



LA ESCATOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR

MONOGRAFÍA DE MAESTRÍA

CAMILO ALFONSO LÓPEZ SAAVEDRA

DIRECTOR:

JOSÉ LUIS MEZA RUEDA, Ph.D.

MAESTRÍA EN TEOLOGÍA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Bogotá – Colombia

2015

LA ESCATOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR

Informe final

de la investigación realizada como requisito
para obtener el título de Maestría en Teología.

Presentada por:

CAMILO ALFONSO LÓPEZ SAAVEDRA

Director:

JOSÉ LUIS MEZA RUEDA, Ph.D.

MAESTRÍA EN TEOLOGÍA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Bogotá – Colombia

2015

*A mi padre,
Alfonso López Mora.*

*Hermanos, deseo que estén bien enterados acerca de los que ya descansan.
No deben afligirse como hacen los demás que no tienen esperanza.
¿No creemos que Jesús murió y resucitó?
De la misma manera, pues,
Dios hará que Jesús se lleve con él a los que ahora descansan.
(1 Tes 4,13-15)*

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha requerido un trabajo denodado, pero a la vez ha sido una experiencia única, *tempiterna*. No puede concebirse el quehacer teológico sin que la vida sea tocada y transformada. Por ello, agradezco a Raimon Panikkar, quien ahora hace parte del océano infinito de relaciones, en el que el agua de la gota no desaparece sino que se transforma, porque su pensamiento se convirtió en respuesta a mis preguntas por el sentido. Igualmente, especial gratitud a José Luis Meza Rueda quien ha dedicado parte de su vida académica a profundizar en el pensamiento del maestro Panikkar, pues sin él, no hubiera sido posible dar punto final a este trabajo monográfico.

Agradezco a Stella Torres de Occhino su apoyo de madre, y el haberme dado la oportunidad de estudiar la maestría en teología. Espero poder corresponderle siendo fiel acompañante en el camino de la vida de muchos hombres y mujeres que dicen haber perdido el sentido de la vida.

Al padre Roberto Tofiño por su apoyo incondicional. A las oraciones de mi madre Gloria Viviana, a mis hermanitos Diana Marcela y Juan José, por hacerme consciente del enorme e inconmensurable valor que tiene la vida. A mi hermano Andrés Felipe con quien comparto además de la sangre de madre, la de padre.

Finalmente, a mi padre Alfonso López Mora quien ahora sé, no está lejos, no se ha ido, no ha muerto, porque vive al igual que yo la *tempiternidad*.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO PRIMERO	15
<u>La pregunta del hombre por el sentido último de la vida en algunas tradiciones escatológicas.</u>	
1.1. <u>Algunos planteamientos escatológicos presentes en el Antiguo Testamento</u>	16
1.2. <u>Algunas concepciones escatológicas presentes en el Nuevo Testamento</u>	17
1.3. <u>La escatología presente en algunos Padres de la Iglesia</u>	18
1.4. <u>Algunas corrientes escatológicas de la Edad Media</u>	22
1.5. <u>La escatología de algunos pensadores de la Primera Modernidad</u>	24
1.6. <u>La pregunta por el sentido de la vida en la teología católica de tres teólogos contemporáneos</u>	26
<u>CAPÍTULO SEGUNDO</u>	33
<u>Las preguntas escatológicas que se hace el ser humano hoy.</u>	
2.1. <u>Preguntas desde la inmanencia para tratar de entender lo temporal</u>	33

2.1.1 <u><i>¿Qué sucedió?</i></u>	33
2.1.2 <u><i>¿Por qué a mí?</i></u>	35
2.1.3 <u><i>¿Será que Dios me ha abandonado?</i></u>	37
2.2 <u>Preguntas en búsqueda de trascendencia y en clave de esperanza</u>	39
2.2.1 <u><i>¿Qué es la muerte?</i></u>	39
2.2.2 <u><i>¿Qué hay después de la muerte?</i></u>	41
2.2.3 <u><i>¿Nos salvaremos y nos volveremos a encontrar con nuestros seres queridos?</i></u>	42
<u>CAPÍTULO TERCERO</u>	44
<u>La escatología de Raimon Panikkar.</u>	
3.1. <u>La intuición <i>cosmoteándrica</i> como fundamento de la escatología de Raimon Panikkar.</u>	44
3.2. <u>La <i>tempiternidad</i>: clave para comprender la escatología de Raimon Panikkar.</u>	58
3.3. <u>La plenitud del hombre: sentido de la escatología de Raimon Panikkar.</u>	79
<u>CONCLUSIONES</u>	85
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	89

INTRODUCCIÓN

Estamos en una época cambiante en la que surgen múltiples interrogantes sobre el entorno. Algunas de esas respuestas, sin duda, se sitúan en lo trascendente o envuelven a Dios. Hoy en día la visión de misterio necesita reinterpretarse, renovarse y expresarse sin escisiones, fragmentaciones o monopolios. Las preguntas ¿quién soy?, ¿de dónde vengo? y ¿a dónde voy? son constantes en el hombre¹ y requieren una mirada desde lo escatológico.

El hombre actual vive, sin saberlo, ajeno a su realidad. Los distractores del mundo tecnológico y moderno le incitan a olvidar que lo esencial es lo elemental. El hombre, con un vacío profundo en su ser, deposita su fe en el futuro. Está a la espera del próximo paso para lograr lo anhelado. Divide cada instante de su existencia y construye un abismo entre pasado, presente y futuro.

Esta investigación pretende abrir el camino a los problemas antropológicos, pero además, desea plantear otros no avizorados. En esto se concentra su riqueza. Acudimos al teólogo Raimon Panikkar porque ilumina una nueva forma de pensar, para hablar de Dios y sobre todo, para orientar este tiempo de búsqueda.²

Su escatología, enmarcada en la antropología teológica, se ha versado como el estudio de las cosas últimas, de los *novissimis*: Infierno, Purgatorio, Cielo, Juicio, Muerte... Sin

¹ Usaremos el término “hombre” o “ser humano” en el sentido que arguye Panikkar en su libro *The Intra Religious Dialogue*: “This is another reason for not allowing males to usurp the monopoly on *Adám, purusa, anthropos, homo, Mensch...* and Split the human race into the dialectical dichotomy of divisive language: *male/ fe – male, man / woman*. Furthermore, to substitute person for man will not do for most of the non - western cultures, which react negatively to this loaded and artificial word, nor will the expression human being convince those cultures that do not have the genius of the western mind, some may call it, an obsession for classifying everything” (p.13). (Estas y otras razones no permiten que el macho usurpe el monopolio de *Adám, purusa, anthropos, homo, Mensch...* y divida dicotómicamente el género humano en la dialéctica del lenguaje: *male / fe – male; hombre / mujer, ish / isha...* Además el sustituir “persona” por hombre no será propio de las culturas no occidentales, las cuales reaccionan negativamente ante la carga artificial de las palabras; ni la expresión ser humano las va a convencer puesto que no tienen el genio de la mente occidental, que podría llamarse obsesiva por querer clasificarlo todo). Entonces, cuando utilicemos la palabra “hombre” o “ser humano”, lo haremos para referirnos al existenciarlo humano en toda la potencialidad de su diseño (masculino–femenino): *Anthropos*.

² Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 21.

embargo, en la pretensión de identificar su obra, se descubren claves para la construcción de una nueva propuesta escatológica. Afirmamos “nueva” porque intuimos que se diferencia de otras concepciones hasta ahora manifiestas. Sin duda, es un puente para encontrar nuevas formas de pensar, en cuanto a asuntos escatológicos se refiere.

La pregunta-problema de esta investigación ha sido planteada bajo estos términos: *¿cuáles son las notas características de la escatología de Raimon Panikkar que responden a la búsqueda de sentido existencial en el hombre actual?* Asimismo, se pretende, como objetivo general, establecer las apostillas características de esta escatología, que se constituyen en respuesta a los interrogantes de sentido y de esperanza en el hombre actual. Además, como objetivos específicos, se esclarecerán los interrogantes del hombre actual en cuanto al sentido último de su vida y, a su vez, se ampliará el esquema escatológico categorial que resulta de su pensamiento.

Esta exploración rastrea e induce una panorámica a las obras de Panikkar, queriendo resaltar, sobre todo, su escatología. En sus escritos no hay ningún tratado específico sobre el tema y el reto es develarlo. Por ello, surge el interés en denominarlo “*La Escatología de Raimon Panikkar*”.

El análisis comprensivo como método, mira detalladamente cada una de las obras de Raimon Panikkar con el propósito de identificar en ellas su escatología presentándola al mismo tiempo, como repuesta a interrogantes por el sentido de la vida, tales como: ¿Por qué me sucede esto a mí? ¿Por qué le pasan cosas malas a las personas buenas? ¿Qué es la muerte? ¿Qué sucede cuando morimos? ¿Vamos a resucitar?

La escatología panikariana subyacente en los escritos del autor, da luz a cuestiones vitales, y no escinde en ningún momento el conocimiento y la vida, sino que estrecha lazos entre ellos, pues es respuesta, a las preguntas de un niño que presencia el asesinato de su padre y que representa, la voz sedienta de justicia de una humanidad sufriente por la violencia, que a diario tiene las mismas preguntas y, que necesita que se le diga algo que vaya más allá de la resignación y la aceptación. Esta escatología es pues, la respuesta de un teólogo, un

místico, que experimentó en vida algo más que la muerte, es decir, la *tempiternidad*. Que escribió algunas veces junto al Ganges, y otras en Norte América o Taverdet, haciendo de su pluma, de su vida, el punto de cruce del cielo y la tierra, de lo temporal y lo eterno.

Así que, esta exploración a la vez conceptual-analítica y comprensiva-vital, es la que posibilita el encuentro entre los interrogantes de sentido formulados por tantos hombres y mujeres hoy, y la vida y el pensamiento escatológico de este filósofo y teólogo indocatalán. Es fusión de horizontes gusta decir Gadamer. “Porque toda autocomprensión se realiza al comprender algo distinto, la mismidad de ese otro”.³ O comprensión como apropiación, que contiene siempre un excedente de sentido (Ricouer).

Por tanto, este trabajo monográfico también tiene un tinte autobiográfico que revela una búsqueda interna de su autor. Es un intento personal por responder a los temas acuciantes de la existencia, para saber si la vida tiene o no sentido.

En el pensamiento de Panikkar hay un distintivo: jamás habla de muerte porque la vida nunca muere. De allí, que esta escatología sea la del aquí y la del ahora, la del presente, la del instante *tempiterno* y no la de la vida después de la muerte.

Algunos teólogos, como se deja entrever en el primer capítulo, han intentado escatologizar con una preocupación histórica. Otros, por el contrario, se han empeñado en continuar con la línea tradicional, al preguntarse únicamente por el más allá. No obstante, la escatología de Raimon Panikkar supera esto. Para él, es el instante presente la única realidad con la que tiempo y eternidad se convierten en dos dimensiones constitutivas. De esta manera, el cuestionamiento sobre el sentido de la vida se centra en el aquí y el ahora.

En una visión a algunas tradiciones escatológicas de la historia se ubican hitos significativos sobre la pregunta por el sentido de la vida. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, las promesas de Yahvé condujeron al pueblo esclavo de Israel por el desierto camino a la tierra prometida. Israel al verse desterrada de su suelo e invadida por pueblos extranjeros, espera un liberador, un Mesías. Al no llegar, su plenitud es repensada en una

³ Gadamer, *Verdad y método I*, 138.

dimensión extra temporal, en la que los justos descansan y los malvados reciben castigo. Es inconcebible que los malos sean premiados en la eternidad cuando ya han recibido en la tierra, y los justos sigan sufriendo en la eternidad bajo el flagelo de la injusticia.

En el Nuevo Testamento Jesús de Nazaret, quien se identifica con este Mesías, es rechazado, ajusticiado por ir en contra de la ley, por enfrentar el poder romano al decir que es el rey de los judíos y por llamar a Dios su padre. A su muerte cae una niebla oscura sobre los que creyeron en su palabra, pero, días después, le ven resucitado y subiendo al cielo para enviar al Espíritu Santo, quien les acompañará hasta su segunda venida.

Aún en tiempos contiguos, a la muerte del último de los apóstoles, se sigue esperando esta inminente segunda venida. Los padres de la Iglesia, mientras llega el momento, atesoran la verdadera doctrina de las herejías emergentes. Entre ellas, el gnosticismo, que desacredita totalmente la vida presente con un matiz negativo. Esta corriente argumenta que el mundo material, es una degeneración del mundo divino y la salvación, se da por el conocimiento de las formas prístinas y puras del mundo supra terreno. Esto, sin lugar a dudas, se contradice con la gratuidad de la salvación de Jesucristo y con el sentido de la encarnación del hijo de Dios. No tendría sentido que Dios se hiciese hombre si su carne es mala, ya que contaminada habría perdido su condición divina. Y así, entre disputas y apologías, la segunda venida del Señor no se hace realidad. El Imperio Romano de Occidente cae e inicia un nuevo albor: la edad media.

Las preguntas legadas por la patrística, llevan a los teólogos medievales a elucubrar sobre el más allá. En esta época, aparecen los primeros tratados sobre escatología y las primeras alusiones sobre los novísimos. Tratados y sentencias de gran riqueza que intentan responder, a su manera, sobre el sentido de la vida. La máxima conocida “la visión beatífica es el fin sobrenatural del ser humano” ilustra los caminos desarraigados en esa búsqueda.

Posteriormente, la primera modernidad, da un giro inesperado con respecto a la edad media: pasa del más allá a centrarse en el más acá. Si se intentaba responder todo, desde la experiencia divina (teocentrismo), ahora todo tiene respuesta desde lo humano

(antropocentrismo). El Dios, antes eje de todo, permite al hombre ocupar su lugar; así que hay que buscar respuesta en el sentido y no en el más allá del hombre.

En el paso de la primera modernidad a la segunda, surge el racionalismo y la pregunta por la existencia, por la posibilidad de la inmanencia como plenitud. Allí aparece Nietzsche, enseñando al mundo que es necesario retornar a los momentos cruciales de la vida, porque estos reclaman la eternidad. Hay que liberar al hombre de toda esclavitud moral y elevarlo, más allá del bien y del mal, para hacerlo un espíritu libre, un espíritu capaz de convertir el sufrimiento en una plataforma a la plenitud.

También podemos hablar de un Heidegger preguntándose por el ser, por aquel que se descubre en el tiempo y no fuera de él. El ser, cabe decir, nunca pudo definirse ni agotarse. Lo laudable es que en su legado deja la pregunta abierta y da pistas para hallar ese ser: en los momentos de soledad, en la experiencia de lo que se quiere, en la sensibilidad de la palabra y del silencio.

A su vez, Hans Urs Von Balthasar, De Lubac, y Ratzinger, tres teólogos de la Iglesia Católica, intentan poner nuevamente la atención de la escatología en el más allá. Ellos argumentan que la escatología siempre se ha preocupado por las cosas últimas y, por tanto, la vida después de la muerte no puede relegarse a una respuesta del más acá ni en contraposición con una escatología inmanente. Con este pensamiento, regresan al sentido primigenio de este tratado.

Karl Rahner, piensa todo lo contrario. Considera que la escatología es la apertura absoluta del hombre al futuro de Dios. Sí, el hombre tiene una estructura, un diseño trascendental, que le posibilita convertirse en un destinatario constante de la revelación; por tanto, muchos momentos se convierten en una oportunidad para vivir la eternidad en el aquí y el ahora. De allí que a través de categorías filosóficas, explique que la revelación tiene lugar desde este diseño antropológico trascendental. Para Rahner hay “momentos de eternidad” que merecen ser vividos. No obstante, en el tercer capítulo, “la escatología de Raimon Panikkar” manifiesta que no solo existen “momentos” sino toda una vida de eternidad.

En el segundo capítulo, la investigación se sitúa con las preguntas escatológicas que se hace hoy el hombre desde la inmanencia: ¿qué sucedió?, ¿por qué a mí?, ¿será que Dios me ha

abandonado? Y otras preguntas como: ¿qué es la muerte?, ¿qué hay después de la muerte?, ¿nos salvaremos?, ¿volveremos a encontrarnos con nuestros seres queridos?

El relato autobiográfico del autor, intenta sumergirse en el mundo de esas preguntas e intenta establecer una conexión con las que se hacen quienes también han padecido la violencia, la enfermedad, la exclusión y la soledad. No obstante, no intenta convertirse en un modelo, pero sí desea establecer una comunidad relacional con aquellos que se han preguntado por el sentido de la existencia en situaciones límite.

Estos interrogantes conducen al capítulo, en donde se recrea un intento de responderlas de manera honesta. De forma específica, el autor forja un camino para intentar salir del sin sentido, producido por la muerte violenta de su padre. Esperando además, que otros también puedan hacerlo, pues la ruptura de la armonía no es definitiva si se teje la propia historia con responsabilidad.

Si bien, el primer capítulo retrata los hitos de la historia sobre la pregunta por el sentido en algunas tradiciones escatológicas, y el segundo capítulo aborda esa pregunta desde la actualidad, el tercer capítulo sistematiza la escatología de Raimon Panikkar para responder, de manera distinta, a la misma. Ese capítulo contiene tres apartados: el primero, habla sobre la *intuición cosmoteándrica* como fundamento de la escatología de Raimon Panikkar; el segundo, se detiene en *la tempiternidad*, clave para comprender su escatología y, el tercero, habla sobre la *plenitud del hombre*, sentido de la escatología de Raimon Panikkar. La *intuición cosmoteándrica*, como fundamento de la escatología de Raimon Panikkar, es el fundamento para comprender lo que él entiende por el sentido último y definitivo de la vida. Allí muestra la noción *ad-vaita*, es decir, que no hay monismo ni dualidad sino lo que existe es a-dualidad.

En este sentido, se enciende una luz a una nueva forma de pensar. Si no hay división no hay confusión, hay relación. Todo está conectado; no solo el cielo y la tierra sino también el hombre (mediador entre ambos). De allí surge el neologismo panikkariano de la *intuición cosmoteándrica*, que expresa que Dios-hombre-cosmos participan *perichoréticamente* en el entretejido relacional de la realidad.

La raíz de esa Trinidad, no se agota en la inmanencia o en la economía *salutis*, sino que vive y actúa en el misterio *cosmoteándrico* que encuentra sus raíces en la realidad. Panikkar denomina a esto *Trinidad Radical*. “Todo es relación”, es el punto focal del primer capítulo: Cielo-hombre-tierra; Dios-hombre-mundo, tiempo y eternidad. Sin esto, es imposible entender el segundo aparte del tercer capítulo: la *Tempiternidad*, clave para comprender la escatología de Raimon Panikkar. Veamos por qué:

Tempiternidad es otro neologismo de Panikkar para expresar que tiempo y eternidad son dos dimensiones constitutivas de una realidad única. El ser humano se pregunta por el futuro, por la plenitud y por cómo lograr la salvación. Preocupado, intenta dar respuesta a esos interrogantes desde la razón, lo que le limita y no le deja trascender, porque no supera el hecho de que parte de la realidad. El *anthropos*, lleno de cuestiones, en un diálogo con el silencio de Dios - simbolizado con el silencio de Buddha - descubre que conocer es no conocer y que comprender es no comprender. Se hace necesario eliminar las pretensiones de abarcar todo, únicamente a través de la razón, para poder aproximarse al misterio que trasciende toda lógica: vivir a plenitud desde la integralidad, es decir, con todos los sentidos, la razón y la fe.

Desde allí, desde lo contingente, toca la totalidad de lo real. Se llega allí por el abandono total del ego, que no es el yo, y con el conocimiento pleno y el amor hacia una realidad trascendente. Realidad que brota del corazón y de su descubrimiento de que ha sido purificado por aquel silencio de Dios que aquieta las preguntas.

En el tercer aparte del capítulo tres, la plenitud del hombre, sentido de la escatología de Panikkar, se ubica al hombre como un punto de intercesión entre la experiencia de Dios y del cosmos; de lo eterno y lo temporal. El hombre, ávido de plenitud, se descubre así mismo como pregunta y como respuesta. Sabe que el sentido no está en la superficialidad (enfermedad de nuestro tiempo), sino en el mirarse como parte activa de una realidad que se entreteje con cada acción creativa en la que convergen *cosmoteándricamente* los tres.

Queremos descubrir que la historia no es lineal sino *tempiterna*, que solo un corazón puro, libre de toda posesión puede oír la voz de Dios: “buscarte haz en mí, buscarme haz en ti”, “soy trascendente en la inmanencia e inmanente en la trascendencia”, estoy en ti como tú en

mí, si quieres vivir la eternidad vívela ahora en el tiempo porque el futuro no existe, así como no existe un abismo infranqueable entre tú y yo, somos relación, no existe solo el tiempo ni la sola eternidad, sino la *tempiternidad*. El sentido de la vida está en ti, en mí, en todo, en vivir a plenitud cada instante, trascendiendo todo desde adentro, desde ti hacia mí, “buscándote en mí, buscándome en ti”.⁴

Finalmente, quiero expresar mis más sinceros agradecimientos al Dr. José Luis Meza, quien tuvo la oportunidad de conocer a Panikkar mientras investigaba sobre su antropología; eso permitió lograr avances en el desarrollo de esta exploración. Agradezco también su amistad sincera y esas charlas interminables sobre la vida y obra de ese gran maestro.

Extiendo una invitación a la lectura de este texto. Es un momento ideal para abrir los sentidos y contemplar el misterio del mundo como camino hacia la plenitud de la existencia; en el aquí y el ahora del momento *tempiterno*.

CAPITULO PRIMERO

La pregunta del hombre por el sentido último de la vida en algunas tradiciones escatológicas.

En este capítulo se especifican las preguntas sobre el sentido de la vida que se han formulado algunas tradiciones escatológicas. A lo largo de este aparte, se expondrán aquellos hitos⁵ que pretendieron dar respuesta a esos cuestionamientos del hombre.

El primer paso, un acercamiento al Antiguo Testamento y al Nuevo Testamento, en el mundo sacerdotal, permitirá escudriñar el origen de esta pregunta a través del tiempo de la parusía y de la resurrección en donde proliferó el gnosticismo. Además, una aproximación a Justino, a Atenágoras, al Pastor de Hermas, a Ireneo de Lyon y a San Agustín de Hipona,

⁴ El autor de la monografía toma las palabras de Teresa de Jesús citadas en el tercer aparte del tercer capítulo, y elabora un diálogo del lector con Dios.

⁵ Cuando hablamos de hito nos referimos a los pensamientos que fueron importantes en una época determinada, pero que siguen teniendo vigencia de algún modo en el pensamiento escatológico actual.

aclara el panorama y libera el camino hacia el medioevo; un momento histórico que responde a los planteamientos hechos por la Iglesia, en los escritos neo testamentarios.

Un segundo momento, se detiene en los albores de la edad media, para apoyar un encuentro con los teólogos más sobresalientes de la época: Joaquín de Fiore, San Julián de Toledo y Santo Tomás de Aquino. Además, de auscultar sus declaraciones magisteriales sobre Cielo, Purgatorio e Infierno.

En tercera instancia, se introduce la pregunta por el sentido de la vida, en la primera y segunda modernidad. Allí surge una nueva concepción escatológica: la de la eternidad en el tiempo, la historia como lugar de salvación y la utopía como motor histórico.

1.1. Algunos planteamientos escatológicos presentes en el Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento muestra una escatología más profunda que cualquier otro texto. El pueblo de Israel vive su realidad desde la promesa de una tierra que mana leche y miel hasta la vida más allá de la muerte; confiando en que en las manos de Dios está su salvación.

La escatología veterotestamentaria fluctúa entre las promesas hechas y el cumplimiento de las mismas. Promesas que engloban un futuro terreno y tienen un tinte de una esperanza que trasciende la historia. El pueblo israelí pospone para el futuro el cumplimiento definitivo de las promesas. Basta recordar los libros de Sabiduría⁶ y Macabeos.⁷

⁶Sb 3,1-7: “En cambio, la vida de los justos está en manos de Dios y ningún tormento les afectará. Los insensatos pensaban que habían muerto; su tránsito les parecía una desgracia y su partida de entre nosotros, un desastre: pero; ellos están en paz. Aunque la gente pensaba que eran castigados ellos tenían total esperanza en la inmortalidad. Tras pequeñas correcciones recibirán grandes beneficios pues Dios los puso a prueba y los halló dignos de sí; los probó como oro en el crisol y los aceptó como sacrificio de holocausto. En el día del juicio resplandecerán y se propagarán como el fuego en un rastrojo”.

⁷ 2M 7, 22-23: “Yo no sé cómo aparecisteis en mis entrañas, ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida, ni tampoco organicé yo los elementos de cada uno. Pues así el Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia, porque ahora no miráis por vosotros mismos por amor a sus leyes”; 2M 7, 29: “No temas a este verdugo, antes bien, mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos en la misericordia”.

El Antiguo Testamento permite identificar cuatro etapas escatológicas:⁸ *pre-escatológica* (antes de los profetas), *proto-escatológica* (profetas anteriores al destierro), *escatológica* (a partir del destierro “Ageo y Zacarías”) y *apocalíptica* (Libro de Daniel). El hito escatológico veterotestamentario se caracteriza por la Alianza de Dios con su pueblo, por el cumplimiento de la promesa, por el paso de una escatología colectiva a una individual, en la que el Dios único hace morir y hace vivir, desciende y asciende al Sheol.⁹

Algo que entorpece la concepción retributiva de la acción de Dios, es que sus bendiciones, no pueden ser medidas en la tierra con larga vida y prosperidad porque los justos son castigados y mueren; son sometidos al poder de los malvados mientras estos triunfan. Por tanto, Israel precisa que ese Dios del cielo y de la tierra ejerce su justicia en el más allá; dando al justo una nueva vida y al injusto un castigo en el fuego del tenebroso *Sheol*. La transición escatológica de lo colectivo a lo individual se valúa con la distinción de justo-injusto y de bendito-maldito.

1.2. Algunas concepciones escatológicas presentes en el Nuevo Testamento.

La resurrección es el principal acontecimiento del que hablan los primeros escritores cristianos sobre Jesús; como queda manifiesto en la vivencia del misterio de Jesucristo¹⁰ en las comunidades cristianas cuando escribieron los evangelios¹¹ (70 d.C y 100 d.C). Los autores describen la salvación como un proceso, si los creyentes han demandado los dones

⁸ Ausín, “La esperanza escatológica en el Antiguo Testamento”, 217-247.

⁹ A propósito del Sheol, Criado afirma: “Es un lugar amplio, que con razón puede ser llamado tierra del olvido, (Sal 88,13). y del silencio (Sal 94, 17). Es la tierra de las tinieblas y de las sombras funéreas, región de la oscuridad y de confusión, donde la claridad misma es caligo, (Job 10, 21). Allí hay vida inerte, sombra de vida. En el Sheol los muertos tienen quietud, cesan de afanarse por las riquezas, los impíos deponen su furia, los cautivos están de buen ánimo porque no tienen que trabajar, el esclavo porque está libre de su amo. De modo que allí no parece que haya dolor. No hay dolor pero tampoco hay felicidad, la misma imagen de las tinieblas es su ausencia. Un día los que duermen en el Sheol se despertarán y las sombras serán dadas a luz por la tierra. No es un lugar definitivo (Criado, “La Creencia Popular del Antiguo Testamento en el más allá”, 36.)

¹⁰ El título dado a Jesús de Cristo, Mesías, Ungido, tiene una intención en los Evangelios. Jn 20, 31 se atreve a afirmar que Jesús es el Mesías esperado.

