



La dimensión personal de Dios en diálogo entre Occidente y Oriente*

VICTORINO PÉREZ PRIETO**

RESUMEN

Desde la experiencia de un Dios personal, se pretende reflexionar sobre la idea de que el carácter personal de Dios no agota la realidad divina, como queda de manifiesto en la historia de la humanidad y en el cristianismo. De este modo, se busca un diálogo con la teología personalista de K. Rahner, E. Schillebeeckx, G. Greshake, X. Pikaza y A. Torres Queiruga, desde la perspectiva de lo personal y más allá de lo personal; trae también al debate autores como P. Tillich y R. Panikkar, junto con la perspectiva del hinduismo y en el budismo.

Palabras clave: *Persona, Trinidad, relación, advaita, pratityasamutpada.*

* Artículo de reflexión.

** Doctor en Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, España; Doctor en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, España. Profesor en la Universidad de Santiago de Compostela. Correo electrónico: vitope@mundo-r.com

THE PERSONAL DIMENSION OF GOD IN THE DIALOGUE BETWEEN THE WEST AND THE EAST

Abstract

Based on the experience of a personal God, the intention is to reflect on the idea that the personal character of God does not exhaust the divine reality as expressly stated in the history of mankind and in Christianity. In this way, a dialogue is intended with the personalist Theology of K. Rahner, E. Schillebeeckx, G. Greshake, X. Pikaza, and A. Torres Queiruga from the perspective of what is personal and beyond what is personal. It also brings into the debate authors as P. Tillich and R. Panikkar, along with Hindu and Buddhist perspective.

Key words: *Person, Trinity, Relation, Advaita, Pratiṭyasamutpāda.*

A DIMENSÃO PESSOAL DE DEUS EM DIÁLOGO ENTRE OCIDENTE E ORIENTE

Resumo

A partir da experiência de um Deus pessoal, se pretende refletir sobre a ideia de que o caráter pessoal de Deus não esgota a realidade divina, como fica manifesto na história da humanidade e no cristianismo. Deste modo, busca-se um diálogo com a teologia personalista de K. Rahner, E. Schillebeeckx, G. Greshake, X. Pikaza e A. Torres Queiruga, desde a ótica do pessoal e mais além do pessoal; traz também ao debate autores como P. Tillich e R. Panikkar, junto com a perspectiva do hinduísmo do budismo.

Palavras-chave: *Pessoa, Trindade, relação, advaita, pratiṭya-samutpada.*

*Es posible que hayáis matado a Dios
bajo el peso de todo lo que habéis dicho de él.*

Michel Foucault¹

Nada que no sea una personificación colma la naturaleza humana cuando, en situaciones extremas, experimenta la vida insondable de la criatura. Tenemos necesidad de personificar; necesitamos encontrar el icono de lo divino con el que comunicarnos... Puedo entender nuestra necesidad de una personificación de Dios, pero no el antropomorfismo de la interpretación individualista de la figura del Padre... Abba, Pater no representa para mí creer en Otro (ser substanciado)... Ni dualismo (tú arriba y nosotros aquí abajo) ni monismo (un Dios que todo lo absorbe).

Raimon Panikkar²

CREO QUE DIOS ES *PERSONAL* Y A LA VEZ SUPRAPERSONAL

Desde mi experiencia de un Dios personal y mi relación personal con Dios, sin dejar de afirmar esta dimensión de la Divinidad, pretendo reflexionar en este trabajo sobre algo que puede resultar polémico, pero que parece bastante claro desde la experiencia de lo divino en la historia de la humanidad, y también en el cristianismo: el *carácter personal de Dios no agota la realidad divina*.

Así lo manifiestan dos teólogos contemporáneos de máxima relevancia, uno protestante y otro católico, sobre los que volveré más adelante. Paul Tillich escribió: “Dios que *es personal*, es también *más que personal*.”³ Por su parte, Edward Schillebeekx dijo:

El hecho de que Dios se experimente como luz oscura, comporta que el *Dios infinito no se agota en su relación interpersonal* con el hombre, ni siquiera cuando él suscita con libertad absoluta esa relación [...]. En este sentido, Dios es a la vez *impersonal o supra personal y personal*.⁴

¹ Foucault, *Arqueología del saber*, 45.

² Panikkar, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 132, 135.

³ Tillich, *Theological Writings* 6, 420 (“The God above God”).

⁴ Schillebeekx, *Los hombres, relato de Dios*, 160.

Y de modo más radical, escribió Raimon Panikkar:

El *personalismo* religioso no es más que *una forma* de espiritualidad [...] por si mismo es *incapaz de agotar* la variedad y riqueza de la experiencia del misterio. En la medida en que lo *pretenda*, negará su valor religioso y se tornará irremediabilmente *puro antropomorfismo*.⁵

Yo mismo he escrito ya algunas páginas sobre la dimensión personal de Dios, teniendo en cuenta esta interpelación.⁶ Siempre pensé, y pienso, que Dios no puede ser solo un *eso* misterioso, sino que debe ser un *yo*, una *persona* con la que comunicarme; y *nosotros* somos el *tú* de Dios. De modo semejante, escribe Panikkar en uno de sus primeros escritos: “Dios es el Yo que habla y cada uno de nosotros es el ‘tú’ expresado por Dios [...]. Somos el ‘tú’ de Dios y solo en esta misma medida tenemos el *ser*.”⁷

Estoy profundamente convencido de que la relación de Dios conmigo y la mía con Dios no puede ser una relación abstracta y “universal”; tiene que ser concreta, definitiva, constitutiva y existencial: tiene que ser *personal*, íntima y particular. Es una relación en la que experimento que Dios está en lo más hondo de mí; es mi fuente, el fundamento de mi ser, mi creador, mi sustento, es mi propia *mismidad*. Esta fue y sigue siendo mi experiencia de fe religiosa.

Sin embargo, también fui descubriendo, en los últimos años —cuando fui cayendo en cuenta de que mi teología estaba encerrada en un barrio de la reflexión religiosa: la *aldea* occidental—, que mi experiencia y la experiencia occidental habitual de Dios, con ser muy rica, no agota la realidad divina; ésta es siempre mayor de lo que yo puedo experimentar y mucho más de lo que puedo expresar. Por eso, me sumo a lo que escribió también Panikkar: “No tenemos intención de impugnar el personalismo. Queremos simplemente *prevenirnos contra las conclusiones exclusivistas*.”⁸

⁵ Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, 49.

⁶ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, 187-246 (“La realidad personal de Dios ¿única perspectiva de la Divinidad?”).

⁷ Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, 111. En la primera edición española (Marova, 1971), concluye el párrafo citado con una importante referencia al hinduismo, al que tanto se ha criticado su negación de la dimensión personal de Dios: “Soy *tu-yo*, dice el *bhakta*” (114).

⁸ Panikkar, *La Trinidad*, 48.

En efecto, debo confesar de entrada que mi experiencia de Dios, el Dios en el que creo y a quien oro, es la experiencia de un Dios personal. Jesucristo es mi *icono de Dios*, la imagen personal fiel del Dios vivo, “imagen visible del Dios invisible” que dice Pablo (Col 1,15). Él es mi imagen y presencia real del Dios amor/comunión, que marcó desde el comienzo esa experiencia religiosa de encuentro con el misterio que fundamenta y da sentido a mi vida.⁹

Desde la palabra, la acción y la presencia viva y misteriosa de Jesucristo, descubrí a Dios como *Abba*; el *Padre* que también fui descubriendo progresivamente como *Madre*. Sin embargo, creo profundamente que Dios es *más* que Madre y Padre; es Hijo y es Espíritu sin imagen personal, como transmite la riquísima fe trinitaria cristiana, tan mal expresada y transmitida que llegó a convertirse en un misterio inútil, como llega a afirmar el mismo Kant.¹⁰

Creo –con la Iglesia– que Dios es *persona*, un *Dios personal*, como afirma desde sus orígenes; y que en la realidad de un *solo Dios en tres personas*, como afirma desde la definición del *Símbolo Niceno* hasta la expresión *específica* del Dios personal definida por los últimos papas. Creo que Dios es *comunión trinitaria*; su personalidad es *pura relación*, que no se agota en la dimensión paterna ni materna. Porque Dios es misterio insondable que supera las capacidades de la comprensión humana; es más grande que *nuestro* Dios personal, encuadrado en los estrechos moldes de la visión antropomorfa que hacemos de él.

