
La intuición cosmoteándrica panikkariana como propuesta para resolver el inmanentismo antropocéntrico

Carlos Alexander Totumo Mejías, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid
ORCID: 0009-0007-5000-130X
Carlostotumo@gmail.com

Recibido: 17 marzo 2023 / Aceptado: 25 abril 2023

Resumen: El objetivo del presente artículo es sistematizar los problemas contemporáneos que el *inmanentismo antropocéntrico* ha planteado a la vivencia salutífera de la fe cristiana y a la plenitud del ser humano. El papa Francisco afirma en diferentes documentos que este inmanentismo se concreta en dos teorías: el *neognosticismo* y el *neopelagianismo*. La *intuición cosmoteándrica* de Raimon Panikkar aporta propuestas de solución a

dichos problemas. Para Panikkar Dios-Hombre-Cosmos están interrelacionados armónicamente. Absolutizar uno de los *polos de la realidad* lleva a la destrucción del hombre y el mundo, así como a la desfiguración del carácter personal de Dios.

Palabras claves: Inmanentismo antropocéntrico, neognosticismo, neopelagianismo, intuición cosmoteándrica, teofísica, ecosofía, cristofanía, tempiternidad.

Panikkarian cosmotheandric intuition as a proposal to resolve the anthropocentric immanentism

ABSTRACT: This article aims to systematize the contemporary problems that *anthropocentric immanentism* has posed to the salutary experience of the Christian faith and to the fullness of the human

being. Pope Francis affirms in different documents that this immanentism is concretized in two theories: *Neognosticism* and *Neo-Pelagianism*. Raimon Panikkar's *Cosmotheandric intuition* offers proposed

solutions to these problems. According to Panikkar, God-Man- Cosmos are harmoniously interrelated. Absolutizing one of *reality's poles* results in the annihilation of man and the world, as well as the distortion of God's personal character.

KEYWORDS: Anthropocentric immanen-
tism, neognosticism, neopelagianism, cos-
motheandric intuition, theophysics, eco-
sophy, christophany, tempiternity.

I. Introducción

La fe en Cristo y la aceptación de la plenitud salutífera que él nos da exige tanto la configuración personal de cada creyente como su transmisión gozosa y vivencia comunitaria en la Iglesia, comunidad de los discípulos de Cristo. Dimensiones que la teología debe tener presente si quiere ser *sal, luz y fermento* para los hombres de cada tiempo y lugar.

En atención a lo dicho, el teólogo cristiano tiene dos tareas permanentes. En primer lugar, debe reflexionar y tratar de comprender, en la medida de las posibilidades, la fe que profesa para poder vivirla cada vez con más intensidad. El teólogo cristiano no es un profesional o un académico que domina una cierta doctrina, sino, en primer lugar, un creyente que, movido y sostenido por su fe, trata de ahondar en el misterio del Dios revelado en Cristo. El *intellectus fidei* está intrínsecamente unido a la *se-cuela Christi*. Esto es lo que revela Cristo cuando dos discípulos del Bautista van en pos de él. Frente a la intención de Andrés y su compañero de saber la morada de Jesús, este los mira y les dice “vengan y lo verán”¹. El horizonte epistemológico para conocer a Jesús no es el objetual, sino el interpersonal, el cual solamente es posible en la apertura y confianza mutua, las cuales posibilitan la autodonación de la intimidad de los interlocutores.

La segunda tarea del teólogo cristiano, fiel al texto evangélico al que se ha hecho referencia, es mostrar con gozo a los demás hombres el encuentro personal realizado. El teólogo es un evangelizador porque la fe que ha comprendido y madurado debe exponerla con gozo y claridad a sus hermanos². Posee una función mediadora entre el Dios Trino y Uno y

¹ Juan 1,35-42.

² Por ello el papa Francisco afirmar que “el criterio de realidad, de una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse, es esencial a la evangelización”. *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, 233.

sus hermanos, función que es, al mismo tiempo eclesial porque lo hace no solo como algo personal, sino como una misión recibida.

La encarnación del teólogo en la historia no es un recurso metodológico, sino una exigencia propia de la revelación judeocristiana. Dios ha creado, por decisión libre y amorosa, la totalidad de lo que existe, dando inicio al devenir histórico en donde el ser humano, ente contingente, tiene la tarea de ser cocreador con su Creador. Este es el sentido del mandato divino de “dominar la tierra”³ y del descanso sabático del Creador⁴. Con su descanso, Dios no se desatiende de su creación, sino que da espacio para que ella se desarrolle. Dios se autolimita para dar espacio a la alteridad de la realidad creatural. Es desde esta lógica en que el ser humano debe entender la tarea de dominación. Así como Dios crea en libertad y amor, dando espacio a la alteridad desde una cercanía protectora, el ser humano debe cuidar de sí mismo, de los demás seres humanos y de la naturaleza. El ser humano está llamado a desplegar sus potencialidades existenciales *coram Deo*, *coram homine* y *coram nature*. Sin embargo, el despliegue de este dinamismo de comunión en la lógica de la alteridad y la dinámica de la gratitud se vio frustrado por el mal uso de la libertad del ser humano al no reconocer la lógica de la donación del ser, generando una historia de pecado y muerte (*hamartía*)⁵. Frente a esta realidad dramática Dios no desiste de su cercanía amorosa y liberadora, renovando su proyecto original a través de la alianza con Israel y caminando codo a codo con él en el decurso histórico. Desde Dios, la historia de pecado está llamada a ser *historia salutis*.

Por último, en lo que respecta a la importancia de la historia para la fe y el discurso teológico, se debe tener presente que el Dios que creó la historia y caminó con su pueblo a través de ella, ha decidido encarnarse en esta misma historia tomando carne humana, poniendo su morada entre nosotros⁶. Jesús habló a los hombres y a las mujeres de su época atendiendo tanto a sus dolores como a sus esperanzas. El anuncio del Evan-

³ Génesis 1,28.

⁴ Génesis 2,2.

⁵ Génesis 3-9. Una obra significativa que desarrolla magistralmente estas ideas es la de GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco, *La humanidad re-encontrada en Cristo*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 2006.

⁶ Juan 1,14.

gelio solamente será *buena noticia*, y no un anuncio de una teoría fosilizada y extraña, si se atiende la realidad personal de los destinatarios. Y esto es así porque el ser humano es histórico y cultural. Cada persona se vive en un contexto concreto y es, al mismo tiempo, agente transformador del mismo. El hombre es un ser *in fieri* porque su forma de ser es estando orientado a la plenitud y a la felicidad.

En atención a lo dicho, el Papa Francisco ha afirmado, en repetidas ocasiones⁷, que la fe cristiana tiene actualmente dos enemigos, los cuales ya estaban presentes en la era patristica, pero reaparecen en la contemporaneidad con nuevo matiz. Estos enemigos son el *neognosticismo* y el *neopelagianismo*. La característica diferenciadora de estas posturas es que en la antigüedad sus postulados eran orgánicamente expuestos y defendidos mientras que en el presente aparecen de manera asistemática en la vida de quienes las viven. Ambas teorías se basan en un *inmanentismo antropocéntrico* ya que el dinamismo que proponen encierra al sujeto en sí mismo. La premisa antropológica es la siguiente: el ser humano es autónomo y posee las fuerzas necesarias para su realización, no necesitando de ninguna ayuda externa a sus capacidades. En consecuencia, en ambas teorías ni Jesucristo ni los demás interesan. Este reduccionismo antropológico imposibilita, por tanto, vivir la plenitud soteriológica dada *por y en Cristo*⁸. Por ello, podemos afirmar que esta concepción antropológica se

⁷ Los diversos momentos en que el Papa Francisco ha hablado del neognosticismo y el neopelagianismo quedan recogidos materialmente en las siguientes fuentes, los cuales son expuestas en orden cronológico: *Carta encíclica Lumen fidei* (29 de junio de 2013), n. 47; *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium* (24 de noviembre de 2013), nn. 93-94; y el Encuentro con los participantes en el *V Congreso de la Iglesia Italiana*, Florencia (10 de noviembre de 2015). La importancia de las afirmaciones del Papa se constata en la *Carta Placuit Deo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana (22 de febrero de 2018).

⁸ Las implicaciones negativas del neognosticismo y el neopelagianismo para la soteriología cristiana son desarrolladas por ZOLEZZI, Tibaldo, “La ‘primacía de la gracia’, principio esencial de la visión cristiana de la vida”, en *Teología y Vida*, 59/3 (2018) 373-398. La pérdida del sentido genuino de la fe cristiana y su concepción de Dios en el mundo moderno ha llevado al hombre contemporáneo “al inmanentismo de las esperanzas humanas, pues cada vez más la plenitud humana, comprendida como una propia autorrealización, es buscada al margen de todo deseo trascendente, solo dentro del círculo de los bienes inmanentes. Se impone entonces una sensibilidad fuertemente secularizada: la de un yo autosuficiente y con sentido autónomo de su dignidad y poder”. ZOLEZZI, Tibaldo, “La ‘primacía de la gracia’, principio esencial de la visión cristiana de la vida”, 376.

concreta en una concepción soteriológica en donde solamente se busca “una salvación meramente interior, la cual tal vez suscite una fuerte convicción personal, o un sentimiento intenso, de estar unidos a Dios, pero no llega a asumir, sanar y renovar nuestras relaciones con los demás y con el mundo creado”⁹.

El *neognosticismo* se basa en las siguientes premisas: a) propone una fe encerrada en el subjetivismo; b) absolutiza el elemento sentimental de la experiencia religiosa o una serie de razonamientos, los cuales tienen como objetivo reconfortar e iluminar a la persona que los posea. Lo que importa es “sentirse bien”, ya sea emocional o intelectualmente; aunque este sentimiento, como todo sentimiento, sea efímero y transitorio. En consecuencia, c) estos elementos encierran al sujeto en un solipsismo monádico donde los otros, incluyendo a Dios, son vistos como “píldoras” que pueden estimular un estado de bienestar personal. Por ello, el papa Francisco ha afirmado que el neognosticismo imposibilita sentir “la ternura de la carne del hermano”¹⁰. Es más, el neognosticismo “pretende liberar a la persona del cuerpo y del cosmos material, en los cuales ya no se descubren las huellas de la mano providente del Creador, sino que ve solo una realidad sin sentido, ajena a la identidad última de la persona, y manipulable de acuerdo con los intereses del hombre”¹¹.

Por su parte, el *neopelagianismo* se caracteriza por: a) ser autorreferencial y prometeico de quienes, en el fondo, solamente confían en sus propias fuerzas; b) actitud que lleva al sujeto a una espiritualidad farisaica, sintiéndose superior a los otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fiel a cierto estilo católico propio del pasado; c) elementos que se decantan en un elitismo narcisista y autoritario donde, en vez de anunciar el gozo del evangelio, se juzga y condena a los demás, colocándose a sí mismo como norma y juez. Este dinamismo se realiza bajo la apariencia de hacer un bien a los demás. Por ello, el papa Francisco llega a firmar que el *neopelagianismo* lleva al cristiano a “asumir un estilo de control, de dureza, de normatividad”¹².

⁹ *Placuit Deo*, n. 2.

¹⁰ *V Congreso de la Iglesia Italiana*.

¹¹ *Placuit Deo*, n. 3.

¹² *V Congreso de la Iglesia Italiana*. En este discurso el Papa extrapola estas características *neopelagianas* al ámbito institucional: “(El *pelagianismo*) empuja a la Iglesia a no ser humilde, desinteresada y bienaventurada. Y lo hace con la apariencia de un bien”.

El neognosticismo y el neopelagianismo sirven de marco teórico, aunque muchas veces atemáticos, de problemas antropológicos y teológicos concretos al cristianismo contemporáneo¹³. En el mundo contemporáneo la fe de muchos cristianos se concreta en la asunción de formas tradicionales sin contenido alguno. Se sigue hablando de Dios, de fe, de religión, de espiritualidad, de Jesucristo, etc., pero sin su sentido genuinamente cristiano. Se mantienen formas, estilos y estructuras sin el sentido absoluto de la propuesta evangélica. Por tanto, en palabras de José Chillón, se puede hablar tanto de una secularización *del* cristianismo como de una secularización *en* el cristianismo¹⁴. El cristianismo ha quedado reducido a la esfera de la vida privada, dejando la esfera pública en las manos omnipotentes del ser humano. Pero lo más lamentable del proceso secularizador es que entreteje el dinamismo religioso de quienes se confiesan cristianos, quedándose en lo epidérmico de las formas.

En atención a lo dicho hasta ahora, la problemática religiosa contemporánea plantea los siguientes retos teológicos: a) desenmascarar la visión deísta de Dios subyacente. El Dios del cual se habla es impersonal y, por tanto, no tiene rostro alguno. Jesús queda reducido a un mero referente moral. Dios queda reducido a un ser o, mejor dicho, a una fuerza trascendente y majestuosa que se diluye en su acción creadora. Por tanto, todo esquema de relación con él pasa por una especie de bienestar personal intimista o en un diluirse en una fuerza cósmica. Ejemplo de ello son los diversos métodos orientales de relajación y concentración que se usan en espacios cristianos, pero sin ningún o escaso compromiso vital de los participantes, cayendo en un pietismo protestante. En estos esquemas religiosos la noción escatológica de un mundo futuro importa poco debido a la instalación en el presente.