¹¹ Sinópticos: Expresan la fe de la comunidad en Jesús resucitado, glorificado y exaltado al cielo: “Aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre; y entonces se golpearán el pecho todas las razas de tierra y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria” (Mt 24, 30; Mc 13, 26; Lc 21, 27).

celestiales, por la acción del Espíritu Santo (Hb 6, 4), y la plenitud de esos dones es una experiencia por vivir (Rm 8, 18; Jn 3,2).

Por ejemplo, la escatología de Pablo¹² es de espera, ya sea que la parusía se considere inminente (1 Tes) o no, cosa que no afecta la continuidad de la vida en Cristo y con Cristo. Para Pablo, aunque estamos introducidos por el bautismo y la eucaristía en la muerte y resurrección del Señor, esperamos una perfecta visión de lo difuso (1 Co 13, 12). Mientras tanto, el creyente se sustenta con la certeza de que nada, ni siquiera la muerte, puede apartarlo del amor de Cristo (Rm 8, 35-39).¹³

La escuela joánica se interesa por llevar al lector a un encuentro personal y profundo con Dios, a través de Jesús, el Señor Resucitado. La escatología aquí contenida es, para algunos, la presencia de Jesús junto al padre y, para otros, la cercanía a sus discípulos. Sin embargo, otra postura sintetiza las demás; Dios está con los discípulos de una nueva manera, porque Él ahora lo abarca todo.¹⁴

1.3. La Escatología presente en el pensamiento de algunos Padres de la Iglesia

En tiempos apostólicos se reconocía la Resurrección como un hecho, al igual que la acción del Espíritu Santo. También existía la expectativa por la segunda venida del Señor; como sello definitivo del plan de Dios sobre su obra. Sin embargo, su no llegada suscitó diversas reacciones. Una de ellas, fue la concepción de la Iglesia como lugar operante de Cristo y de su espíritu, especialmente con la celebración de la eucaristía. Allí es donde pasado, presente y futuro se unen, y donde los fieles anuncian la muerte, proclaman la resurrección y cantan a viva voz *¡Maranathá!*

Después del Edicto de Milán (313 d.C.) los monjes, además de la celebración de la eucaristía, dieron importancia a la ascética como actitud de espera. La disciplina y la soledad fueron vitales para que el Señor les encontrase despiertos. Sin embargo, el

¹² Pablo: “Fundado firmemente en la existencia histórica de Jesús, la cruz y la Resurrección son para él una experiencia de vida, pues quien no ha muerto con Cristo, no puede resucitar con Él (Rm 8, 34)” (Noratto, *La vuelta de Jesús a los discípulos*, 18).

¹³ Panteghini, *Escatología*, 40.

¹⁴ Noratto, *La vuelta de Jesús a los discípulos*, 393-394.

encuentro con la filosofía griega hizo que esa esperanza se tornara variopinta. La simbiosis entre fe y razón da respuestas nuevas al significado de la segunda venida del Señor.

El tema de la inmortalidad del alma sale a la luz y genera una serie de interrogantes sobre la muerte. Además, se extiende el dualismo antropológico, propio del gnosticismo, que separa la tierra del cielo y hace florecer una problemática en torno a la doctrina de la fe y de la indiferencia histórica.

Se hace popular el milenarismo, apoyado en la alusión a las dos venidas que aparecen, en el capítulo 20 del Apocalipsis,¹⁵ dos irrupciones de Dios en la historia; una, para resucitar a los muertos y reinar con ellos mil años y otra, que da inicio al tiempo de lo eterno. San Agustín, en contravía de esas visiones, pero permeado aún por aquellas ideas, argumenta que el reino de los mil años corría entre la encarnación y la parusía.¹⁶

Al no llegar la esperada parusía, la escatología toma otro matiz, ¿qué ocurre entre el tiempo de la muerte y la resurrección?. Frente a esto, Clemente Romano considera que lo que ocurre es “el juicio particular”. Esta visión escatológico-individual es, sin duda, heredada de los griegos quienes ya en el arte funerario pintaban almas rumbo al cielo abandonando el cuerpo. Creían en la existencia de una sola vida, una sola oportunidad, distando así de la metempsicosis propia de la cultura oriental.

Esta primera teología cristiana se desarrolla en un ambiente de persecuciones, elemento que influye en la escatología. Si no hay paz en la tierra, solo queda la esperanza en el más allá, en el Cielo. Quizá uno de los primeros escritos con tinte futurista, fue el Apocalipsis de

¹⁵ Ap 20 5–10: “Los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años. Es la primera Resurrección. Dichoso y santo el que participa en la primera Resurrección; la segunda muerte no tiene poder sobre éstos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con Él mil años. Cuando terminen los mil años, será Satanás soltado de su prisión y saldrá a seducir a las naciones de los cuatro extremos de la tierra, a Gog y a Magog, como la arena del mar... Pero bajó fuego del cielo y los devoró. Y el diablo su seductor fue arrojado al lago de fuego y azufre donde estaba también la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos”.

¹⁶ “En la ciudad de Dios, san Agustín confiesa que él mismo había mantenido la opinión del milenarismo, aunque la abandonó bien pronto. Los libros de la Ciudad de Dios fueron decisivos para el rechazo de esta opinión por parte de los latinos. Rechaza de los milenaristas que éstos piensan que la Iglesia no es todavía el reino de Cristo, sino que ese reino vendrá después, en los mil años finales de la historia. Para san Agustín en cambio, la Iglesia es ya ahora, verdaderamente el reino de Cristo y el Reino de los cielos. Por esta razón, cuando el Apocalipsis habla de una primera resurrección y de que tras ella los justos reinarán con Cristo mil años –argumenta Agustín– esta primera resurrección ha de entenderse de la resurrección a la nueva vida, al reinar ha de entenderse como el pertenecer ya a la Iglesia, que el reino de Cristo, y mil años ha de entenderse como expresión de la plenitud que supone este reinado” (Seco, “La escatología en san Agustín”, 330).

Pedro en el canon del Nuevo Testamento. El Apocalipsis de Pedro, probablemente compuesto en Egipto en la primera mitad del segundo siglo, es considerado por Clemente de Alejandría, Methodio de Olimpos y otros Padres, como inspirado por Dios.¹⁷

Este texto representa y extiende la versión de la escena de la transfiguración, en la que los discípulos piden a Jesús que revele un signo de la parusía. En este apócrifo Jesús responde que reunirá a todos los justos y elevará las almas de sus cuerpos mientras preside el juicio rodeado de nubes y ángeles. Los injustos serán lanzados al pozo de fuego. En cuanto a la recompensa de los justos, descrita con pocos detalles, se presenta como un bautismo administrado por ángeles en el río *Acherusía*, rodeado por un jardín fragante y lleno de luz, y del cual son tomadas las coronas que llevan sobre sus cabezas, como signo de victoria. A este rito asisten los antepasados de los neófitos.¹⁸

La *Didajé*, una pequeña colección de catequesis e instrucciones litúrgicas, que probablemente incluye material de finales del I siglo y comienzos del II, menciona brevemente las amenazas y las esperanzas que vendrán en los últimos días. Asimismo, las primeras homilías cristianas, compuestas a mitad del siglo II, son a menudo situadas dentro de los retos escatológicos. Por ejemplo, la homilía conocida como la segunda Carta de Clemente, es una llamada temprana al arrepentimiento y a la vida integra: “amen, hagan el bien, nosotros deberíamos ver el Reino de Dios a cada hora, pues no sabemos en qué momento vendrá”.¹⁹ En este sentido, “El Pastor de Hermas”,²⁰ escrito en Roma, un largo documento compuesto de visiones narrativas, exhortaciones morales, parábolas y muchas características de la literatura apocalíptica tradicional, describe su visión escatológica con la imagen de la construcción de una torre como símbolo de la perfecta comunidad del fin de la época; construida aún por piedras individuales que deben ser recortadas y traídas de canteras. Es decir, que hay una escatología despreocupada por la hora final.

Los apologistas griegos del siglo II, revelan el fin de la historia, acompañado de desastres cósmicos y guerras, la resurrección de los muertos y el juicio de Dios. Un claro ejemplo son las apologías de Justino, escritas entre los años 155 y 165, en las que se expresa la certeza

¹⁷ Daley, “Schatology in the early church father”, 197-198.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

de que el justo y la providencia de Dios -y no el destino- tienen el control de la historia y por eso, pueden juzgarla y transformarla.

En el diálogo con el Rabbi Trypho, probablemente una alegórica representación del pensamiento judío, Justino²¹ afirma que la convicción cristiana está en que la salvación tendrá que ver con el reinado de Cristo en la tierra de Israel por mil años. Él hará gozar a sus hijos de una paz preternatural y una prosperidad, como la que describe el texto de Isaías (Is 65, 17-25), seguida de la resurrección de todos los muertos.

Atenágoras, contemporáneo de Justino, dialoga en su apología con la cultura. En esta, compuesta probablemente hacia finales del año 105, enfatiza la importancia de la esperanza en la resurrección corporal y el juicio divino: “podríamos resucitar estando en la tumba pero algunos lo niegan. Ellos tendrán que dar cuenta de la presente vida, para bien o para mal, pues quien rechaza la resurrección será juzgado por ello”.²²

Ireneo de Lyon, quien se enfrentó a los gnósticos, atacó con vehemencia la convicción de que la presente condición, encarnada del conocimiento humano, es un signo del deterioro del mundo. Ireneo fue enemigo de la creencia de que la materia es un estado descompuesto de la vida divina. Además, estuvo en desacuerdo también con la noción gnóstica de salvación, es decir, con la libertad de aceptar y de leer la historia de la humanidad, que contrastaba con la historia de la creación caída y de la redención que presentan las Sagradas Escrituras. Sin embargo, en la colección de sus documentos de *Hag Hammadi*, hallados en 1945, existe una interpretación positiva de la escatología en la carta al Reino o tratado sobre la resurrección; allí se interpreta la resurrección no como futuro del estado corporal de la existencia humana sino como un estado de iluminación auto-entendida en la presente vida.²³

El tratado anti-gnóstico de Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, probablemente escrito alrededor del año 185, es una revelación a favor del mundo como lugar de la economía de

²¹ “Al fin de la historia, nosotros recibiremos nuevamente nuestros cuerpos, aun estando descompuestos bajo la tierra. Porque nosotros sostenemos que para Dios nada es imposible” (Ibíd., 93 y 20).

²² Richardson, *Early Christian Fathers*, 339.

²³ Daley, “Schatology in the early church father”, 95: “Do not think in part, or live in conformity with the flesh for the sake of unanimity, but flee from the division and the fetters of embodiment, and already you have the resurrection”.

la salvación y a su vez, concibe la carne como un instrumento de revelación de la vida divina porque ha vivido un proceso de madurez, yendo del pecado a la alienación en una unión perfecta con Dios.

Ireneo cree que Dios ha dado el Espíritu Santo al ser humano, pero no plenamente, y cuando lo haga, será junto a la corporeidad porque este diviniza y humaniza a la vez. Rechaza explícitamente la noción gnóstica de la iluminación interior, en la que el cuerpo importa muy poco:

Como un pan producido por la tierra cuando recibe la invocación de Dios, no es más un pan común, sino la Eucaristía porque contiene dos realidades, la terrenal y la celestial. Lo mismo sucede con nuestros cuerpos, cuando ellos reciben la Eucaristía, no son más corruptibles, sino que tienen la esperanza en la eterna Resurrección.²⁴

1.4. Algunas corrientes escatológicas de la Edad Media.

Se intenta responder a los problemas planteados por la patrística, complaciéndose así en imaginar viajes al más allá y deteniéndose en la descripción de su topografía. En este tiempo se dan los primeros intentos por elaborar, de manera sistemática, la escatología. Un primer tratado puede encontrarse hacia el 690 d.C, bajo el título *Prognosticum Futuri Saeculi*²⁵, que tiene su eje en la escatología intermedia y en la escatología final. Si bien enfatiza fuertemente la escatología intermedia,²⁶ no pierde de vista la final. En el siglo

²⁴ *Ibíd.*, 95.

²⁵ “[Esta] obra de San Julián de Toledo hace particular hincapié en que las almas de los justos son recibidas, sin ningún intervalo de tiempo, en el paraíso. Insiste en que tras el descenso de Cristo a los infiernos, las almas santas no han de aguardar después de la muerte en una mansión de paz y descanso-el seno de Abraham, como las de los Patriarcas y justos del Antiguo Testamento; lejos de eso, esas almas son llevadas sin ningún retraso al Reino. En cuanto a las almas que no fueron buenas en plenitud, deberán purificarse antes de ir a las moradas celestiales (clara alusión al purgatorio). También afirma que antes de la Resurrección los justos poseen la primera estola que les hace gozar de las alegrías del Espíritu; tras la Resurrección de la carne, recibirán la segunda estola que les hará alegrarse con el alma y el cuerpo inmortales” (Orlandis, “Escatología intermedia en el *Prognosticum Futuri Saeculi* de San Julián de Toledo” 422).

²⁶ Para una visión amplia de los *novísimis* ver: Walls, *The Oxford Handbook of Eschatology*, 413-445.

XII²⁷, comienza a acentuarse con fuerza la dignidad del cuerpo, resignificándolo como un elemento constitutivo del hombre.

Para ese entonces, Santo Tomás de Aquino retoma la resurrección del cuerpo, de la que hablaba anteriormente Ireneo de Lyon, formulando las siguientes preguntas: “¿y si el cuerpo se separa del alma en la muerte?, ¿acaso los castigos o los premios del juicio particular son incompletos?”. Ante esta confusión, en la Bula dogmática *Benedictus Deus*, Benedicto XII afirma que justo después de la muerte es que vienen los premios y los castigos para el cuerpo.

En la escatología individual, las declaraciones magisteriales, tanto de teólogos como obispos, responden por el Cielo,²⁸ el Infierno,²⁹ el Purgatorio,³⁰ la retribución y el limbo de

²⁷ “Encontramos en esta época la escatología de Joaquín de Fiore (1135-1202), de quien se afirma, fue quien hizo el primer intento de imanentizar o secularizar la escatología.. El núcleo central y original de su pensamiento fue apropiar al Dios Trinitario en el desarrollo de la historia espiritual de la humanidad: después de la edad del Padre (tiempo de la edad mosaica, dominada por los laicos casados); y de la edad del Hijo (tiempo de la verdad evangélica, dominada por el *ordo clericorum*), debía venir la edad del Espíritu Santo, en la cual los hombres del Espíritu deberían guiar la *ecclesia spiritualis* mediante el amor y la paz. Tal Iglesia renovada transformaría la sociedad” (Galeano, *Visión cristiana de la historia*, 22).

²⁸ “(DS 1000/NR 902), La declaración doctrinal *Benedictus Deus*, recoge la teología de los dominicos medievales, según la cual la felicidad suprema de la naturaleza humana elevada por la gracia, consiste en la plenitud de su capacidad cognitiva intelectual. Esta plenitud se concibe como: visión de Dios cara a cara, y menos como amor a Dios, prioritario de la teología de los franciscanos” (Kehl, *Escatología*, 287).

²⁹ “En la Tradición doctrinal de la Iglesia, el infierno ocupa un lugar indiscutible. Dice, por ejemplo, la profesión de fe atanasiana compuesta entre finales del siglo IV y finales del VI como conclusión: “y los que obraron bien, irán a la vida eterna; lo que mal, al fuego eterno” (DS76/NR 916). O en *Benedictus Deus* (DS 1002/NR 905): Según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentados con penas infernales” (Ibíd); Por ejemplo, en el épico relato de *La Divina Comedia*, Dante nos guía por la geografía de la imaginación del mundo de los muertos. En cien cantos (14.233 líneas) trata sobre el estado de las almas después de la muerte. Él visita el inframundo: Infierno, purgatorio, y el paraíso. Virgilio cuyo esquema del mundo inferior acepta, lo guía en el infierno, Beatriz su amada le guía en el paraíso, y san Bernardo lo lleva a la presencia de Dios. La geografía de este mundo inferior es la tradicional: nueve abismos hasta llegar a Satán. Luego, un ascenso por un túnel hasta el pie del monte purgatorio con una subida por siete niveles, correspondientes a los pecados capitales al cielo. Luego nueve cielos donde habitan Dios y sus ángeles. (Boorstin, *Los descubridores*, 100).

³⁰ “La carta del papa Clemente VI sobre la reunificación de los armenios 1351: “Preguntamos si has creído y crees que existe el purgatorio, al que descienden las almas de los que mueren en gracia, pero no han satisfecho sus pecados por una penitencia completa. Asimismo, si crees que son atormentadas con fuego temporalmente y, que apenas están purgadas, aun antes del día del juicio, llegan a la verdadera y eterna beatitud que consiste en la visión de Dios cara a cara y en su amor. (DS 1066S/NR 906)”. La resolución doctrinal del concilio de Trento sobre el lugar de purificación (1563): (Puesto que la Iglesia católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las sagradas escrituras y en la antigua Tradición de los Padres ha enseñado en los sagrados concilios y últimamente en este ecuménico concilio que existe el purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar) (DS 1820/NR 848)” (Ibíd).

los niños, entre otros. La réplica por el sentido de la vida sigue buscándose aun en el más allá que en el más acá.

1.5. La escatología de algunos pensadores de la Primera Modernidad

Con la crisis del medioevo, el resurgimiento de la confianza en el hombre³¹ y la aparición de nuevos descubrimientos tecnológicos y científicos, se inicia una era en la que el hombre se considera forjador de su propio destino. El hito escatológico de este período se concentra en el Reino de Dios sustituido por el Reino del hombre. Un horizonte histórico motivado por un futuro intraterrenal, constituido por voluntades e inteligencias humanas. Se seculariza la esperanza y la providencia divina pasa a ser una previsión humana. La espera de la irrupción de la parusía, empieza a entenderse como un compromiso histórico. Toma fuerza la utopía como una apocalíptica secularizada y la escatología como una construcción del ser humano.

En el lenguaje escatológico de la modernidad, Descartes promueve una fe ilustrada en la razón humana, la ciencia y el progreso.³² Rousseau y Stuart Mill apoyan una ilustración comprometida con la libertad. El esfuerzo de Kant es el de construir una moralidad de la ilustración desde la razón. La ideología del progreso se transforma, a su vez, en una ontología (de la naturaleza a la historia, todo está en progreso), una antropología (el hombre es un ser perfectible), una moral (el hombre debe querer el progreso y contribuir a él) y una religión (por el progreso, la humanidad se salva). El progreso es un mito. La fe en el

³¹“El nuevo paganismo de Nietzsche es cristiano porque es anticristiano. Lo cristiano: la experiencia de la eternidad presente en el tiempo y, con ello, el sí incondicional al conjunto de la realidad. Lo anticristiano: esta eternidad presente no es el amor desbordante de un Dios trascendente e inmanente (como Creador y redentor), sino el eterno retorno de lo puesto por la libre voluntad del hombre (como autocreador y autorredentor) y de lo siempre idéntico de su propio mundo. Es la pretensión de la felicidad como un derecho humano” (Ibid., 358).

³²“Hegel hizo converger Dios y la razón, naturaleza e historia, creacionismo y acción histórica. Fue la última gran síntesis de ciencia, filosofía y religión. La racionalidad divina correspondía a la del universo, en antítesis al nominalismo y al fideísmo. Hegel transformó el creacionismo desde la relación entre lo finito y lo infinito pasando del creador al panenteísmo del espíritu absoluto. El devenir de la creación era un proceso interno de la divinidad y el encarnacionismo se transformó en la idea del Espíritu presente en la humanidad y sujeto último de los avances históricos” (Estrada, *El sentido y el sin sentido de la vida*, 76).

progreso crea un nuevo sentido de la historia,³³ que en el pensamiento cristiano es el *esjaton* que da sentido a la historia.³⁴

Encontramos a Nietzsche quien, al igual que otros filósofos de la época, está desencantado con los ideales ilustrados. Él combina el nihilismo con la creatividad proyectiva del individuo, lo que le convierte en uno de los autores más representativos de un proyecto con sentido secular e individual. Nietzsche critica fuertemente la impotencia de Occidente para responder al por qué y para qué de la vida, debido a que los valores supremos han perdido crédito. Esto lo impulsa a proponer un devenir histórico sin proyectos ni metas últimas,³⁵ porque las cosas acontecen y no hay que buscarles un sentido, es decir, el resultado es la imposibilidad de replicar. De allí se desprende una nueva concepción, la no existencia de un plan conjunto, la no dependencia de Dios; ni un bien general que demande sacrificio del individuo porque ni Dios, ni el hombre, ni la razón permiten alcanzar la verdad. Queda como camino la autoafirmación y la voluntad de poder como fuente de la creatividad humana fundamentada en los valores.

Así pues, la carencia de valores exige creatividad, autoafirmación y experimentación. ¿Podremos ser felices así?, sí porque es el inicio de la propia experiencia de plenitud que da sentido a la vida. Es un momento, único e irrepetible, que permite tomar conciencia de que no hay que esperar la redención desde la religión, sino que hay que liberar la vida desde las propias experiencias.

La respuesta nietzscheana a los momentos de eternidad³⁶ está en la fugacidad del tiempo. Si el cristianismo del más allá devalúa la temporalidad, a favor de la eternidad, Nietzsche procede de manera inversa. La temporalidad es lo último y en ella se concentra lo eterno.

³³ “De Descartes a Kant hubo un proceso de autoafirmación del hombre y una racionalidad autónoma, en el marco del cuestionamiento de las certezas medievales. La crisis generada por Galileo, las guerras de religión, el fideísmo protestante y los avisos de la mística católica sobre las trampas de la experiencia de Dios hicieron que se debilitase la confianza en la racionalidad de la religión. El humanismo ilustrado reemplazó a la religión cristiana” (Ibíd).

³⁴ Galeano, *Visión cristiana de la historia*, 36.

³⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 119: “Quien tiene una meta y un heredero quiere la muerte en el momento justo para la meta y para el heredero, y por respeto a la meta y el heredero ya no colgará coronas marchitas en el santuario de la vida”.

³⁶ “El placer quiere eternidad de todas las cosas, quiere profunda, profunda eternidad” Ibíd., 436.

Hay que vivir de tal forma que se quiera, una y otra vez, vivir nuevamente. Hay que reconciliarse con la vida, para estar y permanecer más allá del bien y del mal.

Un año antes de la muerte de Nietzsche nace Heidegger (1899), quien se hará la pregunta por el ser. Este pensador devela el ser con sus escritos en el tiempo,³⁷ extrayéndolo de la metafísica de lo eterno. Posterior a su filosofía, el ser es pensado como temporal.³⁸ Su obra *ser y tiempo*,³⁹ traduce que el ser se esconde en lo que se revela, es una vivencia del ahí y una experiencia del ahora. El ser en el tiempo da respuesta al sentido,⁴⁰ al afirmar que la plenitud surge en la nada y en las vivencias más profundas y reflexivas de la vida.⁴¹

1.6. La pregunta por el sentido de la vida en la teología católica de tres teólogos contemporáneos.

Entre los teólogos contemporáneos, que se inclinan por la trascendencia en la teología escatológica, se encuentran Joseph Ratzinger, Hurs Von Balthasar y Henry de Lubac. Karl Rahner, por el contrario, lo hace desde la inmanencia, al exponerla como un acontecimiento que surge desde la raíz de la antropología transcendental.

Joseph Ratzinger⁴² critica la esperanza concebida como virtud activa, como acción utópica que modifica el mundo; aquella esperanza que adquiere un talante político y que se concentra en las manos del hombre. Rechaza la escatología que afirma que Dios está delante y no arriba. Ratzinger sostiene, tácitamente, que no es de su agrado la teología

³⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, 379: “La temporización no significa un uno tras otro de los éxtasis. El advenir no es posterior al sido y éste no es anterior al presente. La temporalidad se temporiza como advenir presentante que va siendo en el mundo”.

³⁸ La nada no es más que el velo del ser. (Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, 301).

³⁹ Potestá, *El origen del sentido*, 119.

⁴⁰ El ser ya no es supraterráneo sino en, a través, y desde las cosas mismas. Surge de allí y funda una vida que es eterna desde ya sin esperas, está aquí para ser vivida y, si no es en el aquí y ahora seremos devorados por la angustia ante la muerte, es decir, por el futuro.

⁴¹ “¿Cómo debe entonces entenderse con la muerte? Según Heidegger, aceptando su inane existencia en libre decisión y con resuelta disposición para morir y tratando de existir desde sí mismo: para llegar así a su auténtica mismidad y totalidad, en cuanto que aprende el hoy, el presente, como la posibilidad de ser él mismo”. (Kung, *¿Vida Eterna?*, 73).

⁴² Ratzinger, *Escatología*, 15.

política, sea cual sea, y relleva el significado de la esperanza en la historia y en la acción propia de Dios, elevando lo transitorio a lo permanente.

Para Ratzinger, el Reino de Dios no es un concepto político porque la teología y la política lo convierten en un falso mesianismo que desemboca en totalitarismo. Cuando la esperanza cristiana se cambia por una utopía política, ésta pierde su potencia y en el intento de hacer real la escatología, se pierde el contenido que le es propio. Por ello, no hay que perder de vista que el cambio del mundo y del hombre, es posible gracias a un milagro de la gracia. Lo que no significa que el anuncio del Reino de Dios tenga que reducirse a algo carente de relevancia práctica. Más bien, se puede afirmar que el Reino de Dios no es norma de lo político pero si lo es de su moral. En otras palabras, el mensaje del Reino de Dios tiene importancia para la política, no a través de la escatología pero si a través de la ética política. Con la política se trata lo no escatológico. La tarea de la teología es mantener separadas la escatología y la política porque cuando estas dos se confunden desaparece la moral.⁴³

Él plantea el problema de la escatología con una pregunta sobre la inmortalidad del alma y la resurrección. Su libro *Escatología* responde al tema del más allá, aborda la vida futura y puntualmente, los novísimos. Resulta interesante verificar si, en la teología actual, se ha modificado con respecto a la concepción de Muerte, Juicio, Cielo y Purgatorio:

*Muerte:*⁴⁴ es provisionalidad, cerrazón y vacío de nuestra vida diaria. Cristo ha vencido la muerte por lo que la vida eterna responde a la cuestión sobre existencia y muerte en este mundo.⁴⁵ La verdadera línea entre vida y muerte discurre entre el estar con Dios y el negarse a hacerlo.

⁴³ *Ibíd.*, 80.

⁴⁴ Una concepción similar a la de Ratzinger en cuanto a la visión de la muerte se encuentra en el pensamiento de Gonzalez de Cardedal, a saber: “El Dios eterno se ha hecho así temporal para llevar a cabo un trueque o intercambio de destino con el hombre. La vida de Jesús es justamente el lugar personal en el que Dios asume el destino del hombre y el hombre comparte el destino de Dios. Ahora, encarnación de Dios y muerte del hombre están tan religadas que la una no es comprensible sin la otra. Encarnación y muerte son para el Hijo dos tramos del mismo camino. Y uno no sabe de cuál admirarse más porque no sabe cuál es la mayor distancia: si del ser a la muerte o de la divinidad a la humanidad... No estamos hechos para el abismo de la muerte sino para la plenitud de la vida, que se ha revelado vencedora, al sustraer a Jesús de su poder mortalizador”. (Gonzalez de Cardedal, *Sobre la muerte*, 17).

⁴⁵ Ratzinger, *Escatología*, 122.