EL DEBATE SOBRE LA DIMENSIÓN PERSONAL DE DIOS EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX

El debate sobre la dimensión personal de Dios está muy presente en la teología cristiana del siglo XX. Así lo manifiestan en su obra autores como K. Rahner, E. Schillebeeckx, G. Greshake, X. Pikazo y A. Torres Queiruga.

Karl Rahner hizo un gran esfuerzo en la actualización de una elaboración personal de Dios, y escribió:

⁹ Dios es “*justamente como se ha mostrado en nuestra historia en el hombre Jesús de Nazaret [...] el rostro divino real*” (Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, 161, y todo el Capítulo III).

¹⁰ “De la doctrina de la Trinidad no se saca definitivamente nada importante para la práctica, incluso cuando se pretende entenderla.” (*Der Streit der Fakultäten* VIII, citado por Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 29).

Si acerca de Dios decimos que él es *persona* [...] entonces la pregunta acerca del ser personal de Dios es a su vez una doble cuestión: cabe preguntarse si Dios *de suyo* puede llamarse *persona*, y podemos preguntarse también si Dios es *persona solo frente a nosotros* y si en relación con nosotros se oculta en su absoluta lejanía trascendente. Deberíamos decir que Dios es *persona*, mas por ello no asumiría ni de lejos aquella relación personal con nosotros que presuponemos en nuestra conducta religiosa, en la oración, en la conversión creyente, esperanzada y amorosa a Dios.¹¹

Rahner intentó elaborar, desde la filosofía moderna, un personalismo cristiano en relación con la Divinidad, hablando de *Dios como persona*, y del *ser humano como ser personal* capaz de abrirse al mensaje divino como “oyente de la Palabra”, en una “historia dialogal entre Dios y el hombre”.¹² Para él, la dimensión personal de Dios es algo fundamental, a pesar de las dificultades que presenta formularla hoy:

Es una afirmación obvia; tan obvia como cuando decimos que Dios es *el ser* [...] el horizonte absoluto definitivo dentro del cual la existencia humana se desarrolla con libertad [...]. El fundamento de una realidad que existe debe poseer de antemano en sí esta realidad fundada por él con absoluta plenitud y pureza, porque de otro modo el fundamento no podría ser el fundamento de lo fundado.¹³

Sin embargo, añade en el mismo lugar: “Dios *no es ninguna persona individual* porque no se delimita frente a otra y no puede experimentarse como limitado por otro.” Esto acentúa las limitaciones de nuestro lenguaje sobre Dios. Por eso: “La frase ‘*Dios es persona*’ solo puede decirse de Dios y es verdadera si [...] *la echamos a la oscuridad inefable del misterio sagrado.*”

Así, con mucha razón, el gran teólogo aboga por que llenemos ese concepto complejo con la “experiencia personal en la oración y en la historia individual por la que Dios se nos acerca”. Rahner también es consciente de la

¹¹ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 98.

¹² Idem, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión; y Curso fundamental sobre la fe*, 44 (“El oyente del mensaje”).

¹³ Idem, *Curso fundamental sobre la fe*, 98 (“Sobre el ser personal de Dios”).

dificultad de la *analogía*, que acostumbran usar teólogos y filósofos cristianos para hablar de Dios.¹⁴

Xabier Pikaza afronta el tema de la realidad personal de Dios desde la cristología. En la historia de la teología algunos –en la línea judeo-islámica–, al partir de la unión entre el *ser* de Dios y su *revelación* en Jesús, destacaron el aspecto *unitario* de Dios (único sujeto que se manifiesta en forma personal en la relación con los humanos); parten de la unidad de Dios, tomando las personas como algo derivado.

Otros –en una línea más cristológica– pusieron de relieve el aspecto *comunitario-interpersonal* del mismo Dios, a quien presentan como *encuentro de amor inmanente*; conciben a Dios como *persona en su misma dinámica de comunión interna*, en su relación de amor. Para estos, la persona es esencialmente *relación* (encuentro interindividual en el mismo plano de substancia); parten de la Trinidad como encuentro mutuo entre personas, tomando la comunión como lo primario.¹⁵ El teólogo vasco interpreta su cristología en clave de *comunión relacional* divina, y dice que la fe cristiana aportaría una “novedad personalista” al hablar de la identidad divina.

Desde esta perspectiva, Pikaza hace una crítica a Rahner y a Barth, quienes destacan el *monoteísmo* de Dios, única persona, y Jesús su mensajero; con ello resulta clara la *primacía de la substancia sobre la relación*, lo que “oscurece el carácter distintivo más profundo de la revelación cristiana y de la visión de un Dios que se presenta esencialmente como Padre en *relación interpersonal*, revelando en Jesús su *comunión originaria* de personas”.

Así, las posturas de Barth y Rahner resultan “equivocas [...]” pues entienden al *Logos-Hijo* y al Espíritu como *formas o modos de expresión* del único ser divino”; pero en el centro del misterio trinitario y cristológico “no está *el Dios uno*, con los tres *momentos* de su entrega [...] sino *la relación* interpersonal

¹⁴ Particularmente, Rahner corrige la *analogía entis* escolástica “Sobre el ser personal de Dios”, 96-97. Rahner había elaborado previamente su concepto de persona y su relación con la divinidad en *Escritos de teología* IV, 105-107; pero sobre todo, en su ensayo “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, 269-340, y en “Trinidad”, VI, 744-745.

¹⁵ Pikaza, *Este es el hombre. Ensayo de cristología*; Idem, *Dios como espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*.

de Jesucristo, el Padre y el Espíritu”. El despliegue personal de Jesús “no es algo que surgió por primera vez dentro de la historia, sino *expresión y presencia del mismo encuentro trinitario*”; Dios *revela y realiza* en Jesús “su mismo encuentro de amor eterno”.¹⁶

Es la visión clásica de Ricardo de San Víctor, sobre la que hizo su tesis *Dialéctica de la caridad en Ricardo de San Víctor*; para él, Dios es caridad, y eso implica encuentro personal: Hijo y Padre son *personas en cuanto constituyen una comunión* unitaria y abierta con el Espíritu Santo, culminación personal de amor divino.

Manifiesta Pikaza que esta perspectiva interpersonal “acentúa la *singularidad cristiana*, destacando el carácter divino (trinitario) de Jesús y el sentido *interpersonal* de la realidad divina, interpretándola como proceso y camino amoroso”. Los cristianos osan “penetrar en el misterio intradivino, *afirmando que es proceso y encuentro de amor*, abierto en Jesús a los humanos”.¹⁷ Posteriormente, Pikaza sintetiza su idea de Dios como *comunión-comunicación plena*, diciendo: “Dios es comunicación plena o encuentro de personas, diálogo de amor eterno (trinidad) y encarnación histórica (cristianismo).”¹⁸

Gisbert Greshake, en consonancia con esta perspectiva trinitaria del Dios cristiano, se une a la crítica a Rahner y otros teólogos que lo siguieron (H. Küng, etc.), y afirma —en su monumental tratado sobre la Trinidad— que sus posturas se aproximan a las viejas herejías modalistas, por sus expresiones ambiguas: “[En Rahner] toda comunión se mantiene al margen de la vida intratrinitaria de Dios.”¹⁹ En su pequeño libro sobre la Trinidad, Greshake, quien defiende una idea personal de Dios, hace la crítica de algunas visiones personales de Dios, diciendo de la imagen típica del teísmo (subrayado suyo):

El peligro de tal visión de Dios, cuando se establece de manera exclusiva y absoluta, reside en dos cosas: una reducción excesiva de la imagen de Dios (visto como interlocutor del hombre) y un gran realce del hombre en la medida en que en

¹⁶ Pikaza, *Este es el hombre*.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Idem, *Las 7 palabras de Xabier Pikaza*, 109.