Como se ha dejado ver, esta visión deísta se basa en b) una visión antropológica: el *inmanentismo antropocéntrico*. El ser humano es concebido como individuo y no como persona, es decir, como un ser individual con

¹³ La sistematización de los problemas actuales de la antropología teológica cristiana está basada en los siguientes recursos bibliográficos: JUSTO P., Emilio, “Desafíos actuales de la antropología teológica”, en *Gregorianum* 103, 2 (2022) 263-286; JUSTO P., Emilio, *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*. Santander: Sal Terrae, 2020; CHILLÓN, José Manuel, “El nihilismo de la secularización posmoderna”, en *Estudios Eclesiásticos*, 97, 381-382 (septiembre 2022) 465-490.

¹⁴ CHILLÓN, José Manuel, “El nihilismo de la secularización posmoderna”.

la capacidad de autocrearse sin la ayuda de los otros. Aislamiento vital que ocasiona una relación utilitarista de los demás o una postura de sospecha frente a todo aquel que quiera amenazar la “torre de Babel” que se construye. Aunque la dinámica religiosa planteada se abra a la caridad, ella es vista como mero acto benéfico de dar de lo que se tiene al que carece de ello, pero sin implicación vital alguna y sin interés de hacer al necesitado sujeto activo de su propio cambio. Recordemos que esta vivencia de lo religioso se queda con las formas cristianas, vaciándolas de sentido.

Por último, el tercer reto teológico es c) la visión necesaria del cosmos que surge de lo dicho¹⁵. La naturaleza es concebida simplemente como un escenario donde el individuo desarrolla la trama de su existencia. Incluso es vista como un recurso que puede y debe ser explotado desde una lógica utilitarista. El ser humano es el señor plenipotenciario de la naturaleza y puede hacer con ella lo que le permitan sus capacidades tanto racionales como instrumentales. Todo lo material, incluyendo el cuerpo humano, puede y debe ser “mejorado”. La teoría transhumanista y la de transgénero son ejemplo de ello, como sostiene Emilio Justo¹⁶.

II. Aportes de la intuición cosmoteándrica panikkariana¹⁷

El teólogo cristiano no es un mago que saca sus reflexiones debajo de la manga. Las bases necesarias para interpretar los problemas planteados están en las Escrituras, la Tradición y en el Magisterio, así como en los aportes que otros teólogos o pensadores han realizado en el decurso histórico. Por ello, en este apartado echaremos mano a la *intuición cosmoteándrica panikkariana* para sistematizar algunas luces que guíen los pasos de la reflexión para salir de la oscuridad religiosa planteada.

¹⁵ La importancia de atender teológicamente el alcance cosmológico de estos presupuestos teológicos y antropológicos queda recogida en la encíclica *Laudato' si* del papa Francisco, publicada el 24 de mayo del 2015.

¹⁶ JUSTO P., Emilio, “Desafíos actuales de la antropología teológica”. en *Gregorianum* 103, 2 (2022) 263-286.

¹⁷ Las ideas que se expondrán en este apartado pueden verse más desarrolladas en TOTUMO, Carlos, *La intuición cosmoteándrica panikkariana como propuesta para el quehacer teológico*, Tesina de Licencia en Teología Fundamental, Universidad de Burgos, Valladolid 2022.

Raimon Panikkar (1918-2010), sacerdote, filósofo y teólogo, desde la categoría de *relación*, dio respuestas a las problemáticas que la modernidad planteaba al cristianismo. Panikkar sostiene que la realidad está configurada por tres polos interrelacionados entre sí: Κόσμος (conjunto ordenado de lo que existe, usualmente traducido como mundo), Θεός (Dios, en el sentido confesional cristiano) y Άνθρωπος (ser humano). Estos tres polos están armónicamente relacionados entre sí en un “tejido sin costuras”¹⁸. Son tres elementos esenciales de una misma realidad que, aunque existen en relación, no se confunden entre sí. La relación no elimina la otredad de cada una de las partes¹⁹. Por ende, la intuición cosmoteándrica panikkariana nada tiene que ver con una visión monista que ocasione una “monarquía sofocante”, tampoco con un dualismo que potencie una “anarquía destructiva” donde los elementos sean incomunicables entre sí, o una visión panteísta de la realidad donde lo humano y cósmico desaparecen al ser absorbidos por lo divino. “Dios está en todo, todo está en Dios y, sin embargo, Dios no es nada de lo que es”²⁰, afirma Panikkar. En la relación constitutiva cosmoteándrica, cada elemento conserva su identidad ontológica. En consecuencia, la intuición cosmoteándrica es un camino medio entre la paranoia del monismo y la esquizofrenia del dualismo²¹.

Desde este marco teórico, Panikkar sistematiza un discurso que arroja ideas muy sugerentes que ayudan a dar respuesta a los problemas planteados anteriormente. Frente a la distorsión deísta de la imagen de Dios, Panikkar plantea, fiel a la fe cristiana, la noción trinitaria de Dios, subrayando que Él es esencialmente comunión y relación. Cristo es el icono perfecto y el rostro personal de este Dios. En lo que respecta a los problemas cosmológicos, nuestro autor plantea una *secularidad sagrada* manifestada en dos neologismos: *teofísica* y *ecosofía*. Por último, en lo que respecta a los problemas antropológicos, Panikkar plantea, en primer lugar, una concepción tricotómica del ser humano, así como su condición

¹⁸ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, en *Obras completas*, VIII, Herder, Barcelona 2016, 241.

¹⁹ *Ibid*, 175.

²⁰ *Ibid*, 140.

²¹ PANIKKAR, Raimon, “La visió cosmoteàndrica: El sentit religiós emergent del tercer mil.leni, en *Qüestions de Vida Cristiana* 156 (1991).

ontológica relacional abierto a la trascendencia. Por tanto, afirma Panikkar, el ser humano más que individuo es persona. Frente al problema holístico de espiritualidad²² planteado por la experiencia religiosa posmoderna, basado en un sincretismo amorfo e individualista, Panikkar propone la *mística* como plenitud de vida. Planteamiento que se proyecta a una realidad escatológica rompiendo el inmanentismo ontológico de las posturas posmodernas y que nuestro autor desarrolla bajo el neologismo *tempiterinidad*.

En atención a lo dicho, pasamos a la sistematización de las ideas panikkarianas que sirven de propuesta al quehacer teológico contemporáneo.

1. Dios es esencialmente comunión, relación (Padre-Hijo-Espíritu Santo)

Panikkar, en lo que respecta a la idea de Dios, tiene como objetivo su desontologización, es decir, el paso de la idea a la realidad y de la metafísica a la experiencia. Debido a que Dios se encuentra en una *relacionalidad radical* con el cosmos y el hombre, no puede ser pensado como existente externo o independientemente de ellos²³. Dios está en relación armónica y diferenciada con ellos debido a que no pierde su alteridad en una mezcla panteísta. Dios es *relación genitiva* de la realidad creatural debido a que es el origen y fundamento de su ser²⁴. Relación *ad extra* que emana de las relaciones intracomunitarias de las tres personas divinas.

La Trinidad no es para Panikkar solo una afirmación dogmática, sino la noción central de su quehacer vital y teológico. Por ello, sostiene que “la Trinidad no solo es la piedra fundamental del cristianismo desde un punto de vista teórico, sino también la base existencial, práctica y concreta

²² LENOIR, Frédéric, en su obra *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid 2005, 14, habla de esta nueva concepción sincretista e impersonal de espiritualidad con el término “religiosidad holística alternativa”.

²³ SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza: Una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*, Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2015, 39.

²⁴ PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid⁴ 1996, 235.

de la vida cristiana”²⁵. Sin embargo, se debe tener presente que nuestro autor no desarrolló un tratado sobre la Trinidad, como sí lo realizó san Agustín²⁶. Panikkar estudia la Trinidad en su dimensión relacional y soteiológica, apartada de toda concepción metafísica que desfigure idolátricamente al Dios vivo. Esto no implica el rechazo del dogma ni los alcances teológicos logrados hasta su tiempo. Panikkar es, al mismo tiempo, un teólogo clásico e innovador²⁷. Nuestro autor busca sacar el misterio trinitario de la dimensión lógica del discurso para salvar su significado genuino: misterio de salvación.

Panikkar afirma, a similitud de Rahner, que entre la Trinidad inmanente y la económica existe una relación de identidad. “Sabemos algo acerca de la Trinidad gracias a la revelación”, afirma Rahner²⁸. Dios es el ser trascendente que está en lo más íntimo de cada ser, haciéndole ser lo que cada uno “es”²⁹. Panikkar explica la relación de identidad entre la Trinidad inmanente y la económica, así como su importancia vital para el hombre, con las siguientes palabras:

La Trinidad es una de las visiones más profundas y universales que el Hombre puede tener de sí mismo y de Dios, de la Creación y del

²⁵ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 146.

²⁶ Aunque Panikkar escribió una obra sobre la trinidad titulada “*La Trinidad. Una experiencia humana primordial*”, no la desarrollada en el sentido dogmático tradicional, sino en su aplicabilidad existencial.

²⁷ PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2008, 251-252.

²⁸ RAHNER, Karl, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en *Mysterium Salutis*, II, Cristiandad, Madrid 1992, 294-295.

²⁹ El cardenal Müller también afirma que, aunque la existencia de Dios no está condicionada por la realidad creatural, desde la creación y todo el dinamismo de la revelación judeocristiana no es correcto hablar de Dios sin hacer referencia a esta relación libre y amorosa del Creador para con sus creaturas. Esto lo afirma Müller con las siguientes palabras: “La creación, como acción de Dios, se identifica con el acto de ser mismo de Dios, en el que y a través del que llama libremente a la existencia a la totalidad de los entes no divinos y hace que todos y cada uno de ellos subsistan realmente con las peculiaridades individuales propias de su naturaleza. Existe una diferencia esencial entre lo creado y el Dios creador, pero en virtud del acto divino que pone la realidad, Dios está presente de la manera más íntima en todas las criaturas, en cada una de ellas de acuerdo con su propia naturaleza”. Müller, Gerhard, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 158.

Creador. No es solo uno de los problemas (teóricamente) más *importantes*, sino también una de las interrogantes (prácticamente) más *urgentes* (...) La doctrina de la Trinidad, en realidad, no tiene por objeto satisfacer nuestra curiosidad acerca de la Trinidad «inmanente», como un asunto interno de la Divinidad (*ad intra*). Vincula el misterio inmanente con el Dios «económico» (*ad extra*), en quien se juega el destino de todo el mundo. No es una mera especulación sobre las profundidades de Dios; es, a la vez, un análisis de las alturas del Hombre. Es una «revelación» de Dios en la medida en que es una revelación del Hombre³⁰.

Panikkar se opone a una concepción de Dios metafísica-absolutista. Por ello, en lo que respecta a la Trinidad divina, cuestiona el uso del término *substancia* debido a que lo considera impersonal y puede ocasionar un triteísmo o un concepto universal³¹. La substancia divina no puede ser considerada como algo absoluto con existencia aislada de las relaciones interpersonales, como “una substancia común en la que las personas participan”, puesto que ninguna de ellas puede formar parte de nada, sea lo que fuere, ya que la divinidad personal es completa. “Las *tres* personas son *iguales* porque todas ellas son *Dios*; pero este *Dios* (al que se suponen iguales) no existe, no es nada al margen o separado de las personas divinas”³². Por eso, nuestro autor insiste en que Dios no es una Substancia, sino una Relación. En oposición al término substancia, Panikkar propone el de *relacionalidad radical*. El adjetivo *radical* enfatiza lo esencial y constitutivo de la relación.

La Tradición, desde san Agustín, afirma que los nombres de las personas divinas (Padre-Hijo-Espíritu) son términos relativos, no absolutos. Ellos no se entienden desde sí, sino desde el otro con el que habita en comunión sin confusión. “El Padre es Padre por tener un Hijo y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre”³³. De manera similar, santo Tomás, frente al término substancia aplicado a Dios, también sostiene que éste no elimina

³⁰ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 100-101.

³¹ PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, 268.

³² PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 149.

³³ AGUSTÍN, San, *Tratado de la Santísima Trinidad*, VII, 4, 7.

las relaciones, las cuales son parte de la esencia divina³⁴. En consecuencia, Panikkar lo que pretende es recuperar este elemento esencial de la relationalidad divina de comunión siempre abierta, la cual ha sido dejada de lado por una concepción metafísica³⁵. La patrística latina denominaba esta comunión trinitaria con el término *circumincessio*, y la patrística griega usaba el término *perichôrêsis*. Ambos términos expresan la “circularidad dinámica interna de la Trinidad”³⁶.

Panikkar es conocedor del dogma y la tradición, las cuales retoma con creatividad para ahondar en ellas y responder a las necesidades vitales de su época, ayudando al “rejuvenecimiento del núcleo central del dogma cristiano”³⁷. Tarea que realiza con “temor reverencial, humildad profunda y respeto sincero”³⁸. Desde estas actitudes sostiene que la *relacionalidad radical* trinitaria es polivalente y no unívoca³⁹. Dios no tiene “sí mismo”, porque “es un *yo*, un *tú* y un *él* que se intercambian en la *perichôrêsis* trinitaria”⁴⁰. Frente a la concepción neoescolástica de la igualdad esencial entre la substancia y el existir divinos⁴¹, Panikkar subraya que este ser es relación. Pasa así de una ontología trinitaria de la substancia a una ontología trinitaria relacional. Dicho en palabras de nuestro autor:

La Trinidad no es ni una ni triple, es decir, ni simplicidad ni complejidad. Vista desde el interior, por así decir, parece semejar a la simplicidad: cada «persona» se vacía totalmente para que la otra pueda «ser»

³⁴ TOMAS, Santo, *Suma teológica*, I, q.28, a.1-4.