Juicio: si el último día no se asocia al momento de la muerte individual, al individuo se le debe plantear el interrogante de ¿qué hay entre tanto? Ese entre tanto es un juicio que permite quitar las máscaras de lo aparente. Dios es juez en la medida en que es la verdad misma. Cristo no impone condena alguna, solo el hombre pone barrera a la salvación al preferir sus máscaras, obstáculo de la visión beatífica.⁴⁶

Cielo:⁴⁷ es Cristo y, al hacerse hombre, da al ser humano un lugar en su mismo ser. El cielo no se puede ubicar en un sitio, ni fuera, ni dentro de nuestro espacio, pero tampoco se puede desvincular del cosmos y considerarlo como un simple estado. Cielo se refiere al dominio sobre el mundo, que le compete a ese nuevo espacio del cuerpo en la comunión con los santos; por tanto, está arriba como manifestación de lo definitivo y lo totalmente otro.

Purgatorio:⁴⁸ proceso radical de transformación del hombre para hacerse capaz de Cristo, capaz de Dios y capaz de estar en comunión. Es el triunfo de la gracia sobre las obras. Sin embargo, aunque el hombre reciba misericordia debe cambiar, y es en ese encuentro con el Señor, que el fuego lo acrisola hasta liberarlo de toda escoria para convertirlo en fuente de eterna alegría.⁴⁹

Infierno:⁵⁰ es la negación del amor de Dios. Dios respeta la libertad de los sentenciados que quieren también su condenación.

Resurrección: no hay manera de imaginarse un mundo nuevo, ni sabemos cómo se relacionará el hombre con la materia y cómo será el cuerpo resucitado. Tenemos la certeza

⁴⁶ *Ibíd.*, 223.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ También hay punto de encuentro entre Gonzales de Cardedal y Ratzinger sobre el purgatorio cuando afirman: “El purgatorio es el tenso durar hasta el sí a Dios, que reconforme y connaturalice el ser entero del hombre con Dios, purificándole y adaptándole a él, con el consiguiente dolor que todo ensanchamiento y purificación llevan consigo” (Gonzales de Cardedal, *sobre la muerte*, 155).

⁴⁹ Ratzinger, *Escatología*, 247.

⁵⁰ Tanto Ratzinger como Andrés Torres Queiruga sostienen que el infierno no es una acción punitiva de Dios sino tragedia para Él, pues es el estado de rechazo absoluto del ser humano al don de su salvación: “No es lícito hablar del infierno como castigo por parte de Dios ni, menos aún, como venganza. El infierno no es castigo sino tragedia para Dios. Trágica no sólo para el hombre, que puede frustrar el sentido de su existencia, su propia salvación, sino para Dios mismo, que se ve forzado a tener que juzgar allí donde querría salvar y en el caso extremo, a tener que juzgar justamente. De este modo, el tener que ser repudiado del hombre que repudia el amor de Dios aparece como una derrota de Dios, que fracasa en su propia obra de salvación” (Torres Queiruga, *¿Qué queremos decir cuando decimos infierno?*, 30).

de que la dinámica del cosmos lleva a una meta, a una situación en la que materia y espíritu se funden de manera innovadora y definitiva.⁵¹

Von Balthasar, teólogo suizo, traslada la pregunta a la escatología del más allá, argumentando que es la gracia y no la naturaleza lo que permite vivir la eternidad en el tiempo. El acceso a la eternidad divina no se da a partir de que se quiera eternizar, como en Fausto, el instante o atribuirle una nueva dimensión de eternidad (concebida como más profunda que el día como en el Zarathustra de Nietzsche),⁵² porque perseguiríamos un instante que no se detiene o una cuantificación en el misterio del eterno retorno. Para este autor, la verdadera irradiación de la eternidad, en el aquí y ahora, se halla en la vida sacramental.

Según el autor Hurs Von Balthasar, Dios nos pensó desde la eternidad. La eternidad y el tiempo tienen una relación estrecha no excluyente.⁵³ Por lo tanto, somos temporalización de una idea eterna de Dios y producto de su acto creador. Nuestra eternidad en Dios es la eternización de todo tiempo vivido, donde ésta prevalece sobre la temporalidad. Este aparte dedicado a los novísimos, es una fiel muestra de ello.⁵⁴

Muerte: la muerte no habla de un más allá, ni de un después, sólo se hace eterna la existencia vivida. No se trata de huir de la carne que se deja atrás, sino de la venida de Dios en carne, en la plenitud de los tiempos.⁵⁵

El juicio: tenemos como juez a Dios y al hombre. No tenemos que rendir cuentas al padre que está en el firmamento, ni tampoco a la ley moral de nuestro corazón; debemos rendir cuentas al hermano que está cerca, que era Dios y en el que estaba Dios.⁵⁶

⁵¹ Ratzinger, *Escatología*, 210.

⁵² “La menor cosa, la más tenue, la más ligera, el crujido de un lagarto, un soplo, un roce, un pestañeo, lo poco constituye la especie de la mejor felicidad. ¡Silencio!... En cada instante comienza el ser; en torno a todo. Aquí gira la esfera del Allá. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad” (Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, 377; 305).

⁵³ Esta tensión escatológica también puede encontrarse en los escritos de Ruiz de la Peña: “La vocación teológica del hombre, presenta su agradecimiento intrahistórico como un acontecimiento escatológico, esto es, como el ya de un *eschaton* que no es meramente futuro, sino a la vez presente y por venir” (Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 11).

⁵⁴ Balthasar, *Escatología en nuestro tiempo*, 84.

⁵⁵ *Ibíd.*, 100.

⁵⁶ *Ibíd.*, 106.

Purificación: aunque experimentamos en la vida para aprender del amor, al final nos presentamos ante Dios como ignorantes. Sin embargo, nada produce más consuelo ni da más esperanza que exponerse a su fuego. En este mundo, nunca es tarde para amar.⁵⁷

Balthasar concluye que si las cosas últimas no son entendidas como de este mundo, no por eso dejan de ser mundo. Dios es más que naturaleza, es espíritu, es libertad y es amor. Las cosas últimas suceden en los milagros que produce la libertad divina en su trato con la naturaleza. El hecho único y definitivo de transformación en la eternidad sigue siendo obra divina.⁵⁸

En esta perspectiva encontramos también a Henry De Lubac, para quien la escatología es conciencia recuperada de lo eterno. El hombre no puede vivir sin el misterio. El apego que tiene por sí mismo es un impedimento para llegar a la eternidad, porque Dios es el verdadero sentido de su ser y actuar. Para De Lubac la presencia escatológica está en todas partes: en el hombre, en el mundo, en Cristo, en la Iglesia, en la Eucaristía, en las Sagradas Escrituras y en sus criaturas. Él es el corazón de todas las cosas, presencia eterna en el seno del movimiento. Sin embargo, esa presencia es ocultada por el mundo y convertida en una realidad inaccesible.

La filosofía no resuelve el problema humano para De Lubac. Son vitales la teología y la cristología para colmar el deseo natural del hombre de alcanzar la visión beatífica. El misterio de Cristo es el eje donde debe surgir todo intento por explicar las fronteras entre razón y revelación.

De Lubac, al igual que Ratzinger y Balthasar, contrapone su método trascendente a las doctrinas inmanentistas, que florecieron a principios de siglo y que no dejan de renovarse. Esas ideologías proponen, según él, un historicismo puro que explica todo desde un inmanentismo histórico y por tanto, excluyen toda posibilidad de lo sobrenatural. Así pues, para el teólogo francés el verdadero sentido de la historia está en la escatología sobrenatural.⁵⁹ El único fin al que está orientado la persona, desde su nacimiento, es en sí

⁵⁷ *Ibíd.*, 110.

⁵⁸ *Ibíd.*, 115.

⁵⁹ *Ibíd.*, 89.

mismo sobrenatural. La naturaleza fue creada de acuerdo con la visión divina, el único y verdadero fin del hombre.⁶⁰

Nietzsche propuso la vida en plenitud, en el aquí y el ahora. Heidegger mostró un ser sin separarlo del ente, manifestando su esencia en las cosas, velándose y revelándose pero siempre ahí. Esto abre el camino para buscar respuestas por el sentido del más acá.⁶¹

Sin embargo, la tendencia escatológica de los teólogos representativos de la última era (Ratzinger, Balthasar y De Lubac), va en contravía a lo que se conoce como inmanentismo de las cosas últimas porque naturaliza lo sobrenatural. Estos teólogos responden a la pregunta por el sentido desde el magisterio, la tradición y la Sagradas Escrituras, es decir, toman lo dicho y lo expresan con un lenguaje actual pero cuidando el pensamiento ya plasmado (*acommodatio*). Lo “nuevo” de su escatología está en la adaptación y la actualización sobre el mismo eje: la vida después de la muerte.

Si estos teólogos se atrevieran, en realidad, a escudriñar sobre la vida, lo harían con un sin fin de aditamentos y frases precavidas que conservarían el carácter sobrenatural de la escatología que proponen. En general, plantean que ni la historia, ni la filosofía, ni la política tienen la última palabra sobre el sentido, sino únicamente Dios quien irrumpe desde lo alto en la vida de los hombres.

No obstante, el teólogo Karl Rahner, toma una posición distinta. Al conocer profundamente el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Kant y Heidegger, parte del existencialismo antropológico como un lugar de revelación de la gracia divina. Para él Dios está inscrito en la estructura a priori del conocimiento.

⁶⁰ *Ibíd.*, 90.

⁶¹ Al respecto de la escatología que da el giro al más acá encontramos también a: Ellacuría, *Teología política*, 10: “Por tanto no es sólo que la historia de la salvación traiga consigo una salvación en la historia: es además, que la salvación del hombre en la historia es la única forma de que culmine la historia de la salvación”; Metz, *Dios y tiempo*, 18: “El discurso de la teología política pretende reivindicar, dentro de la teología actual, la conciencia del proceso pendiente entre el mensaje escatológico de Jesús y la realidad social y política...como elemento críticamente liberador de ese mundo social y de su proceso histórico”. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 374: “Una praxis de la misión transformadora necesita de una cierta confianza con el mundo y de una esperanza para el mundo. Busca lo real y objetivamente posible en este mundo, para aprehenderlo y para realizarlo en dirección al futuro prometido de la justicia de la vida y del reino de Dios. Por esto es el mundo para ella un proceso abierto, en el cual están en juego la salvación y la condenación, la justicia y la aniquilación del mundo”.

Rahner es el único teólogo católico que pretende explicar el misterio cristiano a través de unas categorías de la modernidad. Al hacerlo confronta pocas veces a los padres de la Iglesia, el magisterio y la biblia (que solo menciona una decena de veces en su libro *Curso Fundamental sobre la Fe*), lo que le ocasiona múltiples críticas. Este teólogo alemán da a la escatología un toque antropológico porque define la doctrina del hombre como un ser abierto al futuro absoluto de Dios. Es decir, que lo existencial sobrenatural es constitutivo de todo ser humano.

Cuando Rahner habla de juicio final, afirma que Dios permanecerá allí como un misterio oculto que se vela y revela, “tal como lo dijo Heidegger del ser”.⁶² No hay que esperar hasta el día último para vivir ese misterio. Invita a hacer de la experiencia humana un lugar teológico de manifestación desde dentro (apertura), es decir, desde la estructura primigenia de la existencia.⁶³

Este breve recorrido histórico constata que la pregunta por el sentido, traspasa la línea del tiempo porque el ser humano es capaz de interrogarse por sí mismo, como ser consciente de su antropología trascendental.

Algunos han puesto su mirada en la eternidad, otros en la temporalidad. Hay quienes han entrelazado lo eterno con lo temporal. Ningún escatólogo identifica en la vida del presente un momento único de eternidad, ni afirma nada para decir que lo que existe es *tempiternidad*.

⁶²“Al final de su vida Rahner fue entrevistado por Meinhold Krauss y al ser interrogado sobre el juicio que le merecía la vida y obra de Heidegger respondió: Heidegger era para sus discípulos como un mistagogo... Yo diría que esta era para mí su primera función importante. Enseñaba a releer los textos, a interrogarse por su trasfondo, a ver las líneas de interconexión entre los textos y las sentencias aisladas de un filósofo que no están al alcance de los espíritus mediocres. Desplegó para ello obviamente una gran ciencia filosofía de la que pienso que puede tener y tendrá una fascinante significación para un teólogo católico que considera que Dios es y será siempre el misterio inefable. Por su modo de pensar, por su valor para replantearse cuestiones que tradicionalmente se han admitido como evidentes, por su esfuerzo por insertar en la actual teología cristiana, también la moderna filosofía, he aprendido de Heidegger algunas cosas por las que le estaré eternamente agradecido. Rahner acoge el lenguaje de Heidegger en su propio sistema” (Baena, *Fenomenología de la revelación* 57).

⁶³ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 495 -512.

CAPÍTULO DOS

Las preguntas escatológicas que se hace el ser humano hoy

*“La singularidad de nuestra vida, espejo del universo entero”.*⁶⁴

Este capítulo razona sobre las preguntas que se hace el hombre hodierno. En un primer momento, se abordan las que, desde la inmanencia, requieren de una respuesta al porqué de las injusticias de la vida. En un segundo momento, se tocan las trascendentes que se refieren a lo que hay después de la muerte. En otras palabras, aquí se plantean los interrogantes más acuciantes sobre lo no tan lógico de la vida y lo que se debe resolver fundamentado en el más acá o el más allá.

Además, vale la pena aclarar que, el presente capítulo más que un aparte académico es una reflexión sobre la vida del autor. En él se exponen las preguntas formuladas durante el trágico y violento hecho del asesinato de su padre. Lo hace porque es consciente y está convencido, son las mismas que hoy se hacen miles de hombres y mujeres que, al igual que él, han experimentado la muerte, aún más, cuando ésta ha sido provocada con sevicia, alevosía e injusticia. Asimismo, cumple este, la función de ser punto de partida para el análisis de la escatología de Panikkar, que se convierte en esta investigación, en respuesta a las preguntas formuladas a continuación.

2.1. Preguntas desde la inmanencia: para tratar de entender lo temporal

2.1.1 ¿Qué sucedió?⁶⁵

⁶⁴ Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, 121.

⁶⁵ Todo acontecimiento es apertura. ¿Podría este texto suscitar nuevos acontecimientos? Las preguntas aquí formuladas retumban en la mente y el corazón de hombres y mujeres que sufren el flagelo de la injusticia, ya sea “divina” o humana. A propósito de esto: “Lo que a primera vista irrumpe en forma de múltiples preguntas no es del todo desacertado. Sin embargo, debemos ser precisos. La pérdida es el lugar de la apertura... El análisis de la cotidianidad y la constitución existencial del Ahí debe tener a la vista el fenómeno del comprender caracterizado por Heidegger como poder-ser” (Grasset, *La decisión*, 52; 63); Igualmente, Ricoeur dice: “Lo que tiene que ser entendido no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible... Aquí mostrar es una nueva forma de ser” (Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 100). Finalmente, Anderson: “La propia naturaleza del conocimiento histórico ofrece a un tiempo una dificultad

La tranquilidad, la paz y la armonía se rompen ante este cuestionamiento. Viene el desasosiego y la guerra. Dios es amor, de allí que su vocación sea amar. Sin embargo, cuando algo irrumpe desde fuera, ya sea un odio profundo o una muerte inesperada, se destruye el corazón y el hombre se pregunta: ¿qué es aquello que llega a la vida para robar sueños, ideales y esperanzas?, ¿qué sucedió? Interrogantes de los que brota incertidumbre por lo que no sabemos y lo que no conocemos, se convierten en una amenaza. El miedo aumenta cuando se desconoce al enemigo. La existencia de seres beligerantes que destruyen, conduce al caos absoluto. La pérdida de la ingenuidad genera una postura misérrima, asolada que lleva a la desconfianza.

De una actitud pacífica se sujeta una agresiva porque el miedo a un nuevo ataque persiste. Al morir la confianza muere toda esperanza de paz. El efecto devastador del primer ataque, impulsa a ser más astuto, a ocultarse de quienes maquinan el mal. Eso nos convierte en nómadas, fugitivos y por qué no decirlo, en proscritos.

Cuando el miedo se generaliza, paraliza. Cualquiera puede hacer daño. En este estadio los hermanos desaparecen, solo quedan en escena las víctimas y los victimarios. Las relaciones interpersonales cambian. ¿El corazón del herido halla tranquilidad de esta manera?, por supuesto que no.⁶⁶

Es desalentador cuando el hombre que nace para amar salta al vacío y camina hacia la venganza. Se niega a sí mismo la posibilidad del perdón, pues quien le ha atropellado no merece ser perdonado. La justicia está en la ley del talión. Evocar lo sucedido desata en el no violento un odio que conduce, inexorablemente, a emprender venganza en contra de los victimarios. Los sentimientos negativos atan a la violencia. Se cree equivocadamente que la violencia debe ser combatida con más violencia.

particular para la realización del proyecto descrito y una oportunidad también peculiar para ello” (Anderson, *La producción textual del pasado I*, 96).

⁶⁶ Si el otro hombre es un extranjero, un “otro”, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al “otro” como “otro” (aliud). Si el otro hombre es mi prójimo, otro (alter), entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento. En algún lugar está escrito “ama a tu prójimo como a ti mismo” como tu mismo yo, y no como otro yo. (Panikkar, *Paz e interculturalidad*, 76); ver también (Meza, “Homo politicus”, 72-73).

2.1.2. ¿Por qué a mí?⁶⁷

La pregunta por el sentido es, ha sido y será una cuestión fundante en el hombre. Un ser humano que no se cuestione está muerto⁶⁸ porque las preguntas son las que le dan vida, le convierten en un ser sediento del infinito y le permiten adentrarse en ese misterio dinámico que, cuando se aproxima, se torna más innominable y se oculta. Entonces, la respuesta a la pregunta por el sentido deja ver su luz, sin embargo, encandila. La respuesta definitiva al sentido no tiene por qué.⁶⁹

Después de un fuerte suceso como el asesinato de un familiar o de un amigo, surge el interrogante de “¿por qué a mí?” Es como si lo que tanto se reafirma sobre la vida: que es bella, maravillosa, una creación divina, de pronto explota y convierte en una gran falacia. Lo construido se derriba y la vida a colores pierde su encanto. La esperanza de vivir con plenitud fallece.

Mi experiencia de vida⁷⁰ es un claro ejemplo de ello. Quiero hacer de mi relato un texto y con ese texto, suscitar acciones, no para que se estudie al autor ni mucho menos para

⁶⁷ “Si ningún preguntar te lleva hasta el resguardo de la verdad, regresa a la palabra de respuesta; reposa señado de la seña, alegre en el agradecimiento que desase y deja libre, pues agradecer es pensar”(Heidegger, *Ser y tiempo*, 210). “La angustia no es sólo angustia ante, sino que como disposición afectiva es al mismo tiempo angustia por. La angustia revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”. (Ibíd., 28); “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que ser busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. En cuanto búsqueda el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. No sabemos qué significa ser pero cuando preguntamos ¿Qué es ser? Nos movemos en una comprensión del Es, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el Es”(Heidegger, *Pensamientos poéticos*, 108).

⁶⁸ Para Gadamer la pregunta es primordial, puesto que nunca se sabe lo suficiente, si lo que se quiere es saber cada vez más. Preguntarnos nos abre perspectivas. Si la pregunta nos permite ir más allá, imaginemos cuánto no lo hacen todas las preguntas que constantemente formulamos. Y si tenemos en cuenta que la vocación del hombre es fundamentalmente religiosa podemos decir con Mardones: “Las cuestiones de sentido han sido y siguen siendo el campo privilegiado de la religión. La religión ha sido considerada como el donador de sentido por excelencia”(Mardones, *Síntoma de un retorno*, 98).

⁶⁹ Silesius, *El peregrino querúbico*, (I, 289).

⁷⁰ Lo que intento hacer aquí no es que se me entienda mejor de lo que yo mismo puedo conocerme, sino superar la dicotomía entre el explicar y el comprender haciendo comprensible mi historia de vida en clave de *memoria passionis*, de modo que quien se acerque a ella se la apropie en la dinámica misma de la lectura y la interpretación”(ver Ricoeur, *La Memoria, la historia, el olvido*, 554). “Todas las huellas están en el presente. Ninguna habla de ausencia, menos aún de anterioridad...La memoria a la que evoca el perdón no encadena el presente al pasado traumático. Es una memoria que recupera la perspectiva de la víctima para romper el poder del mal sobre el presente. El dolor del daño, de lo que perdió quizás irrecuperablemente, bajo la perspectiva

generar compasión. Sólo pretendo iluminar el camino de aquellos que, tocados por la violencia al igual que yo, empiezan a interrogarse por el sentido de la vida. Hablo por mí y no a nombre de aquellos que han sido violentados y se hacen las mismas preguntas escatológicas que yo.

Yo, Camilo Alfonso, un niño que jugaba con su padre cuando llegaba de trabajar y miraba atento las estrellas en la noche junto a él,⁷¹ vivía feliz en medio de la belleza majestuosa de las cordilleras que bañan el Valle del Cauca. Bajo su amparo me sentía seguro, bendecido y protegido por los abrazos de quien poco a poco fue convirtiéndose en mi héroe. Conocía el arrullo, las caricias, los abrazos y los susurros del amor de mi padre.

Un domingo doce, del mes de septiembre, del año 91, a eso de las nueve de la noche, quedé paralizado. Un día pleno de amor quedó marcado por el tinte de la tragedia. Sangre, sangre fue la que vi correr a mis pies; la sangre de ese ser que tanto amaba y que era lo mejor que tenía en mi vida. En la memoria de mi padre, un hombre bueno, quedó intacta la imagen de quien repentinamente, con un arma de fuego en mano, le disparó sin piedad. El esbirro, viéndolo aún indefenso, recargó nuevamente su arma y vació en él todo el contenido del cartucho. Posteriormente, guardó su arma en el estuche. Quizá pensó en sus hijos, sus sobrinos... ¿quién sabe qué pasa realmente por la mente de un asesino? yo, escondido bajo mi cama, miraba al delincuente desde la última habitación mientras éste rompía su reflexión recordando, a lo mejor, que alguien le esperaba. Salió corriendo de casa y en compañía de otra persona que le esperaba en la calle, se dio a la huida en una motocicleta.

del perdón se convierte en motivación para construir un presente y un futuro liberados” (Zamora, *El perdón y su dimensión política*, 72).

⁷¹ Hablo del año 1991, tiempo en el que la guerra del narcotráfico se tomó Colombia y la lucha entre el cartel de Cali y el cartel de Medellín fue brutal. Mi padre fue contratado por una banda de narcotraficantes para cuidar una línea telefónica, (Alfonso trabajaba en las Empresas Municipales de Buga como técnico en telefonía) evitar que el ejército la interceptará. Pero fue en vano. Mi padre por ganar dinero y hacer mejoras a la casa de interés social que había adquirido, firmó su sentencia de muerte aceptando ingenuamente esta propuesta. El ejército hizo un allanamiento a una de las fincas de estos vándalos, y sin consultar a mi padre del porqué del descuido, dieron orden de asesinarlo. Fue una estupidez lo que hizo. Hace poco supe que el autor intelectual del crimen murió de una terrible enfermedad, pido para él el perdón de Dios, pues nunca creo haya imaginado la magnitud de lo que hizo. La violencia enceguece.

El sicario, un joven de aproximadamente 25 años, simplemente quería el dinero fácil. Su paga incluía la vida de un hombre que, a partir de su muerte, nos dejó a mi madre, a mi hermano y a mí en total desamparo. Atrás quedó un muerto, pero en el corazón del que apretó el gatillo, si es que lo tiene, se guardó la mirada suplicante de ese ser que, mientras era fulminado, clamaba a gritos que lo dejaran vernos crecer. Cuando el ruido de la moto se silenció, salí del escondite y muerto de miedo me pregunté ¿por qué mi papá?⁷²

Mi madre, entre tanto, gritaba inconsolable con el alma desgarrada en un hilo: ¡ayuda!, ¡auxilio!, ¡qué alguien me ayude por favor!. En ese entonces y solo en ese entonces comprendí, a mis seis años de edad, que mi padre ya no tenía retorno. No volvería a ver su sonrisa, no disfrutaría más de su compañía, ni pasaría nunca más por mí al jardín. Tampoco mi hermano Andrés Felipe, quien a sus ocho meses de edad tampoco lo volvería a ver o a sentir. Hoy, aún me pesa su ausencia como el primer día. Todo ha sido igual desde ese primer día de colegio hasta mi último día de universidad.

2.1.3 ¿Será que Dios me ha abandonado?

El abandono es una sensación profunda de soledad, lo que no significa que este sentimiento agote la experiencia humana. Sentir no es estar solo, pero así lo sentíamos. Ante la mirada impotente de lo acontecido sabía que nadie vendría en nuestro socorro ni nadie podría devolvernos la vida de quien murió.

Estábamos confundidos, asombrados y aturdidos.⁷³ Aunque me decían constantemente que Dios no abandona, aún si nuestros padres llegasen a faltar, vivía una realidad completamente distinta. Pensaba que Dios si lo había hecho, me había abandonado. El abandono es una traición y el sentimiento es indescriptible. Es un dolor profundo en el corazón, en donde la confianza ya no existe y se piensa que todo ha sido en vano.

El dolor era inmenso. Después de ver el cuerpo de mi padre, apelmazado de sangre, con el rostro desfigurado y sin poder oír su voz diciendo: “¡Gloria cuida a los niños!” o a sus hijos

⁷² Ricoeur, *Vivo hasta la muerte*, 54: “Esta pregunta denota la nuda angustia de vivir en su carácter de suerte ¿Por qué mi hijo? ¿Por qué no yo?”

⁷³ Ver al respecto Torres Queiruga, *Esperanza a pesar del mal*, 47.

“¡Los amo!”⁷⁴ Ni tampoco escuchar “¡algún día nos volveremos a ver! ¡Cuídense van a estar bien!”... Entonces, solo en ese entonces comprendí que estaba en la oscuridad.

En cuanto a la relación con Dios, esto representa un duro golpe para la fe. Creer y confiar en Dios, un Dios que dice ser protector, baluarte, quien no permite que resbale mi pie,⁷⁵ y simplemente, se da la media vuelta y se va para no estar en la tragedia, es inverosímil.

Los primeros vecinos llegaron a socorrer a mi padre. Mientras se formaba el gentío en mi casa para ver al muerto, a mí ya no me parecía bella la noche aunque si lo fuese. Un toque en la espalda me despertó del shock provocado por la desolación en la que estaba. Zoraida, una vecina, con Biblia en mano me dijo: - ven quiero leerte un pasaje de la Biblia que te hará mucho bien-. Empecé a escuchar que Dios siempre va a estar conmigo, todos los días de mi vida hasta el fin, que me va a proteger, a cuidar bajo sus alas, que siempre estaré bajo su sombra y que nada ni nadie podrá contra mí, blablablá... Las palabras del Salmo 91 me enfrentaron con un dilema: ¿por qué ese Dios, del que tan bellamente habla la Biblia de Zoraida, no hizo lo que dice cuando mi papá abrió la puerta y el sicario la emprendió en contra él?, ¿por qué no mandó su ángel protector para defenderlo, para que no le pasara nada y así poder estar en familia, abrazándonos sobre la cama y cobijándonos, unos a otros, del frío de la noche?

En mí no cabía la duda de que Dios me dio la espalda y el ángel del Señor seguro dormía profundamente; tanto que ni siquiera los estallidos de los disparos sobre mi padre le despertaron. Mi mamá, mi hermano y yo estábamos solos, destruidos, sin saber a dónde ir y sin saber qué hacer con nuestras vidas.