¹⁹ Greshake, *El Dios uno y trino*, 186.

dicha visión su relación personal con Dios está en primer plano, bien se ponga en él activamente en esta relación, bien sea pasivamente acogido en ella. Por el contrario, en este tipo, la dimensión cósmica y contemplativa de lo religioso queda casi siempre dejada de lado o infravalorada.²⁰

Greshake apunta a tres tipos fundamentales de la imagen de Dios expresada en las grandes religiones: la postura *apofática* (Dios como “nada”, como “silencio”); la postura *teísta* (Dios como realidad personal con quien podemos entrar en relación); y la postura *advaita* (un Dios que es “la radical interioridad de todo ser”, que va más allá de la inmanencia y la transcendencia; “la totalidad más profunda” en la que Dios y el cosmos son uno). Y concluye expresivamente: “Las tres actitudes religiosas tienen legitimidad a los ojos de la fe cristiana. Pero [...] la fe en la *Trinidad* se brinda como *invitación a una síntesis*.”²¹

Andrés Torres Queiruga es un fervoroso defensor de la identidad divina como una realidad personal: Dios es el Padre creador y amoroso. Así lo ha manifestado repetidamente en sus libros, desde *Recuperar la salvación* y *Creo en Dios padre*, hasta su última obra, *Alguien así es el Dios en quien creo*. En su primer libro expone su intuición fundamental:

Hace tiempo que me anda tentando la idea de ir dándole forma a la intuición de Dios como Padre, como puro amor y bondad. Estoy convencido de que ella puede –y quizás deba– reconfigurar toda la teología [...]. Dios tiene que aparecer siempre como “cómplice”, como apoyo, como ayuda [...]. Esta ayuda consiste, justamente, en una comunión personal [...] Dios como amor que salva, como refugio seguro, como padre a quien se acude, como madre que cuida y ama.²²

En *Creo en Dios padre*, Torres Queiruga desarrolla esa intuición del Dios paternal y maternal revelado en Jesús de Nazaret: “Dios queda definitivamente revelado como paternidad entrañable, como esa fuente de confianza y ternura

²⁰ Idem, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 98, 101-102.

²¹ Ibid., 104. Como Panikkar, Greshake pone en relación las *Upanisad* y el maestro Eckhart. Ve en esta postura una cercanía a la identidad cristiana del Espíritu Santo; con él no hay posibilidad de una “relación personal”, sino solo una “unificación sin relaciones”, como dice Panikkar (Ibid., 103).

²² Torres Queiruga, *Recuperar la salvación*, 24-25.

que alimentaba el misterio de Jesús y que se abre en adelante para todo hombre.”²³ Repetirá esa intuición en gran parte dos sus escritos.²⁴

Es particularmente hermoso como desarrolla esa idea en el opúsculo *El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*, en el que a la pregunta por Dios responde con metáforas que toma de otros teólogos que hablan de Dios como misterio de amor, y las hace suyas:

- Dios como “el fundamento del ser” (P. Tillich); como cimiento y fuente viva, refugio que llama a “dejarse ser por Dios”.
- Dios como “el gran compañero” (A.N. Whitehead), que invita a una relación personal y un compromiso de amor: “Dios el gran compañero, el amigo fiel, el que te entiende.”
- Dios es “negra” (teología feminista). Dios es *mujer y negra*, contra el patriarcalismo y el Dios blanco dominador, típico de nuestra imagen occidental.
- Dios es “Padre-Madre” (Jesús de Nazaret); el Dios manifestado en Jesús, de una “ternura realista” y un “amor increíble”.²⁵

En realidad, aunque esta idea de un Dios personal, puro amor y bondad, fue demasiado olvidada por la teología, está presente en la fe de la Iglesia desde sus comienzos: las palabras del Maestro en los Evangelios y textos tan conocidos como la primera Carta de Juan (1Jn 4,8); y luego textos de algunos de los primeros teólogos, como San Isaac de Nínive (Isaac el Sirio, del siglo VII), quien llega a decir: “Dios solo puede amar.” “Dios no es capaz de cólera, ni tiene deseos de venganza.”²⁶

²³ Idem, *Creo en Dios padre*, 114; ver Idem, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*.

²⁴ En el opúsculo *El cristianismo en el mundo de hoy*, escribe: “La religión bíblica es eminentemente personal. Creo que aquí radica su gran acierto [...] ha establecido con Dios una relación de tú a tú, en la que la persona humana se siente interpelada por un Alguien.” (Torres Queiruga, *El cristianismo en el mundo de hoy*, 12; ver también Idem, *Un Dios para hoy*; y su última obra: *Alguién así é o Deus en queneu creo*.

²⁵ Idem, *El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*.

²⁶ Isaac de Nínive, *Oeuvres spirituelles*, II.

No obstante, Torres Queiruga también reconoce la dificultad para abordar filosófica-teológicamente esta realidad personal de Dios, que parece evidente desde la vivencia religiosa, pero que no es fácil elaborar filosóficamente.²⁷ Para solucionar el problema, utiliza la reflexión que su gran predecesor –el maestro Amor Ruibal– hace sobre la realidad personal de Dios desde la analogía en *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma*.²⁸

El gran pensador compostelano afronta el tema desde la distinción en el modo de conocer entre “noción” e “idea”. Esta estructura nos permite ver “cómo es posible preservar la ‘distancia infinita’ entre Dios y las criaturas, cuando se trata del conocimiento conceptual concreto, sin anular una verdadera comunidad de significado, en su nivel nocional”.

Se trata de poder afirmar de Dios no solo el *ser*, sino el *ser persona*. El ser humano es “epifanía del *ser*”; “nuestra conciencia no capta al ser de una manera indeterminada, sino que lo sorprende a la altura ontológica humana, cuando es ya posible descubrir la dirección hacia donde apuntan sus dinamismos más universales”. *Persona* es una *categoría nocional* aplicada a Dios. Así, “no puede decidirse *a priori* que sea ilegítimo aplicar a Dios el predicado ‘persona’”.

Más bien cabe afirmar lo contrario, siempre que se cumplan dos condiciones: que la *persona* se tome en cuanto *categoría nocional* y que, al ser aplicada a Dios, se convierta en un *concepto* peculiar, que no se oponga a su infinitud. La primera condición no parece difícil de cumplir, pues *lo personal* “aparece en la línea de la *máxima realización en el dinamismo del ser* [...] Dios *no es menos que persona*”. Y la segunda: “Cuando decimos que Dios es ‘bueno’ o que es ‘persona’ [...] debemos ser muy conscientes de que esta identidad se da en el seno de una distensión infinita [...] según sea Dios o la criatura.”²⁹

²⁷ “La piedad [...] no renuncia a la invocación personal, el pensamiento, parece encontrar duras resistencias.” (Torres Queiruga, “Dieu comme *personne* d’après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal”, 699-712).

²⁸ Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma* (10 tomos). Publicada originalmente en Santiago de Compostella, entre 1914 y 1934; la edición actual (1995-1997), publicada por la Xunta de Galicia, está incompleta.

²⁹ Ver a Torres Queiruga, “Dieu comme *personne* d’après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal”, 699-712.

Edward Schillebeeckx habla de manera semejante sobre la personalidad de Dios, aunque matiza más, al decir que la paternidad y la filiación en Dios

...se sitúan realmente en la prolongación de nuestra experiencia humana de “padre” y de “hijo”, pero *no nos es posible concebir conceptualmente el modo* de realización divina de esta paternidad y de esta filiación [...]. Dios es en sí mismo Padre e Hijo, pero *nos es imposible llegar a una representación propia* de esta paternidad y de esta filiación.³⁰

En otro de sus libros, habla de la fe personal en Dios y de que el “Dios vivo” es un Dios personal (subrayado del autor):

Es indispensable y está lleno de sentido el permanecer *en* este misterio personal. Tan solo dentro de este misterio la vida humana en el mundo y junto al mundo adquiere suprema y definitivamente su plena significación como vida *personal* en una sociedad... Si Dios no es un ser *infrapersonal*, un vago “substrato” o un trasfondo místico-cósmico de nuestro existir, sino que es un “Dios vivo”, entonces el cristianismo implica también una atención explícita al interlocutor personal “que tenemos delante”.³¹

Como citábamos al comienzo, el teólogo holandés es consciente de que Dios “*no se agota en su relación interpersonal con el hombre*” y que es “a la vez *impersonal o suprapersonal y personal*”³², como veremos más precisado en un trabajo de Tillich. Schillebeeckx sigue diciendo (subrayado mío):

Que tengamos que negar que del ser-persona de Dios la individualidad limitadora es cosa que tiene consecuencias tanto sobre su *identidad divina*, como sobre su relación personal con el hombre. No es posible, en efecto, aprehender la relación interpersonal entre Dios y el hombre, según el modelo de dos personas que están frente a frente [...] en la relación yo-tú entre Dios y el hombre, el divino “frente a” *abarca* tanto al yo humano como a *toda la relación*.³³

Por eso, la oración es dirigirse a Dios con la conciencia de que “él estaba ya presente hondísimamente *junto a y en nuestro ser-en-el-mundo*”; así, en toda

³⁰ Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 265-266; 275-321.

