

EL DIOS RELACIONAL DE RAIMON PANIKKAR

Abril García Brito
Universidad Autónoma del Estado de México
abrilga2909@gmail.com

Resumen: El artículo examina la noción de Dios en Raimon Panikkar. El análisis parte de los supuestos con los que el autor elabora un discurso de la divinidad, el cual debe ser ajeno a una cultura o tradición religiosa determinada. De ahí se desprende una noción de Dios como símbolo, permitiendo vertebrar las nociones básicas de Trinidad y Trinidad radical para desembocar en su concepción de Dios como relación. El objetivo es revisar los planteamientos a través de los cuales Panikkar llega a la desontologización de Dios y proponer su concepción de Dios relacional.

Palabras clave: símbolo, Trinidad radical, desontologización, relatividad radical, experiencia.

Recibido: junio 29, 2022. **Revisado:** marzo 23, 2023. **Aceptado:** junio 1, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.875>

DEVENIRES. Año XXIV, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 147-172

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

RAIMON PANIKKAR'S RELATIONAL GOD

Abril García Brito
Universidad Autónoma del Estado de México
abrilga2909@gmail.com

Abstract: The article examines the notion of God in Raimon Panikkar. The analysis starts with the assumptions with which Panikkar elaborates a discourse of divinity, which must be independent from any given culture or religious tradition. From there follows his notion of God as a symbol, allowing the basic notions of Trinity and radical Trinity to be structured to lead to a conception of God as relationship. The aim is to review the approaches through which Panikkar reaches the deontologization of God and proposes his conception of a relational God.

Keywords: symbol, radical Trinity, deontologization, radical relativity, experience.

Received: June 29, 2022. **Reviewed:** March 23, 2023. **Accepted:** June 1, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.875>

DEVENIRES. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 147-172

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Introducción

Raimon Panikkar es un filósofo y teólogo indo-catalán, quien ha tenido en el seno de sus reflexiones el problema de la armonía e integración de la realidad. De origen europeo por parte de su madre e hindú por parte de su padre, el filósofo ha engarzado en su obra la herencia cultural de la cual es parte, llevándolo a generar propuestas novedosas en el campo de la filosofía y de la teología. De ahí que una de sus elucubraciones más importantes versa sobre la noción de Dios, la cual está influenciada por su amplio bagaje cultural y religioso, en la que se deja ver una experiencia y no una reflexión tematizada por una creencia religiosa.

Por ello, la noción de divinidad que Panikkar presenta revela dos aspectos tanto meritorios como controversiales dentro del ámbito teológico, pero que se insertan como un impulso ecuménico por poner a las religiones en diálogo. En primer lugar, el filósofo de Tavertet al hablar sobre la divinidad busca desmonopolizar aquello que distintas tradiciones han denominado Dios, en tanto que ninguna religión o cultura puede reclamar el derecho a interpretar de manera exclusiva dicha noción. En segundo lugar, y lo que representa el viraje más controversial, consiste en su concepción de Dios como relación, la cual sólo se puede entender como un esfuerzo por desontologizarlo e interpretarlo como una relación genitivo subjetiva de la realidad.

De esta forma, el análisis sobre la noción de Dios en Panikkar partirá de los dos aspectos señalados, no como dos maneras diferentes de abordar lo concerniente a la divinidad, sino como aspectos relacionados e interdependientes, con los cuales el filósofo de Tavertet busca dar cuenta de la divinidad y así contribuir al encuentro religioso.

La experiencia de Dios

Para Panikkar es imposible elaborar un discurso sobre la divinidad que pretenda englobar de manera acabada toda reflexión sobre Dios. Esto es debido a la contingencia y limitación propia de la condición humana, además del pluralismo característico de la realidad, lo que impide gestar un concepto y por ende un discurso completo sobre Dios (Panikkar, 2001). Lo que el teólogo catalán pretende hacer notar es que al hablar sobre la divinidad es inútil intentar asir toda la realidad divina en una palabra, a la que distintas tradiciones culturales y religiosas han denominado Dios. Dicho de otra manera, cualquier discurso sobre la divinidad no puede ser un discurso de Dios, pues no se trata de entender a Dios como un concepto, más bien como símbolo.