⁷⁴ “El amor es más puro cuando nace del puro conflicto. Cuando el amor alcanza su auténtica pureza en el fuego del conflicto, entonces hace desaparecer el conflicto, de modo que ya no se ve ninguna contradicción. Así en medio del conflicto el amor puede afirmar con toda certeza: Todas las cosas se aman; todo es amor. Pero esto no es meramente una idea sino el fruto de un acto. Sin el acto la idea no tiene sentido” (Cardenal, *Vida en el amor*, 15).

⁷⁵ Sal 120: “No deja a tu pie resbalar, no duerme tu guardián, no duerme ni dormita el guardián de Israel”.

Aquella noche.... escribir y describirla es complicado. Recuerdo que no cesaba de llorar, era increíble la profundidad del dolor que me carcomía. No encuentro ni siquiera palabras para expresar mi sentir, aunque lo esencial ya está narrado.

Hoy me pregunto qué pensaría el sicario, al llegar a su casa y ver a su familia, –si es que la tenía-, cuando dejó atrás dos huérfanos y una viuda. Y más doloroso aun, cuando uno de los hijos de su víctima fue testigo del crimen. Qué pensaría también el hombre que fue enviado, después del crimen, por el autor intelectual para verificar “si la vuelta había salido bien”. Eso de seguro nunca lo sabré, pero de lo que si estoy convencido es que no tendrán paz después de haber ejecutado el crimen. La respuesta a la pregunta de si Dios nos abandona en situaciones límite, sigue aun retumbando en mi cabeza.

2.2. Preguntas en búsqueda de la trascendencia y en clave de esperanza

***2.2.1. ¿Qué es la muerte?*⁷⁶**

Al día siguiente, tras la muerte de mi padre, esa fue la primera pregunta que me hice. Tíos y abuelos trataban de explicarme qué es la muerte. Hacía únicamente seis años que había visto la luz de la vida y la muerte, a mi corta edad, ya era un misterio por resolver. Sin embargo, mi padre ya estaba muerto y soslayar esa pregunta era imposible. Tenía dos opciones: enfrentarme a la maldita muerte o ser indiferente ante ella.

Lleno de valor entonces me pregunté: ¿qué es la muerte? Algunos, tratando de dar respuesta, entre las coloridas flores de la funeraria, decían: - lo único que tenemos seguro es la muerte, a Alfonso le tocaba la hora-, otros: - era muy joven, no era el momento para morir, de seguro su alma quedará en pena merodeando por ahí hasta que le llegue el momento-. Mis tíos: - tranquilo papi, no llore que su papito está bien-.

⁷⁶ “El tener que morir. La finitud va hacia un límite a partir de lo siempre más acá y no hacia un confín que la mirada franquee, instaurando la pregunta por el después. En cierto sentido mi meditación está emparentada con la de los pensadores de la finitud. Pero al contrario de las apariencias la finitud es una idea abstracta. La idea de que sin duda tendré que morir algún día, no sé cuándo ni cómo, vehicula una certeza demasiado fluctuante para hincar los dientes en el deseo, en lo que más adelante llamaré deseo de ser, deseo de existir (Ricoeur, *Vivo hasta la muerte*, 36.)

Me aproximaba al ataúd y miraba el inerte cuerpo de mi padre. El hálito de vida que lo hacía sonreír, jugar, soñar, ya no estaba allí. Sentía su ausencia, veía un cuerpo, más no a él. Alfonso López no estaba, ni había muerto. Entonces ¿por qué se muere uno?, ¿cuál es el sentido de llegar a la vida si la partida es rápida y sobre todo, si se compra el tiquete con balas?

Cada dos minutos pasaba nuevamente en frente del féretro de mi padre, esperando que moviera sus párpados; pero todo era una mera ilusión. Cada vez más, me negaba rotundamente a aceptar que estaba muerto, de ninguna manera se podía morir. Las personas que uno ama no pueden morir así. Durante los dos días del velorio, me seguí negando a aceptar su muerte.

Los presentes, con lágrimas en sus ojos decían entre sí: - que duro es reconocer que uno de los que se ama tenga que partir y este pequeño, contra viento y marea, se niega a reconocerlo-. En mis recuerdos todos plañían: mi profesora, los amigos de la familia, mis tíos, mi mamá; pero el dolor más profundo, sin lugar a dudas, lo vi en los ojos de la abuela Leticia; quien al igual que yo no aceptaba lo ocurrido. Ella siempre decía que lo correcto era que los hijos enterraran a sus padres.

La verdad es que uno no se muere. Si nacimos para vivir ¿por qué irse a descansar cansinamente? La quietud es muerte, la vida en cambio fluye, es una dinámica constante de vitalidad. Le escuché a mi abuela, -Alfonso está en algún lugar, ¿cuál? no lo sabemos, pero no muerto y nadie nos va a quitar esto de la cabeza, ni tampoco el derecho a seguirnos preguntando-. Luego la abuela guardó silencio.

Son múltiples las exequias a las que he asistido y en todas hay lágrimas y dolor. A mí el tema de la muerte me ha transido todo el tiempo. La muerte se lamenta, mas no se celebra.

Cuando veo el dolor en alguien que ha perdido un ser querido, tengo dos actitudes: la primera, no decir absolutamente nada porque nadie comprende el dolor del otro si no lo ha

experimentado. Considero que esa es la razón primordial por la que Dios se hizo hombre. Y la segunda, es el deseo irrefrenable de decirle al adolorido que quien murió no se ha ido, que no se preocupe, que el muerto vive y que no hay motivo para estar triste. El amor les une ahora más que nunca. Se necesita entonces despertar a una dimensión trascendente que yace dormida en el olvido: “la mística”, que percibe lo esencial e invisible de las cosas, y que vislumbra que tras la muerte se esconde la vida y tras la tristeza, la alegría.

2.2.2. ¿Qué hay después de la muerte?

Todas las preguntas que me hacía, giraban en torno al destino de mi padre. -Él fue un buen hombre y de la forma que murió estamos seguros de que está en el Cielo - decía mi madre. En caso de que no haya sido así y se haya llevado algunos pecados con él, que no fueran graves, entonces está en el Purgatorio,⁷⁷ lugar a donde van las almas a purificarse. - Dicen que los castigos del purgatorio son iguales a los del infierno, solo que no son eternos - espetó un tío y continuó diciendo: - Según sus pecados así será el castigo-. A mi modo de ver, es una concepción errónea del sitio tenebroso que considero no existe.

Cuentan varios videntes que han estado allí que el sufrimiento es tanto, que las almas suplican por nuestras oraciones, especialmente, por el Santo Rosario porque la Virgen María aplaca la ira de Dios y baja, de vez en cuando, al Purgatorio a rescatar almas purgantes.⁷⁸ El Infierno, según cuentan, es peor porque el castigo es eterno, allí no hay esperanza. El rechinar de dientes y el fuego que queman son escabrosos y nadie, por más arrepentido que esté, puede salir de allí. Las oportunidades fueron dadas aquí en la tierra y ahora, por todos sus actos, deben padecer el castigo eterno. Ese es el destino de los asesinos, las prostitutas, los homosexuales, los ladrones, las brujas...

⁷⁷ Boff, Leonardo cita en uno de sus escritos de escatología una concepción del purgatorio como la que intentamos mostrar aquí: “Santa Catalina de Génova escribió en el siglo XV un tratado sobre el purgatorio y en el capítulo XIX escribió: La purificación a que están sometidas las almas en el purgatorio la experimenté yo en mi vida durante dos años. Todo cuanto constituía para mí un alivio corporal o espiritual me fue retirado gradualmente para concluir al final: mira bien que todo cuanto es profundamente humano, nuestro Dios todopoderoso y misericordioso lo transforma radicalmente. No otra es la obra que se lleva a cabo en el purgatorio” (Boff, *Hablemos de la otra vida*, 162).

⁷⁸ Basta ver cualquier novenario de la Virgen del Carmen para darse cuenta de esto.

Las respuestas a mis interrogantes por el más allá, dadas por personas cercanas, me llevan a hacer un juicio: “Dios es juez a nuestro amañó”. Esto porque nosotros condenamos, él condena y a quienes nosotros salvamos él salva. No imagino un Dios así. No creo en un Dios segregacionista que separa buenos y malos, dictando condenas perpetuas en el Infierno, cuando él mismo ha dado el mandamiento de perdonar setenta veces siete a todos. Por eso hoy puedo afirmar, sin duda alguna, que rompí con la cadena de la venganza. Sí, los perdoné.

Por esos días acaecieron una serie de eventos extraños que me hicieron pensar que, tal vez, mi padre contaba con permiso divino para bajar a la tierra de vez en cuando. Un film llamado “Ghost, La Sombra del Amor”, en la que un hombre es asesinado y Dios le otorga licencia para terminar sus diligencias pendientes, se convirtió en una respuesta plausible al por qué de estos sucesos. Lo expreso así por lo que narro a continuación.

Una semana después del asesinato de mi padre nos acostamos a dormir todos juntos; mi mamá, mi hermano Andrés Felipe y yo. Antes de hacerlo, mi mamá dejó los zapaticos de Andrés en la mesa de noche, aseguró el mosquitero y caímos en letargo profundo. A eso de las seis de la mañana nos despertamos y los zapaticos no estaban en su lugar. Mi madre los buscaba y buscaba sin éxito alguno. Al mirar sobre el mosquitero, de repente aparecieron ahí, cómo fueron a parar allí: ¿estaba acaso aún mi papá con nosotros y quería hacérselo saber?, ¿aún esperaba en el Cielo o en el Purgatorio? o ¿estaría esperando el momento indicado para irse? No lo sé. No puedo prometer que esta investigación responda al respecto. Pero, empiezo a intuir que posiblemente nunca se ha ido.

2.2.3. ¿Nos salvaremos y nos volveremos a encontrar con nuestros seres queridos?

Una de las preguntas se concentra en el futuro, en el reencuentro con los seres queridos que se han ido; algunos sin poder despedirse como el caso de mi padre. A esto los sacerdotes me han respondido: - tranquilo, en el Cielo seremos como ángeles y el vínculo familiar no existirá-. Yo no lo creo, el amor de padre e hijo no puede terminar así no más.

Otras personas que han experimentado la muerte expresan todo lo contrario. Manifiestan que, en su viaje transitorio, primero vieron a sus seres queridos esperándolos en el umbral de la vida. Por ejemplo, un amigo alguna vez contó que su abuelo en agonía dijo ver a su hermano fallecido y justo en ese momento, murió. Son visiones respetables y si proliferan, es porque tratan de dilucidar lo que, posiblemente, sucede cuando llega el fin. Sin lugar a dudas, esto nos conduce a la pregunta por la resurrección.

Por lo anterior, es importante traer a colación la escatología presentada en algunos canales católicos de la televisión colombiana; una escatología fundamentada en profecías bíblicas y contemporáneas. Éstas sostienen que el fin está cerca debido a la corrupción doctrinal del pontificado. Consideran que el papa Francisco, al aceptar hombres casados en el sacerdocio, ha puesto en jaque al celibato sacerdotal y, aún más, con lo expresado de viva voz sobre el homosexualismo. Este tipo de escatología argumenta que únicamente encontrarán la salvación quienes no persigan estas herejías emergentes.

Para muchos el fin está más cerca de lo que se cree. Pero, aunque llegue pronto, tendremos que morir o no y padecer o no el juicio final. Si nos salvaremos o nos volveremos a encontrar, son interrogantes cuyo intento de respuesta no se escapa de la polaridad. Ese carácter inmanentista y trascendentalista, nos permite aproximarnos al tercer capítulo: La escatología a-dual de Raimon Panikkar.

CAPÍTULO TRES

La Escatología de Raimon Panikkar

Este autor no escribió un tratado sobre escatología, pero en sus obras se evidencia su preocupación por el tema. En un primer momento, nos detendremos en la intuición *cosmoteándrica*, experiencia sobre la que reposa la noción escatológica panikkariana. En un segundo momento, miraremos lo propio de la *tempiternidad* como consciencia del aquí y el ahora. Y en el tercer apartado, abordaremos la *plenitud del hombre*, que nos vislumbra que Dios es trascendente en la inmanencia e inmanente en la trascendencia.

3.1 La intuición cosmoteándrica⁷⁹ como fundamento de la escatología de Panikkar.

“El hombre no tiene doble ciudadanía por decirlo así,
una aquí abajo y otra arriba, o para después.

Él o ella es, aquí y ahora, habitante de una realidad auténtica
que tiene muchas mansiones y presenta muchas dimensiones”.⁸⁰

No sería posible responder la pregunta de esta investigación sin considerar la *intuición cosmoteándrica* de Panikkar. A medida que se avanza en su exposición, las razones se evidencian. Para el autor nada se deja de lado, todo puede integrarse, asumirse y transfigurarse de manera perfecta. Es imprescindible comprender esto porque vivimos una

⁷⁹ “Panikkar’s thought intuition is synonymous with the symbolic awareness, in which subject and object form meaningful whole... For Panikkar, in his cosmotheotropic (advaitic) understanding, the material and the spiritual are integral aspects of reality... Panikkar’s famous statement, ‘I left’ as a Christian, ‘found’ myself a hindu, and ‘return’ as Buddhist, without having ceased to be a Christian. Indeed reveals its epistemological aspect in this context”. (Michiko Yusa, “The role of Intuition in Intercultural Dialogue: Raimon Panikkar as a Profesor” 155). “En el pensamiento de Panikkar intuición es sinónimo de conciencia simbólica, en la que el objeto y el sujeto forman parte de la totalidad en sentido pleno. Panikkar entiende lo cosmoteándrico (advaita) como materia y espíritu integrados en los diferentes aspectos de la realidad. El famoso estado de Panikkar ‘Marché’ cristiano, ‘Me descubrí’ hindú, y ‘regresé’ budista sin dejar de ser cristiano, efectivamente revela el contexto epistemológico del que estamos hablando”.

⁸⁰ Panikkar, *La Intuición cosmoteándrica*, 180.

época que, más que nunca, necesita recomponer los fragmentos y llamar a la integración armónica de los mismos.

Esto nos sitúa en un horizonte abierto que va más allá de la historia individual, e involucra la vida de muchas generaciones, en donde la sed de armonía, que nace desde el yo, impulsa a romper las barreras del tiempo y del espacio físico-topográfico en el que nos situamos. El término es trascender, sentirnos parte de esa aventura y de la conciencia reflexiva de la humanidad.

Esta realidad a la que nos referimos, los griegos la denominaron como *lo Uno y lo Múltiple*, sin poner el acento, ni en lo uno ni en lo múltiple, sino simplemente en su conector (y), es decir, en la síntesis. Hoy en día, es fuerte la creencia de que la dualidad o la pluralidad son una solución definitiva al problema de la fragmentación, es pues, aquí donde la intuición *cosmoteándrica* ve la luz.

Antes de entrar en materia, es oportuno considerar tres posturas comunes frente al problema del monismo y la pluralidad. La primera, es no ver el dilema. Esto nos hace cobardes y por ende incongruentes. Nos convierte en unos cínicos que se olvidan el dilema y empiezan a vivir como si la realidad no mereciera ser auscultada. Gran error, porque ante nosotros hay un mundo maravilloso que nos invita a conocer, a participar de sus riquezas, a cultivarlo y a crearlo. Si nos desligamos nos aislamos y eso es la fragmentación, es decir, una humanidad que no tiene nada que ver con la realidad que la envuelve.

Una segunda forma, de pasar de largo este dilema, consiste en sostener que aunque se le busque solución, no la tiene. Esta visión rechaza todo pensamiento o filosofía que propone una salida dejando de lado la razón. Si bien la primera se despreocupa desde el inicio, la segunda se preocupa, se desilusiona y abandona rápidamente el proyecto. El ser humano, en este estadio, se dedica a vivir un presentismo absolutista porque cae en la incoherencia del comer, del dormir y del beber porque mañana morirá.

Una tercera forma, es el aplazamiento indefinido de la solución a los problemas de este mundo. Aguantar, cada vez más, en este *lacrimarum valle* en donde lo único que hay es sufrimiento, ilusión, pecado, porque es un viaje hacia la patria definitiva; lugar de resolución de toda inquietud. Esto tranquiliza pero también mortifica porque al no llegar lo esperado se deja de creer.

La debilidad de la escatología trascendentalista se centra en ofrecer paliativos; no se hace nada en el hoy porque no hay nada bueno, se está a la espera de una liberación que no es de este mundo:

Lo que resulta poco convincente de ciertas escatologías no es su búsqueda de una solución definitiva, sino el aplazamiento de esa solución a otra esfera situada en un dominio no alcanzable, ya sea en un futuro temporal o en otro mundo. El elemento poco convincente es la discrepancia entre el problema y la solución, entre la multiplicidad y la unidad, entre las situaciones provisionales y las definitivas. ¿Podemos hacer frente a nuestra finitud de otra forma que aplazando la dimensión infinita, retrasando la sed inextinguible, renunciando al deseo de perfección hasta un momento segundo en el espacio o en el tiempo, en la historia o en la realidad? ¿O deberíamos reprimir completamente este deseo como un engaño más de nuestra situación real?...Necesitamos un horizonte abierto. Aún lo necesitamos más en la actualidad, cuando no solo geográfica, sino históricamente, nuestro mundo es ya el planeta entero y la tecnología unifica los medios de manejar nuestra común dimensión humana. En términos más concretos, la necesidad de una visión unificada de la realidad es tanto más urgente cuanto que ya existen otros muchos factores unificadores en acción, que pueden provocar una unificación parcial pero que ignoran los ingredientes fundamentales del ser humano y, en consecuencia, violentan la realidad.⁸¹

A Raimon Panikkar, frente al problema del monismo y la dualidad, le gusta hablar de un horizonte abierto y no de perspectiva global. Indudablemente, esto se sale de los esquemas de las tres actitudes arriba propuestas. Panikkar considera que no podemos pensar, ni parcial ni absolutamente la realidad, porque cualquiera de las dos parcela lo real. Ambas conducen al imperialismo o a la anarquía.

⁸¹ *Ibíd.*, 30.

Basta con hacer un barrido histórico para testimoniar eso. No puede darse ninguna respuesta convincente hasta que el hombre descubra por sí mismo un nuevo mito: un nuevo horizonte de sentido. Este no debe ser un paradigma unificador sino una síntesis abierta, necesitada de múltiples interpretaciones. Ese nuevo horizonte de sentido debe alimentarse de la comunión porque cuando es vivido desde dentro, exige convertirse en vida.

La síntesis que propone Panikkar es el triple entrelazamiento de Dios, mundo y hombre al que llama intuición *cosmoteándrica*.⁸² El teólogo catalán la expone así:

La tierra está viva. Ella es la madre. La unión entre el Cielo y la Tierra genera todas las criaturas: ella les da vida, y sostiene esa vida. Innumerables espíritus y poderes habitan en el Mundo. Este Mundo rebosa de Dioses. Este universo entero es la creación, esto es, el fruto de la vida divina que extiende su vitalidad al cosmos entero. La vida no es sólo privilegio del hombre, sino que el hombre participa en la vida del universo. El hombre, precisamente porque vive, ha sido llamado microcosmos. El modelo es el macrocosmos, no al revés, y ese macrocosmos es un ser vivo. Tiene un principio de unidad, un principio vivo, un alma. La *natura naturans* (naturaleza que engendra) es la vida misma de la *natura naturata* (la naturaleza engendrada). Los tres mundos: Cielo, Tierra, Hombre, todos participan en la única y misma aventura. Lo que empieza en el nivel subatómico, la asimilación de una cosa por otra para sobrevivir, culmina en beber el soma y comer la Eucaristía. Todo está incluido en ese dinamismo primordial que llamamos sacrificio; nuestra participación en el metabolismo universal que permite que la vida sea (llegue a ser) viva y por el que toda la realidad subsiste.⁸³

La *intuición cosmoteándrica* es verse a sí mismo y a todo imbricado en una realidad relacional. Para ello es necesario trascender la historia,⁸⁴ hasta llegar a la visión *adváitica*

⁸²“He introducido la expresión *intuición cosmoteándrica* para expresar aquella visión de la realidad que comprende lo divino, lo humano y lo cósmico, como los tres elementos constitutivos de la realidad sin subordinación alguna entre ellos” (Ídem, *El mundanal silencio*. 26); *Kosmology: as a way of understanding the universe, beyond a more scientific object, in relation to the human, the divine (the ultimate reality) and all other beings*” (Young-chan Ro, “Cosmogony, Cosmology and Kosmology: Yin-Yang and Taijii Symbolism”, 145. Es menester aclarar que Panikkar establece una diferencia entre la “cosmología” y la “kosmología”, pues él cree que la primera es el abordaje del cosmos desde una visión científica moderna, mientras que la segunda, “Es entender el universo más allá de la ciencia, es decir, con relación al ser humano, lo divino (realidad última) y todos los seres”.

⁸³ Panikkar, *La Intuición cosmoteándrica*, 165.

⁸⁴ “El hombre tradicional, en la mayor parte de las culturas, no vive en la historia, sino en el cosmos. Su vida no se refleja exclusiva ni principalmente en la historia humana, sino más bien en la totalidad de las fuerzas cósmicas. El hombre sabe que es hijo de la naturaleza y que participa de su destino. Él ya viene, nace y perece. Pertenece al universo, y sólo una pequeña parte del mismo universo constituye el desarrollo histórico

en la que tiempo y eternidad no son dicotómicos e imbuirnos en la conciencia cósmica, donde la historia no es una lucha incansable por lograr un mundo mejor, lejos de la angustia por el mañana o de la ansiedad por tener y poseer.

Salir de los esquemas de esta historia de poder es a lo que debemos aspirar. Si nos fijamos quien está inmerso en el mundo del consumo, es el más preocupado porque ha fijado su atención en lo efímero del afuera, olvidando lo profundo del adentro. Esto, le impide percibir la visión *adváitica* de la realidad.

Esta conciencia cósmica, que se descubre en esas profundidades, es muy diferente a las experiencias historicistas porque en la más absoluta simplicidad se empieza a vivir con las estrellas, las montañas, los animales, con los espíritus del pasado y del futuro.⁸⁵ Se pasea por las montañas como caminando entre galaxias, se participa de la constante dinámica del universo y se vive una experiencia totalmente nueva del tiempo.

No tenemos entonces un lugar al cual ir porque la historia, el movimiento del universo, no es una línea recta para recorrer. No hay nada por alcanzar sino que más bien, siendo testigos del ritmo del ser en el que participamos con nuestra voz (*microuniverso*), creemos en una historia que sabemos no es lineal y en la conocemos que la eternidad no está en el futuro.⁸⁶

de sus congéneres humanos. El sol y las tormentas, junto con las cosechas y con el mundo numinoso (la voluntad de Dios, por ejemplo), tienen, generalmente hablando, más significación para el hombre tradicional que el sentido histórico de “tribu” o de “nación”. El hombre moderno, por el contrario –y esto tiene que ver con la secularidad y la tecnocracia- vive en su entorno histórico, que constituye el marco de su vida. Cada persona es dependiente de su destino individual. *Rta, physis, ordo* y nociones similares se reducen a la justicia humana. El hombre se convierte en un ser histórico. “Realidad” para él es lo mismo que “historia”, esto es, lo que ha sucedido, sucede o sucederá. La historia es lo real; real es lo que sucede (históricamente, se entiende). La existencia humana es una existencia histórica. “Conciencia” es saber lo que pasa, ha pasado o pasará. ¿Qué sería la vida moderna sin ciencia y sin noticias? No sólo es un ser histórico; la naturaleza misma es histórica”. (Ídem, *Paz y desarme cultural*, 94); “La intuición cosmoteándrica, como la hemos llamado, se percató de que mito, fe y hermenéutica pertenecen respectivamente a la dimensión cósmica, divina y humana de la realidad. Debemos subrayar una vez más que estas tres dimensiones son una sola cosa, como “el espíritu y el agua y la sangre” de la escritura cristiana y de muchas otras tradiciones”. (Ídem, *Mito, fe y hermenéutica*, 34).

⁸⁵ Ídem, *La Intuición cosmoteándrica*, 161.

⁸⁶ *Ibíd.*, 162.

Por eso, nuestro fin como hombres no es la felicidad egoísta e individual, sino la participación plena de la realización del universo. Participación que no debe intervenir, desasosegadamente, para cambiar el rumbo de las cosas; pues al hacerlo, las eliminamos.

En efecto, dejar vivir y dejar ser, no es interferir sino realizar, la postura correcta es dejar fluir al universo. Esto es acatar un plan divino que se muestra en todas las formas de la naturaleza, es abandonar nuestras pretensiones egoístas para entretajernos con esa realidad en la que Dios, hombre y mundo actúan conjuntamente.

La vocación *cosmoteándrica* es también una llamada al descubrimiento interior de un estilo de vida que no es exclusivamente histórico. No pospongas todo para el futuro, no te dejes enredar en el mundo de los medios (siempre la irresistible tentación de la tecnología). ¿Puedo llamar a esta conciencia *transhistórica* conciencia mística? Es una conciencia que desbanca al tiempo o, más bien, que alcanza la plenitud del tiempo, puesto que los tres tiempos son experimentados de manera simultánea. Entonces, todo el universo se unifica; entonces, yo soy contemporáneo de Cristo, así como de Platón, el fin del mundo ha llegado ya o, más bien, está viniendo constantemente... junto con su principio... Entonces mi individualidad toca todo y a todos y, sin embargo, yo soy aún más: *aham brahmán*. El fin del mundo vendrá antes de que algunos de vosotros muráis dijo Cristo. Hoy estarás conmigo en el paraíso. Entonces (es decir ahora) la Resurrección y también la reencarnación tienen sentido. El significado de la vida no es algo de lo puedas sacar provecho, ni tampoco algo cuyo descubrimiento puedas posponer hasta después de la muerte. Y ésta es la paradoja: cuanto más soy yo mismo, más desaparece mi ego. Yo soy entonces, todos y todo, pero desde un ángulo único, por decirlo así.⁸⁷

Con esto Raimon Panikkar plantea que al vivir el hoy, asistimos al maravilloso espectáculo del despliegue del tiempo, jugando con los factores dinámicos de la vida y disfrutando de los misterios del conocimiento. Renunciamos a tener éxito a costa del fracaso de otros; a distinguirnos haciendo lo extraordinario como si lo ordinario no lo fuera de por sí. Con auto comprensión aspiramos y espiramos siendo, vivimos y existimos en la explosión de la aventura del ser.⁸⁸ Panikkar denomina a este estado de conversión el “paso del monoteísmo a la Trinidad”. Afirma que estamos superando el dualismo con el *advaita* porque comenzamos a experimentar la sacralidad de lo secular, al ser, al tiempo y la interrelación de todas las cosas.

⁸⁷ *Ibíd.*, 162.

⁸⁸ *Ibíd.*, 163.

Por eso, en este mundo solo los místicos sobrevivirán.⁸⁹ Los demás no serán capaces de aguantar los traumas generados por nosotros mismos, bombardeados de ruido, ahogados en información, características propias de una visión monolítica de la realidad donde materia y razón son clichés absolutos:

En cualquier banco oficial de los pequeños pueblos de la India o de cualquier otro lugar os dirán cómo esta “gente primitiva” no tiene ninguna idea del ahorro y se exasperarán ante la dificultad de educarles en la ideología pan económica. Ahora se les dice que para cuidar su vejez no necesitan nietos, sino dinero, a pesar de la inflación. El tiempo histórico está bajo el hechizo del futuro y la guía de la razón. Lo que hizo Esaú no era razonable, ni tampoco lo que Cristo predicó.