³⁵ Las palabras del XI Concilio de Toledo son iluminadoras en lo que respecta a esta noción panikkariana: En la Trinidad “el número se ve en la relación de las personas; pero en la sustancia de la divinidad, no se comprende qué se haya numerado. Luego solo indican número en cuanto están relacionadas entre sí; y carecen de número, en cuanto son para sí. Porque de tal suerte a esta santa Trinidad le conviene un solo nombre natural, que en tres personas no puede haber plural” (*DENZINGER*, 280).

³⁶ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 163.

³⁷ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 145.

³⁸ *Ibid*, 164.

³⁹ PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 235-239.

⁴⁰ *Ibid*, 235.

⁴¹ TOMAS, Santo, *Suma teológica*, I, q.4, a.2; I, q.6, a.3.

(...) La personalidad es pura relación. No hay nada fuera de estas relaciones. Si hubiera una especie de «nudo» sustancial independiente de la «red», tendríamos un triteísmo o, en el universo, la pluralidad⁴².

El misterio de la encarnación del Verbo es el punto central de esta comprensión trinitaria panikkariana. A través de ella el hombre descubre que Dios no está simplemente en relación con el mundo, sino que lo divino es pura relación. Por ello, para Panikkar “el significado de la Encarnación es que el mundo participe en la suprema aventura trinitaria, aunque esté inmerso en las estrecheces del espacio y el tiempo”⁴³. Como hemos afirmado anteriormente, accedemos al misterio intratrinitario a través de la revelación. Cristo es el culmen de ella y, por ende, es su icono perfecto.

Panikkar sostiene que Dios se ha relacionado con el cosmos y el hombre en dos grandes acontecimientos: la creación y la encarnación del Verbo. Con la relación creacional, Dios coloca al hombre y al mundo en una tensión escatológica de plenitud, a la cual Panikkar denomina, basado en la teología paulina, como a *αποκατάστασι* (restauración) y *ανακεφαλαίωσι* (recapitulación) en Cristo⁴⁴. “El universo entero es dinámico, en movimiento y gestación, en camino hacia una plenitud”⁴⁵.

A modo de conclusión, es necesario sistematizar algunas ideas panikkarianas sobre cada una de las personas divinas. En lo que respecta al Padre, Panikkar se apega a la Tradición y afirma que Él es la fuente y el origen de toda la divinidad⁴⁶. También enfatiza que, frente a la necesidad antropológica de personalizar sus relaciones, el ser humano ha creado un icono divino con el cual comunicarse⁴⁷. En consecuencia, el término *Padre* es solo uno de los iconos que podemos usar para relacionarnos con el Absoluto⁴⁸. Junto con el término *Dios*, el de *Padre* es uno de los nombres que

⁴² PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, en *Obras completas*, I. 2, Herder, Barcelona 2015, 371.

⁴³ *Ibid*, 372.

⁴⁴ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 343.

⁴⁵ PANIKKAR, Raimon, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, Herder, Barcelona 2009, 147.

⁴⁶ XI Concilio de Toledo (*DENZINGER*, 275).

⁴⁷ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Ediciones Siruela, Madrid 1999, 132.

⁴⁸ Las palabras de san Justino sirven de fundamento a esta noción panikkariana: “Nin-

usamos para relacionarnos con el Absoluto, pero son siempre términos que no abarcan la totalidad de su ser⁴⁹. En atención a la relacionalidad radical, aunque el Padre sea la fuente y el origen de la divinidad, él no es un Yo único absoluto y aislado. El *Yo* dice referencia y constitutivamente al *Tú*, el cual, a su vez, existe siempre que haya un *Él*. Con el término Padre se hace referencia a su función de ser fuente, origen y fundamento de la vida, lo cual nada tiene que ver con el género o sexo⁵⁰.

En lo referente al Hijo, Panikkar sostiene que es el icono por excelencia que nos revela al *Deus absconditus*. Es Dios igual que el Padre⁵¹. Además, siendo la visibilidad de lo invisible, nos acerca e introduce en el Dios trascendente⁵². Cristo es el único mediador entre lo relativo y lo absoluto, lo temporal y lo eterno, la tierra y el cielo⁵³. “Los seres *son* en cuanto participan del Hijo, son *de, con y por* él. Todo ser es una *crstofanía*, una manifestación de Cristo”⁵⁴.

Panikkar expresa la aceptación de las afirmaciones dogmáticas sobre Cristo a través de las siguientes palabras: “Cristo es el Hijo de Dios encarnado, el Logos hecho Hombre y, en cuanto Cristo, segunda Persona de la Trinidad, es igual a Dios; es Dios”⁵⁵. Panikkar enfatiza la identidad intrínseca existente entre el Cristo protológico (el que actúa en el acontecimiento creador), el Cristo histórico (aquel que se encarna en nuestra historia, asumiendo nuestra realidad humana) y el Cristo escatológico (aquel en quien se recapitula lo creado, dándole plenitud)⁵⁶. Cristo es uno con la Trinidad⁵⁷ y, por ende, en él tenemos su plena manifestación⁵⁸. Por

gún nombre ha podido ponerse al Padre de todo (...) Y las denominaciones *Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño* no son verdaderos nombres, sino calificativos derivados de los beneficios del mismo Dios”. Justino, San, *Apologías*, Aspas, Madrid 1943, 199-200.

⁴⁹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 148.

⁵⁰ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una crstofanía*, 122-123.

⁵¹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 156.

⁵² *Ibid*, 153.

⁵³ *Ibid*, 157.

⁵⁴ *Ibid*, 158.

⁵⁵ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, 84.

⁵⁶ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una crstofanía*, 201-206.

⁵⁷ *Ibid*, 140.

⁵⁸ *Ibid*, 201.

eso, nuestro autor sostiene que Cristo es el rostro de Dios, en el cual se encuentran todos los demás⁵⁹.

En atención a la encarnación del Verbo, acontecimiento en el que la realidad humana es asumida por la divinidad, Panikkar afirma que Cristo es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica. Es más, “en el seno de una visión trinitaria la centralidad del Cristo respecto a toda la realidad es consecuencia directa de la Encarnación”⁶⁰. Por ello, “Cristo es creador y glorificador: consumidor del ser temporal”⁶¹. Desde esta perspectiva cristológica, Cristo es el parámetro para hablar tanto de Dios como de su relación con la realidad creatural. Esto es así porque “la manifestación del Cristo tiene también una repercusión cósmica”⁶².

El alcance cósmico de la encarnación ya estaba presente en la conciencia del cristianismo primitivo, pero la teología de talante metafísico lo había olvidado. La encarnación del Verbo no solamente tiene un alcance soteriológico y escatológico en el ser humano. San Pablo es quien mejor nos manifiesta estas ideas que Panikkar quiere recuperar en el quehacer teológico. Para nuestro autor, la conciencia cósmica es esencial para comprender el evangelio⁶³.

Panikkar, en lo referente al Espíritu Santo, sostiene que es el *en-Sí* del Padre porque “solo existe el Espíritu *del* Padre y *del* Hijo. Él es el Enviado”⁶⁴. Además, es el amor, que une al Padre y al Hijo⁶⁵. En lo que respecta a las relaciones *ad extra*, El Espíritu es quien nos posibilita la relación con el Padre en el Hijo porque “nadie va al Padre si no es a través del Hijo y nadie puede reconocer al Hijo si no es en el Espíritu”⁶⁶. El Espíritu nos revela al Dios inmanente en el ser creatural. Dicho en palabras de nuestro autor:

⁵⁹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 73.

⁶⁰ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 180.

⁶¹ PANIKKAR, Raimon, *Los dioses y el Señor*, Columba, Buenos Aires 1967, 63.

⁶² PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 35.

⁶³ PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, 432.

⁶⁴ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 164.

⁶⁵ PÉREZ PRIETO, Victorino, “Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional”, 70.

⁶⁶ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 154.

Si, como afirman los distintos Concilios de Toledo, el Padre es *fons et origo totius divinitatis* (fuente y origen de toda la divinidad), si el Hijo es Dios y, como afirman los Padres griegos desarrollando la imagen, el Río que fluye de la Fuente, entonces el Espíritu es, diríamos, el Fin, el Océano ilimitado donde se completa, descansa y se consume el flujo de la vida divina (*plenitudo et pelagus totius divinitatis*). Mientras no se ha recibido el Espíritu, es imposible comprender el mensaje aportado por el Hijo y alcanzar con ello la Θεώσις (theósis), la divinización que el Espíritu realiza en el Hombre⁶⁷.

2. La secularidad sagrada⁶⁸

Panikkar, con la expresión *secularidad sagrada*, responde al problema que la concepción moderna de la ciencia ha ocasionado en la dimensión antropológica. El ser humano moderno ha cortado su cordón umbilical con el cosmos. Se ha convertido solo en historia, olvidando su dimensión trascendente. Ha sustituido la cosmología por la antropología. El cosmos

⁶⁷ *Ibid*, 166.

⁶⁸ Los aportes cosmológicos de Panikkar ayudan a sistematizar una respuesta a la preocupación del Papa Francisco, y de muchos autores cristianos, de promover una “conversión ecológica” frente a la tradicional postura utilitarista del ser humano con la naturaleza. El Papa manifiesta esta preocupación en los números 216-221 de su Encíclica *Laudato si*. Frente a la necesidad de plantear un modo distinto de relación del ser humano con la naturaleza han surgido teorías igualmente negativas a la que se desea combatir. Por ejemplo, Luc Ferry sistematiza dos posturas: la *shallow ecology* (ecología superficial) y la *deep ecology* (ecología profunda). La primera defiende una postura ambientalista en donde se ha de cuidar la naturaleza y los animales, evitando la explotación desmedida de los recursos naturales. El problema de esta postura es que mantiene rasgos del antropocentrismo al cual critica. La naturaleza sigue siendo vista como mero recurso a ser explotado, aunque se quiera limitar esta explotación. La *deep ecology*, por su parte, concibe a la naturaleza como sujeto de derecho. Por tanto, la naturaleza y los animales son igualados al ser humano, difuminando la frontera entre lo humano y lo animal. El ser humano pierde así su plus creatural: libertad y dignidad. Por tanto, la *deep ecology* se decanta en una *cultura animalista*. Además de estas teorías ecológicas se puede plantear una tercera que es conflictiva en el ámbito espiritual: *visión panteísta de la naturaleza*. El ser humano es una parte del todo cósmico y su desarrollo personal pasa por diluirse en una identificación espiritual con este todo cósmico impersonal. En consecuencia, el cuerpo es relativizado como el medio de identificación con el todo cósmico. FERRY, Luc, “La ecología profunda” en *Vuelta*, Revista de la Universidad Veracruzana, 192 (1992) 31-43.

ha dejado de ser su hogar⁶⁹. “Dios y el mundo han sido separados radicalmente, con lo cual el Dios trascendente se vuelve cada vez más superfluo, relegado a un cielo que no es el mismo cielo de los astrónomos”⁷⁰.

En respuesta a esta problemática, nuestro autor afirma la relación constitutiva de lo divino y lo mundano con la intención de “transformar y resucitar al mundo”⁷¹. No hay nada que no sea sagrado, ni hay nada absolutamente sagrado que esté separado del resto. Todo tiene una dimensión sagrada, ya que lo sagrado es un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de ser⁷². La inmanencia de lo sagrado en la mundaneidad de los seres no niega la trascendencia divina. No olvidemos que para Panikkar el ser es relación: une y distingue a la vez⁷³.

Con el término *secularidad sagrada* nuestro autor vuelve a reafirmar su intuición cosmoteándrica en donde todos los seres están en una relación armónica y diferenciada. “La secularidad sagrada nos descubre la *ontonomía* de la realidad en la visión no dualista de las cosas”⁷⁴. La inmanencia y la trascendencia no son contrapuestas, sino complementarias. Se rechaza tanto la inmanencia intimista como la trascendencia ultraterrestre. El Dios trascendente se hace presente en la inmanencia de sus creaturas desde el amor y la libertad, potenciando un dinamismo plenificante. Por ello, podemos afirmar que la creación es sacramento de la presencia de Dios y debe ser respetada y amada. El ser humano no solo forma parte del cosmos siendo un microcosmos⁷⁵, sino que debe ayudarlo en el despliegue de sus potencialidades y contemplar en él a su Creador. Dios y el ser humano habitan en el mundo en una secularidad sagrada. Esto es una respuesta directa al secularismo moderno, el cual “es una ideología que afirma que el mundo empírico es todo lo que existe y que

⁶⁹ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, 67.

⁷⁰ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 101.

⁷¹ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 15.

⁷² *Ibid*, 59.

⁷³ *Ibid*, 47-48.

⁷⁴ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Península, Barcelona 1999, 155.

⁷⁵ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 55.

la trascendencia, en un sentido vertical, es una mera ilusión de la mente (...) Todo es este mundo. El *saeculum* es todo lo que existe realmente”⁷⁶.