³¹ Idem, *Dios futuro del hombre*, 90-91.

³² Idem, *Los hombres, relato de Dios*, 160.

³³ Ibid.

oración está presente un sustrato místico que llama a “abismarse místicamente en ese fundamento originario, horizonte de la vida”. Como es bien sabido y reconoce aquí el gran teólogo dominico, toda la mística, incluida la cristiana, tiene que ver “con lo divino *suprapersonal*”, y añade algo fundamental que desarrollará a continuación: “justamente *en cuanto base trinitaria*”.³⁴

DIOS ES MÁS QUE PERSONAL. DEL HINDUISMO A LA TEOLOGÍA DE TILlich Y PANIKKAR

El mensaje central de las *Upanisad* no es el *monismo*, ni el *dualismo*, ni el *teísmo*, sino el *advaita*, es decir, el *carácter no dual de lo real* [...] la imposibilidad de colocar en *dvandva*, como integrantes de un par, a Dios y el Mundo. Para las *Upanisad*, el “Absoluto” no es solo trascendente, sino *trascendente e inmanente* a la vez.³⁵

Estas palabras de Raimon Panikkar invitan a escuchar con el oído bien despierto y honestamente abierto el pensamiento oriental; así descubriremos que hay más pensamiento valioso que el occidental y que, a pesar de nuestra soberbia intelectual, éste tiene mucho que aportarnos a nivel filosófico y teológico. Quizás podremos ver así que Dios y el mundo, Dios y nosotros, son realidades íntimamente unidas, no escindidas e incluso contrapuestas, como ocurre habitualmente en Occidente.

Persona y relación en el hinduismo y en el buddhismo

1. El concepto más rico del pensamiento hindú es el *advaita*; la doctrina de la *no-dualidad* de todas las cosas (*a-dvaita*, “no dos”), incluido el mundo, el ser humano y el mismo Dios: la Divinidad no está individualmente *separada* del resto de la realidad, ni es totalmente *idéntica* a ella, como ocurre con el dualismo y el monismo. El *advaita* se considera en el hinduismo como el culmen de todas las religiones y filosofías; en cuanto introduce la “experiencia suprema” de la no-dualidad (o *a-dualidad* como prefiere traducir Panikkar), no-separabilidad entre sí-mismo (*Atman*) y Dios (*Brahman*).

³⁴ Ibid.

³⁵ Panikkar, *La Trinidad*, 59.

La verdad, para el advaita, es llegar a descubrir que “*Atman* (el yo) es *Brahman* (el Absoluto)” ; o lo que es lo mismo, “*Tattvamasi*”: “Tú eres Eso/Él”, *sin dejar de ser diferentes*. En el *advaita*, Dios y el mundo no están yuxtapuestos ni el uno absorbido por el otro, sino en relación de reciprocidad *transcendente e inmanente*. Por eso escribe David Loy, uno de los mayores especialistas actuales en el *advaita*:

Quando el yo percibe a Brahman en tanto que la personalidad de Dios, aún queda un vestigio de *maya* (ilusión), porque todavía lo experimenta como algo diferente a nosotros. Dios es el Absoluto visto “desde fuera” [...]. El Absoluto impersonal es la verdadera naturaleza de Dios y es no-dual, puesto que incluye también “nuestra” propia conciencia.³⁶

2. En la visión hindú de la realidad, todo está íntimamente vinculado. Esto se expresa particularmente con el *principio rta*, principio de armonía de todos los seres. Ningún ser se identifica con otro, pero tampoco está separado de los otros; es el principio que rige el orden cósmico y sagrado. El *individuo*, la realidad aislada, no existe; existe la *persona* en un nudo de relaciones; formamos parte de una realidad que es toda ella relación. La misma Divinidad está constitutivamente en relación con el ser humano y el cosmos.

3. Un concepto budhista semejante es el de *pratityasamutpada*, traducido como “origen codependiente”. Designa “la doctrina búddhica según la cual todos los fenómenos físicos y psíquicos se condicionan mutuamente en un orden preciso, constituido por el encadenamiento de los doce *nidāna* (fuentes, orígenes)”³⁷; y quiere manifestar que todos los procesos materiales o espirituales son relativos y condicionados. Una conocida imagen budhista que expresa este concepto es la *red de Indra*: una red infinita de joyas, en la que cada una queda reflejada en todas las otras y en cada una de las reflexiones.

Paul Tillich: más allá del Dios de los teístas

Para Paul Tillich, *Dios* es solo “el *símbolo* de Dios”; la realidad divina trasciende todos los símbolos. Llega a hacer una afirmación muy llamativa acerca de

³⁶ Loy, *No dualidad*, 302. Ver también el excelente y voluminoso trabajo de Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad*.

³⁷ Massein, *Diccionario de las religiones*, 1431 (“*Pratityasamutpada*”). Ver también a J. Pigem, “L’estructura trinitària de la realitat i la intuïció cosmoteàndrica”, 47-66.

Dios como ser personal: “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.”³⁸

Para Tillich, Dios no es solo el Dios de nuestra oración, no “el Dios de la gente religiosa”, es “mayor que las iglesias y sus miembros”, y está presente tanto en la esfera religiosa como en la secular. No podemos decir que “conocemos su nombre”, porque Dios, verdaderamente, “está *más allá del Dios de los teístas y del no-dios de los ateos*”.³⁹

Esa es una afirmación que me parece fundamental hacer hoy y que deberíamos tener muy presente los teólogos, porque el Dios que niegan muchos *ateos* viene a ser muchas veces el Dios de los *teístas* –no necesariamente malo y perverso–, pero no *la Divinidad* o el *misterio* que está en el fondo de la realidad, “el Dios por encima o *más allá de Dios*”, que menciona el mismo Tillich en las páginas citadas⁴⁰; puede que no tenga poco que ver en el “hastío de Dios” en nuestra sociedad occidental, que denuncia Metz.⁴¹ Ciertamente, podemos decir con Duch: “Parece como si la confesión de Dios y la teología, por un lado, y la realidad de este mundo, por el otro, siguieran en caminos cada vez más divergentes y opuestos”⁴², a pesar de los esfuerzos renovadores de la primera.

Tillich no rechaza la realidad *personal* de Dios, pero quiere afrontarla desde una perspectiva más afinada, menos *grosera*. Dios no es una *persona* en sentido singular, sino como el *origen* de toda la realidad personal. Por eso dice que Dios, “que *es personal*, es también *más que personal*.” Misteriosamente, inefablemente, *la dimensión de lo personal*, aunque a nosotros nos parezca lo más excelso, *no agota toda la realidad divina*, como insiste Raimon Panikkar.

³⁸ “God above God is meant as a critical protection against attempts to take the symbols literally [...] I would say: Transcend the symbols [...] If we say ‘God is a person’, we say something which is profoundly wrong [...] Therefore we should never say that God is a person [...]. The application of the term ‘person’ to God is a poor invention of nineteenth-century Theology and even more of popular talk about religion.” (Tillich, *Theological Writings* 6, 420 [“The God above God”]).

³⁹ *Ibid.*, 417-421; 418.

⁴⁰ “The atheists are those who deny the God of the theists, but they do not deny the God above the God of the theists.” (*Ibid.*, 418).

⁴¹ Metz y Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, 28.

⁴² Duch, *Un extraño en nuestra casa*, 20.

Por eso –concluye Tillich–, mejor que decir “Dios es una persona”, debemos decir: “Dios es la fuente creadora de todo lo personal que existe en el universo.”⁴³

Convencido de que a lo largo de la historia humana cada religión ha creído poseer el único y auténtico conocimiento del Dios verdadero, y que las demás religiones eran o perversas, o falsas, o –a todo más– meras “aproximaciones” a ese verdadero rostro de Dios, John Hick dice de modo semejante que “el Dios infinito debe pasar a través de un absoluto *mysterion* más allá de los límites de nuestro conocimiento y de nuestra comprensión, y es en su transcendencia, Dios *está más allá del Dios del teísmo*”.⁴⁴ No estando de acuerdo con otras de sus afirmaciones –particularmente en lo referente a la fe en Cristo Jesús–, ésta me parece muy sabia.