Pueblos y gentes empiezan a dar vueltas; su movimiento se acelera no porque quieran vencer al espacio o conquistarlo, como podían hacer las tribus nómadas o el hombre prehistórico, sino porque quieren conquistar el tiempo, así como demostrar su excelencia y su superioridad sobre los otros (un papel sobre humano). Las guerras se libran para hacer grandes a los vencedores y poderosos a sus hijos. El hombre trabaja bajo el espejismo de un futuro histórico que debe alcanzarse: un gran imperio que construir, un futuro mejor que conquistar, lograr una educación para los hijos, conseguir que llegue el dinero, etc. Todo el sistema económico moderno está basado en el crédito, es decir, en la hipoteca del futuro.⁹⁰

Este mundo es paradójico. Esta actitud ha llevado a crear un mundo sin identidad, donde unas personas son anónimas para otras y donde los medios de comunicación están tan avanzados, pero no tienen tiempo de comunicarse unos con otros, ni siquiera de mirarse el rostro.

El místico afronta la historia desde una visión que incluye pasado, presente y futuro. No vive para cumplir una misión sino para realizarse como ser humano. Trata de integrar el presente para vivir con intensidad y descubrir así la plenitud de la vida. El futuro está en ir más allá de las cosas superfluas del día para alcanzar el ahora donde está el paraíso. Esa es la diferencia entre quien vive una historia lineal y quien vive una historia en clave *cosmoteándrica*:

⁸⁹ *Ibíd.*, 151: “Éste era leit-motiv secreto de mi colección de ensayos de hace más de treinta años, publicada con el título de *Humanismo y cruz*.”

⁹⁰ *Ibíd.*, 131.

La conciencia transhistórica no se preocupa por el futuro, porque el tiempo no es experimentado como algo lineal o como una acumulación y enriquecimiento de momentos pasados, sino como el símbolo de algo que no existe sin el hombre pero que tampoco puede identificarse con él. No es ni la Ciudad de Dios ni la Ciudad del Hombre la que el hombre transhistórico debe construir. Él o ella se concentrarán más bien en edificar o llevar a término el microcosmos que el hombre es, individual y colectivamente: reflejando y transformando completamente el macrocosmos.⁹¹

La realidad que Panikkar llama *cosmoteándrica* es trinitaria desde su raíz y el neologismo *Trinidad radical* lo expresa bien, esto es que: Dios, hombre y mundo, están relacionados desde las entrañas mismas de la realidad.

Por mucho tiempo se habló históricamente de la Trinidad inmanente, pero el hombre, al percibir la ausencia de la acción de Dios en la creación, comenzó a hablar de la Trinidad económica, es decir, de un Dios que no se queda en el cielo sino que tiene injerencia en la tierra. Sin embargo, y entre la discusión si Dios es absolutamente divino o en realidad está vinculado con la creaturabilidad, se fue descubriendo la Trinidad radical; que es la conjunción, el punto de encuentro humano y divino y la síntesis de las dos visiones trinitarias en la historia.

Para Raimon Panikkar la Trinidad⁹² es una invariante cultural y humana, porque la experiencia total de la realidad revela lo que es: una interconexión de todo, donde Dios, hombre y mundo se imbrican en una síntesis armónica en la que Trinidad radical es el pleroma.

Lo divino de la Trinidad radical⁹³ está dado en: Dios, hombre, mundo. Es decir, toda la realidad es divina, aunque no se agota. Ese es el pecado del panteísmo que es más un

⁹¹ Panikkar, *La Intuición cosmoteándrica*, 160.

⁹² “La trinidad es el símbolo. Permitidme usar la palabra “trinidad”, aunque muchos se pregunten de qué hablo, ya que no doy ninguna explicación. Quisiera adelantar dos observaciones: a) La trinidad no es un monopolio cristiano: prácticamente todas las religiones tienen una estructura trinitaria; b) la trinidad no es un monopolio del cristianismo. Es la última estructura de la realidad. La trinidad es esa visión que considera la realidad constitutivamente relacional entre tres polos distintos, pero inseparables” (Ídem., *Ecosofía*, 28).

⁹³ Esto es la trinidad radical. Existen tres tipos de espiritualidad con las que podemos expresar este misterio *cosmoteándrico*, que baña desde las raíces mismas toda la realidad de la que somos conscientes y de la que

exceso que un defecto.⁹⁴ En esta Trinidad hay cabida para la distinción finita que hacemos de todo, ya que todo es una red de relaciones conformada por la terna de la Trinidad radical. La aventura trinitaria de toda la realidad no disminuye la transcendencia divina ni hace diferencia entre Dios y mundo; de la misma forma, que esta relación trinitaria no hace diferencia (no separación) entre las personas divinas.

De este modo, ya no es posible fragmentar la realidad con argumentos como: “Dios no necesita de su creatura, lo creó por amor pero no por necesidad”.⁹⁵ Tal vez no necesite de la creación pero no es sin ella. Además, se supera la manía clasificar porque se empieza hablar de una realidad *cosmoteándrica* en todo tiempo y en toda situación, debido a que no hay tampoco tres realidades: Dios, hombre y mundo, sino una realidad *cosmoteándrica*. “Es nuestra forma de mirar la realidad lo que hace que esta nos aparezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro”.⁹⁶

Dios, hombre, mundo, están en una íntima y constitutiva colaboración para construir la realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación.⁹⁷ La sed de infinito del

aún no. Ellas nos llevan a tener un contacto con el misterio de la Trinidad que todo lo impregna, tanto que podemos tener contacto con ella desde lo que a continuación describiremos: *Karmamarga*: Es la iconolatría, es la adaptación de Dios a las necesidades y posibilidades del hombre, manifestándose solo en las formas adecuadas a la capacidad humana de recepción del mensaje. Es la proyección que el hombre hace de Dios en alguna forma, la objetivización, en un objeto material o mental, visible o invisible, pero siempre en formas aprehensibles. Es la iconolatría como atribución a Dios de formas propias de las creaturas. *Bhaktimarga*: Si el *karmamarga* tiende a la personificación de Dios, el *bhaktimarga* tiende a un Dios personal. La antigua forma de creaturabilidad de Dios es transformada y se da más interés ahora al concepto de persona, la sed de inmanencia es su fuerza inspiradora. Dios es un YO que me llama tú, y así me da la vida, la gracia, y la misma capacidad de abrirme a Él. Es el amor que se da entre dos, entre el Dios personal y el hombre, los dos en relación. *Jñanamarga*: Dios es para la criatura y en referencia a ella. Dios no es Dios para sí mismo, es la vía del conocimiento, de la contemplación de este misterio, es el camino por excelencia del *advaita*. Es olvidarse de sí mismo, de entregarse totalmente a Dios y por tanto, renunciar a amarle, que es el signo de un amor más puro y más extremado, puesto que ya no quiere poseer sino dejar ser. El *Jñana advaita* carece de objeto, no hay limitación de conocimiento, es infinito. (Ídem, *La Trinidad*, 62).

⁹⁴ Ídem, *La Puerta estrecha del conocimiento*, 103; 153.

⁹⁵ A este propósito Rahner dice: “Dios ha de distinguirse como el absoluto e infinito por excelencia. De otro modo sería objeto del conocimiento que comprende y no el fundamento del tal comprender. Él es esto y lo sigue siendo también allí donde es denominado y objetivado en una reflexión conceptual metafísica. En consecuencia, no puede necesitar de la realidad finita, llamada “mundo”, pues de otro modo no se diferenciaría verdaderamente de él en manera radical, sino que sería una pieza de un todo superior, tal como es entendido en el panteísmo. Y, a la inversa, el mundo debe depender, sin que por ello éste llegue a depender de aquél, a la manera como el señor depende del siervo. El mundo no puede tener en sí nada que sea completamente independiente de Dios” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 102-103).

⁹⁶ Panikkar, *La Trinidad*, 62.

⁹⁷ *Ibíd.*, 93.

hombre no se refresca con un Dios aislado. Un hombre abstraído y solitario se autodestruye, no hay cabida para otro, éste se convierte en un lobo. Y un cosmos en el que el hombre solo es una creatura, una simple evolución, sin trascendencia alguna, termina por convertirlo en un cosmos endiosado, en un entorno de lo que Panikkar llama materialismo angélico. Pero no se trata de esto, sino en que vislumbremos la síntesis armónica de los tres, en un dialogo no monista ni dualista, sino entre las dimensiones constitutivas de la realidad.

Para nuestro autor la Trinidad radical es la fuente en la que nace la dignidad:

Esta espiritualidad combina en síntesis armónica las tres dimensiones de nuestra vida. En ella hay *contemplación*, que es algo más que pensamiento; *acción* que no limita su horizonte a la construcción de la ciudad terrena; Dios que no es únicamente un juez o un Ojo escrutador, *amor* que sobrepasa todo sentimentalismo; *oración* que no se limita a la petición, ni siquiera a la alabanza, sino que también silencio, sin caer en la indiferencia; *apofatismo* que no se estanca en el nihilismo; gracia que no es antinatural; *espacio y tiempo* que no son pasajeros sino que son dinamismo creador; y sobre todo *inteligencia* que nos permite hablar conscientemente y responsablemente de todo ello... Una espiritualidad cuya más simple expresión sería: el Hombre es algo más que hombre: es un misterio *cosmoteándrico*. Dios, el Hombre y el Mundo estamos comprometidos, aunque diferentemente, en una misma aventura. Y esta es nuestra dignidad.⁹⁸

El mundo debe despertar a una nueva conciencia trinitaria, superar el monoteísmo abrahámico, sin cuestionar la legitimidad y la validez de las religiones monoteístas. Victorino Pérez Prieto, en una de sus conversaciones con Panikkar, en Tavertet, le pregunta cómo es posible aquello si el mismo Jesucristo había sido monoteísta. “Nos dio una respuesta sorprendente”:

Fue monoteísta hasta su muerte en la cruz. Ha sido para mí un descubrimiento muy importante el caer en ello, y aún me emociono al hablar de esto, consciente de ser una voz en el desierto. Jesús, el hijo de María, va descubriendo poco a poco la realidad, su realidad profunda, su persona... y esto va transformando su pensamiento y su expresión pública. El judío ortodoxo acaba siendo muy heterodoxo... Y las autoridades judías lo condenan con mucha razón, por cuestionar a Yahveh, el Dios monoteísta que sustentaba la religión judía. Al final, en el último momento de su vida, le sale este sentimiento que es tan íntimo que lo expresa en su dialecto natal, y no es entendido por los que

⁹⁸ *Ibíd.*, 99.

tenía al lado, ni por los de Jerusalén: “Elohim, elohim, ¿lammá sabactani?”. Y acaba diciendo: “Padre –que no es Yahveh- en tus manos entrego mi espíritu”. El único testimonio es el de un no judío, el centurión romano: “Este hombre era Hijo de Dios” blasfemia para los judíos, expresión de la Trinidad para los cristianos. En el último momento de su vida histórica, Jesús supera el monoteísmo de Yahveh y descubre nítidamente su relación intrínseca con su Padre. Descubre su participación en la vida trinitaria; se descubre formando parte de la Trinidad. El Dios único ya no se sostiene con esta expresión de la Divinidad. Pero se sostuvo muchos siglos porque era más cómodo.⁹⁹

Es importante aclarar que más que independizarse de Abrahám, hay que liberarse de su exclusividad, pues este es un Dios trinitario con nosotros, por nosotros y para nosotros, es el Dios liberador de nuestra salvación. El tema del misterio de Dios es delicado y no debemos aproximarnos sin temor reverencial y sin respeto por la tradición; cosa que no significa anquilosamiento. Se hace necesario afirmar que Dios, hombre y cosmos están íntimamente ligados, de tal forma que para encontrarse con el misterio no es necesario ir a la Meca o a Ciudad Santa, sino que todo lugar en el universo es rostro de ese misterio. Jesús, recordemos, dijo adorar a Dios en espíritu y en verdad (Jn 4) y, murió a las afueras de Jerusalén, la “Ciudad Santa”.

Esta espiritualidad trinitaria radical no es panteísmo; éste es otro tipo de monismo e ignora que nuestra vida está siempre en proceso de hacerse, es *in fieri*, nos lleva a participar en la aventura de toda la realidad, el panteísmo es monismo, la realidad es trinitaria, dice nuestro autor. De ahí el concepto de Trinidad que propone Panikkar, llamado Trinidad Radical. La llama radical porque intenta ir a las raíces mismas de la realidad, buscando su síntesis armónica. No pretende como concluye su libro, desalojar en manera alguna la Trinidad Inmanente de un Dios trascendente, ni la Trinidad actuante (económica) de un Dios creador. Ambas se asumen en esta visión trinitaria de toda la realidad, que permite que las llamadas creaturas no sean meras sombras de un Dios absoluto.¹⁰⁰

No sabemos si el hombre de hoy cree que hay vida antes de la muerte o que, nos vamos de la vida a la muerte, sino que, por el contrario, la vida no muere. La intuición

⁹⁹ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 264.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 324.

cosmoteándrica o también la Trinidad radical viene a superar esta dicotomía y la muerte no mata más que lo que puede. Dios, mundo y hombre viven por siempre en la *tempiternidad*.

Lo que el hombre actual denomina Cielo es lo que está sobre su cabeza. Lo que llama tierra está bajo sus pies. Esto le convierte en mediador entre Cielo y tierra. Es un punto de encuentro entre Dios, hombre, mundo. En una acción *perichorética* que le permite experimentar que nada está fuera del tiempo ni detrás de éste, que la eternidad no es un lugar, un tiempo, simplemente es un camino ya trazado. El tiempo y la eternidad son dos dimensiones constitutivas de la misma realidad

El hombre no tiene que morir para vivir la eternidad. Cada vez que da un paseo por el campo experimenta el entrecruzamiento “Dios-hombre-mundo”. Intuye y experimenta que las cosas no están sobre una línea temporal, sino interrelacionadas, de tal forma que la armonía se transparenta en lo más sencillo, en lo nimio. Así pues, cada paso que da le hace sentir que en la vida está contenida su plenitud; cuando se mira con los sentidos, la razón y la fe. Si reduce a alguno de estos limita su experiencia.

Vivir desde la perspectiva trinitaria, es decir, relacionadamente, se abre la posibilidad de descubrir un mundo de sentido, porque se comprende el porqué de esto o aquello. En la vida, ciertamente, hay momentos que reclaman plenitud y hay otros que, por el contrario, no se quieren repetir. Pero la visión trinitaria nos da la posibilidad de mirar que si no hubiera pasado aquello, lo otro tampoco hubiera sucedido; gracias a aquello, pasó lo que menos esperábamos, pero nos sorprendió para bien.¹⁰¹

¹⁰¹ Como autor de este escrito debo confesar que la teología trinitaria de Panikkar me ha llevado a navegar por el tejido de toda la realidad, de mi *kairós*, y allí encontrar respuesta a las preguntas que me formulé al momento de ver morir a mi padre: ¿Qué sucedió? ¿Por qué a mí?... Después de 23 años de su asesinato sigo experimentando su vida viva y actuante en relación en la Trinidad Radical, que yo intuyo en la realidad como *cosmoteándrica*. La muerte de mi padre me hizo más sensible al sufrimiento de los otros y a comprenderlos. Escribo esta monografía con el deseo de que mi vida sea un lugar donde otros puedan descubrir el sentido que se esconde en el tejido de la realidad viva de sus *kairós* personales; claro está, siempre y cuando estén dispuestos a despertar con todos sus sentidos, razón y fe, ver el maravilloso espectáculo del que son partícipes, y posar su mirada más allá- .

La realidad es maravillosa y descubrirla es despertar a ella. El error más grande que podemos cometer es romper la armonía, fragmentar todo a través de la miopía de la razón. El pecado del hombre está en querer hacer de la realidad algo mono cromático cuando en realidad es poli cromática.

En el capítulo anterior se veía como la trágica muerte de un hombre, origina toda una desarmonía en la vida de quienes le rodeaban. Para su hijo fue terrible ver cómo acribillaban a su padre. Sin embargo, y paradójicamente, este hecho le hizo más sensible, le hizo trascender más allá de lo racional, abrió su tercer ojo.¹⁰² Para lograr esta intuición trinitaria, *cosmoteándrica*, de vislumbrar que el tejido de la realidad no se rompe así no más, que somos más que simples espectadores de lo que otros desatan, surgen uno nudos en esta red de relaciones.¹⁰³ Si quisieron acabar con su padre, no lo lograron, porque él sigue siendo parte de la realidad. Abrir el tercer ojo¹⁰⁴ es descubrir lo invisible, el entretejido

¹⁰² La alusión al tercer ojo nos lleva a la Escuela de los Victorinos. La Abadía de San Víctor, en las afueras de París, fue la cuna de la teología escolástica del siglo XII. Ricardo de San Víctor –junto con Hugo de San Víctor–, fue uno de los místicos más conocidos. Ricardo y Juan de Fidenza (mejor conocido como san Buenaventura, franciscano del siglo XIII) hablaron de los “tres ojos” como formas de acceder al conocimiento (Ver Richard de Saint Victor, *La Trinité*, 65-67; Buenaventura, *The mind's road to God*, 17-10 y 34-38). Una versión moderna de esta explicación nos la da K. Wilber en *Los tres ojos del conocimiento*.

Panikkar en algunas ocasiones, recordando a Ricardo de San Víctor, hace mención de los tres ojos que participan en las tres formas de conocimiento: el ojo de la carne, el ojo de la mente y el ojo del espíritu (*carnis, mentis et fidei*) (Ver Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 66; Ídem., “Antropofanía intercultural”, 23; Ídem., *De la mística*, 183); “Desde una mirada más filosófica, Panikkar se inspira en la tradición platónica para hablar de tres órganos que abrazan lo real, tres formas de *empeiria*, de experiencia: 1) la experiencia sensible, la de los sentidos (“*Ta aistheta*”); 2) la experiencia noética, el intelecto con el que entramos en el mundo de las ideas y de la ciencia o conocimiento en sentido amplio (“*Ta noeta*”); 3) la experiencia supercognoscitiva y global, que no tiene nombre porque trasciende el *logos* (“*Ta mystika*”). “La dificultad se presenta cuando se las quiere aislar. La mística, sin intelecto y sin los sentidos, es espúrea. Pero el intelecto sin los sentidos no tiene fuerza, es abstracto; y el intelecto sin los sentidos, y sin este otro órgano que se abre a la realidad, sólo realiza abstracciones. Volver a esta simbiosis de los tres órganos que tiene el hombre, es una obligación urgente de la auténtica filosofía contemporánea. Uno de estos cometidos sería el de situar el problema de lo divino sin desgajarlo del problema del hombre o del problema del cosmos: es el problema de la infinitud y de la libertad, que está ínsito en todo” (Panikkar, *Ecosofía*, 41).

¹⁰³ “La realidad es *la red*, la realidad es *relación*... En todo ser están, de alguna manera, reflejados, incluidos y representados, los demás seres. Todo nudo, dado que a través de los hilos está en conexión con toda la red, refleja en cierta manera los demás nudos. El *év παντι παντα* (“todo en todo” o “todos en todos”) de Anaxágoras, el *sarvam-sarvātmakan* del sivaísmo, la correlación microcosmos/macrocosmos de Aristóteles y de la Upaniṣad, el *pratītyasamupāda* del buddhismo... la *perichōrēsis* del cristianismo... las teorías del cuerpo místico de tantas religiones... la hipótesis “Gaia”, y demás, parecen sugerir una visión del mundo menos individualista”. (Ídem, *La plenitud del hombre*. 89-90).

¹⁰⁴ Ídem, *De la mística*, 19.

esencial de vida. Cuando muere un ser querido no desaparece.¹⁰⁵ El padre y su hijo tienen ahora una relación más allá de lo sustancial, de lo material y de lo racional porque la vida nunca muere.

La dicotomía entre Cielo y tierra es descabellada, por algo Jesús no las separó: dijo “hágase tu voluntad así en la tierra como en el Cielo”. Es increíble pensar todavía que al morir nos vamos al más allá. No hay un más allá ni un más acá. Si comprendemos a Raimon Panikkar, lo que existe es una realidad relacional, una trinidad radical que es a-dual, *cosmoteándrica*, y en la que temporalidad y eternidad son dos dimensiones que constituyen una realidad única y entrelazada. Lo que hay es *tempiternidad*. Cuando somos conscientes de ello todos los sucesos se comprenden de manera integral y al hacerlo, contribuimos con la continua creación que se entrelaza con hilos de amor.

La armonía está en la diversidad. Al amar no dejamos nada por fuera y al mirar la vida con todos sus momentos, buenos y malos, todo encaja perfectamente. El asesinato de un familiar es demasiado doloroso, pero posibilita el perdón y la comprensión en otros, víctimas de lo mismo, y además invita a no convertirnos en ese insensible que llega a romper lo entrelazado.

La opción no es romper la red sino reconstruirla para fortalecerla. Panikkar le llama *colligite fragmenta*,¹⁰⁶ es decir, no desperdiciar ni un trozo de lo que se ha recibido en la vida. Somos con nuestras circunstancias y es en ellas donde está el sentido de todo.

El tercer ojo, el contemplativo, en perfecta armonía con los otros dos -el ojo empírico y el ojo de la razón-, posibilitan conocer y amar, ver la realidad de manera integral, sin fragmentaciones para descubrir el sentido donde estaba perdido. Entre la paz, el perdón y la comprensión, está la trascendencia, la apertura absoluta a este misterio que nos desborda,

¹⁰⁵ Es una bella metáfora que utiliza Raimon Panikkar: ¿Qué somos nosotros la gota de agua, o el agua de la gota? Porque si somos el agua de la gota no nos pasa nada con la muerte, así como no le pasa nada al agua de la gota que cae en el océano. (Ver: Meza, *La antropología de Raimon Panikkar*, 485).

¹⁰⁶ Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 13.

pero que a la vez está en las raíces de lo que somos: una parte de la aventura *cosmoteándrica*... trinitaria de la realidad.

3.2 La *tempiternidad*: clave para comprender la escatología de Raimon Panikkar.

“La vida no es un proyecto, sino un don”.¹⁰⁷

La *tempiternidad* es la a-dualidad del tiempo.¹⁰⁸ Es vivir el presente como síntesis del pasado y del futuro, la plenitud de una vida que no extrapola la eternidad en el después, sino que expresa la vivencia de lo eterno en lo secular.¹⁰⁹ La *tempiternidad* es la no fragmentación del tiempo, la unicidad de cada instante en el peregrinaje de la vida.

Pero ¿qué es la vida?,¹¹⁰ olvidamos que la vida es un don que se rechaza cuando nos hacemos interrogantes “carentes de sentido”. Por lo tanto, uno no debe preguntarse ni responderse sino simplemente vivir. Tal vez, por eso Panikkar define la mística como la experiencia plena de la vida.¹¹¹ No obstante, la vida se revela a cada hombre, no excluye, sí es una propiedad común del hombre estar en contacto con ella. Eso significa que para

¹⁰⁷ Panikkar, *El mundanal silencio*, 30.

¹⁰⁸ La adualidad, el advaita, nos hace caer en cuenta que “No hay nada separado de lo sagrado, todo tiene una dimensión sagrada. No hay nada que sea totalmente no sagrado, pero igualmente no hay nada que sea absolutamente no sagrado. Aquí lo sagrado es más bien un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de que las cosas son reales.” (Ibíd., 50). El *advaitin* es el que ha alcanzado esta experiencia.

¹⁰⁹ “El tiempo no es algo solamente integrado en la materia o en el hombre, el tiempo es la otra cara de lo que se ha venido llamando eternidad, de manera que tiempo y eternidad forman lo que se podría denominar *tempiternidad*. La eternidad no viene después del tiempo- ni existe antes. La vida del hombre sobre la tierra no es un simple peregrinar hacia Dios, la reencarnación o la nada, sino que constituye un ritmo en el que cada momento es habitado por la otra cara eterna, formando así la *tempiternidad*” (Ídem, *La intuición cosmoteándrica*, 16).

¹¹⁰ Ídem, *De la mística*, 256.

¹¹¹ Ver solo el título completo de su obra, basta para darse cuenta de esto: “De la Mística, Experiencia plena de la vida”. A esta experiencia de la mística, la llamaremos en varias ocasiones *tempiternidad*, puesto que es el neologismo que Raimon Panikkar crea para expresar la vivencia de la vida en toda su explosión de plenitud.

descubrir la unicidad en cada instante, solo se debe cumplir con un requisito: ser humano. Vivir la *tempiternidad* es un privilegio de todos. No hay que ser especialista para vivir.¹¹²

La experiencia *tempiterna* no desprecia la razón, aunque parece tomar la dimensión espiritual de la persona; dejando de lado su ser racional y volitivo, pero esto no es cierto. Debemos abandonar la manía de absolutizar los principios de la lógica exacta y tomar el camino que, si bien supera la razón, no la niega.

Esta experiencia a-dual de la *tempiternidad* no es privilegio solo de los teólogos, filósofos y científicos, es una característica humana por excelencia porque el hombre es contemplativo por naturaleza del misterio de la vida. La plenitud de lo *humanum* no se logra porque nuestra estructura más primaria y fundamental, está en estado constante de apertura.

¿Cómo puede la pregunta por el sentido de vida escaparse de la razón suficiente?, ¿acaso no es irracional creer algo así? Tal vez debemos sumergirnos en el mundo de las *Upanishads*, para entrever que no somos el único camino hacia el espectro del conocimiento:

Por quien no es conocido es conocido,
Por quien es pensado, no es captado,
Desconocido para el que lo conoce,
Conocido por el que no lo conoce.
(*Kena Upanishad* II, 3).¹¹³

Si no lo hacemos, nos negamos la oportunidad de emprender un viaje hacia el sol (Oriente) y entender desde allí (la vista de cómo se oculta el sol en el Occidente se hace con una visión más amplia desde Oriente, y viceversa). De seguro, lo que dilucidaremos primero es que en el Occidente racionalista, el intelectual, el rico es quien ha alcanzado el éxito.¹¹⁴ Por el contrario, en el Oriente no. Allí el no conocer es conocer y *el no poseer es poseer*.

¹¹² “Un místico no es una clase especial de hombre, sino que todo hombre es una clase especial de místico.” (Ibíd., 174).

¹¹³ Cita de Panikkar en *Mito, fe, y hermenéutica*, 1.

¹¹⁴ Aunque más triste aún es el olvido, pues por pensar así dos guerras mundiales dejaron a la humanidad al borde del abismo en el siglo XX.

Una de las constantes críticas de Panikkar está en la tendencia de identificar razón con existencia (Descartes), o pensar con existir (Parménides). Para él lo *humanum* está más allá del conocer y del poseer. Quizá es por eso cita constantemente las *Upanishads* para argumentar que el racionalismo no agota la vida.

Crear haber comprendido el misterio destruye, lo hace inauténtico y limitado. Es fundamental saber que el misterio de la vida no es comprendido por aquellos que dicen comprender, o creen comprenderlo. Veamos quiénes sí lo comprenden:

...aquellos que comprenden que no pueden comprender; o que son conscientes de la propia ignorancia, que comprenden que entienden que no entienden, sino que: Es más bien comprendido por aquellos que verdaderamente no entienden *que no entienden*. La bendita ignorancia es una bendición. Por eso fue proclamado: ¡Bienaventurados los pobres de Espíritu!¹¹⁵

Para Panikkar, la superación de la razón se logra cuando el hombre alcanza la ignorancia, cuando conquista la “nueva inocencia”.¹¹⁶ Cuando este nuevo estado le permite tener una visión integral de la realidad, es que la pureza del corazón es diáfana y trasparente.

