



El pensamiento advaítico de Raimon Panikkar

Óscar Carrera¹

Recibido: 05 de marzo de 2018 / Aceptado: 07 de noviembre de 2018

Resumen. Con motivo del centenario de su nacimiento, nos adentraremos en la compleja vida y pensamiento del filósofo catalán Raimon Panikkar, una de las principales figuras en el ámbito del diálogo interreligioso. Analizaremos su relación, a veces ambigua, con las diversas tradiciones religiosas que adoptó, examinando su cristología y comparando su ontología de inspiración budista con la del budismo Theravāda. Para concluir, nos gustaría sugerir la posibilidad de una aproximación *homeomórfica* al acto de crear filosofía.

Palabras clave: Panikkar; interculturalidad; diálogo; cristianismo; budismo.

[en] The advaitic thought of Raimon Panikkar

Abstract. On the occasion of the centenary of his birth, we will venture into the complex life and thought of the Catalan philosopher Raimon Panikkar, one of the leading figures in the field of interreligious dialogue. We will analyze his sometimes ambiguous relationship with the various traditions he adopted by examining his Christology and comparing his Buddhist-inspired ontology with that of Theravāda Buddhism. To conclude, we would like to suggest the possibility of a *homeomorphic* approach to the act of creating philosophy.

Keywords: Panikkar; interculturality; dialogue; Christianity; Buddhism.

Sumario: 1. Introducción; 2. Fundamentos teológicos; 3. El Panikkar cristiano; 4. Teoría del diálogo intercultural; 5. La diferencia budista; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Carrera, O. (2019): “El pensamiento advaítico de Raimon Panikkar”, en *Revista de Filosofía* 44 (2), 211-230.

¹ oscar.carrera@hotmail.es

Todo el mundo dice que yo soy grande,
 grande sin parecerme a nada.
 Sólo porque no me parezco a nada,
 puedo ser grande.
 Si me pareciese a algo,
 tiempo ha que me hubiera vuelto pequeño.
 (*Libro del Tao*, 67)²

1. Introducción

En el 2018 se cumplía el centenario del nacimiento de Raimon Panikkar (Barcelona, 1918 - Taverdet, 2010), uno de los filósofos españoles más importantes del pasado siglo, que, como desgraciadamente sucede con algunos de nuestros pensadores más interesantes (pienso en Ibn Arabí o Raimundo Lulio), genera mayor interés al otro lado del Mediterráneo, el Atlántico, los Pirineos y otras barreras más o menos naturales.

Es idiosincrática la trayectoria vital de Raimon Panikkar, nacido Raimundo Pániker. De madre catalana católica y padre indio hindú afincado en Barcelona, es ordenado en 1946 como uno de los primeros sacerdotes de un Opus Dei al que pertenecerá veintiséis años. Tras estudiar en la Alemania nazi (durante la Guerra Civil) y en Roma, a mediados de los años cincuenta será enviado a la India por primera vez durante tres años, adonde regresará para quedarse en la década siguiente. Sobre la razón de su incardinación en la prefectura apostólica de Benarés, unos dicen que se debió a problemas disciplinarios o a que hacía sombra intelectual al fundador del Opus Dei, Josemaría Escrivá de Balaguer, otros a que su acercamiento a otras religiones empezaba a resultar incómodo para las filas de una Iglesia católica que sigue sosteniendo la imposibilidad de la salvación para «aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo, se negasen a entrar o a perseverar en ella» (*Lumen gentium*, 14).

En cualquier caso, Panikkar no debió de sufrir demasiado este aparente exilio. Desde un primer momento parece haber aprovechado su estancia en la India para sumergirse en su oceánica cultura. En sus primeros textos sobre el país (por ejemplo *La India: gente, cultura y creencias*, por el que recibió el Premio Nacional de Literatura en 1961) se adivina a ratos una fascinación culpable por una antigua civilización paralela y bastante impermeable al cristianismo. Con el tiempo, se consagrará a la lectura y traducción de sus textos sagrados, estudios que darán lugar a una obra magna, de casi mil páginas, cuyo título en castellano (no existe aún traducción) sería el siguiente: *La experiencia védica. Mantramañjari* [guirnalda de mantras]: *Una antología de los Vedas para el hombre moderno y la celebración contemporánea* (Londres, 1977). Es una de las introducciones modernas más rigurosas y amenas a la Śruti (revelación hindú), sin por ello perder un regusto contracultural muy setentero. Hacia el final de su vida escribirá, en base a otro texto de la década de los setenta, una presentación sistemática de la religión de sus ancestros paternos: *Espiritualidad hindú. Sanātana Dharma* (Kairós, 2005).

² Traducción de Juan Ignacio Preciado (Alfaguara, 1978).

A partir de 1966, tras una difícil salida del Opus Dei, Panikkar alternará sus estudios en la India con temporadas como *visiting professor* en Harvard y miembro del departamento de estudios religiosos en la Universidad de Santa Bárbara (California), entrando en contacto con el mundo de la contracultura americana y la revalorización de lo que él denominaba “secularidad sagrada”. En 1984 se casa con María González-Haba, sin por ello renegar de su sacerdocio, y se retirará a Tavertet, un pueblo del Prepirineo catalán donde fundó un pequeño centro de estudios interculturales llamado Vivarium, activo hasta su fallecimiento en 2010.

Compañero de personajes tan diversos como Martin Heidegger, Mircea Eliade o el actual Dalai Lama, Raimon Panikkar, al que Octavio Paz recordaba como «ave viajera en todos los climas» y «hombre de inteligencia eléctrica»³, forma parte de ese pequeño grupo de espíritus inquietos que, como el trapense Thomas Merton o el benedictino Henri Le Saux, trataron de conciliar sus raíces católicas con las religiosidades orientales. Él mismo llegó a afirmar en alguna ocasión: «Salí cristiano, me he descubierto hindú y regreso budhista, sin dejar por ello de ser lo primero»⁴. Profeta visionario para sus seguidores, docto profesor para sus colegas y falsario confusionista para sus detractores, su imagen pública quedará marcada por su pasado en el Opus Dei, su incómodo “ecumenismo ecuménico” y sus cualidades naturales de gurú con tintes apostólicos y advaíticos, pues siempre denunció la separación (que llamaba “la gran herejía” del Occidente moderno) del “matrimonio sagrado” (*hieros gamos*) entre conocimiento y amor, o, lo que es lo mismo en su caso, entre investigación erudita y magisterio espiritual.

Pero lo que queda de cualquier hombre es su obra, y en la ingente bibliografía que Panikkar nos dejó destacan, además de los títulos ya citados, tres libros relacionados con las tres tradiciones que más le marcaron: *El Cristo desconocido del hinduismo* (Grupo libro 88, 1994), donde trata de aproximar la teología vedántica a la cristiana; *El silencio del Buddha* (Siruela, 1996), donde elabora una metafísica relacional desde bases budistas; y *La plenitud del hombre* (Siruela, 1999), donde expone su cristología.

Nos disponemos a remarcar sólo algunas de las facetas del pensamiento panikkariano, que cuenta con la ventaja o desventaja, según se mire, de estar distribuido a lo largo de una amplia literatura y una gran variedad de registros: hermenéutico, ontológico, teológico, propedéutico, pero también comentarial, autobiográfico, lúdico, poético, edificante o devocional, por citar sólo algunos. Su continua alternancia supone, para unos, un punto fuerte del carácter vivencial de su obra; para otros, un punto débil de una exposición teórica que desearían más neutral.

Porque Panikkar, como él mismo señaló muchas veces, filosofa no por la filosofía misma, no como un mero juego intelectual, sino para comprender la vida vivida, y este propio acto de comprensión, de reincorporación de lo vivido en lo pensando, es para él una fase esencial del recorrido vital. Unos denunciarán en esta propensión «un monumento de autojustificación»⁵ de su propia trayectoria; otros, más empáticos, una radical admisión de las limitaciones contextuales de todo ser humano. Panikkar *filosofó* su vida, su formación teológica, su experiencia india, su estancia en los Estados Unidos, al mismo tiempo que *vivió* su filosofía, sentando un

³ Paz (2012), p. 30.

⁴ <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/biografia-intellettuale-3.html> [Consultado: 26/02/2018]

⁵ Pániker (2000), p. 137.

modelo magisterial para que cada cual pueda comprender sus propios escenarios, que difícilmente serán los mismos.

