tanto supracósmico como intracósmico. Es aquello que trasciende, habita y sostiene toda individualidad. Es el *Brahman* supremo y universal, el Absoluto, el Yo supremo, el supremo *Purusha*. Ahora bien, no coincide con el Dios personal de las religiones populares, un ser limitado por sus cualidades, individual y separado de todos los demás (...). Tampoco es el *Saguna Brahman*, activo y poseedor de cualidades, pues él es sólo un aspecto del ser de *Ishwara*; el *Nirguna* inmóvil y sin cualidades es otro aspecto de su existencia. *Ishwara* es *Brahman* la Realidad, Yo, Espíritu, revelado como Aquel que posee y disfruta de su propia existencia, creador del

universo y uno con él, Pantheos, y sin embargo superior a él, lo Eterno, lo Infinito, lo Inefable, la Trascendencia divina⁹.

Conviene no olvidar que, a su vez, la polaridad *Isvara-Shakti* (de modo más parecido al par Shiva-*Shakti* en el shivismo de Cachemira que a la dualidad *Purusha-Prakriti* en el *samkhya*) no implica un dualismo irreducible, sino más bien la diferenciación en la manifestación de la Realidad no-dual, del *Brahman advaita*. Esta identidad-en-la-diferencia, esta relación en el seno del Absoluto es lo que permite aproximar, en el pensamiento de R. Panikkar el *advaita* del *Vedānta* a la trinidad del cristianismo.

No es mi intención ni pretender una identidad total entre el pensamiento de Sri Aurobindo y el de R. Panikkar (un trabajo sobre sus semejanzas pero también sobre sus diferencias me parece necesario, pero no es el lugar) ni insinuar una influencia del primero sobre el segundo. Es cierto que hay alguna referencia que otra a Sri Aurobindo en las obras de R. Panikkar¹⁰, pero mi impresión es que no constituye una influencia mayor en su pensamiento; ignoro, incluso, si se trata de uno de los autores cuya obra le es suficientemente familiar como para marcar él mismo las principales semejanzas y diferencias entre ambos¹¹. En cualquier caso, es fácil pensar que buena parte de las semejanzas se explican por el *zeitgeist*, por el espíritu de nuestro tiempo, tiempo del que ambos han sido considerados profetas.

Basten estas breves alusiones a una posible comparación entre estos dos pensadores. Dejemos ya la obra a la que hemos dedicado estas líneas, pero antes sería conveniente meditar sobre la seriedad de una de las últimas observaciones de este bello libro que sigue siendo tan actual casi medio siglo después de haber sido escrito. Hoy la teología cristiana está ya algo más preparada para poder aprender algo de la teología india:

Me gustaría insistir en que, en mi opinión, el descubrimiento de un Shankara o de un Rāmānuja es tan importante para la teología

⁹ Sri Aurobindo, *The Life Divine*, Pondicherry, 1972, p. 352.

¹⁰ La primera vez tiene lugar en *Religión y religiones*, donde parece insinuarse una influencia del cristianismo y de la cultura occidental mayor de la que en mi opinión llegó a darse; puede verse también una breve cita de comienzos de *The Life Divine* en *Paz y desarme cultural*, Santander, 1993, p. 120. En *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, p. 98, hay una cita de su pensamiento, digamos indirecta, a través del artículo de R. Trivedi, "Sri Aurobindo's Conception of Philosophy".

¹¹ Quizás esta misma revista pueda dedicar un número a las respuestas y comentarios que R. Panikkar considere oportuno realizar a las ideas que en este número se han vertido.

cristiana actual como lo fue en épocas pasadas la asimilación de Platón y Aristóteles (UCH 167).

2.4. *La filosofía índica como descripción de ontofanías: del concepto a los campos de conciencia*

R. Panikkar 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, consciente de que el hablar y el escribir pueden convertirse en actos litúrgicos, casi teúrgicos —nos atreveríamos a decir— si tenemos en cuenta que todo ser es una cristofanía, que toda realidad participa de la dimensión divina, dada su constitución cosmoteándrica.

