



Descubrimiento y encubrimiento de Dios en la experiencia de la humanidad*

VICTORINO PÉREZ PRIETO**

RESUMEN

La historia de la humanidad, además de sus luchas por la subsistencia, el poder y el desarrollo de las diversas culturas, es una historia de búsqueda del misterio, de la divinidad, al intuir que “Dios está ahí”. En esa búsqueda, el descubrimiento de un Dios como realidad personal ha sido muchas veces considerado como el punto de llegada de otros tantos caminos errados. Pero quizás no sea así, y no podamos afirmar que conozcamos verdaderamente su nombre y lo que es realmente. Quizás el misterio se nos escapa constantemente, y cuando creemos haberlo descifrado, no hemos llegado realmente a Dios sino a un ídolo elaborado a nuestra imagen y semejanza. No podemos pretender atar a Dios a unos conceptos y palabras que son solo los de nuestra cultura concreta, tribal y limitada. Dios es siempre más; incluso más que una realidad personal y, aunque queramos hablar legítimamente de él, “lo conocemos como a un desconocido”.

Palabras clave: Misterio de Dios, hablar de Dios, nombre de Dios, apofatismo, dualismo, monismo, no-dualidad.

* Artículo de reflexión. Recibo: 16-01-12. Evaluación: 14-05-12. Aprobación: 12-07-12.

** Doctor en Teología, Pontificia Universidad de Salamanca, España; Doctor en Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, España. Profesor en las universidades españolas de Santiago de Compostela y de Coruña. Correo electrónico: vitope@mundo-r.com

DISCOVERY OF AND COVERING FOR GOD IN HUMANITY EXPERIENCE

Abstract

The history of humanity—in addition to its fight for subsistence, power, and development of the various cultures—is a history of pursuing mystery and divinity upon feeling that “God is there.” In that quest, discovering a God as a personal reality has been often considered as the final destination of many other wrong roads. But maybe it is not, and we may not claim that we truly know his name or what he really is. Perhaps the mystery eludes us constantly and when we think we have figured it out, we have not reached God really but an idol made in our own image and likeness. We may not attempt to attach God to certain notions and words that exclusively belong to our actual, tribal, and limited culture. God is always something more; it is even something more than an individual reality and, whereas we want to talk about him rightfully, “we know him as a stranger.”

Key words: Mystery of God, talking about God, name of God, apophatism, dualism, monism, nondualism.

DESCOBERTA E OCULTAÇÃO DE DEUS NA EXPERIÊNCIA HUMANA

Resumo

A história da humanidade, bem como suas lutas para subsistência, el poder e o desenvolvimento das diversas culturas, é uma história de busca do mistério do divino, ao sentir que “Deus está aí.” Nesta busca, a descoberta de um Deus como realidade pessoal tem sido muitas vezes considerado como o ponto de chegada de outros tantos caminhos errados. Mas talvez não seja assim, e não podemos afirmar que conhecemos verdadeiramente seu nome e o que ele realmente é. Talvez o mistério constantemente nos escapa, e quando acreditamos tê-lo decifrado, não temos realmente chegado a Deus mas a um ídolo feito à nossa imagem e semelhança. Nós não podemos pretender amarrar a Deus a uns conceitos e palavras que são só da nossa cultura em particular, tribal e limitada. Deus é sempre mais, até mais do que uma realidade pessoal e embora queiramos falar legitimamente dele, “o conhecemos como a um desconhecido.”

Palavras-chave: Mistério de Deus, falar de Deus, nome de Deus, apofatismo, dualismo, monismo, não-dualidade.

*Y su nombre sin letras,
escrito a cada instante
mecido por la mística del agua;
y un eco queda solo en las orillas.*

Leopoldo Panero, *Escrito a cada instante*

*No sabrás nunca el nombre verdadero.
Pero arrodíllate sin miedo.*

Álvaro Cunqueiro, *Herba aquí ou acolá.*

Las tierras y los pueblos de América ya estaban ahí mucho antes del presunto *descubrimiento* de América por parte de una vieja España y una vieja Europa prepotente; por eso, el quinto centenario fue cuestionado, con razón, por muchos con el sabio eslogan: “¿Descubrimiento o *encubrimiento*?”

Éstas ya eran tierras y gente con una vida tan rica y exuberante que el mismo Colón llegó a decir que el paraíso terrenal existía en las Antillas, donde había desembarcado. Era una tierra con abundancia en flora y fauna, pero también con unas riquísimas culturas, diferentes de la que ellos traían; y con una rica experiencia religiosa y una idea de Dios en la que ya era realidad la armonía entre los humanos, la naturaleza y Dios que hoy buscamos. Por eso, escribe magníficamente mi amigo jesuita Javier Melloni –reputado teólogo y experto en mística– en uno de sus “rincones de la mística”:

La arrogancia de Occidente nos hizo ciegos y nuestra altivez nos mantuvo en la ignorancia. Arrasamos pueblos y culturas, y con ellas desaparecieron sabidurías ancestrales que ni siquiera vislumbramos, y quedamos privados de dones más grandes porque no éramos dignos de ellos.¹

Hablaba el doctor Melloni de los pueblos nativos norteamericanos, recordando uno de los episodios más tristes de la historia americana: el bárbaro exterminio de sioux, navajos, lakotas, cheroquis... Nuestra estupidez occidental nos acostumbró a hablar de ellos como pueblos atrasados; hasta el punto de que repetir expresiones como que hacer el tonto era “hacer el indio”, y de reírnos de sus danzas de la lluvia y del sol.

¹ Melloni, “Nativos americanos”. Parte de estos artículos aparecieron luego en su libro *Voces de la mística*.