2. Fundamentos teológicos

Varios especialistas en la obra de Panikkar coinciden en que, más que sistemático, su pensamiento es mandálico, pues se expande en todas las direcciones del espacio a partir de unas cuantas intuiciones fundamentales⁶. Entre éstas se cuenta la de los equivalentes “homeomórficos”, una de las herramientas conceptuales más respetuosas en la hermenéutica contemporánea para abordar diferentes sistemas culturales sin violencia ni imposición. Panikkar rechaza tanto el universalismo, que defiende la identidad última de todas las religiones o culturas (el consabido lema de que todas ellas, al final, “dicen lo mismo”), como el particularismo, que las considera poco menos que compartimentos estancos, inconmensurables las unas respecto de las otras. Se sitúa a medio camino entre los dos, explicando que las similitudes entre tradiciones responden a equivalencias “homeomórficas”: analogías que ocupan el mismo lugar en sus respectivas constelaciones culturales, sin compartir necesariamente una misma naturaleza. Las llamará “analogías funcionales de tercer grado”, donde ni la significación ni la función obedecen a un criterio de identidad, sino de semejanza.

Son demasiadas las diferencias, por citar algunos ejemplos, entre el *brahman* de los hindúes y el Ser de la filosofía occidental, o entre el Īśvara del vedānta y la figura teológica de Cristo, o entre la persona de Siddhārtha Gautama (Buda) y la persona de Jesús, como para afirmar que son idénticos, pero sí que responden a una misma necesidad (rellenan un mismo “hueco” o “lugar”) en sus respectivas constelaciones culturales: en breves palabras, la del referente filosófico último en el primer caso (*brahman*/el Ser), la de la misteriosa –y problemática– encarnación de lo trascendente en el segundo (Cristo/Īśvara), la del hombre poseído por un principio de sacralidad en el tercero (Gautama/Jesús). No está de más añadir que Panikkar inició su andadura filosófica en tiempos del estructuralismo, cuyo influjo, no obstante, logró adaptar con maestría al *pathos* posmoderno.

Sobre esta base se desarrollará una teología interreligiosa, enriquecida por un vasto conocimiento de las escolásticas latina y griega (católica y patristica) y sanscítica (hindú y budista). Panikkar aúna la doctrina a-dualista (*advaita*) del vedānta hindú con el dogma trinitario del cristianismo (que pone en relación con la *perichōrēsis* patristica), los conceptos budista (*paticca-samuppāda*) y sivaíta (*sarvaṃ-sarvātmakam*) de la interconexión de lo existente, la interrelación entre el macrocosmos y el microcosmos de las Upaniṣads, la doctrina católica del Cuerpo Místico de Cristo, el “ateísmo religioso” o el pensamiento ecologista de su siglo, con el objetivo de concebir un Dios que es pura relación o “relatividad radical”.

El “Dios”⁷ de Panikkar es, en otras palabras, pura relación de todo con todo. Nuestro autor afirma, con cierto espíritu budista, que no está ni “fuera” ni “dentro” del mundo, sino que es el *ritmo* del Ser, la relatividad de las relaciones que constituyen la realidad, su *amor* (relación) constitutivo, por lo que resulta plenamente

⁶ Prabhu (1996), p. ix; Pigem (2008), p. 3.

⁷ O “Realidad Última”: él mismo reconoce que el término “Dios” es provisional.

compatible con una “secularidad sagrada”, con un secularismo que no reniegue de la espiritualidad. Es un “Dios” que no puede ser ontologizado; que, por así decir, no es nada, sino la relación que relaciona las relaciones o, por usar su propia expresión, el *de* de las relaciones. Un “Dios” no sólo relacional, sino pura relación; en términos cristianos, no Padre, Hijo o Espíritu Santo, sino aquello que los conecta y engloba sin reducirse a ninguno de los tres en concreto.

Esta indagación en la relatividad intrínseca al Ser culminará en su “intuición cosmoteándrica” o “Trinidad Radical”: Dios, Hombre y Mundo; lo sagrado, lo humano y lo cósmico; la libertad infinita, la consciencia irreductible y la materia corpórea; como una unidad compacta: la totalidad indivisa pero intrínsecamente relacional de todo ser lanzado al río de la *tempiternidad*, que es la eternidad emanada por cada segundo cuando se contempla desde esta intuición suprema, que es el “conocimiento indiviso” de la realidad. Este Absoluto será a la vez trascendente e inmanente: «la dimensión de trascendencia excluye la identificación monista, mientras que la de inmanencia impide la identificación dualista»⁸. Dios, Hombre y Mundo en relación: eso y no otra cosa es para Panikkar la realidad última.

No hay que confundir la Santísima Trinidad cristiana con esta Trinidad Radical, que pretende ser transversal e intercultural. La primera es una Trinidad “interna” e inmanente al factor Dios (y sólo desde la perspectiva cristiana⁹), así como la llamada Trinidad económica (soteriológica) expresa la relación del factor Dios con los otros. En cambio, la Trinidad Radical de Panikkar se consagra a los tres factores –Dios, Hombre, Mundo– *en cuanto tales*, pretendiendo cifrar así la realidad entera¹⁰.

La relación entre estos tres factores es a-dual, o, por así decir, “a-trinitaria”¹¹. Ni unos se reducen a otros, ni están separados de los otros. Es más, ni siquiera tienen consistencia propia. Pues, así como el factor Dios encierra una propia Trinidad “interna” (Padre, Hijo, Espíritu Santo), lo mismo sucede con los factores Hombre (cuerpo-alma-espíritu) y Mundo (espacio-tiempo-materia)¹². Todo puede ser visto –intelectualmente– como trinidades dentro de trinidades, o, dicho de otro modo, como relaciones compuestas a su vez por relaciones.

3. El Panikkar cristiano

El gran esquema teológico que acabamos de esbozar puede adoptar tres modos de expresión: el cristiano, el hindú y el budista. Nos interesa en especial el primero,

⁸ Cit. en Pérez Prieto, Meza Rueda (2016), p. 33.

⁹ Las equivalencias homeomórficas más próximas a la Trinidad cristiana las localiza Panikkar en los conceptos hindúes de, respectivamente, *brahman*, el Ser trascendental (el Padre); *Īśvara*, el dios personal que es su manifestación de cara al devoto (Cristo o el Logos); y *śakti*, la energía divina inmanente y femenina, que juega un rol muy importante en el tantra y el sivaísmo (el Espíritu Santo). Ello no quiere decir que *brahman*, *Īśvara* y *śakti* conformen en el hinduismo una Trinidad formal o exclusiva (de hecho, la trinidad canónica hindú, o Trimūrti, va por otros derroteros), sino que, por separado, parecen apuntar a principios-experiencias análogos. La identificación de *brahman* e *Īśvara* parece colocar a Panikkar en la línea de Rāmānuja, proponente de un no-dualismo cualificado, frente a Śaṅkara, defensor del no-dualismo radical, quien subrayó la diferencia entre ambos. Frente al Advaita vedānta de Śaṅkara, para Panikkar *brahman* e *Īśvara* son aspectos de lo mismo; frente a la posición católica ortodoxa, para él Cristo y Jesús son diferentes.

¹⁰ Panikkar (2004), p. 14.

¹¹ Píkaza (2010), p. 699.

¹² Pérez Prieto, Meza Rueda (2016), pp. 300-301.

que a lo largo de su vida pulió con más detenimiento, y que nos ayudará a esclarecer algunas dudas y controversias sobre su pretendida óptica intercultural.

Cristo, para Panikkar, es el *equivalente homeomórfico* cristiano de la Encarnación de un principio trascendental (“divino”) en el hombre. En los términos de la Trinidad Radical, Cristo sería la conjunción inseparable de las esferas Dios y Hombre. Como tal, se trata un “invariante” cultural que, bajo otros términos, bajo otras formas, brotaría nuevamente en otras religiones: Jesús de Nazaret, pues, sería sólo la forma histórica en la que este “invariante” se manifestó para los hombres de Galilea del siglo primero.

Por ello, Panikkar hablará de una incipiente *crístianía*, fundada en la *experiencia* radical de esta Encarnación, o interacción plena de lo divino y lo humano, en sustitución del “cristianismo” *doctrinal* moderno, como éste reemplazara a la “cristiandad” *total* medieval¹³. El reemplazo de la *doctrina* cristiana por la *experiencia* crístianica es, a su juicio, la única forma en que los seguidores actuales de Jesucristo pueden abrirse a otras constelaciones culturales. Como nuestro autor nunca se cansó de repetir, Cristo no es necesariamente el monopolio de los cristianos, sino que, al ser el nombre que éstos dan a la plenitud humana, a la divinización del hombre, puede localizarse *en* (a nivel esotérico) y dialogar *con* (a nivel exotérico) otras religiones, sin perjuicio de las diferencias doctrinales que arropan a dicho principio, que son el resultado de haberse manifestado ante diferentes audiencias repartidas por el espacio-tiempo.