Panikkar, frente al secularismo, propone el término *secularidad*, el cual sostiene que “el *saeculum* no es un estadio subordinado y/o transitorio del ser, insignificante frente a un universo eterno, divino y trascendente, pero tampoco es la única realidad”⁷⁷. Relativiza, en el sentido de relacionar, la realidad ultramundana, intentando mantener un equilibrio entre eternidad y tiempo, mundo y Dios. Afirma que Dios es un ser relativo, es decir, que está en relación con el mundo. Es Dios *del y para* el mundo⁷⁸. Es importante tener presente que para Panikkar “relatividad” no es carencia de sentido, sino “relacionalidad”. Nuestro autor diferencia secularización, secularismo y secularidad:

Se impone una distinción entre el proceso histórico de *secularización* (como lo ha vivido la Europa del siglo XIX), la ideología del *secularismo*, que niega toda trascendencia, y la experiencia de la *secularidad* que sostiene que las estructuras espacio-temporales de la realidad material (el *saeculum*) no son ilusorias o no definitivas⁷⁹.

Para Panikkar *saeculum*, que según su origen latino es “mundo temporal”, no es solo el cosmos material, geográfico ni el mundo humano. Es el cosmos viviente, la fuerza vital del universo, lo cual revela la apertura del tiempo a la eternidad⁸⁰. El *saeculum* es la simbiosis positiva entre el ser humano y el cosmos⁸¹. En terminología heideggeriana podríamos decir que existe una relación intrínseca entre el Ser y el Tiempo. El tiempo no

⁷⁶ Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 27.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, 28.

⁷⁹ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 155; Una mayor explicación de estos términos es realizada en: PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 26-28.

⁸⁰ “La distensión del tiempo afecta a todo, a todo ser. Sin embargo, nos damos cuenta de que todo está enlazado, que hay algo de no dis-tendido, sin tiempo o lleno de tiempo, sea immanente o trascendente. La eternidad no es un simple concepto - ni algo post-temporal. El infinito no es solo un ente matemático ni reducible a un concepto límite”. PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 203.

⁸¹ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 29-31.

es un accidente del ser: el Ser mismo es temporal. Por ello, nuestro autor llega a afirmar que “la temporalidad pertenece a la misma esencia de los seres, y el «tiempo» concreto de un ser no puede abstraerse del ser sin destruirlo”⁸².

En atención a lo dicho, para nuestro autor “la secularidad es sagrada cuando, presentando un carácter de ultimidad, de no manipulabilidad, sirve de mediadora entre lo «divino» y lo humano y no se encierra en sí misma. Es profana cuando elimina esta polaridad y se cree totalmente autosuficiente”⁸³. Lo sagrado de lo secular es, por tanto, su estatus ontológico de realidad, el cual no puede ser objetivable ni manipulable. “Lo sagrado es un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de que las cosas son reales”⁸⁴. Una vez más nuestro autor afirma la presencia de la trascendencia en la inmanencia del ser creatural, ya que “es la inmanencia de la trascendencia lo que constituye la mismidad de la cosa”⁸⁵.

Es necesario recordar que para nuestro autor los seres no existen en una realidad monádica al estilo de Leibniz. Desde su intuición cosmoteándrica hemos afirmado que cada ser se realiza en la relación, la cual le es radical y constitutiva, no un elemento accidental. Para Panikkar:

No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay solo una: Dios o el Hombre o el Mundo. La realidad es cosmoteándrica (...) Dios, Hombre y Mundo están, por así decir, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación (...) Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad⁸⁶.

La relacionabilidad radical de la secularidad sagrada lleva a Panikkar a acuñar un nuevo término frente al quehacer científico, que subraya lo material, y lo metafísico, que enfatiza lo distinto a lo material. Frente a

⁸² PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 381.

⁸³ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 43.

⁸⁴ *Ibid*, 50.

⁸⁵ *Ibid*, 55.

⁸⁶ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 177-178.

ellos, Panikkar habla de *Teofísica* en la cual Dios es visto como creador del mundo. Es el “Dios de la Física”. El mundo es concebido no como ser autónomo, independiente y desconectado de Dios, sino constitutiva y ontológicamente religado a su Creador⁸⁷. Para nuestro autor “un Dios puramente trascendente es tan inexistente como un Dios exclusivamente inmanente”⁸⁸. La teofísica destaca, además, la dimensión concreta y temporal de la mismidad de cada cosa⁸⁹.

La relación que postula Panikkar con la teofísica conjuga los términos clásicos de *creatio continua*, donde Dios conserva en el ser al ente creatural, y el de *creatio nova*, donde le impulsa a una plenitud del mismo. Dinamismo que se da en una relación perijorética de la Trinidad radical abierta a la realidad escatológica o *tempiterna*. Por ello, “la teofísica se encuentra siempre *in fieri*, en devenir”, afirma nuestro autor⁹⁰.

En atención a lo dicho, Panikkar revaloriza la dimensión material de lo real no solo colocándola en una relación constitutiva con Dios, sino que el mismo cosmos sirve como templo de la comunión perijorética de la Trinidad radical. Así lo expresa Panikkar cuando afirma que la teofísica concibe “la realidad (material) como un templo, símbolo de la morada humano-divina, como algo sagrado –la *sagrada secularidad*”⁹¹. En consecuencia, para Panikkar “el cuerpo no es solo materia, sino que es un símbolo del cuerpo místico de la realidad cosmoteándrica”⁹².

La importancia vital del objetivo planteado lo revela el deterioro progresivo de la naturaleza, el cual sitúa al ser humano en un desafío vital que engloba todas las dimensiones que lo constituyen. En atención a que el ser humano está constitutivamente religado al cosmos, sus existencias dependen del horizonte hermenéutico que adopte y las relaciones que se desprendan de este. El quehacer teológico, si quiere ser fiel a sus principios, no puede desatender este problema tanto en la dimensión ontológica

⁸⁷ PANIKKAR, Raimon, *Ontonomía de la ciencia. sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid 1961, 355.

⁸⁸ PANIKKAR, Raimon, “Misterio y hermenéutica. Fe, hermenéutica y palabra”, en *Obras completas*, IX. 2, Herder, Barcelona 2018, 206.

⁸⁹ SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza*, 94.

⁹⁰ *Ibid*, 102.

⁹¹ PANIKKAR, Raimon, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, 105.

⁹² SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza*, 97.

de la relación mundo-hombre, como en la perspectiva ética del actuar. Por ello, nuestro autor –quien siempre busca responder a las necesidades reales de su tiempo–, afirma que, para poder atender satisfactoriamente a este problema, la realidad demanda “una *μετάνοια* (*metanoia*) radical, un cambio total de la mente, el cuerpo y el espíritu”⁹³. El remedio pasa, para nuestro autor, por la aceptación y vivencia de la relación constitutiva existente entre el mundo y el ser humano. Por ende, se debe superar la noción de rivalidad ocasionada por la modernidad y su metáfora de “siervo y amo”⁹⁴, donde el ser humano es el dueño y dominador del cosmos. Otra causa que ha potenciado esta situación es el actual sistema económico y productivo, el cual “lleva en su seno una lógica de destrucción de la naturaleza por una explotación desmesurada y una creciente contaminación de la Tierra”⁹⁵.

Panikkar rechaza el término *ecología* debido a su talante objetualizante de la tierra, lo cual ha potenciado un uso utilitarista de los recursos. La ecología se ha reducido, afirma nuestro autor, a una ciencia pragmática de una mejor explotación de las riquezas naturales, concibiendo la Tierra como un simple objeto de “explotación de sus recursos”⁹⁶. En contraposición a ella, la *ecosofía* nos invita a una experiencia mística en la que el cosmos sea visto desde la realidad cosmoteándrica y, por tanto, como una dimensión constitutiva del ser⁹⁷. Por ello, Panikkar afirma que la *ecosofía*

Indica la experiencia mística de la materia en general y de la Tierra en particular. La ecosofía es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto* y, más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad. Entonces no se la usa como un medio, sino que se juega con ella como con una compañera. La ecosofía va mucho más allá de la visión de la Tierra como un ser vivo; nos revela la materia como un factor de lo real tan esencial como la consciencia o lo que solemos llamar

⁹³ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, en *Obras completas*, I. 1, Herder, Barcelona 2015, 61.

⁹⁴ *Ibid*, 62.

⁹⁵ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 106.

⁹⁶ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 358-359.

⁹⁷ SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza...*, 198.

lo divino. De una forma u otra el místico hace la experiencia de la Encarnación: descubre que la carne también puede ser divina⁹⁸.

Panikkar, fiel al discurso ontológico, sostiene que la Tierra, sinónimo de cosmos, no puede ser objetualizada. Debe ser vista como sujeto, es decir, en su mismidad, y valorada en su dimensión constitutiva de la realidad. Por ende, el modo en que el ser humano se relacione con ella no solo la afecta en tanto *alter*, sino que el mismo hombre se ve afectado porque él también es parte constitutiva de la realidad. Hombre y cosmos forman un único sistema vital. El ser humano debe estar frente a él con una actitud mística, es decir, con respeto y escucha atenta para alcanzar “una sabiduría del vivir humano”⁹⁹, la cual le exige un cambio radical de actitud¹⁰⁰ y un nuevo nivel de conciencia¹⁰¹. El ser humano es parte de la realidad cosmoteándrica, no su plenipotenciario. Es “colaborador o administrador responsable”¹⁰².

En consecuencia, ante la urgencia vital del problema, Panikkar concluye que no sirve “un reciclaje de los residuos o una explotación más blanda”¹⁰³ de la Tierra. El vocabulario que se sigue usando habla de explotación, recursos, necesidades y desarrollo, pero revela que la cosmología subyacente permanece inalterada¹⁰⁴. Es necesario una conversión radical de horizonte comprensivo y relacional porque “mientras no contemple cada pedazo de tierra como mi cuerpo, no solo menosprecio a la tierra, sino que también menosprecio a mi cuerpo”¹⁰⁵. Por tanto, la responsabilidad que se propone a través de la *ecosofía* no es un activismo, sino una actitud contemplativa de saber escuchar, actuar y crear.

3. El ser humano participa de la trinidad radical

Uno de los criterios claves de interpretación de toda la cosmovisión panikkariana es la *relación perijorética* de los seres que integran la realidad, a la cual Panikkar denomina *Trinidad radical*. El modo de despliegue

⁹⁸ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 359.

⁹⁹ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, 5.

¹⁰⁰ *Ibid*, 114.

¹⁰¹ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 107.

¹⁰² PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Pamplona 1999, 329.

¹⁰³ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, 114.

¹⁰⁴ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 107.

¹⁰⁵ PANIKKAR, Raimon, *Invitación a la sabiduría*, Espasa Calpe, Madrid 1998, 68.

de las cualidades que definen al ser consciente pasa por el reconocimiento y el valor de la realidad de los demás seres, superando toda objetualización y reducción eidética o ideológica. El ser es siempre más de lo que el ser humano puede conocer y decir de él. Por tanto, el ser humano, en su encuentro personal con los demás seres conscientes, con el mundo y con Dios, debe acogerlos como un tú. Solamente así podrá experimentar su realidad personal como comunión. El hombre *es* en relación. La visión cosmoteándrica supera la dialéctica, invitándonos a la comunión frente a la dominación. Así lo expresa nuestro autor cuando afirma que:

Lo constitutivo del ser humano es el ser relación, y por eso puede conocer. Pero una persona no es solo comunicabilidad, es comunión. Yo soy persona en cuanto que soy comunión. Comunión no es posesión: no significa que los otros seres (objetos u otros sujetos) me pertenezcan; no se trata de propiedad de objetos o de dominio sobre sujetos. Comunión significa pertenecerse mutuamente (el uno al “otro”) como sujetos (y no como simples objetos de un sujeto superior). Comunión no significa que yo posea a un tú (o un tú a un yo), sino que ambos se pertenecen, pues no hay el uno sin el otro y viceversa. El yo no es anterior al tú, ni el tú al yo. La relación no es causal porque su ser es un *coesse*, un *Mitsein*. *Ser es estar (juntos)*¹⁰⁶.

La conciencia es uno de los elementos propios del ser humano. A través de ella, el ser humano, desde su inmanencia, se abre a la trascendencia de los demás seres, tanto de los creaturales como del mismo Dios. Por ende, en atención a la relación perijorética de la Trinidad radical y su relacionalidad, esta apertura no debe ser objetivista. Para Panikkar, el ser humano, a través de su conciencia, debe ser mediador de la realidad y no un intermediario. El rol mediador implica que todo ser que entra en el campo de la conciencia potencia el desarrollo de las potencialidades que les son propias. Por el contrario, el rol de intermediario se basa en un antropocentrismo utilitarista y de indiferencia a los seres que se presentan a la conciencia, lo cual nos llevaría a una ideología ya que todo es reducido a la idea, objetualizando la realidad. No olvidemos que para nuestro

¹⁰⁶ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 93.

autor “Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad”¹⁰⁷.

El ser humano en cuanto ser de la realidad, afirma José Meza¹⁰⁸: a) posee una dimensión trascendente o divina, por la cual participa de una infinita inagotabilidad; es misterio, es libertad; b) posee una dimensión consciente, propiamente “humana”, que le permite conocer y a través de la cual transita el logos; y c) posee una dimensión cósmica, material, que le permite estar en el Mundo, compartir su secularidad, moverse en las coordenadas de espacio y tiempo, no de forma accidental, sino de forma constitutiva. Por ello, Panikkar afirma que:

El Mundo, el Hombre y Dios considerados como tres entidades separadas e independientes, son incompatibles: no hay lugar para todos. En realidad, Mundo, Hombre y Dios están entrelazados en una *perichôrêsis constitutiva*. Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente Hombre. Dios se sublima, pero la sublimación debe condensarse luego en alguna parte y es el interior del Hombre lo que ofrece las paredes para una cristalización de Dios dentro del Hombre; mas no como un ser distinto que ha venido a refugiarse en nuestro interior, sino como algo que en rigor le pertenece y que solo momentáneamente había sido desplazado; pero toda metáfora es peligrosa, sobre todo si se le interpreta de forma substancialística (...) El hombre no es ni Dios, ni el centro de todo¹⁰⁹.

a) Relación del hombre con Dios

La razón fundamental por la cual iniciamos la explicación de la racionalidad constitutiva que define al ser humano por su apertura a Dios es doble. En primer lugar, porque el horizonte hermenéutico del quehacer panikkariano es netamente creyente y, en segundo lugar, porque la “di-

¹⁰⁷ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 178.