Espanoles, portugueses, ingleses llegamos a sus tierras como conquistadores, para robarles avariciosamente lo que nos interesaba, y como colonizadores para imponerles nuestra cultura, presuntamente “superior”, pero solo más fuertemente armada, tanto con las armas materiales como con esa “razón armada” prepotente y peligrosa que critica sabiamente Raimon Panikkar.²

Una de estas experiencias religiosas excepcionales, que afortunadamente pervivió después del casi aniquilamiento de su pueblo, fue la de Alce Negro, hombre sagrado del pueblo lacota (1861-1931). El antropólogo J. Brown tuvo unas conversaciones con él, entre 1920 y 1930, que fueron recogidas en su libro *La pipa sagrada*. Al hablar sobre la gran visión que tuvo Alce Negro en su adolescencia, decía hacia al final de su vida:

Repasando mi visión, la contemplaba de nuevo y percibía el significado, como una parte de mi ser, como un extraño poder que ardía en mi cuerpo; pero cuando una parte de mí incluso quería expresar con palabras su significado, se convertía en una niebla y me abandonaba... Ahora sé que me enseñó más de lo que soy capaz de explicar.³

El título de este trabajo, “Descubrimiento y encubrimiento de Dios”, obedece a un convencimiento profundo. Desde mi infancia considero que “Dios está ahí”, aunque a veces no lo sepamos con claridad –como dice la genial frase bíblica en boca de Jacob: “Ciertamente Dios está aquí y yo no lo sabía” (Gn 28,16)–, y pienso que manifiesta esto la búsqueda de Dios en la humanidad.⁴ No hay que olvidar que esta búsqueda se hace tanto afirmando –a veces diciendo de él más de lo que realmente sabemos– como negando tal existencia; siempre *en búsqueda*, como un “lunático buscando a Dios entre la niebla”, dicen los versos de Machado.

Sin embargo, aprendí también que no teniendo en cuenta la verdad y la sabiduría de experiencias como las de Alce Negro (“cuando [...] quería expresar con palabras su significado, se convertía en una niebla y me abandonaba”), nos empeñamos en atar a Dios a *nuestros* conceptos y palabras, que son solo los de *nuestra* cultura concreta, tribal y limitada, por muy universal que pretenda ser.

² Ver Panikkar, *Paz y desarme cultural*.

³ Melloni, “Nativos americanos”.

⁴ Torres Queiruga, fiel a la experiencia maiéutica, escribe: “La experiencia religiosa es siempre consciente de que, si descubre, es porque alguien estaba ya tratando de manifestársele.” (Torres Queiruga, *Del terror de Isaac al Abba de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, 29-30).

Estos conceptos –como los Maestros de la Sospecha y el pensamiento crítico nos ayudaron a comprender–, más que *descubrir* la verdadera faz de Dios, lo que hicieron muchas veces fue *encubrirla* bajo una capa de mentiras; mentiras, encima, presuntamente *reveladas*, tal cual por el mismo Dios: un Dios terrible (“la *ira de Dios...*”), arbitrario y caprichoso que reparte bienes y males en una especie de lotería injusta, y que nos *predestina* de antemano –según su arbitrio caprichoso– a la salvación o a la condenación... Y, en un sentido u otro, un Dios hecho a nuestra imagen y semejanza.

Aún más, estos conceptos usurparon en muchos casos nuestra relación personal con Dios, nuestra experiencia que se tuvo que verter en unos moldes impuestos y estereotipados.

Por ello, muchas de las palabras sobre Dios han servido más para *velar* que para *desvelar* su esencia y su misma existencia. Y esto no depende solo de la mala conciencia de personas que utilizan la religión para sus intereses. Ninguna religión se considera inventada por un ser humano, y todas se conciben como depositarias de una *revelación* que les fue confiada; pero –como expresa bien Javier Melloni en otro lugar– “todas corren el riesgo de creer que, en lugar de *pertenecer a la verdad*, la verdad *les pertenece*”⁵, y por eso, se creen poseedores de ella. Y he aquí el problema.

Por eso, últimamente pienso que si bien Dios es Dios, y siempre está *ahí* como él mismo, en el camino de la humanidad en la búsqueda de Dios, la divinidad, el Absoluto, el misterio resulta más auténtica y genuina en la misma *búsqueda* que en el *encuentro*, o presunto encuentro. Más aún, acorde con lo que acabo de decir, pienso que ha ocurrido excesivamente en el pasado y sigue ocurriendo en el presente, que “cuando tú dices *Dios... yo me huelo otra cosa*”, como titulaba uno de sus trabajos el teólogo y pastoralista español Martín Valmaseda.⁶

¿HABLAR DE DIOS O CALLAR ACERCA DEL MISTERIO?

El cuestionamiento, cuando no la afirmación de la inutilidad de nuestro hablar de Dios, es lo que manifiesta la teología apofática desde el Occidente cristiano hasta el Oriente hinduista, budista... Si empezamos por estos últimos, uno de

⁵ Melloni, *Vislumbres de lo real*, 45; ver también su última publicación *Hacia un tiempo de síntesis*.

⁶ Valmaseda, *Cuando tú dices Dios... yo me huelo otra cosa*.

los textos más expresivos que conozco es este de las *Upanisad*, los libros sagrados más antiguos de la humanidad, incluso anteriores a la *Biblia*: “Si piensas: lo conozco, conoces bien poco de Brahman [...]. Es conocido de los que no lo conocen y desconocido de los que lo conocen” (*Kena Upanisad*, 2,1-2).

Algo muy semejante escribió Gregorio de Nisa (ca. 330-394), en un libro que se puede considerarse realmente como pionero de la mística cristiana: “Quien [crea que] *conoce a Dios, lo desconoce*; y quien lo desconoce, lo conoce” (*Vita Moisis*). Y el gran teólogo espiritual oriental muy posterior, Gregorio Palamás (1296-1359), dice: “La naturaleza de Dios no puede ser dicha, ni pensada [...] es *incognoscible e inefable* para todos y por siempre” (*Theophanes*).⁷ Esto no es muy distinto de lo que escribió San Juan de la Cruz: “Para venir a serlo todo, no quieras saber algo en nada.”⁸ Y no dejamos de encontrar un paralelismo entre las palabras de Pseudo-Dionisio Areopagita, otro de los primeros escritores espirituales cristianos (siglo v-vi), y las de un teólogo actual tan conocido como Joseph Ratzinger:

En la meta de nuestro conocimiento de Dios, *lo conocemos como a un desconocido*. (Pseudo-Dionisio Areopagita, *Mysterium Theologiae*).⁹

Si la laboriosa historia de la lucha humana y cristiana por Dios prueba *algo*, es que *todo intento de aprehender a Dios en conceptos humanos lleva al absurdo*. En rigor, solo podemos hablar de él cuando renunciamos a querer comprender y lo dejamos tranquilo como lo incomprensible.¹⁰

Precisamente, este teólogo, ya convertido en el papa Benedicto xvi, dedicó una de sus audiencias generales a la figura del gran protomístico cristiano, cuya obra califica como “la primera gran teología mística”, y del que pondera su perspectiva dialogante con los no cristianos, diciendo que “hay que buscar la verdad en la verdad misma”. Respecto de nuestro conocimiento-ignorancia de Dios, dice del Pseudo-Dionisio:

⁷ Ambos textos en la *Patrologiae cursus completus*, de J.P. Migne, en los vols. 45 y 151, respectivamente; también hay una edición española de San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*.