La aspiración final de Panikkar parece ser la de un mundo interculturalmente fecundado que, sin embargo, no desprecie las diferencias entre sus partes, las cuales mantienen en todo momento su *inter-independencia*. Pues que Cristo sea análogo –homeomórficamente hablando– a ideas o vivencias de otras tradiciones no significa que pueda subsistir en abstracto, reposar sobre el aire, sino que, como todo concepto, debe estar enraizado (*encarnado*, nunca mejor dicho) en una tradición, para que se pueda contactar con él. Que las formas se asemejen no quiere decir que los contenidos (doctrinas, experiencias) sean idénticos. Y la forma, como decíamos, no existe sin algo que contener.

Esta línea de pensamiento conducirá a Panikkar a una revalorización no sólo de la mística, sino también de la liturgia como corazón vivencial de una religión¹⁴. Pues la especulación razonada, la ortodoxia, tiene sus límites: ha de ir acompañada de una orto-praxis si no se quiere reducir la espiritualidad a una “mera” teología. Uno puede ser, como Panikkar se proclamaba, a la vez cristiano, hindú, budista y secular, pero, si este pluralismo se redujera a reconocer (más bien seleccionar) paralelismos teoréticos, se caería en un eclecticismo sin corazón, lo que se evita enfrascándonos en literaturas, mitologías, rituales, peregrinajes, meditaciones, escolásticas... Convirtiendo el “tú” de las tradiciones en un espejo en el que esclarecer el “yo”.

Una cuestión conflictiva es la acusación de cristocentrismo hacia esta visión. Algunos han visto en la idea de Cristo como invariante homeomórfico una afirmación de la superioridad del cristianismo: una “teología de la plenitud” que tendría la labor cripto-colonial de mostrar a otras religiones y culturas dónde radica precisamente su plenitud, pues éstas no habrían alcanzado la claridad necesaria para discernirlo por sí mismas¹⁵. Todas las culturas, pues, serían algo así como un cristianismo en estado

¹³ Panikkar (1999b), p. 213.

¹⁴ *Vid.* Panikkar (1979).

¹⁵ Como criticará él mismo en *El Cristo desconocido del hinduismo* (Panikkar (1994), pp. 84ss).

larvario. Creemos que hay algo de esto –aunque velado– en escritos tempranos de Panikkar ¹⁶, sobre todo los que datan de sus primeros contactos con la India, y el abandono de estas ideas en pos de un pluralismo menos cristocéntrico no está claramente marcado en el tiempo; parece haber sido gradual. Sin embargo, el mismo autor señalaría, años después, que semejante enfoque supondría que el cristianismo es supracultural o incluso que existe una cosa-en-sí (una Verdad, cristiana en el caso que nos ocupa) desde la que juzgar la mayor o menor distancia de las formulaciones “fenoménicas”. Lo que sería, en sus propias palabras, exigir una «circuncisión de la mente» siglos después de haber abolido la de la carne ¹⁷.

Sería más acorde con el pensamiento panikkariano maduro entender su cristología como una concesión del teólogo al lenguaje y la doctrina de su tradición matriz, la cual *trasciende* sin abandonarla al descubrir su poso en común con otras tradiciones. De ahí que, tras décadas en la India, se declarase «cien por cien hindú e indio, y cien por cien católico y español» ¹⁸. Probablemente por eso convirtió su nombre castellano de nacimiento (Raimundo Pániker), sincrético y demediado, al catalán Raimon y al malayalam Panikkar: hinduismo y cristianismo como dos dimensiones de una misma persona, que se superponen sin oponerse ¹⁹. También diría, no sin afán de polemizar: «Me niego a pertenecer a una secta que tiene sólo dos mil años y una historia no demasiado edificante» ²⁰. Pues Cristo, en tanto que misteriosa encarnación de lo sagrado en el hombre, antecede al Jesús de Nazaret de hace “sólo” dos milenios. Existe un Cristo más allá de la cultura hebrea, como existe un Cristo más allá de la cultura grecorromana y el mundo mediterráneo, como existe un Cristo más allá de Jesús. Jesu-Cristo (el de Nazaret) es sólo una de las múltiples formas de una experiencia humana primordial, que Panikkar (quien a veces afirmaba tener seis mil años de edad: los de la historia conocida de la humanidad, asumida e interiorizada) llamaba su *iṣṭa-devatā* o deidad de preferencia: aquella forma de la divinidad que le era más querida por afinidad histórica, social, biográfica, emocional, kármica.

Nuestro autor, como vimos, rechaza el concepto de “cristian-ismo”, considerándolo un sistema cultural propio de la edad moderna; en el mundo que nos espera, una *cristofanía* fundada en la experiencia radical de Cristo será la forma en la que los cristianos puedan abrirse, ellos también, a la pluralidad de epifanías de la humanidad. Y podría haber añadido quizá que la estricta jerarquía de la Iglesia puede suponer un lastre para este fin, pero en puntos como éste, debido a su sacerdocio (que, por mucho que redefiniera como cósmico, interreligioso o *secundum ordinem Melquisedec*, seguía refrendado por sus superiores), era muy cuidadoso con el lenguaje y caía a veces en malabarismos poco favorecedores.

Panikkar defendía que el diálogo debe estar “encarnado” en tradiciones, escuelas e instituciones, de ahí su permanencia en la Iglesia católica; sin embargo, no está claro si este apego a las instituciones no lo era en realidad a la autoridad que éstas

¹⁶ Cfr. un texto de la década de los 60: “El Cristianismo no es simplemente *otra* religión. Es *la* Religión, la plenitud de todas las religiones. Cristo no excluye todo lo demás, sino que lo incluye todo en sí y lo abraza todo” (Panikkar (1962), p. 690).

¹⁷ San Miguel de Pablos (2010).

¹⁸ Tincq (1996).

¹⁹ “Al corregir su nombre de Raimundo a Raimon, lo aleja de la tinta castellana y lo acerca a su origen catalán. Al corregir su apellido de Pániker a Panikkar, lo aleja de la deformación colonialista europea y lo acerca al original malayalam” (Bielawski (2014), p. 19).

²⁰ Pérez Prieto (2005), p. 68.

confieren. Pues si un poso le quedó de sus muchos años en el Opus Dei y ambientes vecinos a este hombre obcecado, enérgico y apasionado en su discurso, fue una cierta necesidad, benévola, amable, simpática, pero perentoria, de ejercer una dirección espiritual, una *auctoritas*: era previsible que, por mucho que contrajera matrimonio y se distanciara enteros del catecismo católico (se cuenta que Escrivá de Balaguer pidió su inhabilitación canónica, pero el Papa salió en su defensa²¹), Panikkar no iba a renunciar a su sacerdocio. Sus ínfulas “proféticas” parecen remar precisamente contra el gigantesco esfuerzo intelectual de fundamentar el diálogo entre diferentes sensibilidades, de construir un marco de apertura hacia los demás... O quizá fuera precisamente para *compensar* su persona carismática por lo que Raimon Panikkar volcó la imaginación y la reflexión de sus días hacia la comprensión del Otro. «Los *aunque*», escribía Proust, «son siempre *porque* desconocidos»²², y al filósofo más que a ningún otro se le descubre la carencia en la jactancia. La propia “persona” de Panikkar, que a veces corre el riesgo de eclipsar su obra, es de por sí una colección (o mejor, relación advaítica) de *otros* (lecturas y vivencias) transparentada en grado inusualmente límpido, aunque no libre de toda oscuridad.²³

Volvamos a la obra, que como decíamos es lo que nos interesa, aunque nunca se pueda desligar del todo del hombre que la escribió. Se habrá apreciado que los conceptos teológicos fundamentales de Panikkar encierran un germen que podríamos definir como advaítico, enemigo de las dualidades: ni monismo ni dualismo, ni tiempo ni eternidad, ni Hombre ni Dios... Con ello trata de quebrar diversas aporías conceptuales de la tradición filosófica occidental, con cuyo pasado reciente siempre fue muy crítico, hasta el punto de ser acusado –no sin razón– de antimoderno²⁴. Panikkar denuncia una y otra vez el conocimiento (científico, académico) sin amor y sin metafísica, tachándolo de mero cálculo sin interés, lo que quizá sea un poso de su formación inicial neotomista, que era la filosofía preferida de la España de posguerra, y que, frente a la amenaza de unas ciencias empíricas y sociales cada vez más rebeldes, recuperaba la antigua consigna de la teología como “reina de las ciencias”.