Pero, justamente, quizás en ello más acorde con la tradición índica, no se trata de escindir teología y filosofía, el creyente religioso y el pensador conceptual, sino de mostrar la complementariedad e incluso necesaria coexistencia de ambas dimensiones. Precisamente ésta podría ser una de las aportaciones del subcontinente indico al occidente moderno:

Quizás un servicio que la sabiduría índica podría ofrecer a la filosofía occidental es ayudarle a curar la escisión entre lo que se llama filosofía y teología, sin caer en las trampas precriticas, de las que la historia nos ha hablado dolorosamente. Un servicio que la sabiduría occidental podría prestar a la filosofía índica puede consistir, por otra parte, en ayudarle a curar la escisión entre los asuntos de este mundo, el *vyāvahārika*, y los de la otra orilla, el *pāramārtika*, sin caer en la desacralización del mundo que amenaza destruir tanto la dignidad humana como la existencia terrestre. En ambos casos los recursos han de encontrarse en el interior de las tradiciones respectivas que se abren a una fertilización inter-cultural¹².

R. Panikkar habla aquí de filosofía índica (tal como prefiere hacer, para no identificar la pertenencia a una nación determinada, India, con toda una cultura, más amplia, propia del subcontinente indico), aunque justamente buena parte de esta obra trata la cuestión de si puede hablarse de filosofía en India. Filosofía es término occidental, acuñado en Grecia, y cabe preguntarse si las producciones intelectuales de otras culturas merecen o es justo considerarlas como filosofía. Sabido es que hay

¹² EFL, pp. 53s.

una larga tradición, en la cual los nombres de Hegel, Husserl y Heidegger destacan de modo especial, que proclama la esencial occidentalidad de la filosofía. En India, como en otras partes de Oriente, habría otra cosa, mitos religiosos, quizás teología, pero no filosofía en el sentido griego y sobre todo moderno-ilustrado de la palabra. Pero la pregunta tiene como una de sus virtualidades justamente el poner en cuestión el significado del concepto filosofía. En cualquier caso, el problema constituye un excelente campo para la acción de la filosofía imparativa o dialógica.

En otros lugares R. Panikkar ha cuestionado la validez de la filosofía comparativa, como puede verse en una de las obras colectivas imprescindibles sobre filosofía comparada¹³. Allí la filosofía imparativa se presenta con la función no de desmitologizar sino de transmitir. ¿Qué significa esto? Una vez más, como tantas veces vemos hacer a R. Panikkar, el logos halla uno de sus límites en el *mythos* (en otra dirección linda con el *pneuma*), de tal modo que «lo que la filosofía comparativa intenta comparar son los mitos finales sobre los que ciertas culturas han construido sus mundos» (p. 134) —de ahí el posterior conflicto de *kosmologías*—. Y no hay posible comparación neutral de mitos, dado que no podemos salir de ellos, cada uno del nuestro, pues se trata de nuestro ineludible horizonte de inteligibilidad. No es, sin embargo, tarea menor el hacernos conscientes de nuestro propio mito, a través del conocimiento de los mitos de nuestros interlocutores. Este mismo hecho produce ya un cambio de nuestro propio horizonte:

En el momento en que descubrimos nuestro horizonte deja de ser tal e inmediatamente aparece como otro horizonte. La filosofía comparada no desmitologiza; transmiticiza (p. 134).

No vamos a detenernos en la treintena de filosofemas índicos que se van desgranando como candidatos a ser considerados equivalentes homeomórficos de la noción de filosofía. Ordenados en tres grupos: a) los relacionados principalmente con la acción (*karma-kānda*); b) los relacionados fundamentalmente con el amor y la devoción (*upāsana-kānda*); y c) los propios de la comprensión (*jñāna-kānda*), destacaríamos la noción de *sādhana* en el primer grupo; *bhakti*, tantra, yoga, en el segundo; y *jñāna* o *vidyā*, en el tercero, dando lugar a algunos de los compuestos más usados y nucleares como *brahmajñāna* o *ātmavidyā*. Están también los dos términos probablemente más usados en el siglo veinte para traducir o buscar equivalentes al término filosofía: *anviksiki* y *darsana* (como cuando se habla de los seis sistemas filosóficos o puntos de vista ortodoxos)¹⁴.

¹³ R. Panikkar, "What is Comparative Philosophy Comparing", *Interpreting across boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, eds. G.J. Larson and E. Deutsch, Princeton, 1988, pp. 116-136.