⁸ San Juan de la Cruz, “Subida al Monte Carmelo”, L.I, c.13, 11.

⁹ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*.

¹⁰ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 141-142.

Él observa que precisamente esto es necesario para que de este modo podamos comprender que los conceptos más elevados sobre Dios no llegan nunca hasta su auténtica grandeza; son siempre impropios.

Estas imágenes nos hacen comprender, en realidad, que Dios está por encima de todos los conceptos... El rostro de Dios es nuestra incapacidad para expresar realmente lo que es. De este modo habla de una “teología negativa”. Es más fácil decir lo que no es Dios, que expresar lo que es realmente. Solo a través de imágenes podemos adivinar su verdadero rostro [...] el Pseudo-Dionisio demuestra que al final el camino hacia Dios es Dios mismo.¹¹

Con todo, hombres y mujeres necesitamos verbalizar y comunicar nuestras experiencias, incluso las más inefables, como son las religiosas; necesitamos expresar y compartir con otros lo que vivimos y sentimos. Por ello, la teología tiene derecho a intentar pensar y expresar a Dios, elaborando un discurso; pero siempre que permanezca consciente de sus limitaciones.

Será necesario –como dice San Agustín– preferir “una piadosa confesión de ignorancia” que una “temeraria profesión de ciencia” (*Sermo* 117, 3,5). Incluso deberíamos tener presente que el misterio de Dios va más allá de nuestros conceptos teístas habituales, y que hay más maneras de expresar el misterio que las palabras y el razonamiento, el ejercicio del *logos*. Deberíamos ser mucho más cautos y sobrios en nuestro hablar de Dios, sin olvidar las sabias palabras de Karl Barth: “Cuando hablamos de Dios es un hombre el que habla.” Y con el gran teólogo catalán Evangelista Vilanova podemos añadir:

La palabra sobre Dios es perpetuamente inadecuada y ambigua. *Inadecuada*, porque solo podemos pronunciar Dios, el absoluto, con términos o conceptos de nuestra cultura, que constantemente evoluciona, que descubre una y otra vez la novedad, que inventa palabras [...]. *Ambigua*, porque nuestros propios conceptos, incluso revisados, quedan a una distancia ilimitada de aquel infinito que deberíamos expresar.¹²

Dicho de un modo muy sencillo, se trata de respetar el segundo de los mandamientos: *No decir el nombre de Dios en vano*, pretendiendo atarlo a unos conceptos. Será necesario tener mucho más en cuenta las palabras de San Pablo:

¹¹ Benedicto XVI. “Audiencia general del 14 de mayo de 2008”, *Zenit*, <http://www.zenit.org/article-27292?l=spanish> (consultado el 11 de noviembre de 2011).

¹² Vilanova, *Para comprender la teología*, 26.

Porque ahora nuestro saber es imperfecto, como es imperfecta nuestra capacidad de hablar en nombre de Dios... Ahora vemos por medio de un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco imperfectamente, entonces conoceré como Dios mismo me conoce. (1 Co 13,9-12).

Por otra parte, en la crítica situación actual, quizás sería bueno tener en cuenta palabras como las de Raimon Panikkar:

Estamos ante la *crisis de todos los teísmos*: deísmo, monoteísmo, politeísmo, panteísmo, ateísmo [...] la crisis de una concepción que se empeña en *colocar lo divino en un lugar especial*, tanto si ese lugar no existe (ateísmo), como si está arriba, dentro, o en todas partes [...]. Se quiso hacer de lo divino un ser diverso [...] quisimos aislarlo como hacemos con las cosas.¹³

En cualquier caso, la pretensión de la teología cristiana, sobre todo, la occidental, de conocer quién es y cómo es Dios realmente, e incluso de darle un nombre preciso y una especie de preclaro “documento de identidad” (aunque sea tan maravilloso como llamarle *Padre y Madre*), me parece cada vez más vana, y corre siempre el peligro de ser mentirosa por parcial, como ocurre con las verdades parciales cuando pretenden ser totales.

Aun si aceptamos que *toda la verdad de Dios está revelada en Jesucristo*, pues “Dios tuvo a bien habitar en él la plenitud” (Col 1,19), nosotros, cristianos de a pie o egregios teólogos, no *poseemos* todas las claves de ese tesoro: Cristo no es solo de los cristianos, y mucho menos de los cristianos de una época y cultura, por muy listos y sabidos que seamos. Por eso, de nuevo con Raimon Panikkar, debemos reconocer:

La experiencia de Dios *no puede ser monopolizada por ninguna religión*, por ninguna cultura, por ningún sistema de pensamiento. Aunque, en cuanto experiencia de lo divino, es una experiencia no solo posible, sino también necesaria para que todo ser humano llegue a la conciencia de su propia identidad.¹⁴

NOMBRES DE DIOS, *FACIES DEITATIS*

Hace ya unos años escribí que el mundo secular y la complejidad del pensamiento contemporáneo nos pusieron en los siglos xx y ya xxi en una encrucijada re-

¹³ Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, 40.

¹⁴ Idem, *La experiencia de Dios*, 34.

ligiosa que nos sitúa ante nuevos retos y nuevas maneras de acercamiento a la experiencia espiritual y a la siempre misteriosa realidad divina. En estas tentativas actuales, encontramos maneras en muchos casos falsas, pero, en otros muchos, muy valiosas, más auténticas que otras anteriores, menos retóricas y más poliédricas. Encontramos charlatanes y maestros; se hace imprescindible el discernimiento abierto, pero no podemos cerrar nuestras casas a cal y cuanto para que no entren malos aires; será necesario “abrir las ventanas al mundo”, como pedía el buen papa Juan, aunque esto suponga riesgos.