¿Responde el cortocircuito advaítico de Panikkar a un prurito conservador neotomista, se trata una salida fácil y mistificadora a dilemas que merecerían mayor detenimiento o estamos ante una verdadera apertura espiritual del “tercer ojo” (*oculus fidei*)? Como hemos visto, Panikkar podría con todo derecho situarse frente a la doctrina tradicional católica, si se guiase por criterios meramente intelectuales (lo que desde su punto de vista sería una falacia, porque las tradiciones se *viven* en primer lugar): en su pensamiento maduro, hace coincidir el juicio particular de cada uno y el Juicio Universal, recalca que el tiempo *ya* es eterno, que no hay resurrección sino *en vida*, que no hay un Dios “legislador”, que la esperanza no es pura *con* objeto, que la verdadera Iglesia es todo aquel lugar donde se produzca la Salvación; afirmaciones, “advaiticas” si se quiere, que en poco se asemejan a la escatología ortodoxa (micro-doxa, diría él) de la Iglesia católica romana²⁵. (O de cualquiera

²¹ Choza (2011), p. 608.

²² Proust (1919), p. 15.

²³ “Si no conozco al otro no podré tampoco conocerme a mí mismo – el *alter* mío” (Panikkar (2006), p. 78).

²⁴ No obstante, en alguna ocasión aclaró que sus críticas a “la cultura dominante” se debían también a factores accidentales, como el hecho de tener en ella la mayor parte de su público. “Una crítica a las otras culturas acaso sería mucho más devastadora” (Panikkar (2016), p. 284)

²⁵ Puigbó (2003), min. 52:50-53:15; Vila-Sanjuán (2000), p. 10; Bodill, Melloni, Pérez Colomé (2008).

de las otras religiones que adoptó, por lo demás.) Raimon Panikkar reabsorbe continuamente, nunca abandona y rara vez se arrepiente²⁶: ni de su cristocentrismo inicial, ni de sus primeras impresiones contradictorias sobre el hinduismo²⁷, ni, en un plano más personal, de su larga militancia en el Opus Dei²⁸. Lo suyo es una continua reincorporación, una incesante reelaboración que, mientras que entusiasma a unos, para otros tiene un punto de falsedad.

Pese a este talante conciliador, la osadía teológica de nuestro autor no le ahorró algunos disgustos. Su alejamiento de los grandes debates vaticanistas consiguió que sus posicionamientos más excéntricos pasaran relativamente desapercibidos, pero hacia el final de su vida se dieron al menos dos ocasiones en las que las autoridades fallaron en su contra. Tras décadas de controversias entre teólogos tradicionalistas y teólogos pluralistas, la declaración *Dominus Iesus* (2000), firmada por Joseph Ratzinger, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y avalada por el pontífice Juan Pablo II, identifica plenamente a Cristo y al Jesús de Nazaret histórico que fundó el cristianismo. A partir de entonces, una de las tesis fundamentales de Panikkar, la de que Jesús es la forma en que los cristianos veneran a un invariante religioso que lo trasciende —el de la encarnación de lo sagrado—, cayó en el terreno de la heterodoxia. Para Panikkar, Jesús es Cristo o el Logos, pero Cristo no solamente es Jesús, sino que se encarna en otras culturas a través de la fusión de lo divino y lo humano. Para Ratzinger (y la ortodoxia romana en adelante), el uno no puede existir sin el otro: Cristo no admite el plural, y no puede haber otro Cristo que Jesús. Panikkar no parece haberse manifestado en público sobre el particular, aunque tampoco fue abiertamente denunciado por otros en lo sucesivo, entre otras razones porque no todos los teólogos presumen de suficientes conocimientos de hinduismo o budismo como para establecer conclusiones definitivas sobre el pensamiento de Panikkar, que de por sí es complejo, y sobre sus límites. Sólo unos pocos han reaccionado a la controversia, optando por volver a un primer Panikkar más cristocéntrico para resolver las contradicciones entre su pensamiento maduro y el dictamen negativo de las autoridades doctrinales²⁹.

La otra gran controversia en relación con Raimon Panikkar, que alcanzó visos teóricos, fue su matrimonio (civil) en 1984 con María González Haba, a la que conocía desde por lo menos 1948. Panikkar convirtió su condición de clérigo casado en una tímida reivindicación de un nuevo modelo de sacerdocio. Durante décadas mantuvo contacto con grupos que trataban de conciliar el ministerio y el matrimonio,

²⁶ El biógrafo M. Bielawski describe “la actitud general de Panikkar ante la vida: nunca intentaba negar nada, deseaba abrazarlo y asumirlo todo, para finalmente superarlo no desde la refutación, sino desde la afirmación” (Bielawski (2014), p. 84).

²⁷ En *Religión y religiones* (Panikkar (1965), pp. 19ss), afirma, por ejemplo, que Cristo es lo que está detrás de los mantras del hindú o “las plegarias del idólatra africano”, siempre y cuando estas manifestaciones sean “auténticas”: es decir, que “el cristianismo, eterno y al mismo tiempo histórico”, sería el criterio supra-cultural para dirimir sobre la autenticidad de otras manifestaciones religiosas. En *La India: gente, cultura y creencias* (Panikkar (1960), pp. 47ss, 110ss) califica al hinduismo de “religión imperfecta” y “errónea”, pese a reconocer en él “un espíritu de auténtica religiosidad”.

Si bien Panikkar se arrepentirá en su senectud de haber creído —debido a su formación científica— en el mito de una ciencia transcultural, no lastrada por los presupuestos de su cultura de origen, será más inusual una crítica explícita a esta creencia en un cristianismo supra-cultural, lo que dará lugar a numerosas confusiones que aún perduran.

²⁸ Sus impresiones más críticas a este respecto se localizan en varias cartas publicadas (Moncada (1992), pp. 67ss.) y en una entrevista póstuma (Luise, Panikkar (2011), pp. 25-33).

²⁹ Cfr. Ransstrom (2012), pp. 43-50.

lo que él veía como un derecho del “sacerdocio cósmico” latente en todo ser humano³⁰. En una entrevista en Televisión Española declaraba que la dimensión sexual es necesaria para la plenitud humana³¹ y sus esfuerzos por armonizar la experiencia amorosa (*bhakti*) y la experiencia advaítica figuran entre sus contribuciones más sobresalientes a la filosofía hindú³². Sin embargo, en 2008 se disculpó públicamente por haber abandonado el celibato eclesial –lo que le había colocado en una posición de suspensión *a divinis*– y se desligaba oficialmente de su matrimonio³³; no recurrió al divorcio y siguió visitando regularmente a su esposa y a su hija adoptada³⁴.

En resumen, que ni su concepción de un Cristo intercultural ni su ideal de un sacerdocio que integrara la dimensión “amorosa” fueron refrendados por la Iglesia católica romana, a la que Panikkar perteneció hasta el final. Esta desautorización de sus planteamientos puede haber influido en que, en los últimos años, haya decrecido el interés por su obra en círculos católicos. En el mundo hispánico, muchos de los autores que manifiestan una influencia directa de Panikkar (Jordi Pigem, Abraham Vélez de Cea, Mónica Cavallé, Vicente Merlo...) han discurrido por vías más o menos paralelas a la católica; otros, como Victorino Pérez Prieto, han tenido problemas con las jerarquías eclesiásticas por hacer reivindicaciones más notorias de un sacerdocio compatible con el matrimonio³⁵.

Es importante señalar que el rechazo a una concepción “pluralista” de Cristo no afecta directamente a la concepción panikkariana de una Trinidad Radical; sólo la restringe al ámbito cristiano. Sin embargo, es obvio que Panikkar pretendía algo más cuando hablaba de la experiencia de esta Trinidad, que denominaba “experiencia cosmoteándrica” (o teoantropocósmica). Nuestro autor alega que lo humano sin lo cósmico, el Hombre sin relación con un Mundo (y viceversa), es sólo una abstracción conceptual³⁶, como tampoco existe ninguno de los dos sin lo Divino, por lo que sólo la intersección de estos tres conjuntos es “real”. Es decir, que la intuición cosmoteándrica revelaría la insolubilidad de las esferas en las que conceptualmente (desde un punto de vista convencional, relativo) dividimos la realidad. El Ser, por así decir, es tridimensional:

La Naturaleza no es nada si no es *naturata* (engendrada); e igualmente, Dios es una abstracción si no es *naturans* (engendrador). Si yo subo a la montaña más alta, encontraré allí a Dios, pero, igualmente, si penetro en el abismo de una Divinidad apofática, encontraré allí el mundo. Y en ningún caso habré dejado el corazón del hombre. La “creación” del Mundo no debe significar que el “creador” desaparece. Ni la “encarnación” de Dios

³⁰ Carmona (2012); Coday (2010).