Raimon Panikkar: la persona es relación, Dios es relación trinitaria

La persona llamada Dios vuelve a ser problemática.⁴⁵

Dios no es ni *el Mismo* (monismo) ni *el o lo Otro* (dualismo). Dios es *un polo de la realidad*, polo *constitutivo*; silencioso y por tanto inefable [...] trascendente, pero también inmanente en el mundo [...]. Este polo no existe sino en su polaridad, en su relación: *Dios es relación*.⁴⁶

Raimon Panikkar, quien conoce bien el pensamiento patrístico y escolástico acerca de la persona, así como el pensamiento personalista contemporáneo, pero también el riquísimo y milenario pensamiento hindú, repite que no podemos afirmar que la idea de persona *agota la realidad divina*. Con él, pienso también que, aun cuando la metáfora de lo *personal* nos gusta sobremedida para hablar de Dios, no podemos olvidar que *también es una metáfora*.

Dios tiene en sí la calidad de lo *personal*; pero debemos pensar en él como “más que personal”, según decía Tillich. El teólogo de Tubinga, H. Kessler,

⁴³ Tillich, *Theological Writings* 6, 420 (“The God above God”).

⁴⁴ Hick, *God Has Many Names*, 145.

⁴⁵ Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 209.

⁴⁶ Idem, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, 86.

conocedor del pensamiento de Panikkar, dice que en él la realidad de Dios se manifiesta como *sobrepersonal (überpersonal)*, en la línea de la plenitud que supone una superación del límite de lo “personal”.⁴⁷

Para Panikkar, Dios no es “ni lo Otro, distinto y extraño”, como dice el dualismo del monoteísmo radical, “ni lo Uno, idéntico e indiviso”, del monismo. Dios no es totalmente *transcendente*, ni totalmente *inmanente*: “Ni el dualismo ni el monismo dan razón de ser del misterio divino; las exigencias de la razón piden que Dios sea *Ser*, pero las del corazón, del amor, exigen que Dios sea *Persona*.”⁴⁸ Su posición tiene que ver con la distinción que Meister Eckhart hace entre *Dios* y *Deitas*, el *Dios* personal y la *Divinidad*, concepciones que deben estar reconciliadas, y con las *Upanisad*.

En estos textos hindúes aparece doblemente Brahman como “Absoluto abstracto” (“algo” sin atributos (*nirguna*), la *Divinidad* a la que se llega por la vía del saber, *jñana-marga*), y como “Absoluto concreto y vivo” (*Dios* “alguien”, con atributos, *saguna*, a quien se llega por la vía de la devoción, *bhakti-marga*).⁴⁹ Particularmente, en el más hermoso y conocido de los textos hindúes, la *Bhagavag Gita*, Brahman aparece simultáneamente como Absoluto impersonal (*nirguna Brahman*) y como Absoluto personal (*saguna Brahman*).

Panikkar habla de las distintas concepciones de Dios en las experiencias religiosas de la historia humana con tres conceptos: *antropomorfismo*, *ontomorfismo* y *personalismo*. El *antropomorfismo* “descubre a Dios como a un *Tú* a quien se habla. El *ontomorfismo* nos lo presenta como un *Ello* de quien se habla. El *personalismo* nos lo revela como un *Yo* que nos habla”.⁵⁰ Representa “las relaciones humano-divinas en su similitud recíproca”, según la conocida afirmación judeo-cristiana de que Dios crea al hombre/mujer “a su *imagen* y semejanza”. Por eso, el ser humano ve a Dios como una persona, un *Alguien*,

⁴⁷ Ver a Kessler, “Trinität in Interreligiöser Perspektive. Zu möglichen Veränderungen einer Christlichen Grundfigur”, 284.

⁴⁸ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 206.

⁴⁹ Idem, “El Brahman de las Upanishads y el Dios de los filósofos”, 18-19.

⁵⁰ Idem, *El silencio del Buddha*, 209; Idem, “The God of Being and the ‘Being’ of God”, 12-16.

a quien se ama o se teme, de quien se recibe premio o castigo, con quien hay una serie de relaciones propias de toda religión (amor, oración, sacrificio).⁵¹

El *ontomorfismo* nace del esfuerzo intelectual por purificar el concepto de Dios; un intento de desantropomorfizarlo, para convertirlo paulatinamente en *el Ser*. Dios no puede actuar *desde fuera*, como si fuese *otro*, sino debe interiorizarse. El proceso de “sublimación de lo divino” inicia en el siglo VII-VI a.C. y culmina en el siglo XI d.C., con la identificación escolástica entre Dios y el Ser; y acontece tanto en Occidente como en Oriente. En la revelación védica de las *Upanisad*, es el tránsito de la religión tradicional a formas más evolucionadas. En Occidente, acontece tanto en el pensamiento griego clásico (la purificación metafísica de la idea del bien, en Platón, y la substancia primera de Aristóteles⁵²), como en la religión de Israel (en la hermenéutica metafísica del nombre de Yahveh, que originariamente no tenía conexión con el Dios de los filósofos, pero luego se fue relacionando con la identificación Dios-Ser⁵³), y sobre todo, en el cristianismo, que desde la escolástica va identificando en su metafísica a *Dios* con el *Ser*.

Esta tampoco es la solución final, porque –como apunta Panikkar– “el carácter personal de la Divinidad queda un tanto ofuscado por su peso ontológico”. ¿Cómo entrar en relación personal con “el Ser”? ¿Cómo compaginar este Dios “puro ser” con el Dios de la religión, que escucha la oración de sus fieles? Más aún, si Dios asume el carácter de *Ser*, no hay lugar alguno para los *seres*, con lo que el panteísmo y el ateísmo están a las puertas. Más allá del antropomorfismo y del ontomorfismo, el *personalismo* (consideración personal del Ser) creyó ser la síntesis definitiva descubierta hace siglos, que sigue vigente hoy:

Se exige que la vida religiosa esté fundamentada en el concepto de *persona* [...] ¿No es la religión un *diálogo personal* con Dios? [...] Sabios de todas las épocas

⁵¹ “El antropomorfismo es una necesidad radical de cualquier experiencia humana, aunque sea de la Divinidad”, reconoce Panikkar, en *El silencio del Buddha*, 197.

⁵² Platón, *Republica* 509 B; Aristóteles, *Metaphysica* A 8.

⁵³ Es la *interpretación esencialista* del nombre de Yahveh, en Ex 3,14, como “Yo soy el que soy”. Aunque modernamente se dio una interpretación *histórico-existencial* que quiso ser más fiel al pensamiento bíblico, interpretando este nombre como futuro absoluto en el sentido de “actuar”, más que de “ser”: “Yo soy *el que será*”; Dios actuando en la historia de liberación.

han visto en el personalismo el rasgo distintivo de toda religión adulta y es en esa dirección en la que pretenden orientar la evolución religiosa de la humanidad.⁵⁴

Como hemos apuntado, este personalismo religioso no se manifiesta solo en las grandes religiones abrahámico-monoteístas, sino también en el hinduismo. Para los cristianos, el gran escándalo del hinduismo consiste en que *no creen en Dios como persona*. Sin embargo, esta dimensión personal de Dios *también* está en el hinduismo; sobre todo, por la vía de la *bhakti*, la consagración amorosa al misterio divino como ente personal por antonomasia: el Dios *personal* del *bhaktin* y el camino del *bhaktimarga*, una vía espiritual distinta del *jñanamarga*.

Por eso, Panikkar dice que el personalismo religioso es *una forma* de espiritualidad importante, pero no la única. Personalmente, pienso que sería imposible y contraproducente para la experiencia religiosa mayoritaria, la popular, intentar erradicar la “vía de la devoción y del amor”, no solo en el cristianismo, sino también en el hinduismo; y no solo a nivel popular, pues si en los humanos el amor es lo más grande, ciertamente *Dios no puede ser menos*:

El amor de Dios no puede ser inferior al amor humano, como ocurriría si el “Amado” no pudiera respondernos ni amarnos con la intensidad y la pureza que caracteriza el amor humano. El amor de Dios se desvanecería forzosamente si no existiese un diálogo, una tensión, un impulso hacia la unión.⁵⁵

Sin perder la perspectiva no-dual/*advaita*, un hermosísimo texto del *bhakta* dice:

No quiero dejar de ser, no por temor de perderme a mí mismo, sino porque entonces cesaría el amor, porque ya no podría seguir amando. No quiero *la unión*, sino *el amor*. Pero no es para mí para quien anhelo el amor, sino para él... Siento que hay alguien que me ama y su amor me impulsa a responder con mi amor, aunque de forma imperfecta, en la esperanza de poder abrazarle un día, un día que no conocerá fin. Si para evitar el peligro del dualismo teórico me veo obligado a desaparecer en sus brazos, no solo se destruye el amor, sino también la verdadera vida de la Divinidad. Dios tiene que ser una persona.⁵⁶

⁵⁴ Panikkar, *La Trinidad*, 47.