La teología contemporánea se siente impulsada, como antaño, por la necesidad de *repensar nuestras imágenes de Dios* y hacerlas más próximas a nosotros hoy; pero tendrá que hacerlo con el sentimiento de necesaria incompletez y solo del modo *menos malo*. La reflexión teológica sobre Dios, hoy como ayer, tendrá que ser muy consciente de que deberá seguir buscando constantemente el rostro de Dios, sin pretender llegar a conseguirlo, siempre abierta a un misterio que llega de modo desconcertante y por caminos insospechados.¹⁵

Por eso, cuando pretendemos hablar de la divinidad, necesitamos “desmonopolizar *aquello* que muchas tradiciones llamaron *Dios* y que no pocas religiones quisieron interpretar en exclusiva”, pues todo lo humano es necesariamente contingente, limitado. La divinidad es un misterio porque es “pura libertad, y la libertad no se deja *comprender* bajo ningún aspecto”.¹⁶

Existen numerosos y legítimos *nombres de Dios*, pero son solo *facies Deitatis*, como llevaba por título una magnífica exposición que tuvo lugar en Compostela, en el otoño de 2000, con ocasión del comienzo del nuevo milenio.¹⁷ Dios está en cada uno de sus rostros y nombres; más aún, *no tiene un rostro* porque los *tiene todos*. “No hay nombre en este siglo ni en los siglos futuros para nombrarlo” dice Gregorio Palamás (*Theophanes*). Y el Maestro Eckhart nos dice que Dios es igualmente el “innombrable”, porque no hay ningún nombre que se le puede adecuar con total precisión, y el “omninominable”, porque tiene todos los nombres.¹⁸ En nuestros intentos de conocer a Dios solo “tocamos” suavemente su realidad.

¹⁵ Ver Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo: la trinidad en Raimon Panikkar*.

¹⁶ Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, 14.

¹⁷ Magníficamente recogida en un hermoso libro, con textos de destacados especialistas como J. Martín Velasco, R. Panikkar y J. Trebolle, *Los rostros de Dios. Facies Deitatis* (2000).

¹⁸ Eckhart, *El fruto de la nada*, 90.

Al ser una persona muy religiosa, aunque no exclusivamente teísta, Panikkar llega incluso a cuestionar si se debe conservar o no la palabra *Dios*; porque esta palabra e incluso el mismo concepto “Dios” son solo “uno de los *iconos*” de la divinidad; él ha escrito en más de una ocasión que un *icono* –a diferencia del *ídolo*, que pretende haber captado la realidad divina con todo su poder– solo pretende mostrar, como *imagen*, parte de la realidad de lo representado.

“Cuando se pierde esta luz icónica, luz tabórica, el icono se transforma en ídolo.”¹⁹ Y ese becerro idolátrico no hace falta que sea necesariamente de oro: “puede también ser de ideas”, añade; porque “cuando se trata de hablar de la experiencia suprema, la misma palabra *Dios* es ya tendenciosa”.²⁰ De hecho, un pecado no pequeño de las religiones más poderosas de la historia (cristianismo e islamismo), como lo fue del judaísmo, es creer conocer muy bien la realidad divina por saber su nombre: el *Padre*, *Al-lah*, *Yahveh*.

Con todo, habrá que tener en cuenta también lo que dice Martin Buber, con humildad y contundencia a la vez, de que tenemos que preservar el nombre de Dios, aunque esté tan ensuciado por la historia humana. Este gran pensador judío dice que *Dios*, a pesar de ser la palabra más “mal utilizada, manchada y profanada”, a pesar de ser “de entre todas las palabras humanas la que soporta una carga más pesada”, y de que “ninguna ha sido tan manoseada ni tan quebrantada”, no podemos renunciar a ella:

¿Dónde podría encontrar una palabra mejor para describir lo más alto? [...] ¿No es pues, justamente, la palabra de la invocación, la palabra hecha nombre, la palabra sagrada en todos los tiempos y en todas las lenguas humanas? Debemos estimar a los que no la admiten porque se rebelan contra la injusticia y el abuso que de tan buen grado se justifican con la palabra “Dios”; pero no podemos abandonar esta palabra [...]. No podemos limpiar la palabra “Dios” [...] pero levantarla del suelo [...] y entronizarla después de una hora de aflicción, esto sí podemos hacerlo.²¹

Aunque sea completamente legítimo reivindicar el nombre de Dios y permanecer en nuestra fe cristiana, deberíamos tener siempre muy presente lo antes dicho, para no pretender monopolizar ni pensar que el único rostro auténtico

¹⁹ Panikkar, *Iconos del misterio*, 65.

²⁰ *Ibid.*, 21, 23.

²¹ Buber, *Eclipse de Dios*, 42-43.

de Dios es aquel en el que nosotros creemos y razonamos nuestra creencia. Al abrir los ojos de la cara, de la mente y del corazón, nos damos cuenta de que en el mundo religioso de ayer y de hoy, en las diferentes religiones y culturas, e incluso en la gente que no pertenece a éstas, hay experiencia de Dios auténtica; porque la experiencia de Dios se da dentro y fuera de las religiones reconocidas como tales.

“La vida de todo hombre y de toda mujer –escribe Martín Velasco– puede interpretarse como el intento por hacerse cargo de una *presencia constituyente* de la que surge toda existencia humana y a la que nos orienta el discurrir de nuestros días.”²² O como dice el mismo autor en otro lugar: “Todo lo que la humanidad manejó, sintió y amó, sirvió en algún momento de su historia para descubrir la presencia que la anima y para expresar la interior actitud de reconocimiento con lo que corresponde a ella.”²³

Esto es cierto desde el hombre y la mujer de las cavernas, hasta las religiones de los pueblos sin escritura, y los que escribieron el *Himno a Atón* y los *Vedas*, a los libros de la *Biblia* judeo-cristiana, el *Corán*, Buddha y Lao-Tse, Kabir y Tukaram, Al-Hallaj e Ibn Arabî, el Maestre Eckhart y Francisco de Asís, Juliana de Norwich, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, hasta los místicos contemporáneos, como Teilhard de Chardin, Thomas Merton o Willigis Jäger, y Rilke o Simone Weil, los *mártires* y los *santos* cristianos, los *bodhisattva* budistas, los *mahatma* (“alma grande”) y los *jivanmuktas* (“alma liberada”) hindúes; igualmente, desde la concepción del misterio como potencia, fuente de vida o alma del cosmos (*mana*), el politeísmo védico, griego y romano, el panteísmo, el monoteísmo.

Las concepciones teístas y no teístas del misterio y la divinidad –Yahveh, Adonai, El Shaddai, Eloim, Dios Padre-Madre, Mazda y Al-lah de las religiones abrahámicas–, por un lado, Brahman, Tao o el Silencio absoluto y la renuncia budista a representar el misterio, por otro; los millares de nombres del Absoluto y las miles de caras de la divinidad; desde los rudos rasgos del hombre de las cavernas, con un trozo de carbón, a las más excelsas expresiones de la realidad divina²⁴, todo nos habla de la búsqueda y la experiencia de la divinidad, de

²² Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 13.

²³ *Ibid.*, 26.