³¹ Sánchez Dragó (1998), min. 41:00-41:30.

³² *Vid.* Panikkar (2007), pp. 304ss.

³³ Saranyana (2017), pp. 346-348. Cfr. Moncada (2010). Ya en los años ochenta, su hermano Salvador denunciaba “la presión casi inhumana a que se ha visto sometido por la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana. Considero a mi hermano como a una víctima especialmente retorcida de esa sagrada institución” (Pániker (2000), p. 133 [primera ed.: 1985]). Los que trataron a Raimon coinciden en que los últimos años de su vida no estuvieron exentos de amargura y desaliento.

³⁴ Bielawski (2014), pp. 328-329.

³⁵ Los miembros del Movimiento Pro Celibato Opcional, al que pertenece el autor recién mencionado, citan a Panikkar como una influencia ideológica: http://www.moceop.net/0_Revista/N_81_82/quienes_somos_81.htm [Consultado: 26/02/2018]

³⁶ Pues, como expresa Panikkar en varias ocasiones, el hombre por sí mismo es un ser in-finito, es decir, no-finito, no-acabado, in-completo, siempre en relación con otras cosas, que a su vez son relaciones de otras relaciones. Pero precisamente en ese no-cierre, en esa apertura a Dios y el Mundo, radica su *in-finitud*.

debe significar la “hominización” exclusiva de un solo individuo. La realidad entera está comprometida en una misma aventura.³⁷

Esta intuición cosmoteándrica es supra-racional y a-dual. Pues la postura a-dual (*advaita*) es

el único camino entre la Escila de un sujeto absoluto y la Caribdis de los objetos absolutos. Al mismo tiempo, el *advaita* deja espacio para el pluralismo, no como competidor del Uno, sino como el realce de la unidad efectiva (*enhancement of effective oneness*). Permite una libre interacción entre todas las tensiones de la existencia, y aun así no disuelve la polaridad de lo real en partes irreconciliables sin un puente que las conecte. Dice que la realidad no es ni un bloque monista ni un apartheid metafísico que conduce a la anarquía caótica. Descubre el dinamismo en el corazón del Uno, que en sí mismo anhela ser muchos y está deseoso de una prole (*offspring*).³⁸

La mayor aportación de Panikkar a la teoría clásica del Advaita vedānta y sus derivados en el seno del hinduismo es esta estructura triádica (Dios-Hombre-Mundo en relación a-dual, o a-trial) que la complejiza y la pone en relación con la Trinidad cristiana: por un lado abre una perspectiva de diálogo interesante entre ambas culturas; por el otro, los menos arraigados en la tradición cristiana o en el humanismo teísta, es decir, los que no crean en Dios o el Hombre (ni por separado ni, como en el pensamiento panikkariano, indisolublemente conectados), son susceptibles de encontrarla problemática y aun enrevesada. Panikkar, a su juicio, sentaría tres esferas elementales (Dios, Hombre, Mundo) sólo para declarar su insuficiencia o, incluso, su irrealidad cuando se toman aisladamente. Construiría tres grandes pilares conceptuales para inmediatamente derruirlos a golpe de intuición cosmoteándrica.

¿Dónde está el punto que conecta una textura ontológica de lo real en forma de haces de relaciones, donde las cosas no *están* en relación sino que *son* relación ellas mismas (relación de relación de relación), con la elección de estas tres esferas (Dios, Hombre, Mundo) sobre cualesquiera otras para expresar esa relacionalidad? ¿Responde acaso a una intuición irracionalizable, a una introspección fenomenológica carente de justificación argumental? Una metafísica general de la relatividad, como la desarrollada por Panikkar en textos como *El silencio del Buddha*, resulta aceptable igualmente para budistas, hindúes, cristianos e irreligiosos, pero su transformación en el esquema de una Trinidad Radical parece un privilegio específicamente cristiano: la afirmación, frente a toda pretensión de relatividad y ecumenismo, de que los cristianos tenían razón, pues la realidad resulta ser, de algún modo, intrínsecamente triádica: trinidades dentro de trinidades dentro de trinidades.

Panikkar repitió en numerosas ocasiones que, tras su largo periplo intelectual y existencial, no quería “renunciar” a la Trinidad, pues a su juicio era ésta la noción que cifraba la relacionalidad de todas las cosas desde la doctrina tradicional cristiana. Pero no es lo mismo decir que la Trinidad es la forma que tienen los cristianos de representarse esa característica de la realidad, que en el budismo y el hinduismo adopta formas muy distintas (el karma, la *paticca-samuppāda* o surgimiento

³⁷ Panikkar (1999a), p. 180.

³⁸ Panikkar (1979b), pp. 657-658.

dependiente...), que decir que, de por sí, «la Realidad misma es trinitaria»³⁹. Aquí parece existir no poca oscuridad y ambigüedad, si no se quiere adoptar la perspectiva, acaso precipitada, de que fue el cristianismo el que en cierto sentido ganó esta batalla.

Panikkar gustaba de dividir en tríadas la estructura de sus obras y tenía una gran confianza en la “experiencia trinitaria” como punto de conexión entre diversas místicas. También serviría dicha experiencia para iluminar el sentido profundo de aquel credo trinitario cristiano que, de otro modo –sostenía– se reduciría a un dogma de fe incomprensible: «pura contradicción, un galimatías, uno en tres, tres en uno... »⁴⁰ Justificaba con elegancia el número tres, explicando que una dualidad sería invariablemente dualista, y una unidad, monista, mientras que una *quaternitas* (cuaternidad) añadiría *Dios* a Padre, Hijo y Espíritu Santo, y sin embargo es precisamente que “Dios” esté ausente de este nudo relacional lo que garantiza que es algo de otro orden: la pura relación entre sus componentes, los cuales pueden ser entendidos como la completa trascendencia de Dios (el Padre), su completa inmanencia (el Espíritu Santo) y la fusión de ambos planos en lo humano (el Hijo).

Sin embargo, es preciso recordar que la Trinidad ha sido entendida como “mero” dogma de fe durante gran parte de la historia del pensamiento cristiano, del que Panikkar selecciona sin ambages las citas escriturarias que mejor se le adecuan. Lo cual nos permite cuestionarnos la problemática originalidad de su pensamiento: ¿se trata de un “retorno a las fuentes”, por ejemplo a una experiencia cristiana primigenia y radical, o de un sincretismo innovador impensable en un mundo diferente al nuestro (globalizado, secularizado, intercultural...)? Es decir: la reformulación panikkariana, que sin duda nos parece original hoy, ¿pretende sólo aclarar lo que ya habían dicho o experimentado los sabios Maestros del pasado (argumento de autoridad “típicamente” oriental) o descubrir nuevos horizontes para tiempos nuevos (como buen filósofo moderno)? ¿Son excluyentes acaso ambas posturas?

En sus declaraciones reina, de nuevo, la ambigüedad, pues tanto repica en ellas la urgencia de la historia (cuyo “mito” criticó en numerosas ocasiones), denunciando con tonos cuasi apocalípticos la crisis sistémica de nuestra era y profetizando nuevos renaceres futuros⁴¹, como se remontan a un prístino e idealizado cristianismo pre-constantiniano donde la *vivencia* trinitaria aún no habría cedido paso al monoteísmo imperial...⁴²

4. Teoría del diálogo intercultural

En opinión de muchos, más que cristiano, más que hindú o budista, Panikkar fue un gran hermeneuta filosófico, aunque si absolutizamos esa faceta nos podría parecer que sus escauceos místicos, trinitarios, magisteriales y litúrgicos fueran desvíos de un rigor académico continuamente malogrado. Verle así sería, como él nos diría, una óptica demasiado monocultural. Por otro lado, si se adopta la postura de que fue mejor hindú que cristiano, es decir, que su pensamiento maduro se acompasa mejor con el Advaita vedānta que con el catolicismo tradicional (al que ha de reformular *in*

³⁹ Panikkar (1998), p. 14.

⁴⁰ Pérez Prieto (2005), p. 69.