⁵⁵ *Ibid.*, 49.

⁵⁶ *Ibid.* La dimensión personal de Dios en el hinduismo aparece elaborada, sobre todo, a través de *Isvara* con relación a *Brahman*; un concepto elaborado por Panikkar en su tesis en

Pero tampoco la concepción personalista está libre de dificultades. En primer lugar, está el problema del “dualismo relacional”. En segundo lugar, la “diferencia teológica” entre Dios como *Ser* supremo y los *seres*, entre el *Dios* de la religión y el *Ser* de la filosofía. Finalmente, está el problema de la relación de ese *Dios Persona* con los seres *no personales*, que llevaría muchas veces a lo que llama Panikkar “sacrificar la creación” para salvar al hombre y, tal vez, para “salvar” a Dios.⁵⁷

Esto supone el menosprecio de los animales, las plantas y la materia inerte, de que hizo gala —en numerosas ocasiones— el cristianismo, presentando estas criaturas al servicio arbitrario de un hombre que estaría en el mundo como verdadero “señor de la creación”, tal como han denunciado repetidamente los ecologistas, no sin razón.⁵⁸

Panikkar no olvida las posturas modernas que intentan un proceso de *personificación del Ser* con una crítica de las definiciones tradicionales de los filósofos occidentales, y reconoce el filón de la reflexión personalista contemporánea (Maritain, Mounier, Ebner, Buber, Whitehead); pero dice, en uno de sus primeros libros:

Las mismas razones que indujeron a Occidente a adjudicarle una personalidad a Dios, fueron las que impulsaron a [parte de] la India a negársela. Puesto que Occidente pone en la persona humana *el valor supremo*, también debe aplicar aquel valor a Dios, pero de manera eminente. En la India, movida por las mismas razones, pero proponiéndose como objetivo *desembarazar la personalidad divina de todo antropomorfismo*, se llega a sostener también que Dios no es persona, a pesar de haberlo caracterizado como ser absoluto, como espíritu y como gozo absolutos.⁵⁹

Teología: “Īśvara ya no representa el aspecto cósmico de la divinidad [...] sino su dimensión personal. Īśvara para la *bhakti* no es solamente un *Dios personificado*, sino un *Dios personal* [...]. Si Brahman es una especie de absoluto en el nivel metafísico, Īśvara es también un cierto absoluto que no se presenta en el nivel devocional. El fiel prefiere adorar a Hari, Kṛṣṇa, Siva, etc. Īśvara viene en realidad cuando la *bhakti* se halla en la etapa reflexiva y descubre que es a Īśvara a quien adoran todos los *bhaktas*.” (Idem, *El Cristo desconocido del hinduismo*, 167).

⁵⁷ Idem, *El silencio del Buddha*, 209.

⁵⁸ Ver a Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*, 29-33 y 37-47; y más ampliamente, en Idem, *Do teu verdor cinguido, ecoloxismo e cristianismo*.

⁵⁹ Panikkar, *Los dioses y el Señor*, 49.

Quizás el problema fundamental está en la misma concepción de *persona* que utilicemos: persona como *individuo* o persona como un *nudo* en una *red de relaciones*. Bajo la segunda perspectiva, la *individualidad* es solo el nudo abstracto, pero un nudo sin hilos no es nada. En la concepción panikkariana que asumo, “la realidad es la red, *la realidad es relación*”, el mismo *Ser es relacional*.⁶⁰

Dios no es un “*individuo supremo*, como *el Otro* que busca nuestra identidad, como un extranjero alienante que nos deshumaniza”; si podemos seguir llamándole *persona* es con la condición de que entendamos ésta como *relación constitutiva* de la realidad: “La persona es el conjunto de todos los pronombres personales [...]. Persona es *relación* porque el Ser es *relación*.”⁶¹ Con todo, a pesar de lo magnífico de esta definición, hay en ella algo que resulta conflictivo: ¿Qué ocurre con el ser humano que no tiene, aparentemente, relaciones porque está aislado o, en sentido más radical, porque es autista, por ejemplo?

La persona “no solo es comunicable, ella misma *es comunicación*”; es *comunión* como pertenencia mutua entre el yo y el tú, en una relación no dual. Es nuestra *experiencia de encuentro personal*—con los humanos, con el mundo, con Dios—, de acogida al otro como un tú, la que nos permite experimentar nuestra realidad personal como comunión. Por eso, parece que la discusión sobre la “*personalidad* de Dios”, defendida a capa y espada por los monoteísmos abrahámicos, y la “*impersonalidad* divina”, atribuida a las religiones orientales, se basa en malentendidos y en el desconocimiento recíproco. Panikkar dice al respecto, para resumir su pensamiento:

¿Qué significa “personal”? Aquí tenemos un malentendido de lesa cultura. Las mismas razones que arguye Santo Tomás para decir que *Dios es personal*, las pone Sankara, para decir que *Dios no puede ser personal*. Ser *persona* es tener inteligencia y voluntad, aplicar esto a Dios es un claro antropomorfismo... *La verdadera esencia divina se nos escapa*; también en la definición de “Dios personal” [...]. Para evitar todo antropomorfismo de la imagen divina, Sankara dirá que no podemos establecer un *diálogo* con Dios como lo establecemos los humanos; ni siquiera marcando distancias infinitas [...]. La trascendencia divina no puede expresarse ni siquiera como un Dios *super-persona*.⁶²

⁶⁰ Idem, *La plenitud del hombre*, 89-90.

⁶¹ Ibid., 91-93.

⁶² Pérez Prieto, “El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional. Encuentros con Raimon Panikkar”, 71-72.

La solución a la concepción de Dios de modo personal y transpersonal a la vez está –para Panikkar– en la visión *trinitaria-relacional*. Si alguien piensa que viendo las cosas como se indica en las líneas anteriores no se puede creer realmente en el Dios cristiano, Panikkar añade: “Yo *creo profundamente* en el Dios trinitario; pero como no soy triteísta necesito concebirlo de otra manera, no desde una concepción *substancial*, sino desde una concepción *relacional*.” Ciertamente, la personalidad divina es la posibilidad que tenemos los humanos para establecer una relación personal con la Divinidad, un diálogo religioso dirigido a un tú, y experimentar una relación recíproca.⁶³

Frente a los problemas que subtrae la concepción substancial de Dios respecto de su identidad personal, Panikkar habla de Dios como *relatividad radical* o *reciprocidad total*, inserto en la Realidad total, que es toda ella también trinitaria (*teantropocósmica*⁶⁴). Esta *relatividad* no tiene nada que ver con el puro *relativismo*, que es pesimista y destruye cualquier criterio de verdad; *relatividad* expresa relacionalidad, la “relatividad constitutiva de la Divinidad, tanto *ad intra* como *ad extra*”, y “radical” porque afecta a todo o real.⁶⁵ Aplicar esta relatividad a Dios supone considerarlo, no como “Ser”-“Substancia” aparte, sino como “relación genitiva”:

Dios es una realidad tan “real” que no puede ser pensado como existente *externa* o independientemente de las cosas para las cuales es precisamente Dios. Dios aparece como *la parte más íntima* de las cosas mismas, pero *no identificable* a ninguna cosa. En una palabra, Dios sería el *genitivo* constitutivo y engendrante de toda cosa.⁶⁶

⁶³ Como la mayoría de personas religiosas, Panikkar también hace cada día su oración *personal*, que tuvo ocasión de compartir en más de una ocasión: “En mi oración se da una comunicación personal. Me comunico con Jesucristo [...]. Él es mi *istadevata*; en terminología hindú, la representación de la deidad adecuada a la devoción personal [...]. En mi oración, la comunicación con la Divinidad es directa, con Jesucristo, y por él con toda la Divinidad.” (Pérez Prieto, “El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional”, 73).

⁶⁴ La “*perspectiva cosmoteándrica*” es un concepto clave en Panikkar. Ver a Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, 220-226 (con la bibliografía de Panikkar a este respecto), e Idem, *Dios, Hombre, Mundo*, 326-358 y todo el Capítulo 4.

⁶⁵ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 234.

⁶⁶ *Ibid.*, 235.