²⁴ Entre los libros a este respecto, hay uno, especialmente hermoso, de la investigadora y artista Rebecca Hind, *Las 1.000 caras de Dios*.

Dios, del Absoluto, del Sentido... Es una realidad concebida de muchas maneras distintas y válidas, unas mejores que otras, pero ninguna puede pretender ser completa.

Es el inútil conflicto occidental entre el “Dios de los filósofos” y el “Dios de la religión”, manifestado especialmente en la contraposición pascaliana entre el *Dios vivo* de la fe religiosa y el *Dios muerto* de la filosofía²⁵; o la también inútil contraposición en el seno del hinduismo entre la divinidad impersonal (*nirguna Brahman*, “Algo”, el *Absoluto abstracto*), a donde se llega por la “vía del saber” (*jñana-marga*), y el Dios personal (*saguna Brahman*, “Alguien”, el *Absoluto concreto* y vivo) al que se llega por la “vía de la devoción” (*bhakti-marga*).²⁶

El Dios de la *verdad* que va encontrando la razón no puede ser otro que el Dios *vivo* de la religión, del amor, de la emoción existencial²⁷: la religión, la teología y la filosofía no pueden estar enfrentadas y seguramente se necesitan; pueden y deben colaborar armónicamente.

Después de todo esto, ¿quién puede afirmar rotundamente que la única faz auténtica de Dios es la de mi religión, mi razonamiento teológico, o mi experiencia religiosa personal, confundiendo nuestras palabras con la Palabra? Debemos tener muy presente lo que nos recuerda J. Melloni en su último libro:

Las religiones se hacen indigestas y peligrosas cuando pretenden apoderarse del Absoluto. [...]. Cada religión ofrece amables y, a la vez, exigentes vehículos que nos sirven para realizar el proceso de personalización de la fe, pero con la conciencia de que *son mediaciones*.²⁸

EL HORIZONTE DE LA HISTORIA HUMANA EN EL QUE APARECE LA DIVINIDAD

A lo largo de la experiencia religiosa y cultural de la humanidad, la búsqueda de Dios fue haciéndose desde distintas perspectivas; pero siempre la *función*

²⁵ La conocida frase de Pascal en el “Memorial” (*Pensamientos*): “Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios”; y la postura de Heidegger, en *Identidad y diferencia*. Ver a Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (“El Dios de la fe y el Dios de los filósofos”); Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*.

²⁶ En el *Bhagavad Gita*, el más hermoso canto de la literatura hinduista, Brahman aparece como Absoluto impersonal y como Absoluto personal.

²⁷ Ver Panikkar, “El Brahman de las Upanishads y el Dios de los filósofos”, 210.

²⁸ Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, 44 y 47.

que la divinidad cumplió en la historia humana fue darle un sentido último de referencia. Las religiones son *proyectos*, *caminos* para la *plenitud humana*. El horizonte de inteligibilidad de las manifestaciones de la divinidad nos viene dado por cada cultura; estos horizontes vienen a ser como “ascensiones del espíritu humano hacia el misterio de la divinidad”.²⁹ Los tres principales horizontes que nos ofrecen estas distintas religiones son la cosmología, la antropología y la ontología.

El horizonte *cosmológico*

En la Antigüedad, una característica fundamental del ser humano es la de vivir hacia el mundo natural; su mirada se dirige hacia el cielo y la tierra. En ese horizonte aparece la divinidad como señor o señora, como causa u origen. Aparece vinculada al mundo, y éste es interpretado como el mundo de la divinidad; lo que domina en este horizonte *cosmológico* es la *confianza cósmica*, fundamental en todas las religiones tradicionales. La divinidad estaría al principio, antes del comienzo de todas las cosas, como “creador o creadora de cielo y tierra”, el o la que ordena el caos y hace un cosmos armónico (Gn 1); como la Madre Tierra y la “Gran Diosa” prehistórica, alma de la naturaleza, realizadora y sustentadora (*creatio continua*) de ese orden cósmico (el principio *rita* del hinduismo). Estaría también al final de la total evolución del universo, como plenitud y reconciliación del cosmos con su creador o creadora.

En este horizonte, la divinidad es una categoría cosmológica; el nombre más común es *Dios/Diosa* en las distintas lenguas, y su rasgo predominante es el poder.

El horizonte *antropológico*

En un determinado momento de la historia, el interés principal del ser humano pasó de centrarse en la naturaleza a centrarse el ser humano mismo; su mirada se dirigió a su interioridad, con lo que el lugar de la divinidad se desplazó hacia el ser humano. Es el lugar *antropológico*, en el que la divinidad es percibida como el símbolo real donde culmina la perfección del ser humano, la culminación de una autoconciencia antropológica. Panikkar califica esta divinidad emergente cómo “la plenitud del corazón humano, el destino del

²⁹ Ver Panikkar, *Iconos del misterio*, 54.

hombre, la guía de los pueblos, el Señor de la historia, la completa realización de aquello que nosotros realmente somos”.³⁰

Este horizonte antropológico de la divinidad empieza con el *antropomorfismo* y encuentra su máxima expresión en el *personalismo*. Descubre a la divinidad como un Dios que habla, un *tú* y un *yo* que nos habla. Sus variantes van desde el antropomorfismo físico del panteón griego (Zeus, Apolo, Afrodita) a un grado de revelación más profundo y elaborado, el personalismo del Dios de Israel (Yahveh) y el Dios padre de Jesús de Nazaret.

En la teología hindú, esto aparece sobre todo en *Isvara* en relación con *Brahman*: si *Brahman* representa el Absoluto impersonal, *Isvara* es el Señor, el Dios personal.³¹ El ser humano ve ahora a Dios como una persona, *alguien*; un él a quien se ama o se teme, de quien se recibe premio o castigo, al que se le puede hablar con la confianza de quien me escucha, y con quien se establecen relaciones de amor, oración, sacrificio, consagración... Es característica de esta concepción la *alteridad* divina: Dios es esencialmente *el otro*, que vive en su transcendencia, separado, “santo”...

Es evidente que los humanos no tenemos más remedio que representar antropomórficamente a Dios; y el mismo Dios tampoco tiene otra manera de revelarse a los hombres y mujeres sino antropomórficamente, sea cual sea el grado de perfección alcanzado por una determinada espiritualidad. Por eso, escribe Panikkar: “El antropomorfismo es una *necesidad radical* de cualquier *experiencia humana*, e *incluso de la divinidad*.”³²

El personalismo, como posibilitador del *diálogo personal* con la divinidad (intercambio amoroso, conocimiento mutuo, consagración amorosa al misterio divino, no solo en las religiones abrahámicas, sino también en la *bhakti* del hinduismo, en el sufismo y otras experiencias religiosas), resulta un punto de llegada fundamental en el camino del descubrimiento y la experiencia de lo divino.