¹⁰⁸ MEZA RUEDA, José Luis, “Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo”, en *Cuestiones Teológicas*, XXXVII. 87 (2010) 119-120.

¹⁰⁹ PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 181.

mensión divina del ser humano” revela su apertura a la trascendencia. Hemos colocado entre comillas la expresión *dimensión divina del ser humano* porque ella debe entenderse desde la lógica de la analogía y no desde la deductiva. Para Panikkar, lo “divino” del ser humano hace referencia a su ser consciente, a su libertad y, en definitiva, a su apertura a la trascendencia¹¹⁰.

No se debe olvidar que, desde la intuición cosmoteándrica, todos los seres están íntima y perijoréticamente relacionados. El vínculo del hombre con lo material y lo divino es constitutivo. Relación que no aniquila lo particular de cada ser, sino que despliega estas características. Por tanto, ya que el ser humano forma parte de la realidad cosmoteándrica, él (y todo hombre) participa de su relacionalidad radical¹¹¹.

Una correcta explicación de la apertura de la inmanencia humana a la trascendencia divina ayudará a la comprensión de que el advenimiento divino no le es extraño al ser humano y que, por ende, no le viene de fuera, violentándolo. Se trata, en palabras de Panikkar, de ver a Dios “no como un ser distinto que ha venido a refugiarse en nuestro interior, sino como algo que en rigor le pertenece y que solo momentáneamente había sido desplazado”¹¹².

Para Panikkar, la experiencia de Dios no es ciencia, episteme o algo puramente psicológico, sino el contacto con la realidad. Es el “toque ontológico que transforma nuestro ser más profundo”. Es “sentirse atrapados por una realidad más fuerte que nos penetra y nos transforma”¹¹³. Nuestro autor, fiel a su horizonte hermenéutico analógico, explica la experiencia religiosa del hombre con la siguiente analogía matemática: E = e.m.i.r

Lo que llamamos experiencia (E) es una combinación de la experiencia personal, inefable, siempre única y, por lo tanto, irrepetible (e), vehiculada por nuestra memoria (m), modelada por nuestra interpreta-

¹¹⁰ PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, 82.

¹¹¹ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Tesis Doctoral en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, de Colombia, Bogotá 2009, 106.

¹¹² PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 181.

¹¹³ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 45.

ción (i) y condicionada por su recepción (r) en el complejo cultural de nuestro tiempo¹¹⁴.

En atención a este razonamiento analógico, la experiencia personal del ser humano con Dios se da en cuatro momentos que pueden ser diferenciados solo metodológicamente. Entre ellos existe una relación dialogal. Apegados a la analogía panikkariana, la experiencia pura que tiene una persona es denominada con la letra *e* en minúscula; la memoria de esta experiencia es representada por la letra *m* en minúscula; la interpretación o análisis consciente de dicha experiencia es simbolizada por la letra *i* minúscula; por último, Panikkar enfatiza que la interpretación que realizamos de esta experiencia está enmarcada en el contexto de una cultura particular, debido a que el ser humano es un ser locativo, elemento que es simbolizado por la letra *r* en minúscula¹¹⁵. En consecuencia, la experiencia personal de Dios es la experiencia completa y no fragmentada de la realidad, de la cual formamos parte. Ella no puede reducirse a algo meramente racional y objetual. El lenguaje, elemento constitutivo del ser racional, posibilita la puesta en común de la experiencia religiosa, superando el peligro solipsista.

Panikkar, haciendo uso de la terminología clásica para hablar de la fe, subraya la posibilidad de relación que existe entre Dios y el ser humano, además de enfatizar que Dios escapa a lo que podamos pensar o decir de Él. El Tú de Dios no puede ser cosificado por la razón humana. Así lo explica nuestro autor cuando sostiene que:

La filosofía cristiana distinguía entre *credere in Deum* (apertura al misterio), *credere Deo* (confianza en lo que haya podido decir un Ser supremo) y *credere Deum* (creer en su existencia). La fe de por sí no tiene objeto; el pensar tiene un objeto. Si la fe tuviese un objeto sería ideología, un fruto del pensamiento. Dios no es un objeto (...) La divinidad emerge más allá del pensamiento¹¹⁶.

¹¹⁴ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 45.

¹¹⁵ PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, 104.

¹¹⁶ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 47.

En atención a lo dicho, el talante religioso humano es mucho más que la confesión consciente de unas proposiciones dogmáticas. El ser humano es constitutivamente *homo religiosus*. Como ya hemos explicado, el ser humano está *religado* constitutivamente con Dios, el cosmos y los demás hombres, aunque muchas veces no sea consciente de este elemento esencial. El paso a la esfera de la consciencia es lo que posibilita el despliegue vital de sus potencialidades¹¹⁷.

Para finalizar este apartado creo necesario decir algunas cosas de lo que nuestro autor entiende por *fe*. Panikkar afirma, en primer lugar, que la fe es, igual que la dimensión religiosa, constitutiva al ser humano. Por ende, no es propiedad privada de un individuo o una institución. La fe no es algo que el sujeto posea objetualmente. Así lo sostiene nuestro autor cuando afirma que:

Hablando con propiedad no podemos decir que tenemos fe. No se tiene fe lo mismo que se posee un objeto o se es dueño de una cosa o de una situación. La fe es “algo” que por su misma naturaleza no puede ser “tenido”, y por esta misma razón tampoco puede ser almacenada ni guardada, por decirlo así, sin “usarla”. Tenemos fe por el hecho de creer, es decir, de realizar el acto actual de fe que nosotros no podemos poseer porque es más poderoso que nosotros mismos. Si hablamos en términos de posesión entonces es más bien la fe la que nos posee a nosotros; nosotros somos poseídos por un Dios que nos concede participar en su “conocimiento”, en su “visión” y en su “luz”¹¹⁸.

La fe, en atención a lo dicho, es un don dado por Dios al hombre como elemento constitutivo de apertura y relación consciente para con él. Apertura que tiene como finalidad potenciar un dinamismo vital que le permita al ser humano desarrollar sus potencialidades siendo, a su vez, mediador de plenitud para los demás seres conscientes y para con el cosmos¹¹⁹. Por ello, nuestro autor sostiene que “la fe no es solamente necesaria para comprender, sino también para alcanzar la plena humanidad, para ser”¹²⁰. La fe posibilita al hombre entenderse en relación constitutiva y

¹¹⁷ PANIKKAR, Raimon, *Misterio y revelación*, Marova, Madrid 1971, 44.

¹¹⁸ *Ibid*, 181.

¹¹⁹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 134-135.

¹²⁰ PANIKKAR, Raimon, “Misterio y hermenéutica. Fe, hermenéutica y palabra”, 34.

personal con los otros polos de la realidad y vivirse en una comunión peyorética. Por tanto, fe no es solo creer en Dios, sino también *amar* la realidad que él ha creado¹²¹.

La fe como don divino exige una respuesta humana que trasciende una mera aceptación epistémica. Exige una respuesta que comprometa a toda la persona, potenciando un modo de vivir. No es una relación con un ente abstracto e impersonal, sino una relación concreta, definitiva y existencial con un Dios personal. Por ello nuestro autor llega a afirmar que “somos el tú de Dios”¹²². Es una relación personal, íntima y peculiar en donde tengo a Dios como “mi Fuente, mi Creador, mi Sustentador, mi Ser definitivo, mi Padre”¹²³. Dios es Padre porque es, al mismo tiempo, fuente, origen y fundamento de vida¹²⁴. En consecuencia, desde la contingencia del ser podemos relacionarnos filialmente con nuestro creador ya que “en Él vivimos, nos movemos y existimos”¹²⁵.

En atención a lo dicho, creo sugerente concluir este apartado con las siguientes palabras de nuestro autor. Ellas sirven de detonante de la inquietud por seguir avanzando en el conocimiento de sus aportaciones.

El *don de la fe* no puede ser interpretado en sentido sustancial: es un don que invita a la respuesta, una llamada provocadora, una puerta abierta (cf. Hch. 14, 27). Todo esto implica la libertad y la posibilidad de rehusar, porque un don no es un don si no es aceptado, si no hay una respuesta positiva. La fe es esa dimensión asustancial del hombre que le permite no pararse a mitad del camino, o quedar paralizado en el tiempo, encerrado en el pasado. La fe es fundamentalmente dinámica, funcional, «lo que uno espera». Es ese don que hace posible la plenitud, en cuanto suscita la respuesta a una llamada, a la llamada a ser hombre. Pero esta llamada ha sido hecha una vez por todas – pax (*hapax*)– a todos los hombres (cf. Heb. 11)¹²⁶.

¹²¹ PANIKKAR, Raimon, *Misterio y revelación*, 181.

¹²² PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 357.

¹²³ PANIKKAR, Raimon, *El Cristo desconocido*, Ilustrada, Madrid 1994, 113.

¹²⁴ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 148, 122-123.

¹²⁵ Hechos de los apóstoles 17, 28.

¹²⁶ PANIKKAR, Raimon, “Misterio y hermenéutica. Fe, hermenéutica y palabra”, 58.

b) Relación del ser humano con su semejante

La afirmación de que el ser humano está constitutivamente abierto a la trascendencia, así como su posibilidad de desarrollar una relación consciente y personal con Dios, concretada en un dinamismo que reorienta su ser y su existir, da pie para preguntarse por la particular relación de un ser humano religioso para con sus semejantes y para con el mundo. La primera parte de esta pregunta se responderá en este apartado y la segunda en el siguiente.

La Constitución pastoral *Gaudium et spes*, apegada a lo más genuino del Evangelio, nos recuerda la relacionalidad intrínseca existente entre la aceptación vital del Dios revelado en Cristo y su concreción histórica en las relaciones interpersonales. El Concilio Vaticano II expresa la índole comunitaria de la vocación humana, según el plan de Dios, a través de las siguientes palabras:

Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios (...) Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo (...) Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn. 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, una criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás¹²⁷.

En atención a las palabras del Concilio queda claro que la relación dialógica del hombre con Dios está condicionada por el diálogo con los hombres. Es más, este último es el criterio hermenéutico de veracidad del primero¹²⁸. Por ello, Panikkar sostiene que la relación entre los seres cons-

¹²⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, 24 (*Documentos del Vaticano II*, BAC, Madrid²² 1973).

¹²⁸ San Juan, en su primera carta, realiza la siguiente afirmación lapidaria: “Si alguno dice: ‘yo amo a Dios’, y a la vez odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (4, 20).

cientes no puede ser una yuxtaposición de Yoes. No se trata de *estar* junto a los otros, sino de *ser* con los otros. “La plenitud humana, para su realización, supone fundamentalmente el encuentro con el otro. Encuentro al mismo nivel y, por tanto, encuentro trascendente, religador y espiritual”¹²⁹.

Panikkar desarrolla todo su pensamiento científico, filosófico y teológico como respuesta crítica a unos sistemas de pensamiento que han trastocado la armonía perijorética de la realidad cosmoteándrica, ocasionando su deterioro. En el caso de la dimensión de la alteridad antropológica, Panikkar reacciona al inmanentismo antropocéntrico, el cual destierra el amor como horizonte epistémico, entendiendo al ser humano desde la categoría del Yo autoconsciente, donde los otros seres, igualmente autoconscientes, se transforman en objetos de su episteme. Dinamismo que realizan todos los seres humanos, ocasionando una lucha entre ellos donde el otro se transforma en *mi infierno* o en un obstáculo o enemigo¹³⁰.

En atención a lo dicho, queda claro que para nuestro autor, igual que en su cosmología, la antropología debe desarrollarse de la mano con la ética para poder garantizar la dignidad de cada uno de los seres conscientes. El recurso metodológico para desarrollar esta propuesta lo encuentra nuestro autor en la diferencia existente en la conjugación latina del pronombre *alius*. A través de ella muestra dos modos distintos de posicionamiento del Yo frente a los demás. *Alius* es la conjugación masculina singular en nominativo. Por tanto, el *otro* es visto desde su carácter personal. Es un *Tú* igual al *Yo* que se ubica frente a mí. Por su parte, *aliud* es la conjugación neutra singular en nominativo, conjugación que elimina el

¹²⁹ LÓPEZ DE LA OSA, José Ramón, “El concepto de la política en Raimundo Panikkar”, en SIGUAN, Miquel (ed.), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Símbolo, Madrid 1989, 396.

¹³⁰ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 86-87. El conocimiento del otro, desde el horizonte del amor, es una idea fundamental en la antropología panikkariana. Se pudiera hacer uso de varias citas de nuestro autor para fundamentarla. Sin embargo, además de la ya citada, creo sugerente tener presente las siguientes palabras: “Si el ‘otro’ hombre es un extranjero, un ‘otro’, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al ‘otro’ como ‘otro’ (*aliud*). Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento”. *Ibid*, 148.

carácter personal que tiene el *otro*, convirtiéndolo en un objeto. El *otro*, desde la perspectiva panikkariana, se encuentra en una tensión permanente para con los otros seres autoconscientes debido a que no puede reducirse a “objeto –porque es él quien entiende– ni tampoco como sujeto –porque posee atributos y es cognoscible”¹³¹. El ser humano conoce y ama y, al mismo tiempo, es conocido y amado como forma constitutiva de su ser. Es más que un individuo, es un ser relacional y personal, su vocación es encontrarse con los demás¹³².