⁴¹ Cfr. Panikkar (1993a), pp. 39ss.

⁴² Pérez Prieto (2005), p.69.

extenso para hacerlo encajar), se podría llegar a la conclusión de que el cristianismo, aun cuando le sirviera de trampolín para zambullirse en la India, terminó por volverse una suerte de lastre, un homenaje u ornamento que empaña lo que no deja de ser una teología a-dualista, que encajaría mejor con el aspecto advaita, budista (mahāyāna) y aun secular de su pensamiento. O, en el peor de los casos, un apego a unas instituciones eclesiales que deseaba abandonar sin abandonarlas, enzarzándose en toda clase de piruetas teológicas a tal efecto.

Pero entonces estaríamos quizá olvidando que Panikkar se formó y educó en la mortecina España franquista de los años cuarenta, un lugar donde un Opus Dei se le aparece como la mejor vanguardia juvenil a su alcance, y que su sacerdocio, sus años como director de ejercicios espirituales y su formación teologal en Roma tuvieron demasiado impacto en su persona histórica como para esfumarse sin más de la síntesis final. No sabemos hasta qué punto fue él mismo consciente del peso estas limitaciones (aunque las predicara *in abstracto* como marcos de referencia), es decir, hasta qué punto siguió siendo «un cura católico»⁴³ a lo largo de los años, pero sin duda hay un Panikkar para cristianos (su público quizá más entusiasta) y un Panikkar para hermeneutas, académicos y buscadores espirituales de otras sensibilidades. Es comprensible que cada uno de estos grupos encuentre elementos incómodos en los otros, lo que no es óbice para que en la figura de Panikkar todos ellos se acompañen y, mal que bien, encajen: estamos ante un teórico del diálogo, que fue gestando con los años un sistema muy personal, y mal teórico del diálogo sería si no hiciera falta dialogar, y aun discutir, con él.

Lo que nos conduce a la crucial teoría del diálogo intercultural de Panikkar, resumida en castellano en una concisa obrita llamada *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones* (Península, 2003). La premisa fundamental es que, para que se dé un diálogo fructífero entre culturas, éste ha de ser un diálogo *dialógico*, no dialéctico (o, como también lo llamará, un *duá-logo* dialogal). Esto es, no una confrontación en busca de una (quimérica) conclusión o síntesis, sino un proceso de enriquecimiento mutuo que es en sí mismo litúrgico: un diálogo “constitutivamente abierto”, sin término, sin cierre posible; no el enfrentamiento de dos *logoi*, sino un *legein* (encuentro) perpetuo. Para ello es imprescindible que los dialogantes reconozcan su propia insuficiencia, compensando el masculino *plus ultra* objetivador con un femenino *plus intra* abierto a la asimilación. Sólo así lograrán compartir la creencia que el otro les presenta: en otras palabras, que cada *logos* se sitúe bajo el *mythos* del otro. Esta *comunió*n en el *mythos* no necesariamente implica *consenso* en el *logos*, sino más bien que “el otro” deje de ser una nube de datos presuntamente objetivos y se convierta en *otra subjetividad*, un sujeto con el que empatizar, no un objeto que diseccionar.

Panikkar divide las hermenéuticas tradicionales en dos clases. Las hermenéuticas *morfológicas* descifran las formas de una tradición determinada, mientras que las *diacrónicas* tratan de esclarecer lo que la distancia temporal ha oscurecido en una misma tradición histórica. En ambos casos, el marco de referencia suele ser el de una misma tradición, un mismo *topos* o lugar. Por ello, él propone una hermenéutica *diatópica*, que trata de superar

⁴³ Pániker (2002), p. 288. “A los ojos de muchas personas, él era sobre todo un sacerdote” (M. Bielawski (2014), p. 65).

la distancia que existe entre dos *topoi* humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos –o más–culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca.⁴⁴

Para que realmente existan dos *topoi*, y no uno que se retroalimenta creyendo falsamente que se aproxima a los otros, es precisa la comunión en el mismo *mythos*, es decir, vivir el encuentro no sólo desde la razón dialéctica, sino también compartiendo –temporalmente, al menos– los valores, conceptos y símbolos del otro, para verlos, en la medida de lo posible, como los ve él.

Sin este «desarme cultural»⁴⁵, el diálogo se reducirá a una alternancia de monólogos que se confirman a sí mismos sin escuchar, que enseñan sin aprender, que convierten toda posible polaridad (dialógica) en contradicción (dialéctica), toda posible relatividad (relación, puntos de contacto) en relativismo (estancamiento, nihilismo). En este punto se multiplican los juegos de palabras, a los que Panikkar era muy aficionado: “under-stand” (comprender) como “stand-under” (“estar-bajo” el hechizo de lo comprendido)⁴⁶; “símbolo” como estar “lanzados juntos” (*sym-ballein*)⁴⁷; “considerar” como “unir las estrellas” (*sidera*)⁴⁸; la fe (*pistis* en griego) como *pisteuma* (“lo que cree un creyente”), en lugar de *noema* (“lo que entiende un observador”)⁴⁹; el Otro no sólo como “un otro” (*alius*) o como un objeto de mi conocimiento (*aliud*), sino como “otro yo” (*alter*)...⁵⁰ O mejor, el Otro como otro extremo de ese Gran Yo que es la Realidad, de la que no somos sino partes, fragmentos a-duales; alguien a quien amar –aunando los senderos del conocimiento (*jñāna*) a-dual y del amor personal (*bhakti*)– «como a un *tú* que no es *otro*»⁵¹.

El efecto colateral de este diálogo eterno e in-finito (no-acabado), donde no sólo se piensa sino que se trata de *sentir* lo comunicado, no es la abolición de las discrepancias en un sincretismo universalista –que Panikkar apodara “esperanto ecuménico”–, sino su enriquecimiento con lo que se va aprendiendo por el camino. El objetivo no puede ser crear una nueva cultura con ínfulas de supra-cultura, o un pastiche que se apropie de las otras culturas convirtiéndolas en folclore bajo la bandera de la multiculturalidad, lo que no sería sino un nuevo *statu quo*, sino un giro radical (*metanoia*) que permita la existencia de un *fluxus quo*: un marco fluido donde las polaridades se respetan y trascienden, donde la *arena* lógica ha dado paso al ágora espiritual. Más que una filosofía comparativa (¿comparar según qué criterios, y de quién?), una filosofía “imparativa” (de *imparare*, aprender), que aprende de las otras en lugar de oponerlas u oponerse a ellas⁵². Como no existe una tierra de nadie dialógica, una objetividad externa desde la que comparar las culturas, éstas sólo se pueden abordar *desde dentro*.

⁴⁴ Panikkar (2007), p. 33.

⁴⁵ En la época actual, este “desarme” se vería obstaculizado por el militarismo, la tecnocracia o la inercia “evolucionista” que niega la posibilidad de un acceso equidistante, *hic et nunc*, a la trascendencia (Panikkar (1993b), pp. 139ss).

⁴⁶ Pigem (2007), p. 33.

⁴⁷ Eastham (2003), p. 301.

⁴⁸ Panikkar (2006), p. 133.

⁴⁹ Panikkar (2003), pp. 70-71.

⁵⁰ Panikkar (1999c), pp. 33-34.

⁵¹ Panikkar (2009), p. 107.

⁵² Panikkar (1980), pp. 357-383.

El cruce de culturas es, en la metáfora panikkariana, la conjunción de diversas líneas instrumentales de una vieja sinfonía, cuya partitura completa «se perdió en el Paraíso». Cada una tiene a su cargo una melodía distinta, pero hay un no sé qué indefinible que sugiere que pertenecieron a una misma obra, enigmática e irre recuperable por definición...⁵³ Pues podríamos zanjar que cada intento de “explicarla” supone, simplemente, añadirle una línea más. Otra imagen metafórica son los acordes del *humanum* (la plenitud humana), sobre la que se destacan diferentes melodías (las culturas), que, si bien no son idénticas entre sí, se acompañan todas con el mismo fondo⁵⁴. Por supuesto, ninguna de esas culturas posee el monopolio de lo que es ser humano, como no lo posee una melodía de la secuencia acórdica de la que emerge.