³⁰ Ibid., 56.

³¹ Esta fue la tesis doctoral en Teología de Raimon Panikkar: *El Cristo desconocido del hinduismo* (1970, que apareció ampliada en edición de 1994). No es difícil encontrar una relación entre esta personificación hinduista de Dios como *Isvara* y el *Cristo-señor* de la teología cristiana; pero desde la teología cristiana no se trata de afirmar una identificación plena, sino una equivalencia funcional que Panikkar llama *equivalente homeomórfico*.

³² Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 197.

Es una síntesis descubierta hace muchos siglos, que sigue vigente mayoritariamente en los ambientes religiosos, y puede ofrecer una visión muy positiva de la religión. Aunque “las exigencias de la razón pidan que Dios sea *ser*—escribe Panikkar—, las del corazón, del amor, exigen que Dios sea *persona*”³³; pero a pesar de lo que había podido suponerse, no acaba aquí el camino de la humanidad en la búsqueda de Dios.

El horizonte ontológico

Aun aparece el horizonte ontológico en el que el ser humano se hace consciente de que no lo puede entender todo.

La divinidad es aquí percibida no solo más allá del mundo físico, sino también más allá de los confines de cualquiera reino natural, incluido el mundo humano o cualquier otro... La trascendencia o alteridad es tan absoluta que se trasciende a sí misma y no puede ser llamada trascendente [...] *no es ser*, está *más allá del ser*.³⁴

Este lugar ontológico de la divinidad es el apofatismo absoluto, en el que el silencio sería nuestra única actitud válida. Uno de sus nombres es el *nirvâna* budista, pero también el *vacío* de los místicos cristianos, de la cábala judía y del sufismo islámico. Todos coinciden en un aspecto fundamental: la interrelación entre inmanencia y trascendencia, como dimensiones insertas en el corazón de cada ser: “Yo soy *divino* en tanto que soy aquello que *soy*—escribe Panikkar—, y no soy divino en tanto que no soy aquello que *soy*.”³⁵ La divinidad, como el ser humano, existe aquí *en relación*; más aún, es pura relación.

Es importante apuntar ahora que los tres horizontes *no son excluyentes*, y varias tradiciones de Oriente y Occidente intentaron acercarse la divinidad englobando los tres niveles, tanto en la escolástica cristiana como en el hinduismo. Así, en este último encontramos tanto el misticismo personalista (la *bhakti*, espiritualidad del amor), como el misticismo intelectual (el *jñana*, camino de puro conocimiento).

Sin embargo, los dos primeros horizontes se mueven en una concepción fundamentalmente *dualista*, típica del teísmo (tanto el politeísmo como el mo-

³³ Ibid., 206.

³⁴ Idem, *Iconos del misterio*, 57.

³⁵ Ibid., 58.

noteísmo), y sobre todo, de las tradiciones abrahámicas. Éstas dividen la realidad de modo radical entre lo *sagrado* (el mundo de la divinidad, lo *numinosum*, el “*mysterium tremendum et fascinans*” de Rudolf Otto³⁶) y lo *profano* (lo que *no es* sagrado): *solo Dios es sagrado*, el resto, las criaturas, no. Dios es el “absolutamente otro”: entre Creador y criatura hay una distancia infinita.

Mientras, el tercer horizonte se mueve más bien en la concepción *no-dualista*. Para ésta, no hay nada que sea totalmente “*no sagrado*”, del mismo modo que no hay nada que sea absolutamente *sagrado*; pero esta concepción no significa necesariamente caer en el monismo panteísta: *todo es Dios*; Dios es la sustancia de todas las cosas y no hay más Dios que esta *natura*; todo es Dios, porque Dios *no es más que ese todo* que se manifiesta en el cosmos, o como dijera De Spinoza (siglo XVII): “*Deus sive substantia, sive natura*” (*ética*). Este panteísmo, en Occidente va desde Plotino (siglo III, *Eneadas*) a Giordano Bruno (siglo XVI, *Sobre el infinito universo y los mundos*) y de un modo distinto, al idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel); es un panteísmo que hizo a la Iglesia sospechar de grandes místicos cristianos como el Maestro Eckhart (siglo XIII) e incluso de San Bernardo (siglos XI-XII), y de místicos sufíes como el mártir Al-Hallaj (siglo X) o pensadores como Ibn Gabirol (siglo XI).

El genial antropólogo, teólogo y místico jesuita Teilhard de Chardin manifestó simpatías panteístas, pero intentó situarlas bien en el contexto cristiano: “Me propongo acercar panteísmo y cristianismo, despejando lo que podría llamarse *el alma cristiana del panteísmo* o la *cara panteísta del cristianismo*”, pues la identificación de panteísmo con spinozismo, monismo etc., le resulta “falsa, injusta y peligrosa”; cuando éste, en realidad, “no es más que la explicitación defectuosa de una tendencia muy justificada del alma humana, que tiene que encontrar en el cristianismo su plena satisfacción [...]. Es *la preocupación religiosa por el todo*”.³⁷

³⁶ Ver a Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (*Das Heilige*, 1917). Mientras en el judaísmo y en el cristianismo lo sagrado tiene sobre todo relación con la santidad y trascendencia de Dios (*hagios*), en el islamismo se destaca como lo opuesto a lo profano, con el término *haram* (“poner aparte”), la disposición de la voluntad divina, referida sobre todo a los lugares y actos sagrados.

³⁷ Ver a Teilhard de Chardin, *Como yo creo*, 65-84 (“Panteísmo y cristianismo”). “No tenemos, en el fondo más que una sola pasión: reunirnos con el mundo, que nos envuelve por todas partes sin que logremos dar con su rostro ni con su corazón” (*Ibid.*, 67).

Hay un concepto hindú que quiere superar tanto el dualismo como el monismo: el *no-dualismo advaita* (contrapuesto a *dvaita*, dualismo). En el *advaita*, la divinidad no está individualmente *separada* del resto de la realidad mundana, ni es totalmente *idéntica* a ella, como ocurre con el dualismo y el monismo. Panikkar lo expresa así, desde el seno del pensamiento hindú, en el que caben las tres tendencias (dualismo, monismo y la-dualismo):

En el desarrollo de la conciencia religiosa de la India, las *Upanisad* prolongan y complementan la fase personalista e iconolátrica representada por los *Veda*. Una espiritualidad puramente inmanente sería aún más falsa que una fundada únicamente en la trascendencia y que no había visto en el “Absoluto” más que a Dios, al Otro, al diferente, etc. *Dualismo y monismo son falsos* por igual...