El ser humano es una realidad cosmoteándrica y, como tal, está abierto constitutivamente en una relación perijorética con los demás seres que integran la realidad. Afirmación que, en atención al desarrollo sistemático que hemos venido elaborando, está lejos de toda visión antropocéntrica. La relación del Yo con los otros Yoes debe ser una *relación sagrada* donde se tenga respeto reverencial por la particularidad del otro y, al mismo tiempo, donde cada uno abra *su misterio* a los demás. “En la antropología de Panikkar –afirma Jessica Sepúlveda–, el hombre participa del dinamismo de la *perichôrêsis* trinitaria, donde lo no pensado (*mythos*) y lo impensable (*pneuma*) se entrelazan con lo pensado (*logos*)”¹³³. El ser humano solamente conocerá quién es y desarrollará un dinamismo pleniificante de su ser cuando se descubra parte integral de la realidad cosmoteándrica, cuando –apegado a las palabras de *Gaudium et Spes* citadas anteriormente– se abra a los demás seres desde el amor. El horizonte epistémico-relacional del amor consiste en una apertura y donación desinteresada al otro, buscando el mayor bien posible, el cual redundará también en beneficio propio¹³⁴.

Como conclusión a este apartado, se debe tener claro que, para Panikkar, el conocimiento epistémico de los seres autoconscientes –por ser sagrado cada uno de ellos– debe hacerse desde la lógica del amor en donde cada uno vence su egoísmo y se abre al otro para donarse en liber-

¹³¹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 199.

¹³² PANIKKAR, Raimon, *Culto y secularización*, Marova, Madrid 1979, 117.

¹³³ SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza*, 103.

¹³⁴ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, 53.

tad. Solo desde este horizonte relacional y perijorético el hombre encontrará la plenitud de su ser¹³⁵.

c) Relación del hombre con el mundo

Las ideas panikkarianas sobre la relación del ser humano con el mundo han sido explicadas sistemáticamente en el apartado segundo. Sin embargo, con la intención de seguir una coherencia discursiva, en este apartado recordaremos algunas de esas ideas, además de exponer otras que ayuden a la comprensión del pensamiento de nuestro autor, en lo que respecta a la relación del ser humano con el mundo.

El punto de partida es reconocer que el ser humano forma parte constitutiva del mundo y, al mismo tiempo, se diferencia cualitativamente de él. Panikkar, desde su talante científico, acepta el proceso evolutivo del ser humano, pero, desde su perspectiva filosófica y teológica, afirma que el ser humano no es un elemento más en el dinamismo evolutivo. En atención a su ser consciente de la realidad que le circunda y autoconsciente de la realidad que él mismo es, el ser humano tiene parte activa en el proceso evolutivo. No es un elemento más en la clasificación del dinamismo evolutivo. Él es el clasificador. Así lo sostiene nuestro autor cuando afirma que “no soy solo el producto de una evolución, una mota de polvo o incluso de mente en medio de un inmenso universo. El hombre, el hombre pleno, concreto y real, no es un elemento de una clasificación, es el clasificador”¹³⁶.

El ser humano forma parte del *macrocosmos* siendo un *microcosmos*. Es decir, forma parte constitutiva del entramado relacional de la realidad cosmoteándrica, pero, al mismo tiempo, también está constituido por la relación de varios elementos, como veremos en el apartado siguiente. Ahora basta con afirmar que el ser humano no solo habita un *Umwelt* (medio ambiente o espacio natural) como los demás animales, sino que habita en un *Welt* (mundo), es decir, en un sistema complejo de sentido creado por él mismo¹³⁷. El ser humano transforma el *Umwelt* donde se en-

¹³⁵ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 270.

¹³⁶ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 148.

¹³⁷ La diferenciación alemana de los términos *Umwelt* (medio ambiente) y *Welt* (mundo) es el punto de anclaje que encuentra la filosofía fenomenológica, de la cual forma

cuentre. Proceso transformador que, desde la perspectiva panikkariana, debe estar alejado de todo proceso técnico y antropocentrista con sentido utilitarista y explotador. No se trata solamente de un cambio teórico cosmovisivo. Debido a que la relación es constitutivamente ontológica, el modo en que el hombre se relacione con el mundo no solo afectará al mundo, sino también al mismo hombre. De ahí que sea una tarea vital que el hombre redescubra la belleza y valor de la naturaleza para poder “establecer una nueva relación de compañerismo con ella. Se vuelva más sensible y aprenda a tratarla con cuidado, incluso con amor”¹³⁸.

El mundo, desde la perspectiva panikkariana, es concebido como el *oikos* (hogar) del ser humano tanto individual como socialmente considerado¹³⁹. Por ello, la transformación simbólica de la naturaleza (*Welt*), desde la noción de la ecosofía, no puede ser utilitarista ni plenipotenciaria, la cual “lleva en su seno una lógica de la destrucción de la naturaleza”¹⁴⁰. Se trata de una transformación humanizadora que potencie el desarrollo de los agentes que interactúan: el ser humano y el cosmos¹⁴¹.

parte Panikkar, para subrayar el particular posicionamiento del hombre en la realidad. Max Scheler (1874-1928) sostuvo que, gracias al poder de objetivación de su espíritu, el hombre vive en un “mundo” (*Welt*) y no en un “medio ambiente” (*Umwelt*), como les sucede a los animales. Martin Heidegger (1889-1976), por su parte, lleva al extremo esta concepción a través del término *Dasein* (ser-en-el-mundo). La relación del hombre con el mundo es constitutiva y no accidental. Por ello, la traducción castellana de este término alemán es ser-en-el-mundo. Los guiones hacen referencia a esta relación simbiótica entre el hombre y el mundo.

¹³⁸ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 303. Otra cita sugerente en lo que respecta a la importancia vital del cambio cosmovisivo que se propone es la siguiente: “Más que una nueva actitud del hombre hacia la naturaleza, lo que se necesita es un cambio radical, una conversión a fondo que reconozca y haga suyo el destino común de ambos. Mientras el hombre y el mundo permanezcan enemistados, mientras insistamos en relacionarlos solo como se relacionan amo y esclavo –siguiendo la metáfora utilizada por Hegel y Marx–, mientras no se vea que su relación los constituye a los dos, mundo y hombre, nunca se encontrará un remedio duradero. Por eso yo pienso que ninguna solución dualista puede sostenerse; no se trata, por ejemplo, de considerar a la naturaleza como si fuera una extensión del cuerpo del hombre, sino de ganar –quizá por vez primera a escala global– una nueva inocencia”. PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, 40.

¹³⁹ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 107.

¹⁴⁰ *Ibid*, 106.

¹⁴¹ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, 119.

En atención a esta nueva cosmovisión, a la cual nuestro autor denomina también *nueva inocencia*, el ser humano debe desarrollar una *actitud ecosófica* en donde la naturaleza no sea vista solamente como una fuente de recursos. Debe saber escuchar el dinamismo propio del cosmos y, desde el discernimiento de talante místico, dejarse enseñar por ella. Solamente de esta manera el hombre podrá hacer un uso correcto y beneficioso del *Welt* en el *Umwelt* del cual forma parte. El cosmos debe ser visto y valorado en su mismidad y constitución cosmoteándrica. El ser humano y el cosmos forman parte del mismo dinamismo vital.

d) El hombre es uno: cuerpo, alma y espíritu

La concepción antropológica panikkariana es integral. Estudia sistemáticamente tanto los elementos *ad intra* que configuran al ser humano como la realidad *ad extra* que está en relación constitutiva con él. Objetivo que, aunque haga uso de la argumentación metafísica, tiene una intención existencial. Ya que el ser humano *es* relación, la comprensión teórica de todos sus elementos constitutivos posibilita el despliegue de un dinamismo vital perijorético orientado a la plenitud de lo que potencialmente ya se es¹⁴². Por ello, Panikkar no habla de *ἄνθρωπος* –*lóγος* sino de *ἄνθρωπος*–*λεγειν*. No habla *sobre* el hombre, sino *del* hombre. El que pregunta debe reconocerse implicado en la pregunta realizada.

La antropología panikkariana, desde la visión cosmoteándrica, se opone a todas las concepciones dualistas y reduccionistas, las cuales terminan fragmentando y alienando al ser humano¹⁴³. El ser humano no es una realidad monolítica, de talante monádico, ni una “yuxtaposición extrínseca y accidental”¹⁴⁴ de elementos. Es una *realidad tripartita*¹⁴⁵. El ser humano, como realidad cosmoteándrica, *es* cuerpo, *es* alma y *es* espíritu, en una unidad irreductible, diferenciada e inseparable. Dicho en palabras panikkarianas, el ser humano “es la unidad compleja que consiste en

¹⁴² En atención al carácter locativo e histórico del ser humano, la búsqueda de la plenitud se despliega en el espacio y el tiempo, pero ella no se agota en la finitud. El deseo de plenitud abre al hombre a una dimensión escatológica, la cual consume la realidad vivida.

¹⁴³ PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, 58.

¹⁴⁴ MÜLLER, Gerhard, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, 113.

¹⁴⁵ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 96.

cuerpo, alma y espíritu, que abarcan el universo entero. Sin estos tres elementos no existe el hombre”¹⁴⁶. Por ende, podemos afirmar que el ser es un *cuerpo espiritualizado* o un *espíritu encarnado* ya que *es* en la relación perijorética de sus elementos constitutivos¹⁴⁷.

Desde lo dicho es necesario explicar qué entiende nuestro autor por cuerpo, alma y espíritu. Lo primero que se debe tener en cuenta es que, fiel a la fe judeocristiana –y sobre todo en su talante paulino–¹⁴⁸, Panikkar se ancla en la visión hebrea de estos términos con la intención de iluminar la visión grecolatina de los mismos. El semita concibe al ser humano unitaria e indivisiblemente, visión que configura su dimensión moral y política¹⁴⁹, “Los primeros siglos cristianos –afirma nuestro autor– veían al hombre en íntima conexión con la materia por su *cuerpo*, en constitutiva relación con todos los seres vivientes (especialmente los otros hombres) por su *alma*, y con un vínculo especial con el mundo divino por su *espíritu*”¹⁵⁰. Por ende, Panikkar utiliza tanto la traducción griega como latina de estos términos comprendiéndolos en su sentido semita. La diferencia entonces solo será en su grafía y no en su semántica.

	Cuerpo	Alma	Espíritu
Hebreo	רשב	שפן	חור
Griego	σῶμα	ψυχή	πνεῦμα
Latín	corpus	anima	spiritus

La concepción semita del ser humano es integral y dinámica. Sus elementos constitutivos solo pueden diferenciarse metodológicamente, pero no separarse ontológicamente. Cada uno de ellos permite comprender la

¹⁴⁶ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 310.

¹⁴⁷ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 71-72.

¹⁴⁸ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 97.

¹⁴⁹ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969, 21.

¹⁵⁰ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 96.

totalidad de la existencia humana desde un ángulo determinado¹⁵¹. “El hombre –que *es* cuerpo y *es* alma– es también, y sobre todo, ‘uno en cuerpo y alma’ (...) El hombre entero es, indistintamente, *cuerpo animado/alma encarnada*”¹⁵², afirma Ruíz de la Peña.

En atención a lo dicho, procedemos a especificar la visión semita de los términos antropológicos mencionados. En primer lugar, el término semita *basar* (cuerpo) no indica solo el soporte del alma, un conjunto de proteínas, los músculos ni los nervios¹⁵³. Σῶμα expresa la existencia frágil e insegura del hombre, que aparece y se manifiesta en el cuerpo¹⁵⁴. Es la manifestación material del *nefeš*¹⁵⁵. En el contexto neotestamentario, *basar* indica la totalidad terrena de la persona, no solo una forma exterior del hombre¹⁵⁶. Por ende, afirmar que el ser humano no *tiene* un cuerpo, sino que *es* cuerpo significa que le es intrínseco, no accidental. Es el medio de relación con los demás seres y el que lo ubica como un ser locativo. “Entendido como σῶμα, el hombre puede convertirse en objeto de actuación, o ser sujeto de un acontecimiento. Él tiene, por tanto, una relación hacia sí mismo”¹⁵⁷. Por último, la resurrección del cuerpo es la prueba escatológica de que el *basar* es portador del Yo, y no una materia desligada de él¹⁵⁸.

La palabra *nefeš* (alma), por su parte, indica la persona entera como viviente. Ψυχή representa el pensamiento, la imaginación, la fantasía, el deseo¹⁵⁹, el centro de unidad de la persona, la conciencia refleja del individuo¹⁶⁰, su inteligencia y voluntad¹⁶¹. Es, al mismo tiempo, el vigor vital y

¹⁵¹ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita...*, 27.

¹⁵² RUÍZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, 1993, 57.

¹⁵³ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 20.

¹⁵⁴ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar*, 121.

¹⁵⁵ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita...*, 28.

¹⁵⁶ SCHÜTZ, H. – WIBBING, S. – HAHN, H., “Cuerpo, miembro”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca³ 1990, 373-382.

¹⁵⁷ *Ibid*, 377.