Bastarán dos textos para acercarnos a las conclusiones de esta investigación, minuciosa y reflexiva:

Si por filosofía entendemos la interpretación académica occidental prevaleciente, la India clásica conoció algo así, pero no le prestó mucha atención; no se consideraba muy importante. Esa filosofía era marginal, como lo es en Occidente. Si, por otra parte, por filosofía entendemos lo que significaba en períodos anteriores de la historia occidental, tendremos que reconocer paralelismos intrigantes. Pero hay más. Si por filosofía entendemos aquella empresa humana fundamental que busca el sentido de la Realidad, empleando todos los medios disponibles, hallamos un enriquecimiento positivo de la filosofía con la contribución índica (p. 50).

Esto último, obviamente, es lo que resulta más interesante, y en ese caso, la filosofía se convierte en uno de los símbolos que apunta hacia el esfuerzo humano por dar sentido a la existencia:

La palabra filosofía puede representar los enfoques últimos al Misterio de la Realidad, tal como se consideraba en el espíritu helénico, con todas las reformas y modificaciones subsecuentes, hasta abarcar las empresas similares de otras culturas. O puede representar un símbolo capaz de recibir otras simbolizaciones radicalmente diferentes de aquellas aludidas. (...) Necesitamos algunos símbolos que hablen del esfuerzo humano o sobrehumano para dar sentido a la realidad. Necesitamos algún mito que hable de nuestra perspectiva limitada, y al mismo tiempo, haga justicia a nuestra pretensión igualmente innegable de ultimidad. Necesitamos símbolos, símbolos humanos, abiertos pero concretos. Tenemos que ser conscientes de sus limitaciones, pero al mismo tiempo igualmente conscientes de que no podemos renunciar a la verdad y la validez. La filosofía, sugiero, podría ser uno de esos símbolos (p. 156).

Esta obra está llena de sugerencias dignas de ser pensadas. Quisiera destacar, sin embargo, una de las indicaciones que considero más oportunas y necesarias para que la aproximación a la filosofía índica no quede apresada en un

¹⁴ Véase Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, New York, 1988.

mero juego de conceptos, para que la experiencia del pensar pueda abrirse a una experiencia más amplia. Apertura de la conciencia a la realidad, una realidad que es siempre ya, de algún modo, también conciencia (*cit*), a través del descubrimiento de *campos de conciencia* que son simultáneamente *campos ontológicos*. De este modo la filosofía podría entenderse (y así habría que entender la filosofía índica si queremos ser fieles a su espíritu) como descripción de campos de conciencia:

El pensar aquí no es una profundización de lo contenido en el concepto o sus relaciones, sino una exploración y aún un descubrimiento de un nuevo mundo al que sólo se entra por la ascensión lenta y difícil de una ascesis tanto mental como cordial, que muchas veces incluye lo corporal y lo social. No se nos describen conceptos sino *campos ontológicos* que no pretenden ser quimeras subjetivas sino nuevas dimensiones de la realidad a las que también puede ascender el ser humano. De ahí el papel primordial de la experiencia (20).

Es una idea que se recalca en el prefacio de 1993-1995, pero que se encuentra desarrollada ya en el original de 1988, donde se presenta como una hipótesis que constituiría una «clave interpretativa para entender algo muy central del pensamiento índico» (p. 62). Y, sin embargo, creemos que necesita una mayor clarificación, una explicitación mayor, quizás mediante ejemplos que ilustran algunas de esas intuiciones upanishádicas o vedánticas que no cabe entender como conceptos sino como campos de conciencia, que habría que considerar equivalentes homeomórficos.

Estamos hablando de formas de pensar, y nuestra hipótesis sostiene que los equivalentes homeomórficos a los conceptos de la filosofía occidental son los *campos de conciencia* en la filosofía índica. Por campos de conciencia no entiendo simples sentimientos y mucho menos sentimientos individuales. Entiendo, más bien, la cristalización de intuiciones en lo que antes he llamado un convencimiento, esto es, una cierta inteligibilidad que se presenta a la conciencia y que nos introduce a un nuevo estadio de la realidad (...) son en primer lugar campos del ser y campos estables, aunque no imperecederos, ni inmutables. Son complejos inteligibles, estados estables y cristalizaciones de experiencias colectivas capaces de verificación y de falsación con métodos válidos, surgidos de estos mismos campos (...) Son estados de conciencia que nos abren otros tantos campos ontológicos (pp. 63s.).