El mensaje central de las *Upanisad* interpretada en su plenitud (*sensus plenior*) no es ni monismo, ni dualismo, ni el teísmo que en algunas de ellas se evidencia, sino el *advaita*, es decir, el carácter no dual del Real [...]. El “Absoluto” no es solo trascendente, sino trascendente e inmanente a la vez.³⁸

Acorde con tal visión de Dios, las *Upanisad* apuntan a una actitud religiosa que no se basa en el diálogo, ni en el monólogo, ni en la fe en un *Dios-tú*, ni en un *Dios-voluntad-soberanía*, sino “en la experiencia superracional de una ‘realidad’ que de algún modo nos ‘inhala’ hacia el interior de sí misma”.³⁹ La doctrina *advaita* pretende introducirnos en la “experiencia suprema” de la no-dualidad, la no-separabilidad en lo profundo de nosotros entre sí-mismo (*atman*) y Dios (*brahman*). La verdad, para el *advaita*, es llegar a descubrir que “*Atman (yo) es Brahman (Absoluto)*”, o lo que es lo mismo, como dice su expresión más conocida: “*Tat tvam asi*” (“Tú eres eso, o él”, el Absoluto), sin dejar de ser diferentes. Así lo expresa Panikkar:

Cuando se ha experimentado que Dios *está en todo*, que *todo está en Dios* y que sin embargo Dios *no es nada de lo que es*; entonces se está cerca de la realización, de la auténtica experiencia *advaita* que, como toda verdadera experiencia, no puede ser comunicada ni expresada por medio de conceptos.⁴⁰

³⁸ Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, 59.

³⁹ Idem, *La experiencia de Dios*, 53.

⁴⁰ Idem, *La Trinidad*, 60.

COLOFÓN: LA REALIDAD PERSONAL DE DIOS, ¿ÚNICA PERSPECTIVA AUTÉNTICA DE LA DIVINIDAD?

Estas últimas reflexiones nos llevan a una pregunta que considero necesario presentar al lector y a la teología occidental habitual, tanto a la más conservadora como a la más progresista: la realidad personal del misterio de la divinidad, a lo que se llama *Dios*. ¿Es esta la única perspectiva auténtica, o presuntamente definitiva, de la divinidad?⁴¹

Si bien es cierto que el *personalismo* (concepción personal de la divinidad) ofrece una visión muy positiva de la religión, como diálogo personal e intercambio amoroso, y es la perspectiva que alimenta fundamentalmente la experiencia religiosa del que esto escribe y la de muchos, como una relación personal existencial con Dios, íntima y particular, en la que siento a Dios como la fuente de mi ser, mi sustento, mi propia mismidad, quizás sea necesario reconocer que también tiene sus limitaciones. Con la ayuda de Panikkar podemos sintetizar estas limitaciones en tres:

1. El *dualismo relacional*, que nos echa en el viejo *dualismo monoteísta*, pero que puede ser superado por la concepción *trinitaria*, siempre que supere el substancialismo en la concepción divina (¿Dios es *substancia* o *pura relación* trinitaria? La esencia divina ¿es una substancia o es pura relación trinitaria Padre-Hijo-Espíritu? La pregunta nos lleva de Santo Tomás a Joseph Ratzinger).⁴²

Panikkar explica esta *pura relacionalidad* desde la dificultad de nuestra razón como *pensar substantivo* —que habitualmente concibe la *relación* como relación *substantivante*, entre cosas o personas que se relacionan entre sí—, para llegar a la pura relación en la que las realidades aisladas no solo “se ponen entre paréntesis”, sino no existen como entidades independientes fuera de esa relación; ésta es lo que las *constituye* en tales. El amor trinitario une, pero no

⁴¹ Trato ampliamente esta cuestión en mi libro *Dios, hombre mundo*, 187-246.

⁴² Para Santo Tomás, Dios es *pura relación*, relación *sin substancia* ni accidentes; ver *Summa contra gentiles* 1,14; *Sum The* 1, q. 28. 1-4. “De relationibus divinis”. Padre-Hijo-Espíritu Santo no significan *substancia*, ni *accidente*; estos nombres personales son “relativos”, aceptando la conocida expresión de San Agustín “el Padre es padre por tener un hijo y el Hijo es hijo porque tiene un padre”. Ver mi libro *dios, hombre mundo*, 267-270. Y el mismo Ratzinger habla de la Trinidad como expresión de la esencia relacional divina diciendo que Dios “consiste en una *multiplicidad de relaciones* que *no son sustancias, sino como ondas*” (Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 145).

confunde, superando el dualismo, sin caer en el monismo. Por eso: “La senda de la peregrinación humana es un camino trinitario.”⁴³

2. La *diferencia teológica*, entre Dios como ser supremo y los seres. Es lo que crea una distancia que parece insalvable para un encuentro real entre Dios, como ser supremo, y los seres. Con lo que aparece, de nuevo, la diferencia entre el Dios de la religión y el ser de la filosofía. “Dios como persona parece abandonar la universalidad del ser.”⁴⁴

3. La *relación de ese Dios-persona con los seres no-personales*, que llevaría a *sacrificar la creación*: “Los personalistas, para salvar al hombre, tal vez para ‘salvar’ también a Dios, tuvieron que sacrificar su creación.”⁴⁵ Esto nos resulta particularmente significativo en el siglo XXI con la agudización de una sensibilidad ecológica, una cuestión muy actual y nada etérea: significaría el desprecio o, al menos, el menosprecio de los animales, las plantas y la materia inerte.

Con honrosas excepciones (Francisco de Asís, Juan de la Cruz, Teilhard de Chardin), el cristianismo ha hecho gala de este menosprecio en numerosas ocasiones, al presentar estas criaturas al servicio arbitrario de un hombre que habría sido puesto en el mundo como “señor de la creación”, tal como han denunciado los ecologistas y ha llegado a influir en parte de la teología contemporánea.⁴⁶

Como he escrito en varias ocasiones, considero que el ecologismo, más allá de un sistema biológico y filosófico, significa un verdadero cambio de paradigma, que supone una interpelación también para una *nueva* concepción de Dios. En fin, es necesario insistir una vez más que al hablar de la realidad *personal* o *suprapersonal* de Dios –como la llama Paul Tillich⁴⁷–, no se trata de negar el personalismo, sino simplemente de prevenirnos contra las *conclusiones exclusivistas* que lo pretenden poner como punto final del camino de la humanidad en la búsqueda de Dios.