Imaginando a Descartes, en compañía de poeta observando una flor, quizá permita clarificar un poco más. El primero, sería más exacto que el segundo, hablaría de ella con ideas claras y distintas. El poeta, en cambio, iría más allá de donde la mirada llega, transportando el olor y el color de la flor, para mostrar a sus lectores que detrás de esta hay un mundo maravilloso que se percibe, no con una mirada reductible, sino con una experiencia pura y plena. Cuando hablamos de plena, se refiere a todo (sentidos, razón y fe). El intelectual debe convertirse en poeta y viceversa: “la vida no *solo* es pensarla, no *solo* es sentirla, no es hacerla, no es despreciarla o quererla terminar, la vida se vive”.¹¹⁷

No obstante, siempre que queremos dar razón de algo, optamos ir por la historia, citando pensadores en el tiempo: presocráticos, clásicos, escolásticos, racionalistas, posmodernos... Para así demostrar la validez de lo que pensamos. La historia es nuestro mito. No obstante, nos movemos en una historia fragmentada, en la que los polos no se tocan. En una historia

¹¹⁵ *Ibíd.*, 272.

¹¹⁶ *Ídem*, *La Puerta estrecha del conocimiento*, 13; *Ídem*, *La nueva inocencia*, 29; *Ídem*, *Íconos del misterio*, 19; *Ídem*, *Elogio de la sencillez*, 71.

¹¹⁷ *Ídem*, *De la mística*, 31.

sin conexiones y sin sentido. ¿A dónde pretendemos llegar sin saber quién trazó el camino?, ¿acaso los poderosos de la historia?

Entonces, al ser hijos de *sibz in lebem*, de este mito de la historia, fácilmente olvidamos que cuánto más se conoce más falta aún por conocer. Vivimos pendientes del futuro, ahorramos para el después, tratamos de prolongar la juventud por miedo al tiempo y a la muerte. En este proceso desencadenado, cualquier disfraz esconde el sin sentido en el que estamos sumidos. Por ello, “el miedo a la muerte es el disfraz del miedo a la vida”, según Panikkar.

No somos conscientes, según este autor, de que no fuimos creados para dormir, entendiendo el dormir como preocupación por las cosas sin sentido. Fuimos creados para ver que lo fundamental en la vida, es lo más elemental. Cuando la consciencia despierta a esa realidad se puede decir que se da el primer paso hacia la madurez de la experiencia mística.¹¹⁸

Cabe considerar que la noción *kármica* del universo profundiza ese despertar. *Karman*, un sustantivo que significa acción y viene de la raíz *kr*: hacer, actuar, cumplir, etc. Ese concepto está presente en muchas tradiciones asiáticas, su historia es larga, va desde Japón a Irán y de Mongolia a Bermeo. *Karman* es la intuición fundamental que hace tomar consciencia de que vivimos y que la muerte no tiene poder sobre la vida:

El karma significa aquel proceso por el cual el hombre transforma, cambia su ser, de caduco, imperfecto a santo, divinizado... Este proceso es la verdadera “acción” de la vida, y aquello que tenemos que ir haciendo a lo largo de nuestra peregrinación terrestre para forjarnos nuestro verdadero ser, para adquirir nuestra “forma” definitiva. Pero el hombre por sí solo es impotente para salvarse, para realizarse. Cualquier acción humana que sea verdaderamente acción, esto es, que modifique nuestro ser es una acción *cosmoteándrica*, y decimos *cosmoteándrica* porque nuestro ser es también corporal y en nuestra acción está involucrado el cosmos.¹¹⁹

Karman, al igual que *tempiternidad*, es sinónimo de visión indivisa, visión a-dual de la realidad, donde el acto no está separado de su efecto. Es la visión integrada que mantiene

¹¹⁸ Ídem, *La nueva inocencia*, 30.

¹¹⁹ Ídem, *Espiritualidad hindú*, 122.

juntas las cosas, consintiendo una distinción pero excluyendo toda separación o dicotomía ontológica.¹²⁰ Esta intuición permite ver que la realidad no se agota, es inacabable, todo momento reclama eternidad.

En este sentido, viene bien recordar esa leyenda sufi que nos ilumina sobre el por qué en ocasiones es casi imposible encontrar sentido a todos los momentos de la vida:

Un día, en la noche, una mujer buscaba una aguja. La había perdido y no la podía encontrar. Varios hombres se acercaron a ayudarle. Uno de ellos le preguntó si recordaba más o menos en qué lugar la había perdido. Ella le contestó que adentro en su casa. Todos se sorprendieron y la increparon diciendo: ¿Entonces por qué buscas afuera lo que has perdido adentro? Ella respondió: Porque afuera hay luz. Es claro que nos pasa lo mismo. Todo lo queremos encontrar afuera de nosotros, y no vamos a lo profundo del corazón, adentro de la casa, para buscar allí lo que hemos perdido.¹²¹

Hay que escudriñar en nosotros porque somos parte del misterio. No hay que buscar fuera lo que está adentro. El sentido de la vida es un camino interior. Tomar otro desvía de la búsqueda de sentido. Juan de la Cruz en la noche oscura del alma dice: “no sigo otra luz más que la que arde en mi corazón”.¹²²

En este orden de ideas, Raimon Panikkar opta por presentar a *Buddha*, ícono de la divinidad, en un diálogo con el hombre. En este el ser humano le pregunta: “¿cómo llegar a tener una experiencia plena de la vida?” *Buddha* no responde,¹²³ guarda silencio, no da respuesta al interrogante planteado. No está huyendo. Su silencio no intenta esquivar el interrogante humano, más bien, quiere que el hombre escuche ese silencio, le ame y entienda su mensaje. Esa es una respuesta coherente, si retomamos el corazón del Evangelio de San Juan, hallamos a un Jesucristo, en absoluto silencio, frente a Pilato, después de que éste le pregunta: ¿qué es la verdad? También podemos ver el prólogo de

¹²⁰ Ídem, *Mito, fe y hermenéutica*, 389.

¹²¹ Ídem, *De la mística*, 78

¹²² Juan de la Cruz, *Noche oscura*, v. 3.

¹²³ “Buddha quiere enseñarnos a conocer el silencio, a amarlo y a captar su mensaje. Él habla del noble silencio y dice que el monje es un amante del silencio. Quiere así demostrar que la realidad del lenguaje, el mundo de los signos y de las expresiones puede ser superado. Respecto a Dios hay que mantener un silencio total. Ni su afirmación, ni su negación pueden llevarnos a traspasar el umbral detrás del que se encuentra o no se encuentra la divinidad. Su mensaje nos invita a ir más allá de los signos, de las palabras, del lenguaje, del reino del logos. Acabaréis divinizando el logos, diría, si continuáis intentando penetrar todo con el logos y yendo a todas partes con vuestro poder discursivo... Un logos divinizado se autodestruye.” (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 269.)

San Juan: “en el principio era la palabra, y la palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios” (Jn 1,1 ss). Antes de la palabra era el silencio del Padre.¹²⁴ De allí que toda palabra deba nacer del silencio y en el momento oportuno.¹²⁵

No debe haber palabras sin silencio *Buddha* con su silencio expresa que debemos apartarnos de los mutismos escapistas y silencios reprimidos, así como de las palabras vacías y el discurso sin sentido.¹²⁶ Si la búsqueda del sentido de la vida no se ha encaminado bien, entre la pregunta y la respuesta, aquí se encuentra un camino antes no visto para abrir un horizonte: el silencio de la palabra como respuesta.¹²⁷

Buddha nos permite descubrir el silencio de la palabra¹²⁸ de que nuestras afirmaciones y negaciones no impiden traspasar el umbral en el que están. Superando así el mundo de los sentidos y la divinización del logos, para iniciar el camino *apofático* hacia el Misterio. *Buddha* no responde.¹²⁹ Pone en silencio la pregunta porque estas no tienen sentido:

Todo el mensaje de Gautama consiste en hacerle comprender al hombre que en el torturarse sobre las llamadas cuestiones cruciales de la vida, reside el gran engaño humano, el origen de la infelicidad, y el precio pagado a cambio de la utopía de creer que se tiene derecho, o el deber de penetrar en el misterio de la existencia.¹³⁰

Esto nos enseña que debemos aceptar la realidad tal como se presenta, sin intentar sustituirla por ideas personales. Vivimos plenamente cuando intuimos el todo sin fragmentar la realidad, sin dividir el tiempo, viviendo su a-dualidad y su unicidad.

¹²⁴Ídem, *De la mística*, 136: “El silencio no es la contradicción de la Palabra, no es la No – Palabra, sino la ausencia de la palabra, su origen como afirma un Padre de la Iglesia (san Ignacio de Antioquía) comentando la Trinidad, diciendo que del silencio del Padre nace el logos, la Palabra”.

¹²⁵ Mi pregunta por el sentido fue un grito tratando de entender el por qué fue asesinado mi padre, solo cuando acallé la pregunta junto con mis iras, la respuesta llegó, no como la esperaba, pero sí como nunca la imaginé.

¹²⁶ Ídem, *Mito, fe y hermenéutica*, 296.

¹²⁷ “¡Que nuestras palabras sean siempre palabras de silencio y nuestro silencio sea siempre la matriz de donde proceda la auténtica palabra!” (Íbid, 296.)

¹²⁸ “Buddha no dice que la pregunta no tenga sentido, sino que nos hace comprender que la pregunta verdadera se destruye a sí misma, y haciendo eso deja de ser una pregunta y nos permite encaminarnos directamente hacia la liberación. Ciertamente destruyendo la pregunta, él ha destruido también al que pregunta, y el pequeño ego que se había intensificado con su pregunta... Es necesario hacer que el hombre sea consciente de sus límites, hacer que se concentre en lo que puede hacer, no distraerlo de su tarea humana, no permitir que se pierda en sus especulaciones, hacerle perder el ego que querría inducirlo a creerse un pequeño Dios” (Íbid., 278.)

¹²⁹ Íbid., 268.

¹³⁰ Íbid., 271.

La *tempiternidad*, desde la más profunda experiencia del silencio, podemos definirla como “vivir la vida como don desde la bendita ignorancia”. El cristianismo debería escuchar esto, pues su anquilosamiento en la razón le hace morir extenuado. Su despertar está en lo que sentenció alguna vez Panikkar: “el cristianismo del futuro será místico o no será”.

Ahora, inmersos en el silencio, como espíritus libres que vuelan por el aire que acaricia sus alas: “conocimiento-amor” y que aprovechan el viento para fluir, es tiempo de vivir plenamente con todo el amor, sin prisa, sin deseo, sin un final que alcanzar.

Esta experiencia recupera al hombre en su totalidad y descubre que no se vuela al encuentro del Misterio con fragmentos, pues Espíritu,¹³¹ Alma,¹³² Cuerpo,¹³³ no se pueden separar, así como tampoco se puede separar a Dios, al hombre, y al mundo:

Dios, Mundo, Hombre, es decir, las tres dimensiones de la realidad que no son ni tres modos de una realidad monolítica indiferenciada, ni tres elementos de un sistema pluralista. Hay una relación, aunque intrínsecamente triple, que manifiesta la constitución última de la realidad...

La visión *cosmoteándrica* supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo, y esa tercera dimensión, lo divino no es una tercera oposición, sino precisamente el *mysterium coniunctionis*... El hombre no es menos hombre cuando descubre su vocación divina, ni pierden los dioses su divinidad cuando son humanizados, ni el mundo se convierte en menos mundano cuando estalla en vida y en conciencia.

¹³¹“Hay que buscar el último fundamento de esta visión bifocal en la antropología dualista (cuerpo-alma) que ha desplazado la antropología tripartita de tantas tradiciones, sin excluir la judeo-cristiana (cuerpo alma y espíritu), en la que se reconoce un tercer elemento irreductible a los dos primeros. El cuerpo es individual, el alma es individual en el cuerpo pero no individualizable... El espíritu en cambio, no es individual ni tampoco individualizable: no es nuestra propiedad privada ni tenemos dominio sobre él. El espíritu sopla donde, cuando y como quiere, y nos hace entrar en conexión con un nuevo grado de realidad que en nosotros se manifiesta en la consciencia, precisamente en la consciencia mística. La experiencia de la vida no es un puro placer sensible o inmaculada concepción intelectual, como tampoco un mero éxtasis inconsciente, la condición humana, que es la condición de la realidad, nos acompaña siempre. La experiencia de la Vida es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo. Igualmente hubiéramos podido decir que es materia, humana y divina – *cosmoteándrica*. Son una trenza irrompible de una experiencia única, que incluye también la experiencia del morir” (Ídem, *De la mística*, 33).

¹³² “La palabra *nefesh*, alma, no indica una parte de la persona distinta del cuerpo, sino más bien la persona entera como viviente. El alma se presenta como el poder vital, como el centro de unidad de la persona, y como la consciencia refleja del individuo. Sintéticamente podríamos decir que el alma designa lo que corresponde a nuestro “yo””. (Meza, *La antropología de Raimon Panikkar*, 180).

¹³³ “Genéricamente se puede decir que *soma* designa la concreción singular de la persona, no es en cuanto aislable y ontológicamente calificable, sino en cuanto que connota su ser humano. Cuerpo es un término personal que lejos de cualificarse en oposición al alma, describe la integridad del sujeto humano y de sus comportamientos” (Ibíd., 180).

Quizá lo que decimos es que el hombre se halla en la encrucijada, porque lo real es precisamente el cruce de estas tres dimensiones. Cada existencia real es un nudo único en esta triple red. Aquí la visión *cosmoteándrica* de la realidad equivale a una visión totalizante e integral en la naturaleza de todo lo que existe. La experiencia *cosmoteándrica* es el intento de recobrar, en una vuelta más alta de la espiral, el camino medio, positivo y no meramente dialéctico, entre la paranoia del monismo y la esquizofrenia del dualismo.¹³⁴

En otras palabras, el hombre, cuando descubre su dimensión humana descubre la divina. Raimon Panikkar siempre da razón de esto,¹³⁵ de la no fragmentación de la realidad,¹³⁶ lo que permite el entrecruzamiento de lo divino con lo humano. Lo humano como escenario del ser-siendo de la acción de Dios.

De aquí pues, la importancia de re-direccionar la educación hacia la sabiduría, de tal forma que se convierta en un puente de liberación. La misma palabra lo dice *e-ducere*:¹³⁷ hacer salir, libera de condicionamientos,¹³⁸ es mediadora del viaje a la inmanencia, en la que está presente la trascendencia, camino que cuando se emprende, nos descubre con los pies en la tierra, la cabeza en el cielo y la mirada en el tiempo, superando la polaridad de lo eterno y lo presente.¹³⁹

Purificados de toda superficialidad y habiendo alcanzado la sabiduría, reconocemos este bello paisaje y el orden bueno de las cosas sin violentarlas, al contemplarlas y al buscar la

¹³⁴ Panikkar, *La nueva inocencia*, 61; ver también: Ídem, *La intuición cosmoteándrica*, 82.

¹³⁵ “*Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant*” (Jn 6, 12). Esta frase del Maestro, que pone fin al relato joánico de la multiplicación, muy querida por Raimon Panikkar, resume otro aspecto fundamental de su pensamiento: la integración del conjunto de toda la realidad en todas sus dimensiones; recoger los fragmentos esparcidos, hasta los más pequeños, aunque solo sean migajas, para reconstruir el todo armónico del que se han escindido: nada se desprecia, nada se deja de lado. Todo está integrado, asumido, transfigurado... Pensar todos los fragmentos de nuestro mundo actual para reunirlos en un conjunto no monolítico, pero sí armónico, gustaba decir Panikkar.” (Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida*, 181).

¹³⁶ “El hombre es un componente esencial del cosmos. Los hombres no pueden vivir, en el sentido más amplio y profundo del vocablo sin religión. El destino de la humanidad depende de que una religiosidad genuina religue (*religat*) a los hombres entre sí y a la realidad en su totalidad y, al mismo tiempo, salvaguarde su libertad (*ontonomía*). Pero también el destino de la tierra está en juego... Y ella nos dice que nuestro destino está religado (*religatum*) a ella.” (Panikkar, *El diálogo Indispensable*, 33.).

¹³⁷ “El problema de la educación es la súper organización, pre-programación de todas las cosas, olvidando a menudo lo esencial. Parece que la función de la educación en este país es impartir medios para conseguir metas y tener éxito frente a los demás. Yo considero esto un ataque a la etimología de la palabra educación que significa *e-ducere*: hacer salir, extraer. El objetivo de la educación debería ser liberar al sujeto de todo tipo de condicionamientos. He aquí el por qué la educación ha pasado a ser un instrumento del estado” (Ídem, *Elogio de la sencillez*, 39).

¹³⁸ *Ibíd.*, 39.

¹³⁹ Ídem, *De la mística*, 92 - 93.

verdad en ellas sin desesperación. Panikkar, a esta nueva forma de ver las cosas, la denomina “experiencia intocada”,¹⁴⁰ pues la mirada no reduce la vida a meras interpretaciones, porque deja ver más allá de lo que comúnmente se nos enseña a mirar.

Le decimos entonces al *Buddha* con corazón purificado: no existe angustia en nosotros para responder la pregunta que hemos hecho, pues nos gozamos ahora en la *agnosía*, en la plenitud; y este gozo, lo interpretamos con un método hermenéutico que trasciende los límites de la razón, para el que la belleza es su categoría, la inspiración su método, el deleite su criterio, el arte su instrumento y el símbolo su esencia:

El trampolín que permite el salto del objeto significado, al sujeto significante, del concepto a la intuición, de la intelección a lo inteligido, sin que el salto rompa la conexión y así nos permita caer de nuevo sobre nuestros pies... El símbolo místico no apunta a un ente particular; pretende simbolizar el todo desde un ángulo concreto. El símbolo nos habla de la vida que está en nosotros y que nos envuelve... El poder simbolizante del símbolo consiste en catapultarnos del conocimiento objetivo, conceptual, al conocimiento participativo, salto desde el objeto (el símbolo), al sujeto (para quien el símbolo está), pero el sujeto es superado, porque el símbolo nos hace llegar a la intuición inmediata, que une a-dualísticamente el sujeto con el objeto. El hombre es un ser simbólico que lo trasciende y lo envuelve.¹⁴¹

Al decir que el lenguaje de quien logra una experiencia plena no es medible, ni cuantificable sino simbólico, surge un interrogante: ¿dónde está la “rigurosidad científica” de un trabajo como este?, está en el hecho de que la vida no se agota con la medición exacta del método científico y con la capacidad de desbrozar un camino poco conocido por Occidente. Igualmente, en el perder el miedo a creernos autosuficientes y en el abrirnos a otro (Oriente) como *alter pars mei* y no como *aliud*.¹⁴²

Oriente ha enseñado que lo esencial no es medible, que hay un conocimiento que no se puede analizar estadísticamente. Para no ir tan lejos, Rahner también lo plantea:

¹⁴⁰ Ídem, *Elogio de la sencillez*, 69.

¹⁴¹ Ídem, *De la mística*, 56.

¹⁴²“El ser humano gracias a la conciencia, descubre al otro sin olvidar a Dios y al mundo, sin embargo, Panikkar nos hace caer en cuenta que cuando decimos ‘otro’ hay una diferencia entre ‘*aliud*’ (lo otro), como si se tratase de una cosa, ‘*alius*’ (el otro) el otro como alguien extraño, y ‘*alter*’ (el otro) como una parte de mí” (Meza “Homo Politicus”, 72).

La experiencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual del conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible, revive aquí el nombre de experiencia trascendental. Es una experiencia, pues este saber no temático, pero de tipo ineludible, es elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto. Esta experiencia se llama trascendental porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo y porque consiste precisamente en rebasar un determinado grupo de objetos posibles, de categorías. La experiencia trascendental es la experiencia de la trascendencia. En esta experiencia se da una unidad e identidad de estructura del sujeto y con ello también la estructura última de todos los objetos pensables del conocimiento.¹⁴³

Para Panikkar¹⁴⁴ la experiencia de la trascendencia, sólo puede tenerse desde la inmanencia. Cabe aclarar que no es una simple búsqueda de sí en sí mismo o una introspección egocéntrica:

No es tampoco una simple búsqueda del Otro en la trascendencia, un salir más o menos total de nosotros mismos. Es un buscarse en un icono que estando en nuestro sí-mismo más profundo, no nos enajena; Cristo es un hombre como nosotros, pero que al mismo tiempo, sigue siendo infinitamente superior a nosotros, pues es Hijo de Dios, irradiación, esplendor de su gloria, no nos permite encerrarnos a nosotros mismos. Nos buscamos a nosotros buscando a Cristo.¹⁴⁵

En su obra, deja claro que las separaciones no son lo real¹⁴⁶ sino un imaginario, una alucinación del genio occidental, de la razón. Para él todo está en relación, incluso, “el Cielo y la tierra”, objeto de este trabajo. Desde la creación hasta nuestros días, se han concebido dos tipos de geografía: *la del más allá* y *la del más acá*. Aún, en el presente, algunos señalan que la preocupación debe centrarse por el más allá so pena de poner la confianza solo en el más acá, como está reseñado en el primer capítulo. No obstante, el hombre es punto de encuentro entre el Cielo y la tierra,¹⁴⁷ ya que la realidad es una red que

¹⁴³ Baena, “El método antropológico trascendental”, 57.

¹⁴⁴ Panikkar, *De la mística*, 75.

¹⁴⁵ Ídem, *La plenitud del hombre*, 53.

¹⁴⁶ Ídem, *La Nueva Inocencia*, 57: El hombre es más que un individuo. El hombre es una persona, un nudo en una red de relaciones que puede llegar hasta las mismas antípodas de lo real... El hombre es solo hombre con el firmamento encima, la tierra debajo y sus compañeros alrededor.

¹⁴⁷ “Panikkar recupera la naturaleza mediadora del hombre: aquello que nosotros somos, nuestro ser, es precisamente mediación. Esta idea le permite establecer otra de mayor profundidad, que hunde sus raíces en

se teje sin dejar nada fuera, *colligite fragmenta*, todo lo abarca. Algunos nombres, dados por diferentes tradiciones religiosas a esta relación constitutiva son:

- *Trinidad*: el cristianismo confiesa que Dios es pura relación.
- *Advaita*: noción propia del hinduismo que, como ya dijimos, significa a-dualidad.
- *Pratityasamupada*: es una noción *budhista* que expresa la interdependencia de todas las cosas.
- *Intuición cosmoteándrica*: forma primordial de la conciencia que vislumbra el conocimiento indiviso de la realidad.

Si bien el hombre es un punto de encuentro entre lo eterno y lo temporal, no es el único porque no es el centro del universo. Ni tampoco Dios, así se contradiga a gran parte de la tradición medieval. Ni el cosmos, aunque esto contradiga algunas corrientes ecológicas actuales. El punto de encuentro está en la intercesión de los tres.¹⁴⁸

Ahora bien, ¿cómo puede el hombre alcanzar conciencia sobre el lugar que ocupa en la realidad? Es necesario, para responder, sumergirse en las profundidades, deshaciendo las partículas impiden ver lo real en su máxima expresión. Si hemos comprendido que todo es relación, y que para vivir la eternidad en el tiempo no es necesario esperar hasta el fin del mundo, entonces, estamos ante el umbral de una vida naciente: “la nueva inocencia”.

El hombre para poder llegar a ella, ha vivenciado tres momentos kairológicos¹⁴⁹: el extático, el enstático y la nueva inocencia.

el cristianismo primitivo: el hombre es un sacerdote cósmico. El hombre es un sacerdote del universo, es un mediador entre el cielo y la tierra... El hombre está entre lo divino y lo terreno, entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el mundo” (Meza, *La antropología de Raimon Panikkar*, 185-186).

¹⁴⁸ “Quizás un viejo mándala pudiera ayudarnos a simbolizar la intuición cosmoteándrica: el círculo. No hay círculo sin centro ni circunferencia. Los tres no son iguales y, sin embargo, no son separables. La circunferencia no es el centro, pero sin este último la primera no existiría. El círculo, en sí mismo invisible, no es ni la circunferencia ni el centro, sin embargo está circunscrito por la una y se inscribe alrededor del otro. El centro no depende de los otros, ya que no tiene dimensiones, sin embargo, no sería el centro –ni ninguna otra cosa- sin los otros dos. El círculo, sólo visible a partir de la circunferencia, es la materia, la energía, el mundo. Y esto es así porque la circunferencia, el hombre, la conciencia, lo envuelve. Y ambos son lo que son porque hay Dios, un centro, que en sí mismo es centro que está en todas partes y cuya esfera en ninguna” (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 98).

¹⁴⁹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 42-45.

En el *momento extático* la mente es pasiva, simplemente conoce. El hombre en el paraíso vio la manzana como manzana. En el *momento enstático* el hombre sabe que conoce, su pensar es reflexivo ahora. Por ello, ve en la manzana algo distinto. Anteriormente, cuando veía la manzana veía un universo entero, pero ahora descubre que la manzana es solo una cosa. Ahora, separa el símbolo de la cosa simbolizada y desea conocer lo que no es la manzana. La serpiente le presenta a él mismo como un ser separado de su creador. Comer la manzana representa sacrificar esa inocencia, para buscar en ella lo que estaba manifiesto; en donde la apariencia de la manzana es su esencia más íntima, un acto nada inocente.

El tercer momento, trata de conquistar una nueva inocencia ya que no retorna al pasado,¹⁵⁰ aparentando desconocer lo que conocemos cuando lo sabemos. La primera inocencia se pierde para siempre, entonces así empezamos a conocer la ignorancia.¹⁵¹

La nueva inocencia significa superar la desesperación que surge cuando descubrimos huir de este *huisclos*. No podemos hacerlo con un acto del entendimiento, pero tampoco con pura fuerza de voluntad, porque la voluntad está demasiado afectada por el entendimiento para mantener tal autonomía... Una vez descubiertas las antinomias en las que estamos enredados, nos vienen ganas de saltar los muros de la cárcel donde nos hallamos presos o de huir de este valle de lágrimas, de este mundo sufriente o del dialéctico callejón sin salida... El estado caído el infierno no tiene puertas. La nueva inocencia no reclama que sean abolidas ni las puertas del cielo, ni las del infierno, pero por otro lado no desea tampoco franquear ninguno de los dos umbrales. Se mantiene en el *antariksa*, en el *metaxu*, en el espacio intermedio, el medio positivo, el *aión*, en el *saeculum*, medio de la vida *tempiterna*, sin temer por ello el reino inferior, ni ser seducido por el mundo de las alturas.¹⁵²

Esta nueva inocencia no recupera a la primera porque retornar al pasado nos encarcela en la nostalgia, en lo que fue y no pudo ser. Nos mantiene vivos en un pasado que sacrifica el presente intentando poner colores a los recuerdos no contemplar lo variopinto de ese

¹⁵⁰ “Descubrir el núcleo divino de todo hombre nos cura e la nostalgia de volver al paraíso perdido, y comprender la ironía del Dios de la Biblia que puso delante a los querubines con espadas flameantes, para que el hombre no cayese en la tentación de adorar de su condición humana y deseara regresar al paraíso, descuidando descubrir el reino en nuestro interior” (Panikkar, *De la mística*, 61).

¹⁵¹ Ídem, *La Nueva inocencia*, 47.

¹⁵² *Ibíd.*, 48.

presente. Perdemos al intentar no perder y dejamos de recibir gratuidad, elemento que se nos da en el hoy por estar pensando en ganar.