Esto nos recuerda la célebre caracterización de los *cuatro estados de conciencia* llevada a cabo en la *Mândūkya Upanisad*: la conciencia *âtmica* podría funcionar en 1) estado de vigilia, en 2) estado de ensueño, en 3) estado de sueño profundo, de sueño sin ensueños; esta condición, «es un estado de unidad, una masa de conciencia callada, constituida de paz y que goza de paz» (*prâjña*); y finalmente se habla de un cuarto estado de conciencia (*turiya*), que se identifica con el *âtman* en su propio estado de pureza; no es otra cosa que la vida despierta de la conciencia suprema¹⁵.

Conciencia suprema que no es —como nos recordará R. Panikkar— conciencia intencional, aunque en esto el *Vedânta* no comparta la tesis de Husserl, convertida en dogma, de que toda conciencia es conciencia-de. En este punto volvemos a encontrar la distinción *Brahman-Isvara*, pero curiosamente para recordarnos que *Isvara* sería la autoconciencia de *Brahman*: «De ahí que la autoconciencia pura no sea de nada, ni siquiera de sí misma. *Brahman* no es consciente de serlo, *Isvara* es su conciencia. *Turiya* es inaccesible a la conciencia directa, pero es un campo, una dimensión de la realidad».

Cabe señalar la afirmación de S. Radhakrishnan, quien en su comentario a *Mând. Up.* 6 dice: «es la primera vez en la historia del pensamiento que se elabora la distinción entre el Absoluto y Dios, *Brahman* e *Isvara*, *turiya* y *prâjña*»¹⁶.

Pero volvamos a la consideración de los campos ontológicos como objeto primordial de la investigación filosófica. Esto nos conduce a una realidad multidimensional, dimensiones a las que tenemos acceso, pues el Hombre, el *Purusa* (más allá del estrecho campo de conciencia individual que en este o aquel caso se halle activo) abarca potencialmente la totalidad de la realidad. Una realidad que, a su vez, no se agota en el cosmos físico-material. De ahí que R. Panikkar pueda decir, en frase inicialmente enigmática que «la antropología es ontología». «Pero evidentemente, el *anthropos* no es el individuo, sino el *Purusa*, ni el *on* (el ser) es la existencia mundanal, sino el *Atman*» (EFI 64).

Esto vuelve a recordarme la tematización que Sri Aurobindo ha realizado en nuestro siglo de este enfoque vedántico. En un excelente desarrollo de lo que podríamos llamar su onto-epistemología, exponiendo los modos de conocimiento a que se tienen acceso más allá de la mente racional, muestra cómo estos corresponden a otros tantos grados del ser. Presentando esa escalera de ascenso que hay entre la mente racional y la supermente, esto es, en su terminología, la mente superior, la mente iluminada, la mente intuitiva y la sobremente, afirma: «En sí mismos, estos

¹⁵ Cf. Swami Gambhîrânanda (trad.), *Eight Upanisads: with the Commentary of Shankarâchârya* (2 vols.), Calcutta, 1982; vols. II, pp. 174-404.

¹⁶ S. Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, New Delhi, 1994, p. 697.

grados son grados de la energía-substancia del Espíritu; no debe suponerse, por el hecho de que los distingamos según su carácter principal y el modo y la potencia de su conocimiento, que se trata solamente de un método o un modo de conocer, una facultad o un poder cognitivo; son dominios del ser, grados de la substancia y energía del ser espiritual, campos de la existencia, cada uno de los cuales constituye un nivel de la Conciencia-Fuerza universal que se auto-organiza en estados superiores»¹⁷.

Si la antropología es, efectivamente, ontología, y la epistemología (conocimiento que el hombre tiene de la realidad) el puente que los une, es porque el conocimiento supremo no es el conocimiento conceptual-representativo, sino lo que ambos denominan conocimiento por identificación (Panikkar: «el conocimiento no es conquista, es crecimiento —por identificación—», EFI 64) o conocimiento por identidad (Sri Aurobindo). Este último dedica todo un capítulo de su obra cumbre a dicha cuestión. Estas son sus palabras finales: «Sólo mediante el despertar a nuestra alma más profunda o yo supraconsciente puede darse un comienzo del espiritual conocimiento por identidad, ya que éste es su base, su poder constitutivo y su substancia intrínseca»¹⁸.