A la intuición suprema, llámesela “cosmoteándrica” o como se quiera, se arriba también a través del propio diálogo, de la filosofía, de la Palabra (*logos*) que no cesa de intentar expresarla sin conseguirlo, que ofrenda resultados objetivamente incoherentes pero subjetivamente significativos al tratar de acompañarse a su ritmo. Hasta tal punto se reivindica lo dialógico que, en un célebre pasaje donde el Buda da a elegir a sus discípulos entre «hablar del Dharma [Enseñanza] o el noble silencio», un avieso Panikkar traduce «hablar del Dharma o *del* noble silencio»⁵⁵. Silencio y Palabra se engendran mutuamente: Panikkar expresará con frecuencia que el cristianismo no es una religión “del Libro”, sino “de la Palabra”, como lo fueron en origen muchas otras religiones.

He aquí el valor profundo de la filosofía, que, bien entendida, es salvífica. Panikkar, de hecho, llama al diálogo «el acto religioso por excelencia»⁵⁶. A diferencia de otros proponentes de la experiencia mística, no rechaza el pensamiento conceptual y especulativo, sino que lo imbrica en el propio proceso de revelación de lo Inefable. Por eso, decíamos, el diálogo (inter- e intra-cultural: ambos son dos extremos del mismo proceso de aprendizaje) es “liturgia”, y la filosofía, siempre acompañada de amor, de apertura sin condiciones, una vía de acceso a lo que alguna vez denominó *mysterion*.

5. La diferencia budista

Raimon Panikkar dominaba a la perfección su cristianismo natal y su hinduismo genealógico, que efectivamente presentan fuertes afinidades —como no ha sido él el primero en advertirlo—, en particular si se mira el cristianismo a través de sus exponentes más apofáticos o propensos a la *apocatástasis* (reunificación final con Dios) y el hinduismo desde la escuela Advaita vedānta y su amplia estela de influencias; de otro modo, la reconciliación puede dificultarse. Si tuviéramos que ahondar en una sola discrepancia para concluir esta exposición, sería que, si bien estas semejanzas entre el cristianismo y el hinduismo —que tal vez sean correspondencias profundas o “funcionales” (homeomórficas)— son innegables, la filosofía de Panikkar no respeta del todo al budismo. Al menos, no a una parte importante del budismo tradicional.

⁵³ Pitman (2014), p. 175.

⁵⁴ Panikkar (2006), p. 70.

⁵⁵ Panikkar (2007), p. 263 (énfasis añadido).

⁵⁶ Panikkar (2006), p. 57.

Esto es significativo, porque el budismo es, de las llamadas “grandes religiones” que hoy se extienden por el mundo, posiblemente la que presenta más conceptos de raigambre no indoeuropea, junto al islam; amén de la que Panikkar descubrió a edad más tardía. Si bien, como su pariente jainista en la India o la religión yoruba de África occidental, el budismo evolucionó en contacto con diferentes tradiciones, lo que llegado el momento incluso lo empujó a un teísmo funcional (en la budología mahāyāna), hay mucho en él que se resiste a una serie de analogías que quizá no sean tan universales como pudiera parecer...

Las corrientes del primer budismo, de las que sólo sobrevive la escuela Theravāda, esgrimen un pluralismo ontológico irreductible, que varía en su formulación concreta según las escolásticas, el cual no rinde cuenta de una “conexión” óptica entre la instancia trascendental (el Nirvana) y las cosas de este mundo. Para la escuela Theravāda, las realidades últimas (pāli: *paramattha*) son cuatro: conciencia (*citta*), materia (*rūpa*) y factores mentales (*cetasika*), en cuanto a lo condicionado, lo que surge y perece; y el Nirvana (*Nibbāna*) en cuanto a lo Incondicionado⁵⁷. No nos interesa ahora desarrollar estos términos, sino señalar que estas cuatro realidades elementales se dividen claramente entre condicionadas o incondicionadas. No existe, en este plano último, una fusión de ambas características. Esa figura del Cristo-Īśvara de Panikkar, ese principio cósmico, “Dios verdadero de Dios verdadero”, que hace de mediador entre lo absolutamente-otro y el lado de acá, entre Dios y el Hombre, no aparece *claramente* en el budismo; no porque el budismo niegue la posibilidad de ese “gran salto” entre lo condicionado (*saṅkhāta*) y lo Incondicionado (*asaṅkhāta*), que precisamente constituye la Iluminación o el Nirvana, sino porque no se imprime en un concepto asimilable a los mencionados.

Panikkar, en este punto, enfatiza el silencio del Buda, su prudencia al no proponer un Dios o Ser, ya sea trascendental o mediador, que podría, al sustancializarse, convertirse en un ídolo más⁵⁸. Lo más parecido a un “mediador” en el marco de categorías budista serían el Buda y su budeidad, pero en el budismo temprano la Iluminación personal no requiere directamente de ellos: el objetivo principal es convertirse en un *arahant*, alguien que puso fin al sufrimiento, no necesariamente un Buda que irrumpa en este plano con la Enseñanza (*Dhamma*) que conduce al otro. Por no hablar de lo lejana que resulta en este marco la noción de sacrificio litúrgico, imprescindible sin embargo en el rito védico y en la eucaristía cristiana para que se produzca, o se siga produciendo, el intercambio (llámesele redención, restitución, emanación, etcétera) entre los planos inmanente (Hombre, Mundo) y trascendente (Dios).

Lo que importa para nuestro estudio no es si este *silencio* del Buda, quien ciertamente no parece haber hablado de Dios ni de Hijos (manifestaciones *ad extra*) suyos, esconde precisamente lo que Panikkar cree que esconde. La gran pregunta es si proyectar sobre todas las religiosidades posibles un esquema que funciona en *algunas* tradiciones no conducirá a forzarlas, violentarlas o caer en una suerte de paternalismo cultural: yo te aclaro lo que tú preservas confundido, borroso, difuso o, como en el budismo, silenciado (o que yo *entiendo* como silenciado). O bien, como es su tesis en *El silencio del Buddha*, tú (budismo) me aclaras aquello de lo que yo (cristianismo) hablé demasiado: un Dios relacional, pura interdependencia,

⁵⁷ Bodhi (1999), pp. 25ss.

⁵⁸ Panikkar (1996), pp. 187ss.

que no admite la ontologización que ha sido la tónica habitual de los monoteísmos. En cualquier caso, el hecho de que alguien *tenga* que aclarar algo a alguien supone un menoscabo de esa segunda tradición o, cuanto menos, de una mayoría de sus exponentes. Lo que no encaja en un sistema tan bien ensamblado corre, pues, el riesgo de ser considerado o bien desviado y errático o bien “primitivo”, es decir, aún en proceso de evolución o esclarecimiento⁵⁹. ¿No será Panikkar el pluralista el último universalista, como Nietzsche el destructor fuera, en palabras de Heidegger, el último metafísico?

Estas consideraciones, en el fondo, vienen a confirmar una de las intuiciones básicas de Panikkar, compartida en la reflexión hermenéutica contemporánea: la historicidad de toda perspectiva, la imposibilidad de una posición intelectual “objetiva”, que sería una no-posición. De haberse empapado Panikkar (de haber “vivido” en sus carnes, como él lo diría), el islam, el chamanismo siberiano, alguna religión tradicional africana o polinesia o, por qué no, la Ilustración, es seguro que su marco filosófico hubiera variado notablemente. Que, por poner un ejemplo extremo, lo sagrado no fuera ya pensado como una formulación abstracta de alguna clase, siempre algo *más* que las cosas del mundo, sino como algo concreto, materializado por necesidad en determinados objetos, lugares e individuos, en esos ídolos, tótems o amuletos que el pensamiento influido por el monoteísmo tiñe de una vergüenza en ocasiones excesiva.

6. Conclusión

Sirva la problemática del apartado anterior no para contradecir a Panikkar, sino para recalcar que *su* cristianismo es altamente panikkariano, así como lo son *su* hinduismo, *su* secularismo y, en más de un sentido, *su* budismo. Todo reformador reinventa lo que reforma, y lo hace de acuerdo con sus circunstancias ambientales, con los *topoi* que le son familiares. La filosofía de Panikkar, en nuestra opinión, más que ser el sistema definitivo, más que encerrar la Verdad en su interior, la encierra en el modo en el que fue elaborada de acuerdo con sus circunstancias vitales. Es una filosofía *de* Panikkar, en el sentido, tantas veces subrayado por él, de «genitivo subjetivo»⁶⁰: filosofía *a* Panikkar. No es que caiga en el solipsismo y se desconecte de la realización humana, sino que precisamente su forma de conectar con los demás es enseñarles cómo *un* Panikkar lidia con su realización. El valor de su filosofía es homeomórfico: con independencia de sus contenidos concretos, su forma, sus métodos, su ejemplo nos sugieren lo que podría ser la nuestra.