¿Recuperar para qué? Si lo nuevo está cargado de unas dimensiones no contempladas, que contienen lo que hemos vivido y lo que está por vivirse, es una síntesis maravillosa de lo vital que sorprende, de tal manera, que la añoranza por lo que fue o no, deja de ser un deseo para estar contenido con fuerza y vitalidad en la novedad del ahora:

El momento de la nueva inocencia, momento *cosmoteándrico* que mantiene las distinciones del segundo momento sin perder por ello la unidad del primero... La nueva inocencia no es una segunda inocencia, no es una repetición de la primera, como tampoco es una segunda adicional corregida o aumentada. Es nueva, tan nueva que no recuerda que sea segunda porque no lo es; no es la inocencia perdida recuperada, porque la pérdida perdida está... adviene después de la ascesis, de la purificación. No hay atajos ni caminos rápidos para llegar a ella, ni tecnologías instantáneas, no hay en verdad camino, aquí la paciencia es fundamental.¹⁵³

Panikkar considera que con la nueva inocencia se da la liberación del ansia de perfección y de la intención de querer ser mejores:

... [La nueva inocencia] no conoce la competencia. Es pura aspiración, es decir, fruto de una inspiración que llega desde el interior y no de pensamientos objetivados. Es el reino de la espontaneidad. El deseo en cambio lo es de un *telos* de una finalidad... La aspiración llega del interior sin un por qué. Si queremos ir de un lado a otro quizá se llegue, pero si solo corremos ansiosos para llegar, no vivimos nunca, no ganamos jamás el presente, que es la revelación temporal de la eternidad. Desasosegados por llegar a la cima no disfrutamos del camino.¹⁵⁴

Esta nueva inocencia es un despertar que revela una nueva dimensión para curarnos de nosotros mismos y sumergirnos en la presencia innominable, que llena y libera de apegos egoístas. La nueva inocencia nos deja ver nuestra propia identidad, la de aquel “yo” sujeto espiritual que se relaciona con un “tú” interior en el descubrimiento de una intimidad recíproca, en la que nos vemos como: desnudez, vulnerabilidad, límites, condición humana.¹⁵⁵

¹⁵³ *Ibíd.*, 29.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 28.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 23.

En el segundo momento queda aún camino por recorrer. En el tercero, el de la nueva inocencia, no. El darnos cuenta de que las cosas más importantes de la realidad están fuera de la jurisdicción del pensamiento y de la voluntad, hace que nos preocupemos por la armonía de todo, hasta de lo más elemental, en lugar de ir alimentando lo fatuo y provisorio. La nueva inocencia es, pues, ser conscientes de que el campo de la vida es verdadero cuando el fin del camino está en cada paso.¹⁵⁶ Al alcanzar la nueva inocencia ya no existen el miedo ni la angustia, pues ahora son “posibilidad de libertad” y deben ser transgredidos para superarse.

De esta manera se dilucida la libertad, no como capacidad de escoger entre una cosa u otra, entre el bien y el mal, sino como una experiencia. En palabras de Panikkar:

La experiencia de la libertad nos ayuda a describir esta dimensión mística. La libertad no significa poder escoger entre dos cosas. Si nuestra vida consiste solamente en la elección entre aquello que nos es dado no vivimos realmente. Solo vivimos cuando arriesgamos esta vida una y otra vez, cuando dejamos que la vida viva. Con tanta seguridad, miedos y precauciones no vivimos la vida en absoluto.¹⁵⁷

Sentíamos angustia cuando nos sabíamos libres sin conocer la libertad. La angustia entonces fungía como una experiencia radical que probaba la conciencia cuando ésta perdía la inocencia. Esto explica el por qué hay angustia cuando nos vemos humanos, no terminados y elucidamos que *hacerse* es una tarea únicamente nuestra.¹⁵⁸

¿Cómo superar el miedo que nos genera la angustia? Todo el tiempo queremos liberarnos del miedo,¹⁵⁹ y procedemos mal, ya que erróneamente creemos que lo que necesitamos es saber. Presuponemos entonces, que el temor es miedo a lo desconocido, a lo que no se

¹⁵⁶“¿Cuál es la meta? La tierra pura de un yo descentrado de sí mismo que se hace capaz de acoger y entregarse sin devorar, porque sabe que proviene de un fondo inalcanzable al que todo vuelve sin haberse separado nunca de él” (Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, 45). Además, “en la mística no hay camino porque todo es meta” (Panikkar, *De la mística*, 50).

¹⁵⁷ Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, 107.

¹⁵⁸ Ídem, *El Cristo desconocido del hinduismo*: “El sentido musical se perdió en el paraíso, y en el presente solo podemos balbucir a través de nuestras simples melodías en la experiencia de que un día podremos escuchar la melodía completa; Nosotros forjamos nuestro destino, aunque influyan e intervengan otras fuerzas externas, lo cual no excluye la casualidad ni la providencia”... “Igual que un escritor tengo que esperar que la inspiración venga de afuera: “el espíritu sopla donde quiere” (Jn 3, 8) Pero si el Espíritu Santo me encuentra sin la pluma en la mano, la inspiración pasará de largo”. (Ídem, *Invitación a la sabiduría*, 105).

¹⁵⁹“Nadie puede saltar por encima de su propia sombra.” (Ídem, *Experiencia filosófica de la India*, 40).

puede agotar con el conocimiento y, es así que, ante el surgir nuevo de preguntas, retrocedemos angustiosamente.

No llegar al puerto seguro intranquiliza y sale a flote la respuesta equivocada. Se necesita certeza, seguridad, reconocimiento para generar una apariencia de que se ha encontrado lo que se busca; de lo contrario, el desespero invade y perecemos.

Pero ¿podemos saber todo del misterio de la vida que es a la vez, según Raimon Panikkar, el misterio de la muerte?, ¿nuestra angustia en el fondo es miedo a la vida y a la muerte? “Centinela de la nada” llama Panikkar a la angustia. Si bien somos libres y sabemos que lo somos, ¿de qué nos sirve esa libertad si moriremos?, ¿es la muerte la cadena de la que no podemos liberarnos?

No sabemos y por eso emerge el miedo. La inteligibilidad de la muerte se nos escurre de las manos y eso causa angustia y desesperación.¹⁶⁰ No conocemos el después,¹⁶¹ el fin último. Quien no ha alcanzado la nueva inocencia se preocupa por lo último; quien no se angustia por ello, sabe que la muerte no muere¹⁶² y que el fin se encuentra en el avanzar de quien camina.¹⁶³

Sin embargo, al aumentar el temor aumenta la necesidad de protegerse. Nadie quiere carecer de lo que quiere tener. La fluidez ocasiona temor. Angustia ver que todo llega y pasa sin poderlo poseer. No sabemos si la vida tiene un propósito. Es caminar por la cuerda floja y sentir que la caída está cerca.

¹⁶⁰ “La noche es agonía mientras hay resistencia, pero la misma noche se torna más luminosa que la luz cuando uno se deja conducir por ella: ¡Oh noche que guiaste! ¡Oh noche más amable que la alborada! ¡Oh noche que juntaste amado con amada! ¡Amada en el amado transformada!” (Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, 186.); “Nos encontramos cuando hemos decidido perdernos” (Ídem, *Vislumbres de lo real*, 11.)

¹⁶¹ “No se trata de ninguna otra dimensión que haya que alcanzar, sino de abrazar esta misma realidad en grados de mayor transparencia” (Melloni, *Vislumbres de lo real*, 29).

¹⁶² “La muerte en cambio empezó con el nacimiento, sentirá más bien a mentalidad índica, reforzada después por el hinduismo y el *buddhismo*. Dicho aún con más fuerza, la muerte terminó con el nacimiento. Éramos muertos y vinimos a la vida. Cuanto más ser se vive, más vida se tiene, más vida se ha almacenado, más lejos estamos de la muerte y más cercanos a la liberación total... No caminamos hacia la muerte, sino hacia la vida.” (Panikkar, *La Experiencia filosófica de la India*, 87).

¹⁶³ “Nuestra peregrinación deber ser a pie, y no la de quien conduce un coche por una carretera trazada y con vistas a una meta anteriormente proyectada o acriticamente creída. La vida es constante novedad. Sí por tanto cogeré las flores, y me entretendré por esos montes y riberas. Nuestros entretenimientos son para tomar aliento, no para hacer morada” (Ídem, *De la mística*, 39).

Conocer con certeza la solución a las cuestiones más profundas y existenciales, en efecto, no es una salida al miedo. Es inverosímil que el desorden de la superficialidad sane la epidemia del absolutismo materialista y racionalista:

¿Qué es lo opuesto a la angustia? Quizá eso nos dé una cierta clave. Lo opuesto a la angustia no es el coraje, la fortaleza, la valentía o la audacia. Todo esto son virtudes. Pero la angustia no es un vicio. La angustia más bien es una dimensión constitutiva de la existencia humana tal como es, sea cual fuere su esencia. Pues bien, el polo opuesto a la angustia no como contradicción sino la polaridad, es la esperanza, aquella esperanza de lo invisible. Es la esperanza la que nos permite ver en el presente una dimensión que de otra forma no veríamos. La esperanza es el don de una visión de una experiencia que nos abre a la trascendencia en la inmanencia de las cosas.¹⁶⁴

La esperanza, como otra cara de la angustia, es confianza en la realidad hecha por y para nosotros. Depende de nosotros trascender por ella. La tradición veda ha llamado a esto *rta*, los griegos *kosmos* y los medievales *ordo*, es decir, confiar en que el universo es, y si algo nos es, es en la nada donde el ser que nos trasciende se manifiesta en su estado más puro.

En la nada se devela el ser, la posibilidad de ser; frente a la angustia por la nada se descubre la liberación. Muchos tienen la idea de que angustia es enfermedad y muerte,¹⁶⁵ el coletazo final y no un síntoma de vida:

La experiencia de la vida va acompañada con frecuencia de una cierta experiencia de la muerte. Sentimos la muerte de un ser amado, como la de una parte de nosotros mismos... La muerte se presenta como una ruptura de la vida, como un punto de discontinuidad inexplicable en sí, pero no como la no-vida a secas... La muerte es una compañera existencial de la vida; pero no es necesariamente una dimensión esencial.

La muerte no mata más que a lo que es matable, no mata pues lo que somos; por el contrario, nos descubre nuestra verdadera naturaleza. La muerte es la puerta del estado definitivo... La muerte salvaguarda lo que el hombre es profundamente; un Alma, la nada, Dios, el Ser... Esto no muere, y se nos dice *tat tvam asi*, eres eso que por fin la muerte ha descubierto.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Ídem, *La Nueva inocencia*, 156.

¹⁶⁵ Ídem, *Humanismo y cruz*, 24: “Una vida llena es la única preparación para la muerte, la preparación para la muerte consiste en la preparación para la vida en todos sus sentidos”.

¹⁶⁶ Ídem, “El agua y la muerte”, 64, 66

La muerte es un despertar que nos hace conscientes y libres. Si soy nada y miseria, soy único en el universo de la diversidad y de la grandeza; un microcosmos en este macrocosmos que no es sin mí:

Esta aventura no es un progreso lineal hacia un punto *omega*, ni una regresión hacia un punto *alfa*, originario e indiscriminado. La paz no es ni escatológica ni el estado de ánimo de aquel que ha descubierto la vanidad de todo lo transitorio. El sentido de nuestra vida no se encuentra solamente al término de ésta, como tampoco la justificación de nuestros actos está exclusivamente en nuestro éxito final, ni podemos conformarnos con satisfacciones momentáneas. Bienaventurados aquellos que encuentran la meta en el mismo camino. La finalidad de la vida se halla en el caminar.¹⁶⁷

No hay entonces angustia sin esperanza,¹⁶⁸ ni posibilidad sin el aquí y ahora, que se crea en una visión espontánea de la libertad que es transgredida y trascendida. Un salto que nos da confianza porque ve lo invisible en el intelecto.¹⁶⁹ “Las cosas más fundamentales son las más elementales de la vida y de la existencia... La conciencia está en el no condicionamiento de la persona, en el desprendimiento de las cosas como camino a la liberación”.¹⁷⁰ La nueva inocencia se alcanza, después de haber vivido esta iniciación, cuando tenemos conciencia de que lo fundamental es lo elemental.

La sencillez mira lo más elemental, se hace sencillo cuando hay una apertura a la aspiración primordial,¹⁷¹ al soslayar la multiplicidad de cosas que aparecen y el deseo de éstas, tarde o temprano, motivan a olvidar lo esencial;¹⁷² en efecto, quien no es sencillo, es decir, abierto a la aspiración primordial, se pierde en la decepción de la vida y en su sin sentido.

¹⁶⁷ Ídem, *Paz e interculturalidad*, 151.

¹⁶⁸ “En estas situaciones, la espera de un futuro mejor, ni siquiera en una escatología para más tarde, por lo tanto histórica, no salva al hombre que vive su unicidad como un fracaso. Hay que atravesar la corteza de la historia y de lo temporal. El hombre no puede vivir sin esperanza, pero la esperanza no es en el futuro sino en lo invisible, de lo que, en el tiempo, lo trasciende, sin por ello negarlo. Es la experiencia de la *tempiternidad*, léase la experiencia de que un año de vida, un encuentro, un hijo un amor, una flor o un beso valen más que el resto de la existencia. Se descubre, se presiente en la realidad cotidiana una dimensión interior, algo que la transforma.” (Ídem, *El espíritu de la política*, 169)-

¹⁶⁹ *Ibid.*, 158.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 135.

¹⁷¹ “La inquietud humana no podrá saciarse nunca aquí en la tierra. El contemplativo que es quien ha llegado más arriba en la visión del misterio, es el sediento por excelencia.” (Panikkar, *Humanismo y cruz*, 56).

¹⁷² “Todo es revelación, todo lo sería de ser acogido en estado naciente.” (Melloni, *Vislumbres de lo real*, 11.)

Abrirse a la aspiración primordial es recuperar la unidad esencial de las cosas y de nosotros mismos. Ser lo que realmente somos.¹⁷³ Huir del mundo no es la salida correcta,¹⁷⁴ sino que más bien se trata de hallar el ser en la apariencia ordinaria de las cosas.¹⁷⁵ Estamos llamados a conquistar la simplicidad, no desde lo extraordinario; aunque se requiere una iniciación, un nuevo nacimiento, “la nueva inocencia”. Este deseo de profunda novedad tiene que arder en el corazón.¹⁷⁶

Es momento de reiterar que el estado de sencillez está precedido por la pérdida de la inocencia y la conquista de la nueva, por el paso del corazón destruido a uno nuevo,¹⁷⁷ de la desgracia¹⁷⁸ al renacer, cargados de compasión, amor y comprensión; esto es, una vida de gozo, de serenidad. Es un viaje de la angustia a la esperanza y de la esperanza a la nueva inocencia, a una vida sencilla que reclama lo esencial.

Es fundamental romper nuestro corazón egoísta,¹⁷⁹ posesivo, violento, inauténtico para superar la temporalidad y lograr que el yo verdadero, el ser en su más pura manifestación, emerja. Quien alcanza la aspiración primordial comienza la vida espiritual:

Cuando la alegría se considera el estado primordial del hombre y no final, no necesita saber lo que ésta sea, ni tiene uno que dirigirse hacia ella, ni es preciso añadir nada a nuestra condición. Todo cuanto tenemos que hacer es despojarnos de la superestructura del dolor, eliminar todo aquello que

¹⁷³ “La meta del hombre y de toda la creación no es otra que la trinitización: el hombre está llamado a convertirse en lo que Dios es desde siempre comunidad, intercambio de vida, para tener parte de una vez por todas en la consumada *communio* del Dios Trinitario. De ahí que lo mismo que la *communio* divina es en Dios *ad intra* y *ad extra*, tiene para el hombre una doble orientación: es comunidad con Dios y comunidad con los demás seres humanos y toda la creación.” (Perez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 363).

¹⁷⁴ “No se trata de huir del mundo sino de transfigurarlo, que es algo más que redimirlo: Es resucitarlo, hay que encontrar el silencio y crear la onda.” (Panikkar, *El mundanal silencio*, 15).

¹⁷⁵ Ídem, *El Cristo desconocido del hinduismo*, 134: “Tenemos la necesidad de saltar, por así decir, por encima de todas las cosas de este mundo, utilizando estas mismas cosas como palancas para trascender el mundo”.

¹⁷⁶ Juan de la Cruz, *Noche Oscura*, verso 3.

¹⁷⁷ “El sufrimiento es el sacramento más universal por el que el hombre se abre a una instancia superior”. (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 27.)

¹⁷⁸ “La ruptura del corazón, la *computio cordis* no significa que los demás deban romper mi corazón artificialmente, sino que he llegado a tal convicción con la penosa ayuda de experiencias auténticas, y no por medio de experiencias artificiales.” (Ídem, *Elogio de la sencillez*, 75).

¹⁷⁹ “Cuando no hay yo, no solo desaparece el mío de la posesividad sino que uno ya no necesita defenderse a sí mismo porque ha quedado del todo desarmado. Su indefensión es lo que purifica al agresor.” (Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, 128.); “Si vivimos solo conquistando y poseyendo la muerte es la hora del mayor fracaso. Pero si vivimos cada instante como don, la muerte se nos revela como la ocasión del ofrecimiento supremo.” (Ibíd., 46.)

la vida ha ido acumulando a lo largo de la existencia, en una palabra, destruir la contingencia para que la alegría y la gloria iniciales puedan resplandecer de nuevo sin ningún impedimento.¹⁸⁰

Aunque esto no es suficiente. Sí deja el camino expedito para que el amor¹⁸¹ abra las puertas del corazón: “abre que estoy a la puerta y llamo, si me abres entraré” (Ap 3, 21). Cuando el amor entra, la sencillez se manifiesta porque nos hemos despojado de la vida superficial.

Quien inicia el proceso de liberación encuentra el aquí y ahora. El acontecimiento actual de esa liberación, implica una ruptura con las preconcepciones, presuposiciones,¹⁸² y el mundo artificial que ha elaborado para emprender el camino nuevo.

¿Por qué se habla de aspiración primordial y no se habla de deseo?, desear es una actividad del ego empírico; la aspiración, por el contrario, es respirar, acción del espíritu interior, es dinamismo del ser, al inspirar recibimos la vida y al espirar la entregamos. La realidad en su dinámica constante, participa en la simplicidad de un acto desapercibido pero profundo, que enseña sin egos, a aspirar lo elemental, lo simple. El hombre sencillo vive así:

No imita a nadie, es pura espontaneidad, libertad máxima, no camina por ningún sendero, sino que vuela por los aires por donde no hay camino. El mundo para él es explosión de libertad, es colaborar con lo divino... No va engalanado con costosas y difíciles vestimentas; se ha simplificado, pero como hemos dicho ya, no va despojado, está vestido con el viento y protegido por él, por el espíritu, se ha dejado arropar por él. Es el realizado, aquel que ha alcanzado la paz, la ecuanimidad, la libertad, la máxima encarnación de lo *humanum*, la liberación... No especula sino que vive, ama, bebe, danza, es arriesgado, no se preocupa por verbalizar ni lanzar discursos, no se defiende, es silencioso, no tiene nada que defender, su sencillez, su simplicidad es extrema.¹⁸³

Aquel que conquista la nueva inocencia vive sencillamente y descubre a Dios en todo. En su libro *Íconos del Misterio*, Raimon Panikkar propone nueve lugares *privilegiados* para

¹⁸⁰ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 271.

¹⁸¹ “Se trata de conectar el amor humano con el centro mismo del Absoluto, el Dios Amor trinitario Padre-Hijo-Espíritu Santo. Se trata de entrar en la corriente de amor universal, concretada en cada creatura. Por eso el amor egoísta es incompatible con el *advaita*, que no entiende el amor ni en función de Dios, que no me necesita, ni de mí mismo; el *bhakta advaitin* puede decir: (Amo a mi amado porque soy ese amor de Dios que hace que mi amada sea. No puede existir un amor más personal)” (Perez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 355.)

¹⁸² Panikkar, *El silencio del Buddha*, 338: “Nunca es Dios quien muere, sino la representación que de él se hace una cierta religión”.

¹⁸³ Ídem, *Elogio de la sencillez*, 209-2012.

vivir la experiencia de Dios: el amor, el tú, la alegría, el sufrimiento, el mal, el perdón, los momentos cruciales de la vida, la naturaleza y el silencio.¹⁸⁴

Podríamos detenernos en todos pero el amor nos resulta más sugerente porque, como ya aludimos, es el que abre el corazón después de su ruptura y lo pone en el camino de la iniciación y la purificación. En el amor humano reside lo divino. Un amor a Dios que no se convierta en amor hacia los demás es falso. La revelación de Dios, en el prójimo, es un signo de la religación con él.

El amor es el que nos hace decir: ¡no imaginamos vivir con tanta intensidad y profundidad, incluso en lo más nimio! ¡Aquellos momentos humildes se olvidan rápido! : tomar un café, sentir el calor del sol en la mañana, el frío del atardecer o el roce de la lluvia en el invierno. Es el amor el que nos permite ver lo divino en lo temporal y en cada cosa llena de plenitud.¹⁸⁵

La vía que conduce al logro de la felicidad: El simple y noble camino del amor, del auténtico y verdadero amor sin quedarse prendido en ninguno de ellos. El noble camino del amor, a saber: La total donación de sí mismo; que no puede tener término porque es inagotable. Este amor nos abre al noble múltiple camino: la recta conciencia, el corazón puro, el lenguaje trasparente, la conciencia sincera, y todos aquellos nobles medios que la multiseccular experiencia humana ha reconocido desde antiguo.¹⁸⁶

Cuando amamos puramente, la nueva inocencia se manifiesta en la sencillez.¹⁸⁷ La plenitud de la vida nos sorprende de repente con alegría e inspiración para encontrar a Dios hasta en los pucheros.¹⁸⁸

Esta experiencia de amor, de inocencia y de sencillez, consiste en tocar con nuestro ser la totalidad del ser, tocar en un punto de la realidad lo infinito¹⁸⁹ (*cumtangere*), en lo

¹⁸⁴ Ídem, *Íconos del misterio*, 115.

¹⁸⁵ “Descubrir que en la bienaventurada sencillez de lo más pequeño, se halla la realidad más grande” (Ídem, *El mundanal silencio*, 56.)

¹⁸⁶ Ídem, *El silencio del Buddha*, 267.

¹⁸⁷ “Cuando amas disfrutas de todo y de nada, porque has hecho el gran descubrimiento de que aquello de lo que disfrutas está en tu propio interior. La orquesta está dentro de ti, y la llevas contigo a donde quiera que vayas. Las personas externas no hacen sino determinar la melodía concreta que la orquesta debe interpretar. Y cuando no hay nada ni nadie que marque el ritmo de tu música, la música siempre está viva, porque no necesita ningún estímulo externo. Ahora llevas en tu corazón una felicidad que nada ajeno a ti puede darte ni arrebatarte.” (De Mello, *Una llamada al amor*, 106).

¹⁸⁸ Panikkar, *Íconos del misterio*, 154.

contingente, lo esencial. Vislumbrar la realidad en nosotros, como una experiencia que dirige nuestras vidas desde dentro, impulsa a salir de sí mismos hacia lo real, a la reunión de una realidad *cosmoteándrica*¹⁹⁰ donde Dios, hombre, mundo están en relación. Este misterio es un círculo que está en todas partes pero a su vez, su centro en ninguna.

En efecto, quien ama, vive la experiencia *tempiterna* en cada mirada y latido de su corazón:

Kairon gnothi (conoce el momento). Esto decía Pitaco de Mitilene, otro de los Siete Sabios. El *kairós* no es el tiempo lineal y homogéneo que no se puede parar. Sé consciente del momento, se podría traducir quizá sin olvidarse de que todo momento es único. El hombre no vive en el tiempo, como si recorriese un camino. Él es tiempo. Todo hombre es su tiempo, tiempo que es cualitativamente distinto del tiempo del otro... El conocimiento conceptual del tiempo no es el tiempo real. Puedo ciertamente vivir una experiencia del transcurrir de mi vida, pero esto no es conocer el *kairos* ni a mí mismo... La riqueza más importante de nuestra vida, como hemos dicho, es el encuentro con momentos irrepetibles. Debemos recordar que el presente no es solamente un momento del tiempo; es el momento vivido en su plenitud, que he llamado *tempiterno*, porque aun siendo temporal está cargado de eternidad. La eternidad en sí misma y el tiempo en sí mismo no existen, lo que existe es la *tempiternidad*, que se abre a nuestra consciencia con la experiencia del valor único de cada momento.¹⁹¹

Quien ama descubre lo divino, lo humano y lo cósmico en todo. Vive lo eterno en la temporalidad sin esperar ir a algún lugar, sino en el aquí y ahora de su existencia:

Cualquier lugar es propicio para la experiencia de Dios si [el hombre] sabe vivirla hasta el fondo, porque Dios es vida, y la experiencia de la vida equivale a la experiencia de Dios. Decimos experiencia y no reflexión sobre la vida. El sentirse vivo no es un mero acto biológico, no es del *bíos* fisiológico del que hablamos, no es del *bíos* de cualquier biografía individual, sino de la *zoe* cuya expresión evangélica es vida eterna y cuya traducción podría ser vida infinita. No el instinto de conservación al que nos referimos sino a aquella vivencia propia del hombre que siente que en sus venas transcurre más que hemoglobina y otros ingredientes fisiológicos. Sentirse vivo con vida eterna no significa creerse inmortal en un tiempo lineal, sino más bien, sentir la realidad de la *tempiternidad* de la que tantos místicos, poetas y filósofos nos hablan: la vida no muere, cantan los

¹⁸⁹ “Somos la realidad en un punto tangencial sin dimensiones... Tocamos lo infinito en un solo punto, y sin dimensiones... Es la misma realidad la que nos manifiesta que ha sido tocada” (Ídem., *De la mística*, 89-90).

¹⁹⁰ “El fin de la vida humana es la plenitud del hombre, su felicidad, su libertad, no sólo en sentido antropocéntrico, sino en el sentido total de liberación de todo el cosmos del mero mecanismo del *samsara*, puesto que el hombre no es un mero individuo, sino que es una persona, religada constitutivamente a toda la realidad.” (Ídem, *Espiritualidad hindú*, 161).

¹⁹¹ Ídem, *La puerta estrecha del conocimiento*, 190-191.

vedas, diciendo que Dios es vida. A este Dios se le encuentra en relación. Estamos incorporados en la *perichoresis* o *circummincessio* trinitaria de toda la realidad.¹⁹²

Existe una bella plegaria por la felicidad en los Vedas llamada *svstyayana*, que muestra al hombre invocando a Dios para gozar la paz por mucho tiempo, para llenar de bendiciones y alegría a sus familias, de tal manera, que ellos gozan y ven el sol durante mucho tiempo. ¿Acaso esto no le concientiza de su papel de mediador entre el cielo y la tierra? y ¿su más noble pensamiento y sentimiento es el bienestar de todo y de todos?, ¿no es la paz el fruto de la vida que llena el corazón cuando se ha alcanzado la experiencia *tempiterna*?, ¿el cruce entre el cielo, tierra, y hombre es la semilla de la paz que germina y refugia la nueva creación?

El hombre puede tenerlo todo: salud, bienestar, mujer e hijos, conocimientos, habilidades, poder y gloria, pero su verdadera felicidad, su plenitud, es incompleta si carece del más grande de los dones: la paz, *santi*.

Por este motivo la invocación de la paz, el *santimantra*, acompaña cualquier acto sagrado o recitación de un texto sagrado. El hombre y la tierra se influyen mutuamente y, al mismo tiempo, interactúan con el mundo de los Dioses. El hombre es el mediador poderoso entre el cielo y la tierra, porque sólo él es capaz de expresar esta plegaria.