¹⁵⁸ SCHWEIZER, Eduard, “Σῶμα, cuerpo”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 1643-1645.

¹⁵⁹ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 20.

¹⁶⁰ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon*, 122.

¹⁶¹ HARDER, G., “Alma”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca³ 1990, 99.

la vida del hombre, capaz de sensaciones y afectos. No es algo independiente y superior, en contraste con una parte de menor valor. Para el Nuevo Testamento, el alma es solo aquella dimensión del ser humano dentro de la cual se decide la muerte y la vida, la ruina y la felicidad¹⁶². Designa, metonímicamente, al hombre entero en su vitalidad, a través de la cual puede llegar a ser él mismo, encontrarse o perderse, salvarse o abandonarse, aborrecerse o preservarse¹⁶³.

Por último, el vocablo *ruah* (espíritu) es propio de la revelación bíblica judeocristiana¹⁶⁴. Indica al ser humano entero en su dependencia y capacidad de relación con Dios¹⁶⁵. Refiere, por tanto, a un dinamismo concreto del comportamiento humano¹⁶⁶. Por ello, más que una facultad humana, *ruah* expresa en un orden vital distinto al de *basar-nefes*¹⁶⁷. *Ruah* se diferencia de *nefes* en que este indica el aliento inmanente al ser vivo y aquel su fuerza creadora o un don divino específico¹⁶⁸. En el Nuevo Testamento, πνεῦμα es usado para designar la capacidad de la persona para determinadas manifestaciones de la vida humana que sobrepasan lo que puede palparse externamente, adquiriendo el significado de lo *interior*¹⁶⁹. En consecuencia, aunque el ser humano esté constitutivamente capacitado para responder al Dios que se le dona, siendo *capax Dei*, necesita el auxilio de la Gracia para vivir en fidelidad y sabiduría. Por ello, san Pablo, en 1 Cor. 2,14, diferencia entre ἄνθρωπος ψυχικός y ἄνθρωπος πνευματικός. El primero es el ser animado, que, dotado de alma, está lleno de fuerza vital, es el hombre *natural* en contraposición al *espiritual*, es decir, el hombre

¹⁶² *Ibid*, 100.

¹⁶³ SAND, Alexander, “Ψυχή, alma”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 2183-2184.

¹⁶⁴ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita...*, 28.

¹⁶⁵ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar*, 123-124.

¹⁶⁶ KAMALAH, E., “Espíritu”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1990, 137.

¹⁶⁷ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita...*, 29.

¹⁶⁸ RUÍZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 24.

¹⁶⁹ KREMER, Jacob, “Πνεῦμα, soplo, aliento, viento, espíritu”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 1026.

iluminado por el Espíritu de Dios, quien le posibilita un nuevo modo de existencia¹⁷⁰.

En atención a lo expuesto, se puede percibir que la antropología tripartita panikkariana es de carácter relacional y dinámica en donde todos los elementos están referidos entre sí. El ser humano tiene la capacidad de autotranscenderse y entrar en relación con el cosmos y sus semejantes a través del *basar*. De igual manera, tiene la capacidad de entrar en relación con Dios a través de la *ruah*. Solamente si se vive en estas relaciones, el ser humano podrá alcanzar la plenitud de su ser y, al mismo tiempo, ser mediación de desarrollo para el cosmos y sus semejantes¹⁷¹.

5. El ser humano más que individuo es persona

El objetivo de este apartado es hacer explícita una idea que ha estado implícita en lo que hemos venido desarrollando: el ser humano más que individuo es persona. La diferencia esencial entre estos dos términos es que el primero concibe al ser humano en su talante exclusivo y en sus elementos diferenciadores. El segundo, por su parte, lo concibe en su dimensión relacional, la cual integra el primer término trascendiéndolo. No olvidemos que, desde la intuición cosmoteándrica panikkariana, el ser humano *es* relación. Ella no es accidental, sino constitutiva. Debido a que el ser humano es “un nudo de relaciones que se extienden hasta los límites alcanzables por su alma”¹⁷², absolutizar su individualidad, como algunas antropologías modernas han hecho, es una contradicción *in terminis*¹⁷³. Ello imposibilita al ser humano el alcance de su plenitud, además de objetualizarlo, posibilitando su manipulación¹⁷⁴.

¹⁷⁰ HARDER, G., “Alma”, 98.

¹⁷¹ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 97.

¹⁷² PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006, 16. Se podrían citar muchos textos que enfatizan esta idea. Sin embargo, basta con recordar todo lo que se ha venido desarrollando en este artículo, así como las siguientes palabras de nuestro autor: “El hombre no es ni un ‘individuo’ (separado) ni una ‘persona’ aislada del resto del mundo. Tampoco la realidad es un ente *a se*. Toda la realidad está constitutivamente interconectada”. PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 96.

¹⁷³ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 93.

¹⁷⁴ *Ibid*, 86.

La diferencia entre los términos en cuestión no es exclusiva de Panikkar. Ella se puede ver en varios filósofos. Por ejemplo, Jacques Maritain (1882-1973) desarrolló ampliamente esta idea. Este filósofo afirma que el término *individuo* indica la unidad indivisa y concreta del ser humano que le diferencia de los demás seres existentes, incluso de sus semejantes. Materialmente hablando, el ser humano es un ser individuado¹⁷⁵.

Panikkar, de manera similar a Maritain, afirma que la individuación del ser humano se basa en su dimensión material, pero agrega que es fruto de una visión pragmática y una abstracción que tiene como horizonte la objetualización y manipulación. Por ello, nuestro autor afirma que:

Por individuo entiendo el resultado del proceso de recortar una parte localizable y útil del ser humano, generalmente coextensiva a su cuerpo material. El individuo es el resultado de un corte pragmático a través de un número de relaciones constitutivas del ser humano con objeto de crear un sujeto operacional práctico. El individuo es una abstracción en el sentido más preciso de la palabra. Abstrae todo aquello que hace al hombre un ser complejo e inmanipulable. Un individuo es una entidad manipulable con unos límites bien definidos. Es una pieza identificable y aislada. Responde a un “documento de identidad” y tiene un número de la seguridad social. El individuo es el átomo humano. Pero los hombres no son átomos, ni los átomos tampoco¹⁷⁶.

Estas ideas modernas han originado una antropología individualista en donde “osar entrar en el ‘otro’ y penetrar en su intimidad equivale a violar la dignidad del individuo”¹⁷⁷, además de crear un *homo homini competitor* donde los demás son vistos como amenaza¹⁷⁸. Por ello, Panikkar, fiel a su espíritu crítico y a su responsabilidad de ofertar soluciones, frente al término *individuo* acuña el de *persona*.

¹⁷⁵ MARITAIN, Jacques, *La persona y el bien común*, Club de lectores, Buenos Aires 1968, 38.

¹⁷⁶ PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, Verbo divino, Navarra 2000, 111.

¹⁷⁷ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 86.

¹⁷⁸ Tomas Hobbes, en su obra *Leviatán*, denominó esta lucha con un término latino que se ha hecho clásico en el quehacer de la filosofía: *homo homini lupus*. Esta idea se puede ver en nuestro autor en PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 88.

Maritain afirma que el término *persona* no se basa en la materia, sino en el espíritu, el cual abre al ser humano a una dimensión comunal desarrollada por el intelecto y la voluntad¹⁷⁹. La dimensión personal del ser humano integra tanto lo vital-biológico como lo intelectual-volitivo¹⁸⁰. Panikkar, de manera similar, afirma que la relacionalidad es un aspecto constitutivo al término *persona*. “Una persona es un sistema abierto”¹⁸¹. Por ende, “un *yo* es una persona solamente cuando no se aísla: el *tú* es necesario precisamente para ser un *yo*. Y viceversa”¹⁸².

Panikkar, además de afirmar la relacionalidad como aspecto esencial del término *persona*, sostiene que este término revela el carácter sacro del ser humano¹⁸³. Por ende, no puede ser objetualizado ni manipulado. El conocimiento de los otros *yoes* se realiza desde el horizonte del amor donde el conocimiento del otro posibilita que sea cada vez más un Tú. Dicho en palabras panikkarianas: “el *yo* entiende al otro en la medida en que el otro es un *tú*, y este otro se va convirtiendo más y más en un *tú* en la medida en que es conocido y amado por un *yo*”¹⁸⁴.

En atención a los aportes maritainianos a los que hemos apelado para entender las ideas panikkarianas se debe afirmar una distinción esencial: Panikkar no se queda en el plano horizontal de la existencia humana. Él agrega la relación trascendente del ser humano con Dios. Por ello, la antropología panikkariana trasciende la antropología humanista. Y esto es así porque, para nuestro autor, “el humanismo es para el cristiano un rebajamiento a ser mero hombre”¹⁸⁵, es decir, solo concibe la dimensión horizontal de la relacionalidad. Si un *humanismo* pretende ser *cristiano*, según Panikkar, debe partir del Dios revelado. Sin embargo, si cumple este requisito indispensable dejaría de ser humanismo por no ser ya *antropocéntrico*¹⁸⁶.

¹⁷⁹ MARITAIN, Jacques, *La persona y el bien común*, 44.

¹⁸⁰ *Ibid*, 48.

¹⁸¹ PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, 115.

¹⁸² *Ibid*, 111.

¹⁸³ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon*, 137.

¹⁸⁴ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 94-95.

¹⁸⁵ PANIKKAR, Raimundo, *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid 1963, 206.

¹⁸⁶ *Ibid*, 199.

6. La mística como plenitud de la vida

El objetivo de este último apartado es subrayar el marco vital que Panikkar propone para el despliegue de la relacionalidad cosmoteándrica planteada, dando respuesta a la espiritualidad desencarnada que propone el inmanentismo antropocéntrico acusado al inicio de este artículo.

La mística es, para Panikkar, el método y horizonte hermenéutico tanto del quehacer teológico como de la experiencia cristofánica. “La mística es un problema antropológico sobre lo que sea el hombre, que tampoco puede separarse del problema teológico de lo que sea Dios ni del problema cosmológico de lo que sea el mundo”¹⁸⁷. “Es la experiencia completa de la Vida en su plenitud”¹⁸⁸. Por ello, se trata de una experiencia completa y no fragmentaria en donde el primer requisito es cambiar nuestro modo de vivir distraído, parcelario y superficial¹⁸⁹.

La mística no es propiedad exclusiva de unos pocos, quienes la alcanzan por mero esfuerzo personal, sino un don común dado a todos. “Es gratuita, no tiene precio y está al alcance de todos. Es un don que requiere que tengamos los brazos abiertos y el corazón libre para recibirlo”¹⁹⁰. La mística es la vía del acceso humano a Dios que parte del reconocimiento de nuestra apertura a la trascendencia y a un ser trascendente, de carácter personal, que se nos autocomunica gratuitamente. Como este Dios es personal, la relación que entablemos con él debe ser desde el horizonte intersubjetivo del amor. Él es el amante que sale a nuestro encuentro en Cristo, invitándonos a responderle desde el amor. Dinámica de amor que no es excluyente, sino omniabarcante porque debe transformar todo nuestro ser tanto *ad intra* (σῶμα, ψυχή y πνεῦμα) como *ad extra* (trinidad radical)¹⁹¹.

En consecuencia, para nuestro autor, la mística es la experiencia humana suprema de la realidad¹⁹², no una postura pasiva y estática frente al

¹⁸⁷ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 223.

¹⁸⁸ *Ibid*, 410.

¹⁸⁹ *Ibid*, 20.

¹⁹⁰ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 538.

¹⁹¹ *Ibid*, 28.

¹⁹² *Ibid*, 19.

misterio divino. Es la actitud de apertura para acoger y relacionarnos con Dios, quien nos lanza a una relación análoga con nuestros semejantes y el cosmos. La mística es “el movimiento de inmanencia radical”¹⁹³ que sabe conjugar la inmanencia con la trascendencia¹⁹⁴. Es la experiencia plena de la libertad vivida en el horizonte trascendente¹⁹⁵. Desde esta perspectiva de apertura, el hombre debe liberarse de todo pragmatismo o expectativas, así como de resentimientos o ideas preconcebidas para no proyectarlas en la divinidad¹⁹⁶. El místico es “quien ha tocado la realidad y ha descubierto el carácter mediador del concepto y la palabra, de la imagen y de la vida”¹⁹⁷.

Rahner, teólogo moderno, también sostiene que la verdadera actitud cristiana ante el Dios que se nos revela es la mística, por eso dijo que: el futuro cristiano será místico o no será¹⁹⁸. Esta no es una actitud estática frente al misterio divino, sino una actitud de apertura personal al Dios que se revela en la historia. Al respecto, Rahner afirma que la mística cristiana consiste en “percatarse de la trascendencia del hombre elevada y divinizada por la graciosa comunicación que Dios hace de sí mismo, la cual no excluye la revelación en la palabra histórica, ya que ella misma es *revelación*”¹⁹⁹.

Para Panikkar, la *actitud mística* es el método existencial que tiene el ser humano para alcanzar la plenitud de su ser. La persona debe abrirse a la experiencia plena de la vida desde su realidad trinitaria interior como con la dimensión cosmoteándrica de la realidad. “El místico –según la noción panikkariana– es aquel que vive abierto a la banda ancha de la realidad, atento y comprometido con el dolor del mundo. El hambre y la sed

¹⁹³ *Ibid*, 239.

¹⁹⁴ *Ibid*, 256.

¹⁹⁵ *Ibid*, 531.