En este horizonte, la filosofía no puede ser un pasatiempo de salón, un esfuerzo meramente conceptual desde la torre de marfil del pensador, la ascesis no puede ser meramente intelectual, la fase de la experiencia mística (o si se prefiere, de la *gnosis*) es condición indispensable para el filosofar cuya meta no es sólo pulir conceptos sino ante todo describir *ontofanías*, aspectos o modos del ser bajo una luz determinada: la luz del *âtman*. Ello implica permanecer a la escucha del silencio del *âtman* («la experiencia filosófica de la India es una experiencia auscultante de la Palabra», EFI 82), un silencio capaz de convertirse en palabra («si para-*brahma* guarda silencio, *Sabda-brahma* habla», EFI 86), una palabra así inspirada por el Espíritu («*âtman*»), que se convierte en el lenguaje del *âtman*:

El lenguaje de la mayoría de las filosofías indicas es el lenguaje del *âtman*; ellas nos dicen la naturaleza, las manifestaciones, las revelaciones, las deformaciones, los ocultamientos del *âtman*, cómo realizarlo, etc. El anhelo filosófico consiste no tanto en conocer lo que las cosas son, como en realizar el *âtman* —para lo cual subsidiariamente nos hará falta conocer las cosas. (...) Naturalmente que, como hemos dicho, el lenguaje del *âtman* hay ante todo que escucharlo. La *sruti*, que suele traducirse por revelación védica, significa cabalmente lo que pide ser

¹⁷ Sri Aurobindo, *The Life Divine*, Pondicherry, 1972, p. 938.

¹⁸ Sri Aurobindo, "Knowledge by Identity and Separative Knowledge", *The Life Divine*, Libro II, cap. 10, p. 552.

escuchado. La primacía pertenece a la escucha antes que al pensar aprehensivo. La receptividad del escuchar va por delante de la actividad del pensar (EFI 72).

En toda la tradición vedántica el estudiante tiene que ejercitarse en tres aspectos necesarios para la comprensión y la realización del átman: escuchar (las palabras del maestro, que habla el lenguaje del átman), pensar (reflexionando serenamente sobre lo escuchado) y contemplar (realizando mediante el conocimiento por identidad la realidad última y sus manifestaciones).

Podría decirse que la filosofía índica abre un nuevo horizonte para la investigación filosófica, tanto en su método como en su objeto de estudio. El método no se basará sólo en la reflexión racional, sino también en la meditación contemplativa; el objeto no será sólo el sistema conceptual, sino también la red de campos ontológicos, a la vez descubiertos y creados mediante determinados estados de conciencia, cuya naturaleza forma igualmente parte de esta investigación ontológica.

También en esta línea se facilita la comprensión respecto a la necesidad de una conversión de nuestro ser, una *metanoia*, que nos conduzca más allá de la razón no transfigurada. En algún momento de EFI R. Panikkar menciona a Nishitani, destacado miembro de la escuela de Kyoto, a propósito de los campos de conciencia —quizás lo que Nishitani denomina *samādhi-being*¹⁹—; aquí podríamos citar igualmente a otro de los componentes más lúcidos de dicha escuela, poco conocida en nuestro país, pese a ilustrar de modo único lo que puede significar una filosofía imparativa seria. En este caso pienso en Tanabe, quien en su *Philosophy as Metanoetics*, confiesa de manera filosófica-experiencial: «La decisión tuvo lugar a través de una *metanoia* o por medio de *zange*, y condujo a una filosofía que no es filosofía, filosofía considerada como la autorealización de la *conciencia metanoética*. Ya no soy yo quien persigue la filosofía, sino más bien *zange* que piensa a través de