Porque Dios es *pura relación*, en la auténtica interpretación del dogma trinitario cristiano, Dios es un *yo*, un *tú* y un *él*, que se intercambian en la *perichôrêsis* trinitaria de modo inefable. En el pensar sobre Dios es necesario “despojar el ‘cuerpo’ invisible de Dios de su túnica de muchos colores” y acercarse a él más a través del símbolo.

CONCLUSIÓN: ENTRAR EN EL TÚ DE DIOS Y EN EL CORAZÓN DE LA REALIDAD POR EL CAMINO DEL AMOR Y EL CAMINO DEL CONOCIMIENTO

En realidad, a pesar de lo llamativo de algunas de las expresiones que acabamos de leer, no se trata de algo distinto de lo que la tradición de la Iglesia reconoce como constitutivo de la fe en el Dios trinitario cristiano. La identidad de Dios en tres personas debemos entenderla como *relación* (*persona est relatio*, repite Santo Tomás, en *Sum. The.* I, q40, a.2), para no caer en un triteísmo, ni en una *quaternitas*.⁶⁷ El mismo Rahner precisa:

El Padre, el Hijo y el Espíritu se diferencian entre sí solo *relativamente*, por cuanto *no se puede pensar que su diferenciabilidad esté constituida por algo* que signifique una diferenciación *previa a la relación* que se da entre ellos [...]. Lo que constituye a estos tres como distintos es *únicamente la relación* mutua.⁶⁸

La gran pregunta aquí y ahora es, posiblemente, si puede haber una experiencia de lo divino más allá del diálogo interpersonal, como acostumbramos a entenderlo en Occidente; pero más allá de lo que pensemos y sintamos, no podemos olvidar que en una parte importante de la rica y diversa tradición religiosa y espiritual de la humanidad, encontramos una experiencia del misterio que adopta una forma diferente de la propuesta por el personalismo.

Es el caso de gran parte del pensamiento y la teología oriental; y en Occidente, particularmente en la actualidad, es el caso la experiencia espiritual *transpersonal*, que tiene cada vez más eco, como manifiesta el éxito alcanzado

⁶⁷ Denzinger y Hünermann (comp.), *El magisterio de la Iglesia*, 804.

⁶⁸ Rahner, “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, 305, 307. Ver a Denzinger y Hünermann (comp.), *El magisterio de la Iglesia*, 528, 532.

por maestros de espiritualidad contemporáneos, como el benedictino y maestro zen Willigis Jäger y su Comunidad del Camino.

Para Jäger, “o nos hacemos místicos, o no sobreviviremos como especie humana”; y para eso necesitamos “hacer la *experiencia transpersonal*”.⁶⁹ Porque aunque nuestra personalidad es “un logro de la evolución”, al mismo tiempo significa “una limitación”, y nuestra conciencia necesita ampliarse. Para salir de esa limitación, necesitamos “entrar en el nivel de la unidad; entonces vemos que somos *uno con todo* y que solo existe uno”. *Dios mismo “no desea ser adorado; desea ser vivido*”. “Solo cambiaremos si entramos en un nivel nuevo de conciencia, en el espacio transpersonal. Superar las limitaciones del yo”. Algo que la mística tanto de Oriente como de Occidente supo hacer, dentro y fuera de las religiones, pero –como reconoce el benedictino zen– las “reformas en las religiones fueron, casi siempre, como cambiar los muebles de un mismo piso”.⁷⁰

Creo que aun cuando podamos decir que la concepción personalista es una concepción *incompleta* de la Divinidad, es necesario también decir lo contrario: sin esa dimensión personal, nuestra concepción de la Divinidad está *incompleta*. Además, no podemos olvidar que el cristianismo no es solo una religión *sapiencial y mística*, sino también una religión *profética*: arranca de la persona histórica de Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios, el Mesías liberador.

Se acostumbra decir que mientras las *proféticas* son religiones *personalistas y comunitarias*, las *sapienciales y místicas* tienden a diluir la identidad divina en un Absoluto impersonal e “indeterminado”, que las haría *transpersonalistas*.⁷¹ Las cosas no son tan simples, como muestra el mismo R. Panikkar y plantean hoy otros teólogos. Así, el jesuita J. Melloni prefiere hablar de religiones *teístas*

⁶⁹ Entrevista a Willigis Jäger, por Javier Morán, para la revista *La nueva España* (2006), que luego fue reproducida en numerosos espacios de la Internet. Puede consultarse en Morán, “Willigis Jäger, teólogo, benedictino y maestro zen”, *CETR*, <http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=517> (consultado el 28 de abril de 2013). También en: *La comunidad*, <http://lacomunidad.elpais.com/miguelangel-sankar/category/zen/2> (consultado el 28 de abril de 2013).

⁷⁰ *Ibid.* Ver también los libros de Jäger, *A donde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI* (2004), *La ola es el mar: espiritualidad mística* (2008) y *Sabiduría de Occidente y Oriente* (2011).

⁷¹ Ver a Díaz, *Manual de historia de las religiones*; *Idem*, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*.

y religiones *oceánicas*; ambas tienen parte de la verdad y pueden y deben complementarse. Las dos que encarnarían mejor esta polaridad *teísta/personalista* y *oceánica* serían el cristianismo (“religión del amor”) y el budhismo (“religión del conocimiento”).⁷²

Las religiones que privilegian *el camino del amor* buscan a Dios como alteridad, como el Yo absoluto de los tú humanos. La mística cristiana y la mística sufi serían la máxima expresión de esta alteridad, pero con la paradoja de que esta experiencia mística “sumerge de tal modo al ser humano en el Tú de Dios y en el corazón de lo Real, que ya no queda espacio para los pronombres personales, sino para un único y absoluto estado de *plenitud transpersonal*”.⁷³ Es el “vivo sin vivir en mí [...] que muero porque no muero” de Santa Teresa, u otras expresiones semejantes del místico sufi Al-Hallaj: “En el morir está mi vida [...]. La abolición de mi ser es el mejor don; el sobrevivir, el peor de los daños.”

Las religiones que privilegian *el camino del conocimiento* buscan a Dios como “la mismidad de lo que es”, no por una vía afectiva, sino intelectual, para unificar la persona en el Todo, que es Uno. Se trata de llegar a experimentar la afirmación del *Védanta* “Yo soy Brahman”, o la vacuidad taoísta (*kongxu*) y budhista (*sūnyatā*): todo es uno sin ser uno.

Raimon Panikkar ha dicho repetidamente que cree haber descubierto de modo armónico la unión de esa complementariedad entre amor y conocimiento por el camino del *advaita*, la no dualidad que supera tanto el *dualismo-personalista* como el *monismo-apersonalista*; logró unir lo que parece imposible: la vía de la religión como devoción y comunión amorosa (la *bhakti*) y la vía de la religión como conocimiento (el *jñana*); este encuentro se realiza para él en la experiencia trinitaria.⁷⁴

⁷² Melloni, *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, 313ss. (capítulo “Dios como Tú y Dios como Todo”). Ver también sus magníficos libros *Vislumbres de lo real*, *El Cristo interior* y *Hacia un tiempo de síntesis*.

⁷³ Idem, *El Uno en lo múltiple*, 318-319.

⁷⁴ Panikkar, “Advaita y Bhakti. Amor e identidad en un diálogo indocristiano”, publicado inicialmente en la *Revista de Occidente* 91 (1970), y recogido luego en *Mito, fe y hermenéutica*, 297-308.

Por otro lado, esto es algo que le aconteció a los grandes místicos de todas las religiones, cada uno o su modo: desde los jñanin y bhaktinhindús Kabir, Tukaram, Guru Nanak o Mahatma Gandhi; los sufís musulmanes Al-Hallaj o Ibn-Arabî y hasidíes judíos o cabalistas como Ibn Gabirol, hasta los místicos cristianos Meister Eckhart, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Teilhard de Chardin o Thomas Merton... Con razón decía Teilhard algo que me resulta particularmente querido desde hace años: “Todo lo que asciende converge.”⁷⁵ O, de modo semejante, aunque expresado al revés: “Todo lo que ahonda converge.”