Todo buen pintor sabe que lo que dramatiza el retrato de un personaje es el uso de la luz y la sombra. Raimon Panikkar abundó en claroscuros, y por ello es uno de los grandes personajes del siglo XX, en el sentido puramente literario del término. Aun cuando imitarle sería traicionarle, pues supondría renunciar precisamente a la singularidad, innata y ambiental, que le hizo ser lo que fue, sí que nos legó un precedente o, como él decía, abrió una “línea karmática”: la de alguien que convirtió sus circunstancias, sus lugares, sus identidades, sus habilidades, sus dones, pero

⁵⁹ Cfr. algunos comentarios derogatorios sobre las prácticas tántricas, que habrían degenerado en un “ritualismo mágico” al olvidar un supuesto objetivo original salvacionista (Panikkar (2012), p. 308).

⁶⁰ Cfr. Panikkar (2015), p. 109; (1993b), p. 29.

también sus complejos, errores y obsesiones, en una hoguera intercultural que emanó chispas de plenitud.

Esta redención del pasado adoptó la forma de filosofía del diálogo. A ella se aplicó en cuerpo y alma, esmerándose en predicar con el ejemplo. Fue uno de los últimos intelectuales europeos que se sentían como pez en el agua en el latín, el griego o el sánscrito, amén de las muchas otras lenguas (italiano, alemán, inglés, francés, español, catalán, hindi...) en que se expresaba y publicaba. En la figura de Panikkar se multiplican las polaridades (que no, repetimos, contradicciones) de la interculturalidad: a la vez profético y tradicionalista, herético y literalista, escoliasta y posmoderno, académico y gurú, inquisidor intelectual y pluralista emocional, abstruso teórico y predicador *charmant*, sacerdote en Roma y santón en Benarés, interculturalidad y Opus Dei...

El tiempo dirá si, en la terminología de su hermano Salvador Pániker, también filósofo, su hermenéutica intercultural era retro, progresiva o más bien retroprogresiva. Esperemos por lo menos, en esta época de odios populistas y fundamentalismos de toda laya, que su sueño de un mundo interfecundado se haga realidad, de la manera en la que él lo imaginó o de cualquier otra. No se puede exigir ya mucho.

7. Referencias bibliográficas

- Bodhi, B. (ed.) (1999): *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, Onalaska, BPS Pariyatti Eds.
- Bielawski, M. (2014): *Panikkar: una biografía*, Barcelona, Fragmenta.
- Bodill, R.; Melloni, J.; Pérez Colomé, J. (2008): “Raimon Panikkar, el cristiano hindú budista”, en *El Ciervo: revista de pensamiento y cultura*, nº 690-691. [Disponible en: http://www.elciervo.es/index.php/archivo/3060-2008/numero-690-691/659-alias_693 (Consultado: 1/3/2018)]
- Carmona, J. A. (2012): *Esbozos de mis encuentros con Raimon Panikkar*, en <http://raimonpanikkar.blogspot.nl/2012/07/esbozos-de-mis-encuentros-con-raimon.html> (12 de julio) [Consultado: 1/3/2018].
- Choza, J. (2011): “Raimon Pániker, In Memoriam”, en *Thémata: revista de filosofía*, nº 44.
- Coday, D. (2010): *Panikkar's marriage*, en <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/panikkars-marriage> (10 de septiembre) [Consultado: 1/3/2018]
- Eastham, S. (2003): “The Three Worlds of Raimundo Panikkar: A Personal Introduction” en Zlomislic, M. et alii (eds.): *Bhakti Karuna Agepe with Raimundo Panikkar*, Binghamton, Global Academic Publishing.
- Luise, R. (2011): *Profeta del dopodomani*, Milán, Ed. San Paolo.
- Moncada, A. (1992): *Historia oral del Opus Dei*, en: http://www.opuslibros.org/historia_oral.pdf [Consultado: 1/3/2018]
- Moncada, A. (2010): “Choza y Paniker”, en <http://www.opuslibros.org/nuevaweb/modules.php?name=News&file=article&sid=17070> (10 de diciembre) [Consultado: 1/3/2018]
- Pániker, S. (2000): *Primer testamento*, Barcelona, Debolsillo.
- Pániker, S. (2002): *Variaciones 95*, Barcelona, Areté.
- Panikkar, R. (1960): *La India: gente, cultura y creencias*, Madrid, Rialp.
- Panikkar, R. (1962): “Meditación sobre Melquisedec”, en *Nuestro Tiempo*, Pamplona, vol. IX, nº 102 (diciembre).
- Panikkar, R. (1965): *Religión y religiones*, Madrid, Ed. Gredos.

- Panikkar, R. (1979a): *Culto y secularización: apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid, Marova.
- Panikkar, R. (1979b): *The Vedic Experience. Mantramañjari: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, Londres, Darton, Longman & Todd.
- Panikkar, R. (1980): “Aporias in the comparative philosophy of religion”, en *Man and World*, vol. 13.
- Panikkar, R. (1993a): *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino.
- Panikkar, R. (1993b): *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae.
- Panikkar, R. (1994): *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Grupo Libro 88.
- Panikkar, R. (1996): *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela.
- Panikkar, R. (1999a): *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta.
- Panikkar, R. (1999b): *La plenitud del hombre: una cristofanía*, Madrid, Siruela.
- Panikkar, R. (1999c): *The Intrareligious Dialogue*, Nueva York, Paulist Press.
- Panikkar, R. (2003): *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*, Barcelona, Península.
- Panikkar, R. (2004): *La Trinidad: una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela.
- Panikkar, R. (2006): *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder.
- Panikkar, R. (2007): *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder.
- Panikkar, R. (2009): *De la mística: experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder.
- Panikkar, R. (2012): *Espiritualidad hindú: Sanātana dharma*, Barcelona, Kairós.
- Panikkar, R. (2015): *Obras completas, I. Mística y espiritualidad, vol. 2: Espiritualidad, el camino de la Vida*, Barcelona, Herder.
- Panikkar, R. (2016): *Obras completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, vol. 1. Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona, Herder.⁶¹
- Paz, O. (2012): *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral.
- Pérez Prieto, V. (2005): “Raimon Panikkar: el pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional”, en *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, nº 223.
- Pérez Prieto, V.; Meza Rueda, J. L. (2016): *Diccionario Panikkariano*, Barcelona, Herder.
- Pigem, J. (2007): *El pensament de Raimon Panikkar: interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans.
- Pigem, J. (2008): Raimon Panikkar, entre Oriente y Occidente”, en *Intercultural Raimon Panikkar*, Cultura’s La Vanguardia (5 de noviembre).
- Pikaza, X. (2010): *Diccionario de pensadores cristianos*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- Pitman, D. (2014): *Twentieth Century Christian Responses to Religious Pluralism*, Farnham, Surrey, Ashgate Publishing.
- Prabhu, J. (1996): *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books.
- Proust, M. (1919): *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, vol. I, Paris, Gallimard.
- Puigbó, J. (2003): entrevista en el programa *Capital Humà* (12 de marzo). [Disponible en: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/altres-programes-darxiu/capital-huma-raimon-panikkar-2003/861549/> (Consultado: 1/3/2018)];
- Ranstrom, E. (2012): “Christology after Dominus Iesus: the Early Panikkar As a Creative Resource”, en *Journal of Hindu-Christian Studies*, nº 25.
- San Miguel de Pablos, J. L. (2010): “Raimon Panikkar, filósofo místico del Tercer Milenio”,

⁶¹ Las obras completas de Raimon Panikkar están listadas en su no menos completa página web oficial: <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/opere.html>

- en: http://www.tendencias21.net/Raimon-Panikkar-filosofo-mistico-del-Tercer-Milenio_a4861.html (21 de septiembre) [Consultado: 1/3/2018].
- Sánchez Dragó, F. (1998): entrevista en el programa *Negro sobre blanco* (27 de diciembre). [Disponible en: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/negro-sobre-blanco/negro-sobre-blanco-raimon-panikkar-ii/2681562/>] (Consultado: 1/3/2018)]
- Saranyana, J. (2017): “Raimon Panikkar: a propósito de una biografía”, en *Studia et Documenta: Rivista dell’Istituto Storico san Josemaría Escrivá*, vol. XI.
- Tincq, H. (1996): “Un croisement entre l’Orient et l’Occident”, en *Le Monde* (02 de abril).
- Vila-Sanjuán, S. (2000): “Panikkar reencuentra a Pániker”, en *La Vanguardia* (28 de abril).