¹⁹ Probablemente, R. Panikkar tiene en mente el siguiente texto de Nishitani: «The mode of being of things in their selfness consists of the fact that things take up a position grounded in themselves and settle themselves on that position. They center in on themselves and do not get scattered. From ancient times the word *samādhi* (*settling*) has been used to designate the state of mind in which a man gathers his own mind together and focuses it on a central point, thereby taking a step beyond the sphere of ordinary conscious and self-conscious mind and, in that sense, forgetting his ego. While the word refers in the first place to a mental state, it also applies to the mode of being of a thing in itself when it has settled into its own position. In that sense, we might call such a mode of being *samādhi-being*. The form of things as they are on their own home-ground is similar to the appearance of things in *samādhi*», Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, Berkeley, 1983, p. 128. Hay traducción reciente en editorial Siruela.

mi. En mi práctica de la metanoesis, es la propia metanoesis quien busca su propia realización»²⁰. Tanabe presentará con firme convicción la experiencia metanoética como el único fundamento firme que queda abierto a la filosofía del futuro. La *shunyatā* budista aparece aquí como nada-qua-amor y la Gran Nada se muestra como Gran Compasión.

El aprecio matizado que R. Panikkar ha mostrado en repetidas ocasiones hacia Nishitani y Tanabe y la confirmación de la profundidad filosófico-religiosa de la escuela de Kyoto cuando uno se aproxima a sus textos hace recomendable que en nuestro país pudieran conocerse mejor sus obras.

Pero la originalidad del propio R. Panikkar ha seguido su propio camino e impide —como sucedía con otros autores y otras escuelas— que podamos considerar a la escuela de Kyoto como una de sus influencias importantes.

Llevemos con nosotros la experiencia filosófica de la India, pero no ya para quedarnos en ella, sino para recibir sus aportaciones a lo que podría considerarse una espiritualidad integral para nuestro tiempo.

3. Una espiritualidad integral para nuestro tiempo

Cuando en alguna ocasión se me ha preguntado qué obra de R. Panikkar recomendaría, después de dudar un momento creo que siempre he terminado hablando de *La Trinidad y la experiencia religiosa*²¹. Son muchas las razones por las que uno sintoniza más o menos con un libro. No hace falta que se trate del más completo o el más deslumbrante de un autor. Quizás en este caso, al ser uno de los primeros que leí de su autor me produjo una huella más duradera. Es obra breve y sintética, pero esboza ideas de gran interés en el diálogo cristiano-hindú, y más allá de ello ofrece una perspectiva sugerente de lo que podría ser una espiritualidad integral, que como veremos podría ser capaz de acoger a esas tres grandes tradiciones religiosas que nuestro autor ha incorporado en buena medida a su ser. Budismo, cristianismo e hinduismo van a mostrarse como manifestaciones de lo que puede llamarse una espiritualidad del Padre, del Hijo y del Espíritu. Veámoslo.

El texto procede de 1963, pero consta de un sustancioso prólogo de 1973 y un no menos sabroso prefacio de 1988. En este último se afirma la identidad de esas tres expresiones frecuentes por separado, pero no siempre tan explícitamente identificadas: la visión cosmoteándrica apunta a lo mismo que la intuición trinitaria; y al parecer ambas no se alejan de la concepción no-dualista (*advaita*) que una y otra vez reclama nuestro autor.

²⁰ Hajime Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley, 1986.

²¹ R. Panikkar, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, 1989. Recientemente reeditado por Siruela.

En una primera parte se exponen tres formas de espiritualidad, aunque en realidad van a mostrarse como tres dimensiones de toda espiritualidad. El triple sendero en la denominación clásica del hinduismo: *karma-mârga*, *bhakti-mârga* y *jñâna-mârga* es comparado con tres modos de vivir la religiosidad que reciben las denominaciones de iconolatría, personalismo y *Advaita*. En el primer caso el punto de referencia parece ser el judaísmo y el islam y queda caracterizado así: «El icono no necesita ser gráficamente representado. Por el contrario, toda espiritualidad iconomórfica tenderá a suprimir aquellas clases de iconos que no se adecuen a su modelo iconológico fundamental: Israel no admitirá ídolos; el Islam no permitirá representaciones pictóricas; las religiones tribales no mostrarán demasiado interés por las ideas sobre lo divino (teologías), etc. La actitud fundamental, sin embargo, de una espiritualidad iconolátrica es el acto cûltico de adoración a una imagen de Dios en la creencia de que representa siempre al verdadero Dios. Es tal acto lo que nos permite dar a esta espiritualidad el nombre de *karmamârga* o vía de la acción encaminada a alcanzar la salvación, es decir, el fin y la realización del hombre sea cual fuere la forma en que se interprete» (pp. 45s).