⁴³ Panikkar, *La Trinidad*, 63.

⁴⁴ Idem, *El silencio del Buddha*, 207.

⁴⁵ Ibid., 209.

⁴⁶ Ver a Pérez *Do teu verdor cinguido. Ecologismo e cristianismo*, sintetizado en español en el opúsculo *Ecologismo y cristianismo*, 29-33 y 37-47.

⁴⁷ “Dios, que *es personal*, es también *más que personal*” (Tillich, *Main Works*, 6, 420, “The God above God”).

Se trata de hacernos conscientes de que –como repite Panikkar– este “*non* es más que *una forma* de espiritualidad” y “por sí mismo es *incapaz de agotar la riqueza de la experiencia del misterio*”.⁴⁸ En perspectiva semejante, Paul Tillich ha escrito: “Si decimos *Dios es una persona*, decimos algo que es profundamente erróneo”, pues la *persona* está separada de las demás personas; por eso, no deberíamos decir nunca que Dios es una persona.”⁴⁹ Después de todo, calificamos a Dios de *ser personal* porque nosotros somos personas, y tenemos un concepto concreto de la persona... Aunque podamos decir que Dios es también alguien *personal*, aquí se afirma que esa *formulación* que hacemos legítimamente no *agota* el misterio divino. Ciertamente, Dios no puede ser *menos persona* que el ser humano, y la realidad del *amor* en Dios no puede ser inferior a la del amor humano; el amado no puede no respondernos ni amarnos con menos intensidad y pureza que lo hacemos los humanos en un verdadero impulso hacia la unión.

Podemos preguntarnos: ¿Puede haber una experiencia de lo divino que no se reduzca al diálogo interpersonal, como solemos entenderla en Occidente? También deberíamos preguntarnos: ¿Está *agotado* el misterio de lo divino en su descubrimiento como *personal*? Como he venido diciendo aquí, en una parte de la rica y diversa tradición religiosa y espiritual de la humanidad, no solo en Oriente, encontramos una experiencia del misterio que adopta una forma diferente de la propuesta por el personalismo. Particularmente, es el caso de gran parte de las *Upanisad*, que semejan encajar difícilmente en la espiritualidad personalista, criticando sus efusiones amorosas, que hay en la también tradición hinduista del *bhakta*, y cuestionando un presunto trasfondo egoísta de todo amor.

Ciertamente, aunque podamos decir que la concepción personalista es una concepción *incompleta* de la divinidad, igualmente deberemos decir lo contrario: sin esa dimensión personal, nuestra concepción de la divinidad está *incompleta*. Por eso, no se rechaza aquí la idea de un Dios *personal*; simplemente se afirma que el personalismo religioso tampoco es capaz de *agotar* la riqueza de la experiencia del misterio, realidad insondable e imposible de dejarse aprehender por el entendimiento humano, pero en la que este debe insertarse –más allá de un concepto u otro– para encontrar su plena realización.

⁴⁸ Panikkar, *La Trinidad*, 48-49.

⁴⁹ Tillich, *Main Works*.

No quiero ocultar ni minusvalorar la fe y la tradición cristiana a la que pertenezco como teólogo católico; tampoco perder el acontecimiento de Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios, el Emmanuel, el Dios con nosotros, mediador universal incluso para los no cristianos. No quiero perder la identidad cristiana, centrada en el misterio de la encarnación: Jesucristo, misterio de la comunión plena de lo divino y lo humano.

Lo que aquí he tratado ha sido, en definitiva, no ocultar ninguna de las mil caras del misterio; invitar a estar siempre en una actitud de *descubrimiento* de ese misterio insondable, para no caer consciente ni inconscientemente en un *encubrimiento* que empobrezca o deforme parcialmente ese misterio de la divinidad, que tiene todos los nombres.

BIBLIOGRAFÍA

- Benedicto XVI. “Audience general del 14 de mayo de 2008.” *Zenit*, <http://www.zenit.org/article-27292?l=spanish> (consultado el 11 de noviembre de 2011).
- Buber, Martin. *Eclipse de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Consortio de Santiago. *Los rostros de Dios. Facies Deitatis*. Exposición, del 15 de septiembre al 30 de noviembre de 2000, Monasterio de San Martiño Pinario. Santiago de Compostela: Consortio de Santiago, 2000.
- Eckhart, Meister. *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela, 2001.
- Hind, Rebecca. *Las 1.000 caras de Dios*. Barcelona: Océano, 2004.
- Martín Velasco, Juan de Dios. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1995.
- Melloni, Javier. *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta, 2011.
- _____. “Nativos americanos.” *El Ciervo* 645 (2004): 19.
- _____. *Vislumbres de lo real*. Barcelona: Herder, 2009.
- _____. *Voces de la mística*. Barcelona: Herder, 2009.
- Migne, J.P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca, 1857-1866*. Paris: Imprimerie Catholique, 1857-1866.
- Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1973.
- Panikkar, Raimon. *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.

- _____. “El Brahman de las Upanishads y el Dios de los filósofos.” *El ciervo* 210/211 (1971): 18-19.
- _____. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1999.
- _____. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península, 2001.
- _____. *La experiencia de Dios*. Madrid: PPC, 1994.
- _____. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1999.
- _____. *Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- Pannenberg, Wolfgart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Pérez Prieto, Victorino. *Dios, hombre, mundo: la trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder, 2008.
- _____. *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*. Coruña: Espiral Maior, 1997.
- _____. *Ecologismo y cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Pseudo-Dionisio Areopagita. *Obras completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- San Gregorio de Nisa. *Vida de Moisés*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- San Juan de la Cruz. “Subida al Monte Carmelo.” En *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, edición crítica de Lucinio Ruano, O.C.D., Libro I, 458-482. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- _____. *Vida y obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Como yo creo*. Madrid: Taurus, 1970.
- Tillich, Paul. *Main Works*, 6. Berlin-New York: De Gruyter, 1992.
- Torres Queiruga, Andrés. *Del terror de Isaac al Abba de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- Valmaseda, Martín. *Cuando tú dices Dios... yo me huelo otra cosa*. Madrid: Alandar, 1985.
- Vilanova, Evangelista. *Para comprender la teología*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.