Paz en el cielo, en la tierra y en el corazón humano, es el augurio que expresa la triple repetición; ¡*Santi, santi, santih!*¹⁹³

3.3 La plenitud del hombre: sentido de la escatología de Raimon Panikkar.¹⁹⁴

El destino último del hombre es un salto desde la animalidad instintiva a una participación en la aventura infinita de la realidad.¹⁹⁵

Todos los seres humanos están abiertos a la trascendencia porque saben que hay algo más. Trascendencia que desciende a lo íntimo y abre el camino a la inmanencia, de presencia

¹⁹² *Ibíd.*, 111; 164.

¹⁹³ *Ídem*, *Iniciación a los vedas*, 46.

¹⁹⁴ Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 75: “Es obvio que para llegar a un Dios trascendente hay que ascender a Él y para alcanzar un Dios inmanente hay que descender hasta Él”.

¹⁹⁵ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 228.

divina en nosotros. La experiencia de Cristo es una realidad que transforma nuestro ser más profundo, pues es fuente de vida. Estamos llamados a creer en Cristo vivo y no en un personaje único e histórico que vivió hace más de dos siglos.

Efectivamente, la experiencia de la inmensidad divina es tal que no se puede admitir nada fuera de ella. Nuestro *manere, nuestra existencia* está por tanto en Dios. Y entonces la relación entre Dios y el hombre, en lugar de ser de pura trascendencia (que no admite relación) es de inmanencia. Dios es el misterio trascendente inmanente en nosotros. Por eso es común a diversas religiones la convicción de que quien dice haber visto al Dios trascendente no dice la verdad. Si *comprehendis non est Deus* (Si entiendes no es Dios), dice san Agustín resumiendo toda la idea patrística (Sermo 117, c.3, 5:PL 38, 663). Es en la inmanencia donde se descubre la trascendencia. Nos damos cuenta de que “permanecemos en algo que, estando dentro de nosotros, es más grande que nosotros, nos trasciende. La mística nos habla de ello constantemente. Este mundo mudable está envuelto en Dios”.¹⁹⁶

Todo aquel que vive la experiencia de la trascendencia lo hace desde la inmanencia. Es inconcebible que la experiencia mística sea un éxtasis tal que la divinidad se embeba la humanidad hasta desaparecerla; es así, que el hombre es quien posibilita la trascendencia y la experiencia religiosa profunda.

Vamos de la inmanencia a la trascendencia; no tiene sentido una humanidad como apariencia. La experiencia mística, el contacto con la realidad última de todo lo creado, lleva al hombre a ser más humano, más sencillo, más humilde y más cercano. Por algo Jesús habla en parábolas y toma los elementos de su entorno para expresar los misterios más profundos de Dios. Caminaba entre los pobres, cenaba con ellos, era tan próximo que muchos ni lo reconocían porque, a la espera de una manifestación caída del cielo y totalmente trascendente, se extraviaron al ver un Dios contiguo, que con un simple abrazo acerca a su corazón al más joven de sus discípulos.

Raimon Panikkar trae a colación a Santa Teresa de Jesús, para referir la inmanencia de Dios. Ella escuchó a Dios decir: “Teresa buscarte haz en mí, buscarme haz en ti”. Todos

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 47

estamos llamados a esta búsqueda porque siendo animales de profundidad, seres sedientos de infinito, corremos el riesgo de perdernos en lo infinito al no encontrar una fuente divina.

Aquello que está en nosotros es lo que nos hace conocernos, pero a la vez, nos desborda al salir al encuentro de Dios. Nos exploramos buscando a Cristo, buscamos a Cristo buscándonos nosotros.¹⁹⁷ Eso lo expresa Panikkar cuando cita bellamente a Teresa de Jesús.

Para buscar a Cristo debemos vaciarnos, lo cual equivale a morir para poder resucitar. Ese es el primer momento que la mística cristiana habla de la “noche oscura del alma”. Oscura porque es iniciación. Ella marca un punto en nuestro camino. Nos lleva a abandonar y a purificar todo lo tóxico del recorrido; es reconocer que estamos perdidos y que necesitamos limpiarnos para iniciar un nuevo camino. Ese otro al que nos abrimos después de desprendernos y renunciar al ego, somos nosotros mismos. Si Dios rompe nuestro aislamiento, respeta nuestra soledad. Encontrar a Dios es amarlo, amarnos y finalmente, descubrirnos en el espejo de su divinidad.

Cuentan que un místico antiguo quiso ver a Dios y volvió los ojos hacia adentro:

No podemos buscar a Dios si no tenemos confianza en quien busca. La muerte de Dios es la consecuencia de la muerte del sujeto para quien Dios pudiera ser Dios. La crisis de nuestro tiempo es ante todo la crisis del hombre, que hemos reducido a un factor económico en el poderoso engranaje de la competitividad. Aunque las olimpiadas de san Pablo no sean las nuestras, se trata en cualquier caso de una metáfora poco feliz. Después de todo el vencedor no es el que corre mucho. Para buscar la perla, el Reino de Dios, la verdad, la justicia, la belleza en nosotros hemos de tener esa autoestima que hace creíble que en nosotros hay algo que merece la pena. El hombre como hemos dicho, es algo muy distinto a un animal con un gran cerebro.¹⁹⁸

Para buscar a Dios hay que encontrarse. La inmanencia aparece como algo vital:

No puedes buscarte en las cosas. Ellas no son tú – y si te encontrases en ellas serías simplemente una cosa. Tampoco puedes buscarte en un Dios trascendente porque no te es posible y, si lo fuere,

¹⁹⁷ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 53.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, 58.

ese Dios ya no sería trascendente o tú ya no serías tú, tu yo. Debes por tanto buscarte en Mí, y esto te permitirá ser la que eres. Debes buscarte buscando-Me... Eso nos lleva al segundo momento: eso que buscamos sólo puede estar en nosotros.¹⁹⁹

Este segundo movimiento, “búscame en tí”, es un encuentro maravilloso con nuestro yo más profundo, no un yo egocéntrico sino un yo que sale de sí y se despliega hacia el encuentro del otro. En Panikkar, la inmanencia es una condición de posibilidad de la trascendencia. Es la apertura a ese Dios inmanente en la trascendencia y trascendente en la inmanencia. En esto aparecen nuevamente las dos dimensiones constitutivas de la realidad: la eternidad en la temporalidad humana y la temporalidad humana inmersa en la realidad.

Ese Dios de la trascendencia conduce a la desvinculación de lo terreno y de otros por considerarlos mundanos. Cuando se elige el camino contrario, el de la inmanencia absoluta, se cae en un misticismo extraño que, al fin de cuentas, también abstrae y aísla del mundo.

En ambos casos se acabó el dinamismo, la búsqueda. El búscame cesa y la vida cesa. En el primer caso el hombre se queda solamente en el hombre y se conforma con ser un buen hombre. La ética se convierte en su religión. En el segundo caso el hombre se convierte en Dios y se consuela creyendo que no necesita ya un Consolador porque ya se ha transmutado en Dios. Toda la historia de la espiritualidad humana está atravesada por esta tensión: o el Hombre o Dios; o la epifanía humanística y atea o la teofanía deshumanizante y monoteísta. Falta un mediador, una cristofanía simultáneamente humana y divina. Ni el hombre es la medida de todas las cosas (Protágoras Fragmento I B), ni Dios es el *metrón* de todo (Platón, *Nomoi* 716,c; cf Kratil, 385 a 6 Theat. 152 a 2-4). Sino la Trinidad- Como veían los pitagóricos, recordados en su día por Ficino (*De amore* II, 1). El búscame no se puede separar del búscate. El mí y el ti son correlativos. El *metrón* es humano y divino, *teándrico*. Más aún, *cosmoteándrico*. Y este es el tercer nivel. Aquí la Trinidad o el advaita son centrales.²⁰⁰

Entonces, a mayor cercanía, descubro a Dios como el yo, como la fuente y origen de todo lo creado. Lo contemplo como yo del tú y esto es grandioso porque el yo de Dios es una

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 56; Esto responde a la pregunta, ¿Dónde vamos después de la muerte? Si fuéramos sustancias deberíamos ocupar un lugar físico, topográfico, pero como somos relación estamos en todas partes, en el cielo y en la tierra, en el tiempo y en la eternidad, entendiendo estos como a-duales. Participando de la dinámica cosmoteándrica de la realidad.

²⁰⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 60.

realidad manifiesta en el tú (nosotros). Nuestra vocación es ser una *crstofanía*, otro Cristo. Estamos en camino de alcanzar esta plenitud:

Tú no eres yo. Tú eres un tú que está en Mí, un tú que yo hago brotar-amando. Buscándome en ti descubres que soy Yo el que te empuja a buscar para darte Vida en tu propia búsqueda. Tú descubres el Yo siendo tú, siendo tú misma, siendo el tú del Yo. Yo y solo el Yo puede decir *ahambrahmasmi* (yo soy brahmán) YHWH (Yo soy el que soy) pero tú puedes decir mucho más que “tú eres brahmán”, puedes hacer algo más grande que rezarme como un tú, como tu tú... Tú puedes unirte a mí y, sin dejar de ser tú, hacer la experiencia de que tú eres, porque Yo digo “Yo soy tú” aunque tú no lo puedas decir. Podrías como mucho decir “tú eres Yo (el Yo); pero el tú eres no es el Yo soy”... Dios es el Yo y el ser humano su Tú.²⁰¹

La plenitud del hombre está en ser una manifestación de Cristo (una *Cristofanía*). Sin embargo, es un camino que se construye día a día. La plenitud es lo que buscamos *cosmoteándricamente* y trinitariamente. Es imposible aislarnos como dueños absolutos del universo. Si olvidamos que la tierra está bajo nuestros pies y que es parte de la realidad con la que participamos y que tenemos el cielo sobre la cabeza, entonces, jamás seremos una *crstofanía* porque nunca alcanzaremos la plenitud de lo humano.

Somos mediadores entre el cielo y la tierra. En fin, la escatología de Panikkar, que es pura *tempiternidad*, permite despertar al instante único e irrepetible que se da como un don. Por esta razón, ahora retomamos sus palabras:

Hay tantos caminos hacia la libertad, la liberación, la sabiduría, *mukti, nirvana, jñana, ananda...* como nosotros, los hombres, seamos capaces de descubrir o de recorrer. Los senderos son innumerables porque la verdad puede manifestarse de infinitos modos. Los caminos del hombre son también indefinidos y las visiones son tantas como los videntes. La visión es céntupla, las perspectivas innumerables, los veda poseen cien ramas, las ramificaciones de la sabiduría se extienden por todas partes. La filosofía es *satapathaprajña*. En otro contexto casi nos hubiéramos atrevido a decir *satapathadeva* ¿Debo confesar que *devah* fue un desliz de mi pluma? Todo camino verdaderamente humano hacia el conocimiento es también un camino de y hacia la Divinidad. Esto no niega que no pueda haber falsos caminos. La verdad yace oculta en todas partes, nadie tiene el monopolio sobre ella...La sabiduría se halla oculta y el proceso de descubrimiento, re-velación,

²⁰¹ *Ibíd.*, 60.

extracción puede fracasar. La verdad acabamos de decir, se encuentra como agazapada en todas las sendas y puede sorprendernos en cualquier momento, como los antiguos salteadores de caminos. La vieja canción “media vita in morte sumus” podría también tener una interpretación más optimista. La meta puede estar acechando en la mitad de un camino sólo imaginado. A este nivel no hay ingenieros de caminos, sino solo caminantes a lo Antonio Machado.²⁰²

²⁰² Ídem, *La Experiencia filosófica de la India*, 148.

CONCLUSIONES

Ha sido una experiencia *tempiterna* la escritura de esta monografía. Es imposible escribir sobre el sentido de la vida y no tocarse a sí mismo, con preguntas, inquietudes y miedos manifiestos a lo largo del escrito.

Establecer las características puntuales sobre la escatología de Raimon Panikkar, que se convierte en respuesta a muchos interrogantes de sentido y de esperanza del hombre actual, es el camino que ha marcado esta exploración. Esta escatología podría tener una respuesta diferente a las preguntas que retumban, una y otra vez, en aquellos que toman conciencia de la vida; por lo menos así lo creo ahora.

El primer capítulo, sobre los hitos de algunas tradiciones escatológicas, permite dilucidar su estado actual. El segundo, es un intento por explicar las preguntas que se hace el hombre actual en cuanto al sentido último de su vida, a partir de lo que ha experimentado. Y, el tercero, es la respuesta del teólogo indo-catalán a las cuestiones apremiantes que han estado presentes a lo largo de la historia; entendiendo así lo propio de la escatología de Raimon Panikkar, a partir de un esquema categorial que se devela tras su pensamiento.

Este camino propuesto, por los objetivos definidos, permite concluir que: si bien sigue vigente la atención en el más allá, la reflexión escatológica también ha ganado terreno debido a su preocupación histórica. Esto se refleja a lo largo de la misma, cuando desde la antigüedad, el ser humano se pensaba como trascendente, con un alma que sale de su cuerpo al morir para ir al Cielo. Cuando el pueblo de Dios entrevió la justicia de los inocentes, primero en el futuro y luego en el tiempo de Dios, ya en el Nuevo Testamento se hacía inminente la segunda venida del Señor.

Posteriormente, con la defensa de fe de los padres de la Iglesia, se hace una apología de la carne, tanto en lo terrenal como en la resurrección de los muertos, frente a la doctrina de los gnósticos que consideran que ésta es una degeneración y corrosión de lo divino.

Gran parte del estudio histórico, en la Edad Media, se dedica a la vida después de la muerte y a la escatología individual: Muerte, Cielo, Infierno y Purgatorio. Dando lugar al primer

tratado de escatología, hacia el 690 d.C, bajo el título *Prognosticum Futuri Saeculi* de San Julián de Toledo. Una tendencia marcada dado que la segunda venida del Señor, no fue tan inminente como lo consideraron algunas corrientes milenaristas del tiempo.

Ya la modernidad, cansada del teocentrismo, da un giro a su escatología y el hombre se convierte en el centro de todo. La esperanza se seculariza y el ser humano ocupa el lugar de Dios; pues después de la muerte lo único cierto es la nada. No existe eternidad más que la de los momentos plenos de la vida.

Finalmente, algunos escatólogos actuales como Ratzinger, De Lubac y Balthasar, de corte trascendentalista, se preocupan por mantenerse fiel a los orígenes del tratado “por las cosas últimas”. Esto conlleva a que la ortodoxia institucional de la Iglesia Católica, tildara como errónea cualquier opción de pensar la escatología como una transformación política, una construcción social o una “teología política”.

Sin embargo, con el pensamiento de Karl Rahner, para quien la escatología es apertura del hombre al futuro de Dios, esto es, una cuestión que nace del hombre al llamado de Dios, lo que le convierte en un oyente de un futuro que acontece en el aquí y el ahora. Para este teólogo alemán, el Cielo se vive en el hoy, con los momentos más intensos de la vida como el amor, el perdón, la alegría... Y quien se preocupe por el futuro, pierde el tiempo tratando de encontrar lo que podría ser, sacrificando la conciencia del ser, siendo de Dios en el hombre; lo que se traduce como apertura al futuro de Dios que brota e irrumpe en el diseño prístino trascendental del *antropos*.

De esta forma es que, el trascendentalismo y el inmanentismo, han estado excluyéndose mutuamente durante el tiempo del desarrollo de la escatología, bajo esquemas tradicionales de la historia lineal. A excepción de Karl Rahner, quien ha de considerarse más cercano al pensamiento escatológico panikariano; ya que si bien es cierto, dice el teólogo jesuita, que existen momentos de eternidad, Panikkar sostiene que no hay un instante de la vida que no lo sea. La vida eterna se vive o no se vive.

La segunda conclusión tiene que ver con las preguntas sobre la inmanencia y la trascendencia expuestas en el segundo capítulo, las cuales tienen como respuesta en el

tercer capítulo la *intuición cosmoteándrica* a las primeras, y la *tempiternidad* a las segundas, ambas conducentes a la plenitud del ser humano.

Estos interrogantes surgen de la muerte violenta de un padre. A partir de allí su hijo reflexiona, sobre todo, por el sentido de la existencia en medio de la injusticia y la violencia, formulándose preguntas sobre el aquí y el ahora, y sobre la vida después de la muerte.

El hijo siempre pensó que el padre se fue y le dejó solo, o al menos era lo que le decían: “que estaba con Dios y si estaba con Dios no estaba él, o al menos sí, pero en el Cielo pidiéndole por él”. Entonces descubre algo nuevo: su padre nunca se ha ido, nunca murió. Jamás se ha roto el vínculo de padre e hijo porque los abrazos jamás se han diluido.

Ese hijo parece ir en contra de la muerte porque, si la realidad es *cosmoteándrica* y Dios-hombre-cosmos están entrelazados en una misma realidad, su padre jamás ha dejado de pertenecer a esa red relacional. Padre e hijo siguen entretejiendo ese mismo misterio que brota de las raíces de la realidad.

Si la realidad es a-dual, es decir relacional, no existe la mínima posibilidad de que un acto violento desate un nudo de la red en lo real. Esta es rota por los violentos cuando se condenan a sí mismos a la más absoluta soledad. Pero, en el caso de las víctimas, los nudos se entrelazan aún más al embridar de nuevo la red a través de la memoria. En el caso del asesinato de ese padre, el hijo está convencido de que la relacionalidad entre ellos no termina con la muerte, sino que al contrario, se fortalece.

Entonces, esas preguntas que su hijo formula, en el plano de la inmanencia: ¿qué ocurrió?, ¿por qué a mí?, ¿será que Dios me ha abandonado? Encuentran respuesta en la intuición *cosmoteándrica*, pues la relacionalidad es infranqueable. En la vida ocurren cosas que el ser humano no quisiera experimentar, pero a la vez, en éstas si existe la conciencia de relación, que son interpretadas desde otras perspectivas, con miradas liberadoras que construyen un mundo mejor donde reina la paz y la justicia.

A los que han perdido un ser querido, Dios los ha dotado para ver con una nueva sensibilidad lo invisible, lo esencial, lo elemental y a la vez, lo fundamental de la

existencia. Hoy el hijo agradece a Dios, incluso por su sufrimiento, por su miedo, porque descubrió que este fue la antesala al consuelo, la paz y el amor. Con el ojo de la mística se esclarece que Dios jamás abandona su creación, ni mucho menos al hombre. Sufrir, padece en compañía de ellos pero resucita, nuevamente, junto a ellos.

Las preguntas que este hijo se formula, posterior al asesinato de su padre: ¿qué es la muerte?, ¿qué hay después de la muerte?, ¿nos salvaremos y nos volveremos a encontrar con nuestros seres queridos? Tienen una respuesta en la *tempiternidad* que rompe el abismo entre la inmanencia y la trascendencia. La *tempiternidad* descubre que no existe la muerte o la vida, sino que la eternidad y la temporalidad son dos dimensiones a-duales de lo real. La muerte es el momento de la vida. Si los seres queridos están en la eternidad lo están también en la temporalidad. Si nosotros estamos en la temporalidad vivimos también la eternidad, lo que pone de manifiesto, que los muertos no se han ido y que todo momento de la vida, es una oportunidad para el encuentro y para la experiencia del amor.

La tercera conclusión es que, si el ser humano hace parte del misterio *cosmoteándrico*, y vive la *tempiternidad* con un corazón puro, su plenitud, radica en que el misterio más grande de lo real, es decir “Cristo”, reside y se manifiesta en él. No solo como una realidad trascendente o inmanente, sino como trascendente en la inmanencia e inmanente en la trascendencia. De tal manera, toda angustia, incertidumbre, tiene respuesta en el hombre, cuando busca dentro de sí, viéndose a sí mismo como mediador entre el cielo y la tierra, y como punto de interjección entre lo divino y lo creado y en la dinámica *cosmoteándrica* de la realidad. De allí que se traigan a colación las palabras que Dios dirige a Teresa de Jesús: “buscarte haz en mí, buscarme haz en ti”.

Panikkar de esta manera, propone una nueva escatología, la de la relacionalidad, la a-dualidad, la concepción del tiempo y la eternidad como dos dimensiones constitutivas de una realidad única a la que se llega dejando atrás preguntas que solo satisfacen la mera curiosidad. Por eso, ¡benditos son todos aquellos que han alcanzado la bendita ignorancia, aquellos que elogian la simplicidad, la sencillez! porque pueden vivir la *tempiternidad*, ser una *crisofanía*.

Esta exploración ha conducido a que la vida es un don que merece vivirse porque cada instante está cargado de plenitud. De tal forma, que el futuro deja de importar porque todo está en el aquí y ahora. El sentido de la vida está en vivir plenamente el presente, en estar despiertos sin dejar pasar un solo instante de la vida. El sentido pleno de la vida está en tener una experiencia integral de la realidad, en la que el ser humano se vislumbra como un ser relacional, *tempiterno* y una *crisofanía*.

BIBLIOGRAFÍA

- Ausín Olmos, Santiago. “La esperanza escatológica en el Antiguo Testamento”, en C. Izquierdo, J. Burggraf, J.L. Gutiérrez, E. Flandes (eds.). *Escatología y Vida Cristiana*. XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, pp. 217-247.
- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la Revelación. Teología de la Biblia y Hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- Baena, Gustavo y otros. *Los métodos en teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de teología, 2007.
- Balthasar, Hans Urs Von. *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y del cristianismo*. Madrid: Encuentro, 2008.
- Boff, Leonardo. *Hablemos de la otra vida*. Santander: Sal Terrae, 1978.
- Boorstin, Daniel Joseph. *Los descubridores*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Bravo Sánchez, José Luis (Dir). *Escatología*. Madrid: Instituto Internacional de Teología a Distancia, 1997.
- Buenaventura. *The Mind's Road to God*. Traducido al inglés por George Boas. Edición original de 1259. New York: The Liberal Art Press, 1953.
- Cardenal, Ernesto. *Vida en el amor*. Madrid: Trotta, 1997.
- De la Cruz, Juan. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1982.
- Drewermann, Eugen. *Dios inmediato. Conversaciones con Gwendoline Jarzyk*. Madrid: Trotta, 1997.
- Escuela Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009.

- Emerich, Careth. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Ellacuría Beascochea, Ignacio. *Teología Política*. San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano, 1973.
- Estrada, Juan Antonio. *El sentido y el sin sentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid: Trotta, 2010.
- Gadamer. Hans Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Galeano Atehortúa, Adolfo. *Visión Cristiana de la historia. Ensayo de escatología*. San Bogotá: San Pablo, 2010.
- González Faus, José Ignacio. *El rostro humano de Dios. De la revelación de Jesús a la divinidad de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- _____. *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- González de Cardedal, Olegorio. *Sobre la Muerte*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Grasset Bautista, Jean Paul. *La Decisión. El problema de la responsabilidad en ser y tiempo*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2012.
- Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta ya! Colombia. Memorias de guerra y dignidad. Informe General*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. Imprenta Nacional, 2013.
- Küng, Hans, *¿Vida Eterna?* Madrid: Cristiandad, 1983.
- Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*. Bogotá: Fondo de Cultura económica, 1998.
- _____. *Pensamientos Poéticos*. Barcelona: Herder, 2010.
- Kehl, Medard, *Escatología*. Salamanca: Sígueme, 1992.

- López, Edgar. “Perdonar sí, olvidar no” En *Theologica Xaveriana* 139 (2001): 381-394.
- Mardones, José María. *Síntomas de un retorno*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Metz, Johannes Baptist. *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002.
- Mello, Anthony. *Una llamada al amor. Consciencia-libertad-felicidad*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Melloni Ribas, Javier. *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta, 2011.
- Melloni Ribas, Javier. *Vislumbres de lo real. Religiones y revelación*. Barcelona: Herder, 2007.
- Meza Rueda, José Luis. *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Meza Rueda, José Luis. “Homo Politicus. Una lectura teológica de la dimensión política del ser humano en el pensamiento de Raimon Panikkar” *Actualidades pedagógicas*, No. 55 (enero-junio del 2010), <http://revistas.lasalle.edu.co/index.php/ap/article/view/875/783> (Consultado el 15 de mayo del 2013).
- Michiko, Yusa. “Raimon Panikkar as a Professor”. *Cirpit Review*, Octubre del 2012, <http://www.raimonpanikkar.it/upload/allegati/99.pdf> (Consultado el 13 de abril del 2013).
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Noratto, Gutiérrez José Alfredo. *La vuelta de Jesús a los discípulos. Los rostros de la parusía en el cuarto Evangelio*. Bogotá: Javeriana, 2008.
- Panikkar, Raimon. *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2005.

- _____. “Antropofanía intercultural: Identidad humana y fin de milenio”.
Thémanta: Revista de Filosofía (Sevilla: Facultad de Filosofía y CCEE de la
Universidad de Sevilla) 23 (1999): 19-29.
- _____. *Diálogo indispensable. Paz entre las religiones*. Barcelona: Península,
2003.
- _____. “Emanciparse de la ciencia”. *En la interpretación del mundo. Cuestiones
para el tercer milenio escrito por Gianni Vattimo et al.*, 53-76. Barcelona:
Anthropos, 2006.
- _____. *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.
- _____. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Barcelona: Fontanella, 1971.
- _____. *El Espíritu de la política. Homo Polítics*. Barcelona: Peninsula, 1999.
- _____. *El Mundanal Silencio. Una interpretación del tiempo presente*.
Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1999.
- _____. *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid:
Siruela.
- _____. *Elogio de la Sencillez. El arquetipo universal del monje*. Estella
(Navarra): Verbo Divino, 2000.
- _____. “El Agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora”
Anthropos 53-54 (1985): 62-72.
- _____. *Espiritualidad Hindú. Sanatana Dharma*. Barcelona: Kairós, 2005.
- _____. *Humanismo y Cruz*. Madrid: Rialp, 1963.
- _____. *Íconos del Misterio*. Barcelona: Península, 1998.
- _____. *Iniciación a los Veda*. Barcelona: Fragmenta, 2011.

- _____. *Invitación a la sabiduría*. Barcelona: Espasa, 1998.
- _____. *La intuición cosmoteándrica, las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *La nueva Inocencia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- _____. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid: Siruela, 2004.
- _____. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009.
- _____. *La Trinidad una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 2004.
- _____. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.
- _____. *Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- Pérez Prieto, Victorino. *Dios Hombre Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder, 2008.
- Pérez Prieto, Victorino. *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2008.
- Potestá, Andrea. *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2013.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____. *Fragmentos*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____. *La Memoria. La Historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.

- _____. *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI Editores, 2001.
- _____. *Vivo hasta la muerte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Rahner Karl. *Curso Fundamental sobre la fe. Introducción al concepto cristianismo*. Barcelona: Herder, 2013.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología la muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 2007.
- Ruiz de la Peña, Juan. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- Servicio de publicaciones de Universidad de Navarra. *Escatología y vida cristiana. XXII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2002.
- Silesius, Angelus. *El peregrino querúbico*. Madrid: Siruela, 2005.
- Torres Queiruga, Andrés. *¿Qué queremos decir cuando decimos infierno?* Santander: Sal Terrae, 1995.
- Torres Queiruga, Andrés. *Esperanza a pesar del mal. La Resurrección como horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- Vergara, Anderson Luis. *La producción textual del pasado*. México: Universidad Iberoamericana, 2004-2010.
- Walls, Jerry. *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Young-Chan, Ro “Cosmogony, Cosmology and Kosmology: Yin-Yang and Taiji Symbolism” *Cirpit Review*, Octubre del 2012, <http://www.raimonpanikkar.it/upload/allegati/99.pdf> (Consultado el 13 de abril del 2013).

Zamora, José Antonio. “El perdón y su dimensión política”. En *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*. Madrid: Anthropos, 2008: 57-80.