El personalismo es característico del cristianismo. Concebir a Dios como Persona y entender la religión como una relación personal con Dios es un paso dado y reivindicado con contundencia por el cristianismo. El núcleo de la reflexión se centrará, no obstante, en el intento de mostrar que hay otras formas legítimas de vivir la religiosidad y de pensar y experimentar lo Absoluto que no se agotan en el carácter personal del mismo. Hinduismo y budismo tienen mucho que decir en este sentido. Una referencia a las *Upanisads* (podría decirse que cuando R. Panikkar piensa en el hinduismo, piensa no sólo pero sí en primer lugar en las *Upanisads*, y en estas, siguiendo la tradición, como *Vedânta* y *advaita*) sirve para acercarse a esa tercera dimensión de la espiritualidad en la que la experiencia del Absoluto cobra una forma diferente de la personalista:

Es aquí donde el hinduismo, al igual que otras religiones, tiene algo que decir. Las *Upanisads* apuntan ciertamente a una actitud religiosa que no se basa en la fe en un Dios-Tú, ni en un Dios-voluntad-soberanía, sino en la experiencia supra-racional de una Realidad que de algún modo nos inhala hacia el interior de sí misma. El Dios de las *Upanisads* no habla. No es Verbo. Inspira, es Espíritu» (p.58).

La pregunta clave, que sobre todo el cristiano podría formularse es: «¿Está agotado el misterio de lo Divino en su descubrimiento como persona?». Y el *jñâni*, el sabio *advaitin*, en su diálogo con el *bhakta*, el devoto, exclama que sí, que más allá del diálogo yo-tú, el silencio, no sólo de palabras sino también y en primer lugar de pensamientos y de cualquier contenido mental, nos conduce hacia la Realidad no-

dual, *Brahman*, ante lo cual la noción de Persona queda, cuando menos, estrecha. Quizás habría que hablar, si no de impersonalidad, al menos de transpersonalidad:

Así pues, mientras el diálogo, la oración de alabanza y petición, junto con el amor y la observancia de la voluntad divina, son las categorías religiosas fundamentales del personalismo, las actitudes fundamentales del *advaita* consistirán, más bien, en silencio, abandono, conformidad total, desapego absoluto. La espiritualidad *advaita* rechaza todo antropomorfismo (68).

R. Panikkar hace bien en recordarnos que no todo el hinduismo, ni siquiera todo el *Vedānta* se han hallado lejos de las dos dimensiones anteriores. En los Vedas y su ritualismo puede verse una fase iconolátrica, y en buena parte de la espiritualidad hindú, empezando por algunas *Upanishads*, siguiendo por la *Bhagavadgītā* y la poesía mística de los *Alvars*, así como por todas las corrientes devocionales, hasta pensadores como Rāmānuja, han destacado por su componente personalista y devocional.

Reflexionando sobre las nociones de trascendencia e inmanencia se nos muestra con lucidez la insuficiencia de toda imaginaria espacial aplicada a la comprensión del Absoluto. El par exterioridad/interioridad puede confundir más que aclarar la relación entre lo divino y lo humano. Ni un Dios puramente trascendente, totalmente Otro, ni una Divinidad exclusivamente immanente, resuelven el misterio de la realidad cosmoteándrica, del no-dualismo que rechaza tanto el monismo como el dualismo. Esto es lo que vemos en las *Upanishads*:

El mensaje central de las Upanishads interpretado en su plenitud no es ni el monismo ni el dualismo ni el teísmo que en algunas de ellas se evidencia, sino el *advaita*, es decir, el carácter no-dual de lo Real, la imposibilidad de añadir Dios al Mundo o viceversa, la imposibilidad de colocar en dvandva, como integrantes de un mismo par, a Dios y al Mundo. Para las Upanishads, el Absoluto no es sólo trascendente, sino trascendente e immanente a la vez, todo en uno (p. 66).