Ojalá sepamos ser humildes para abrirnos a la verdad, venga de donde venga; incluso cuando viene de lo que muchas veces, en Occidente, hemos calificado y muchos siguen calificando como religiosidad “atrasada”, pensamiento precientífico, aunque no desmonte parte de nuestros planteamientos. Más aún, ¡líbrenos Dios de tener demasiado seguro nuestro concepto de Dios! Necesitamos desmontar una y otra vez las imágenes que nos hacemos de él. Ojalá sepamos dejarnos desmontar nuestros conceptos de Dios; tanto el “Dios del carbonero” como el Dios filosófico-teológico demasiado evidente, aunque venga adornado de teologías y citas bíblicas.

Creo profundamente que, si nos abrimos a dimensiones nuevas de Dios, no solo no perderemos nada de lo nuestro, de nuestra identidad, con esa apertura, sino que podremos ganar mucho, individual y comunitariamente⁷⁶, enseñar y aprender siempre en un viaje de ida y vuelta constante, en una especie de fecundación hermafrodita.

En una ocasión le preguntaban a Carlos G. Vallés qué le había enseñado a él la India, y dijo: “La India me enseñó y me enriqueció el concepto que

⁷⁵ “*Par nature, tout ce qui est foi monte; et tout ce qui monte converge inévitablement*” (Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, 242). Ver, sobre los místicos anteriores, la hermosa obra de Melloni, *Voces de la mística* (2 vols.).

⁷⁶ Ver, al respecto, mi obra más reciente: *La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II*. En ella, a la vez que una fundamentación teológica y un apoyo en el Vaticano II, hay una apasionada confesión sobre la necesaria armonía en un auténtico y constante diálogo interreligioso, para descubrir progresivamente un poco más la verdad de Dios, del mundo y de nosotros mismos, más allá de nuestras parcelas de verdad.

tenía de Dios.”⁷⁷ Además, necesitaremos “dejar a Dios ser Dios”, algo muy sano para nosotros, en nuestro esfuerzo tan agotador como inútil de definirlo, y, en cambio, abandonarnos en él; pero sin caer en lo que Unamuno llamaba “pereza espiritual”.

Necesitaremos para esto lo que he llamado una verdadera *revolución de la mirada*⁷⁸; una revolución que nos haga más *místicos*, o sea, con una experiencia más plena de Dios y de la realidad, para ir alcanzando una conciencia más aguda de *comunión profunda con Dios y con toda la realidad*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro, J. y J.M. Fondevila (dirs.) *Sacramentum mundi: enciclopedia teológica* (2a. ed.). Vols. III-VI. Barcelona: Herder, 1978.
- Amor Ruibal, A.M.J. *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma*. Madrid-Santiago de Compostella: Xunta de Galicia, 1995-1997.
- Boada, I. (ed.). *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelona: CETC-Pòrtic, 2004.
- Boff, L. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Paulinas, 1987.
- Cavallé, M. *La sabiduría de la no-dualidad*. Barcelona: Kairós, 2008.
- Denzinger, H. y P. Hünermann (comp.). *El magisterio de la Iglesia*. Herder: Barcelona, 2000.
- Díaz, C. *Manual de historia de las religiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- _____. *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- Duch, Ll. *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder, 2007.

⁷⁷ Vallés, *Dejar a Dios ser Dios*. “Esa idea, en mí, hubiera sido mucho más limitada y descolorida si no hubiera venido a la India. Aquí es donde mi teología personal cambió a ritmo de trópico, mi concepto de Dios se abrió a nuevos rasgos y nuevas teofanías, y con él se abrió mi vida, se ensancharon los horizontes de mi pensamiento y el ámbito de mi conducta.” (Ibid., 16).

⁷⁸ Pérez Prieto, “Espiritualidad y mística. Una *revolución de la mirada*, indispensable ayer y hoy”, *Atrio*, <http://www.atrío.org/?p=1901> e <http://www.atrío.org/?p=1913> (consultado el 28 de abril de 2013).

- Feiner, J. y M. Löhrer. *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Cristiandad, 1993.
- Foucault, M. *Arqueología del saber*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1977.
- Greshake, G. *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- _____. *El Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*. Barcelona: Herder, 2002.
- Hick, J. *God Has Many Names*. Birmingham: Birmingham University Press, 1988.
- Isaac de Nínive. *Oeuvres spirituelles*. Vol. II. Brégnolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 2003.
- Jäger, W. *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004.
- _____. *La ola es el mar: espiritualidad mística*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- _____. *Sabiduría de Occidente y Oriente*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011.
- Kessler, H. "Trinität in Interreligiöser Perspektive. Zu möglichen Veränderungen einer Christlichen Grundfigur." En *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion*, editado por B. Nitsche, 274-300. Frankfurt am Main-Paderborn: Lembeck-Bonifatius, 2005.
- Loy, D. *No dualidad*, Barcelona: Kairós, 1988.
- Massein, P. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 1987.
- Melloni, J. *El Cristo interior*. Barcelona: Herder, 2010.
- _____. *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- _____. *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta, 2011.
- _____. *Vislumbres de lo real*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. *Voces de la mística*. 2 vols. Barcelona: Herder, 2008.
- Metz, J.B. y E. Wiesel. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, 1996.
- Morán, J. "Willigis Jäger, teólogo, beneditctino y maestro zen." *CETR*, <http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=517> (consultado el 28 de abril de 2013).

- Nitsche, B. *Gottesdenken in Interreligiöser Perspektive: Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion*. Frankfurt am Main-Paderborn: Lembeck-Bonifatius, 2005.
- Olivetti, M. (ed.). *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Padova: Cedam, 2001.
- Panikkar, R. "Advaita y Bhakti. Amor e identidad en un diálogo indocristiano." En *Mito, fe y hermeneutica*, por R. Panikkar, 297-308. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. "El Brahman de las Upanishads y el Dios de los filósofos." *El Ciervo*, 210/211 (1971): 18-19.
- _____. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Madrid: Grupo Libro 88, 1994.
- _____. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996.
- _____. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península, 2001.
- _____. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999.
- _____. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1998.
- _____. *Los dioses y el Señor*. Buenos Aires: Columba, 1967.
- _____. *Mito, fe y hermeneutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. "The God of Being and the 'Being' of God." *Harvard Divinity Bulletin* 3 (1968): 12-16.
- Pérez Prieto, V. *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.
- _____. "El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional. Encuentros con Raimon Panikkar." *Iglesia Viva* 223 (2005): 63-82.
- _____. "Espiritualidad y mística. Una revolución de la mirada, indispensable ayer y hoy." *Atrio*, <http://www.atrío.org/?p=1901> e <http://www.atrío.org/?p=1913> (consultado el 28 de abril de 2013).

- _____. *La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e inter-religioso desde el Concilio Vaticano II*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2014.
- _____. *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2008.
- Pigem, J. “L’estructura trinitària de la realitat i la intuïció cosmoteàndrica.” En *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, editado por en I. Boada, 47-66. Barcelona: CETC, 2004.
- Pikaza, X. *Dios como espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*. Salamanca: Secretaría de Estudios Trinitarios, 1989.
- _____. *Este es el hombre. Ensayo de cristología*. Salamanca: Secretaría de Estudios Trinitarios, 1998.
- _____. *Las 7 palabras de Xabier Pikaza*. Madrid: PPC, 1996.
- Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- _____. “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación.” En *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, editado por J. Feiner y M. Löhrer, 269-340. Madrid: Cristiandad, 1993.
- _____. *Escritos de teología*. Vol. IV. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. *Oyente de la Palabra. Fundamentos para un filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967.
- _____. “Trinidad.” En *Sacramentum mundi: enciclopedia teológica*, dirigido por J. Alfaro, y J.M. Fondevila, VI, 744-745. Barcelona: Herder, 1978.
- Schillebeekx, E. *Dios futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- _____. *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- _____. *Revelación y teología*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- Teilhard de Chardin, P. *L’avenir de l’homme*. Paris: La Paix, 1947.
- Tillich, P. *Theological Writings*. Vol. 6. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1992.
- Torres Queiruga, A. *Alguén así é o Deus en queneu creo*. Vigo: Galaxia, 2012.

- _____. *Creo en Dios padre*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- _____. *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- _____. “Dieu comme personne d’après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal.” En *Intersubjectivité et théologie philosophique*, editado por M. Olivetti, 699-712. Padova: Cedam, 2001.
- _____. *El cristianismo en el mundo de hoy*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- _____. *El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- _____. *Recuperar la salvación*. Santander: Sal Terrae, 1995.
- _____. *Un Dios para hoy*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Vallés, C. G. *Dejar a Dios ser Dios*. Santander: Sal Terrae, 1994.