¹⁹⁶ PANIKKAR, Raimon, “Religión y religiones”, en *Obras completas*, Tomo II, Herder, Barcelona, 2015, 370.

¹⁹⁷ PANIKKAR, Raimon, “¿Mística comparada?”, en AAVV, *La mística del siglo XXI*, Trotta, Madrid 2002, 230.

¹⁹⁸ RAHNER, Karl, *Christsein in der Kirche der Zukunft*, Orientierung 44 (1980) 65-67. Texto traducido en 084_rahner.PDF (seleccionesdeteologia.net)

¹⁹⁹ RAHNER, Karl, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1976, 127.

de justicia no pueden no encontrar lugar en su corazón”²⁰⁰. En consecuencia, lo genuino de este método panikkariano es que la mística es entendida como actitud vital de encarnación en el mundo y en la historia, comprometiéndose libremente a ser mediador de plenificación en Cristo, pero sin absolutizar el presente, sino colocándolo en tensión permanente a la plenitud escatológica. La mística panikkariana es el desarrollo pleno de la libertad humana en Cristo, arquetipo de humanidad²⁰¹.

La *cristofanía* antropológica panikkariana sostiene que todo el proceso humanizador de la persona solamente es alcanzable en Cristo. El hombre no puede comunicarse ni relacionarse sin Cristo. Aunque sea necesaria la voluntad y el esfuerzo humano, ellos deben estar permanentemente acompañados por la gracia. En Cristo, el hombre puede descubrirse a sí mismo, a los demás y al Dios que le ha creado. Cristo revela el rostro del Padre y, al mismo tiempo, nos señala el camino y nos auxilia para acceder a Él. Jesús es “el camino, la verdad y la vida”²⁰².

En atención a lo dicho, Panikkar muestra que el dinamismo vital que posibilita al hombre alcanzar lo que es se gesta en la inmanencia del tiempo y el espacio y, al mismo tiempo, se abre a lo trascendente y, por ende, a lo escatológico. La propuesta panikkariana no absolutiza el presente, sino que lo entiende desde su relación con el trascendente (Dios) y

²⁰⁰ TOLENTINO MENDONÇA, José, *La mística del instante. El tiempo y la promesa*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2020, 57.

²⁰¹ La importancia que el tema de la mística ha tomado en la teología occidental contemporánea no solamente dice de un modo particular de hacer teología, sino incluso del ser cristiano. Una obra bibliográfica reciente que da muestra de estas afirmaciones es la de GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario, *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid 2015. Este autor sostiene que la separación y, algunas veces, la confrontación entre experiencia cristiana y el *intellectus fidei* han sido ocasionados por la ciencia, la técnica, la filosofía, las utopías y las religiones. Olegario afirma la necesidad de recuperar la *mística* como elemento esencial de la teología, de la experiencia y de la vida cristiana. La mística no puede ser eliminada del dinamismo cristiano porque el creyente se relaciona con el Dios que se revela en Cristo como *misterio salvífico* para la humanidad, la plenitud del cosmos y la consumación de la historia. En consecuencia, hablar de mística, desde la perspectiva de Olegario y Panikkar, es afirmar que el hombre, frente al Dios misterio que se le revela en Cristo, debe tener una actitud oyente, así como una respuesta obediente y responsable que lo lance a ser agente transformador de la realidad.

²⁰² Juan 14,6.

su apertura a la plenitud escatológica. Ideas que nos despiertan del sueño moderno de instalarnos en el presente.

III. Conclusión

La exposición realizada demuestra la irrenunciable tarea del quehacer teológico de conocer tanto los fundamentos de la fe cristiana como los problemas concretos que dificultan la comprensión y la vivencia de esta fe. La sistematización de los problemas contemporáneos fue agrupada en tres grandes categorías, en atención a la intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar, a saber: a) los referidos directamente a Dios, como fue la desfiguración de su rostro, cayendo en una concepción deísta: un ser superior impersonal. Noción teológica que elimina toda posible relación entre Dios y las creaturas, quedando el decurso histórico y la administración del cosmos en las manos plenipotenciarias del hombre; b) los referidos directamente al cosmos en donde se plantearon tres escenarios negativos que han surgido en la historia como reacción a una comprensión utilitarista de la naturaleza: la ecología superficial, la ecología profunda y la concepción panteísta de la naturaleza. La última categoría fue c) la referida al hombre, la cual es la base de las anteriores. El ser humano es concebido con capacidad racional suficiente para desarrollar la plenitud de sus capacidades. Proceso que realiza desde un inmanentismo antropocéntrico en donde los otros no importan en sí mismos, pueden ser utilizados o, incluso, vistos como amenaza a la “torre de Babel” que se construye.

Las propuestas de soluciones a estos problemas fueron realizadas desde los aportes de Panikkar, específicamente desde su intuición cosmoteándrica. Nuestro autor sostiene que entre Dios, el Cosmos y el Hombre existe una relación perijorética en la cual no se elimina la particularidad de lo que cada uno es. Aunque metafísicamente Dios sea el único ser que existe por sí mismo, desde el acontecimiento creatural y la revelación judeocristiana se muestra que él está libre y amorosamente unido a sus creaturas. Dios no solamente es quien dona el ser a la creatura, sino, al mismo tiempo, quien le sostiene en el dinamismo de su existencia a través de su Santo Espíritu. Dinamismo vital que está orientado a una plenitud escatológica. Dios tiene un rostro personal: Cristo, quien es su verdadero icono.

En lo que respecta a los problemas cosmológicos, Panikkar acuña el término de *secularidad sagrada* para argumentar que, por el hecho de existir, toda la realidad tiene un cariz de sacralidad. Afirmación que está fuera de todo alcance panteísta, como ha quedado explicado a lo largo de toda la exposición realizada a partir del neologismo *teofísica*. En consecuencia, el ser humano está llamado a escuchar *ecosóficamente* el ritmo del ser de la naturaleza para ser mediador de su desarrollo. El vivir de esta manera implica reconocer que la naturaleza no es una mera cantera de recursos, sino la “casa común”. El modo en que el ser humano se relacione con ella revertirá en él en bien o mal.

Por último, en lo que respecta a los problemas antropológicos, Panikkar nos invita a comprender la composición tripartita del ser humano: cuerpo, alma y espíritu. Por tanto, ninguno de estos elementos puede ser absolutizados ni eliminados. El ser humano es un *cuerpo espiritualizado* o un *espíritu encarnado*. Además de esta configuración tripartita, el ser humano debe reconocer y vivirse en la relación con la trinidad radical: *coram Deo*, *coram homine* y *coram nature*. El ser humano es una red de relaciones. Por ende, más que individuo, es decir, ente aislado, es una persona. Red que el ser humano puede desarrollar si vive en *actitud mística*: abierto a los otros y al totalmente Otro. Afirmaciones que nos ayudan a vencer a los dos grandes enemigos de la fe cristiana que el papa Francisco a desenmascarado: el neognosticismo y el neopelagianismo.

IV. Bibliografía

1. Bibliografía de referencia

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

CONCILIO VATICANO II, *Documentos del Vaticano II*, BAC, Madrid²² 1973.

DENZINGER, Enrique, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona 1963.

2. Bibliografía primaria

PANIKKAR, Raimon, *Culto y secularización*, Marova, Madrid 1979.

PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994.

- PANIKKAR, Raimon, *El Cristo desconocido*, Ilustrada, Madrid 1994.
- PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Península, Barcelona 1999.
- PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999.
- PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, Verbo divino, Navarra 2000.
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid⁴ 1996.
- PANIKKAR, Raimundo, *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid 1963.
- PANIKKAR, Raimon, *Invitación a la sabiduría*, Espasa Calpe, Madrid 1998.
- PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Pamplona 1999.
- PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Ediciones Siruela, Madrid 1999.
- PANIKKAR, Raimon, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, Herder, Barcelona 2009.
- PANIKKAR, Raimon, “La visió cosmoteàndrica: El sentit religiós emergent del tercer mil.leni, en *Qüestions de Vida Cristiana* 156 (1991) 78-102. Texto traducido por MELLONI, Javier https://selecciones-de-teologia.net/selecciones/lilib/vol32/125/125_panikkar.pdf
- PANIKKAR, Raimon, *Los dioses y el Señor*, Columba, Buenos Aires 1967.
- PANIKKAR, Raimon, “Misterio y hermenéutica. Fe, hermenéutica y palabra”, en *Obras completas*, IX. 2, Herder, Barcelona 2018.
- PANIKKAR, Raimon, *Misterio y revelación*, Marova, Madrid 1971.
- PANIKKAR, Raimon, “¿Mística comparada?”, en AAVV, *La mística del siglo XXI*, Trotta, Madrid 2002.
- PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, en *Obras completas*, I. 2, Herder, Barcelona 2015.
- PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, en *Obras completas*, I. 1, Herder, Barcelona 2015.
- PANIKKAR, Raimon, *Ontonomía de la ciencia. sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid 1961.
- PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006.

PANIKKAR, Raimon, “Religión y religiones”, en *Obras completas*, II, Herder, Barcelona, 2015.

PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, en *Obras completas*, VIII, Herder, Barcelona 2016.

3. Bibliografía secundaria

AGUSTÍN, San, “Tratado de la Santísima Trinidad”, en *Obras de san Agustín*, V, BAC, Madrid² 1956.

CHILLÓN, José Manuel, “El nihilismo de la secularización posmoderna”, en *Estudios Eclesiásticos*, 97, 381-382 (septiembre 2022) 465-490.

CHOZA, Jacinto, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Placuit Deo a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (22 de febrero de 2018) [en línea], <[http://Carta “Placuit Deo” de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana \(vatican.va\)](http://Carta%20Placuit%20Deo%20de%20la%20Congregaci%C3%B3n%20para%20la%20Doctrina%20de%20la%20Fe%20a%20los%20obispos%20de%20la%20Iglesia%20Cat%C3%B3lica%20sobre%20algunos%20aspectos%20de%20la%20salvaci%C3%B3n%20cristiana%20(vatican.va))>. [Consulta: 07 mar. 2023].

DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969.

FERRY, Luc, “La ecología profunda”, en *Vuelta*, Revista de la Universidad Veracruzana, 192 (1992) 31-43.

FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si*, San Pablo, Madrid 2015.

FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen fidei*, San Pablo, Madrid 2013.

FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Tipografía Vaticana, Roma 2013.

FRANCISCO, *V Congreso de la Iglesia Italiana*, Florencia (10 de noviembre de 2015) [en línea], <[http://Visita pastoral - Florencia: Encuentro con los participantes en el V Congreso de la Iglesia italiana \(Catedral de Santa María de la Flor, 10 de noviembre de 2015\) | Francisco \(vatican.va\)](http://Visita%20pastoral%20-%20Florencia%20Encuentro%20con%20los%20participantes%20en%20el%20V%20Congreso%20de%20la%20Iglesia%20italiana%20(Catedral%20de%20Santa%20Mar%C3%ADa%20de%20la%20Flor,%2010%20de%20noviembre%20de%202015)%20|%20Francisco%20(vatican.va))>. [Consulta: 05 mar. 2023].

GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario, *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid 2015.

HARDER, G., “Alma”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca³ 1990, 93-100.

- JUSTINO, San, *Apologías*, Aspas, Madrid 1943.
- JUSTO P., Emilio, “Desafíos actuales de la antropología teológica”, en *Gregorianum* 103, 2 (2022) 263-286.
- JUSTO P., Emilio, *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- KAMALAH, E., “Espíritu”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1990, 136-147.
- KREMER, Jacob, “Πνεῦμα, soplo, aliento, viento, espíritu”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 1022-1037.
- LENOIR, Frédéric, en su obra *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid 2005.
- LÓPEZ DE LA OSA, José Ramón, “El concepto de la política en Raimundo Panikkar”, en SIGUAN, Miquel (ed.), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Símbolo, Madrid 1989.
- MARITAIN, Jacques, *La persona y el bien común*, Club de lectores, Buenos Aires 1968.
- MEZA RUEDA, José Luis, “Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo”, en *Cuestiones Teológicas*, XXXVII. 87 (2010) 119-144.
- MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Tesis Doctoral en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, de Colombia, Bogotá 2009.
- MÜLLER, Gerhard, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998.
- PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2008.
- RAHNER, Karl, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en *Mysterium Salutis*, II, Cristiandad, Madrid 1992.
- RAHNER, Karl, *Christsein in der Kirche der Zukunft*, Orientierung 44 (1980) 65-67. Texto traducido en 084_rahner.PDF (seleccionesde-teologia.net)
- RAHNER, Karl, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1976.

- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, 1993.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- SAND, Alexander, “Ψυχή, alma”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 2182-2189.
- SCHÜTZ, H. - WIBBING, S. – HAHN, H., “Cuerpo, miembro”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca³ 1990, 373-382.
- SCHWEIZER, Eduard, “Σώμα, cuerpo”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 1641-1652
- SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza: Una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*, Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2015.
- TOLENTINO MENDONÇA, José, *La mística del instante. El tiempo y la promesa*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2020.
- TOMÁS, Santo, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1988.
- TOTUMO, Carlos, *La intuición cosmoteándrica panikkariana como propuesta para el quehacer teológico*, Tesina de Licencia en Teología Fundamental, Universidad de Burgos, Valladolid 2022.
- ZOLEZZI, Tibaldo, “La ‘primacía de la gracia’, principio esencial de la visión cristiana de la vida”, en *Teología y Vida*, 59/3 (2018) 373-398.