Tenemos pues esbozadas las tres formas de espiritualidad. Cada religión ha tendido históricamente a privilegiar una o dos de ellas. Es aquí donde puede apuntarse una conciliación de las tres dimensiones, con la Trinidad como clave para la comprensión. No es cuestión de detenernos en las originales caracterizaciones de las tres personas de la Trinidad (aunque en rigor sólo la Trinidad es Persona). Basta con mostrar la virtualidad hermenéutica del Padre así entendido para comprender mejor la esencia del budismo al relacionarlo con la *kenosis*, el vaciamiento total en

que consiste la entrega absoluta del Padre al Hijo: «Es aquí, en esta kenosis del ser donde habría que situar la experiencia budista de nirvāna y shunyāta» (p. 78). Y es que el Padre, 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» (p. 79)²².

Respecto al Hijo, el Logos, el Cristo en su sentido más amplio, *el mediador y sacerdote único del sacerdocio cósmico*, es la Persona divina, el Señor, en quien todo existe (quizás en concepción panenteísta ya que no panteísta) y de quien todo es manifestación, cristofanía²³. R. Panikkar insiste, como tantas veces ha hecho, en que el Cristo, el mediador entre lo infinito y lo finito, no es monopolio de los cristianos (recuérdese el Cristo desconocido del hinduismo), aunque en otros lugares se diga *Isvara*, *Tathāgata* o incluso *Yavhé* o *Allah*.

El Espíritu nos conduce a la inmanencia divina. De ello el hinduismo nos ha hablado con frecuencia, al menos desde las *Upanishads*:

Tres dimensiones de toda espiritualidad que podemos resumir en los términos de *apofatismo* (Padre), *personalismo* (Hijo) e *inmanencia divina* (Espíritu Santo). (...) En las posibilidades trinitarias de las religiones —el *kairos* de nuestro tiempo— encuentra su más profunda inspiración y su más segura esperanza (p. 88).

Centrándonos en el hinduismo, como estamos haciendo aquí, nos interesa mostrar en qué medida éste podría colaborar a una teología del Espíritu. Escuchemos lo que nos dice el siguiente texto que nos conducirá a las *Upanishads*:

A este Espíritu es al que apuntan la mayor parte de las afirmaciones upanishádicas sobre lo Absoluto, cuando son contempladas en la profundidad de su propia luz. Como ejemplo podría citarse casi cada una de las páginas de las *Upanishads*. En realidad ¿qué es el Espíritu sino el *ātman* de las *Upanishads*, idéntico, según se afirma, a *Brahman* aunque tal identidad sólo pueda ser existencialmente reconocida y afirmada una vez que se ha alcanzado la realización. «En el principio era el Logos» afirma

²² Para una reflexión filosófico-religiosa sobre la noción de *śūnyatā* véase la obra citada de Keiji Nishitani. Los títulos de los capítulos 3 al 6 son: “Nihilism and Shūnyatā”, “The Standpoint of Shūnyatā” y “Shūnyatā and Time”.

²³ Recientemente se ha publicado la que se convierte, probablemente, en una de sus principales obras sobre el cristianismo, *La plenitud del hombre: Una cristofanía*, Barcelona, 1999.

el Nuevo Testamento. «Al final será el *âtman*» añade la sabiduría es este Testamento cósmico cuyo canon no está todavía cerrado. El fin de todo Hombre es el reconocimiento de que *âtman* es idéntico a *Brahman*. El Hombre se encuentra, por decirlo así, bajo el arco que se tiene entre el Dios trascendente y la Divinidad immanente. El Mediador (cuyo nombre es desconocido) es el que une *Atman* y *Brahman* por el puente supremo (*pontifex maximum*). (...) Es falso decir yo soy *Brahman* en la medida en que no es *Brahman* quien lo dice. El único que permite hablar así es el Espíritu y la palabra que lo dice es el Logos (pp. 97s.).

Cabe preguntarse, pues, si una espiritualidad integral a la altura del siglo XXI no tendría que ser capaz de armonizar estas tres dimensiones de la espiritualidad, bien representadas quizás por el budismo, el cristianismo y el hinduismo respectivamente, las tres tradiciones religioso-filosóficas que R. Panikkar ha sabido entrelazar tanto en su obra como en su vida.