Dios no se puede reducir a una sola palabra o un solo principio de inteligibilidad. Dios es un símbolo, pero no es el único; en palabras de Panikkar (2001): “Cualquier pretensión de reducir el símbolo ‘Dios’ a lo que nosotros entendemos por tal no sólo destruiría, sino que también cortaría los lazos con todos aquellos hombres y culturas que no sienten la necesidad de este símbolo” (p. 39). De ahí que Panikkar (2001) elabore un novenario en el que establece nueve sūtras, en los que expone lo que para él debe y no debe ser un discurso sobre Dios. El novenario es el siguiente:

1. No se puede hablar de Dios sin un previo silencio interior.
2. Es un discurso “sui generis”.
3. Es un discurso de todo nuestro ser.
4. No es un discurso sobre ninguna Iglesia, religión o creencia.
5. Es un discurso siempre mediatizado por una creencia.
6. Es un discurso sobre un símbolo y no sobre un concepto.
7. Es un discurso polisémico que no puede ser ni siquiera análogo.
8. Dios no es el único símbolo de lo divino.
9. Es un discurso que revierte necesariamente en un nuevo silencio.

El novenario panikkariano establece en el punto uno que hablar de Dios implica necesariamente la pureza de corazón, no se puede hablar de Dios únicamente desde la razón ni de los sentidos, es necesario el tercer ojo, del cual habla Ricardo de San Víctor (2015), que permita acceder a

una dimensión de la realidad que pueda trascender el órgano de la razón y el de los sentidos (Wilbert, 1994). Se necesita de un silencio que acalle la algarabía del intelecto, de los sentidos, para escuchar la voz de la trascendencia en la inmanencia (Panikkar, 2001).

En segundo lugar, el discurso sobre Dios debe ser distinto a cualquier discurso sobre otra cosa, pues Dios no es una cosa entre otras, por ello su discurso debe ser único. Tercero, el misterio de Dios no necesita mediaciones (Eckhart, 2008), ni lingüísticas, ni de sentimiento, ni de conciencia, lo único que puede mediar es la de nuestro propio ser, la de nuestra existencia. Cuarto, nuevamente Panikkar manifiesta que Dios no puede ser monopolio de ninguna tradición humana, ni objeto de pensamiento, ni una creencia particular, más bien es símbolo que no se encierra en ninguna iglesia, religión o creencia.

Quinto, sin contradicción interna con el punto anterior, el teólogo catalán señala que el discurso sobre Dios siempre está mediatizado por alguna creencia, pero ello no implica que sea reducido a una, pues cada ser humano pertenece a una cultura, sujeta a connotaciones lingüísticas y espaciales, que necesariamente mediatizan el discurso que podemos hacer sobre la noción de Dios; pero esto abre la posibilidad de darse cuenta de la inadecuación de cada expresión. Aspecto que se encadena con el sūtra seis, el cual señala que Dios no puede ser objeto ni de creencia ni de conocimiento, pues el único discurso que se puede hacer sobre la Divinidad es de forma simbólica y nunca conceptual, en tanto que el símbolo revela y vela (Panikkar, 2001).

Además, siete, por su polisemia no se encierra a interpretaciones únicas, es decir, que tiene muchos sentidos, los cuales niegan que exista un discurso unívoco o analógico, no se puede definir a Dios porque, ocho, el pluralismo es inherente a la condición humana, lo cual lleva al autor a afirmar que por el pluralismo Dios no puede ser el único símbolo de lo divino, no todas las culturas ni los hombres han denominado Dios como único vocablo para hablar sobre la Divinidad. De ahí que Panikkar afirme que la palabra Dios no es necesaria. Por último, y volviendo al primer sūtra, cualquier discurso sobre Dios implica un nuevo silencio, en tanto que sólo éste permite comprender el misterio de lo divino.

A través del novenario, Panikkar deja ver que el discurso sobre la divinidad ha sido identificado con la palabra Dios en diferentes culturas y épocas, pero ello no implica que este vocablo sea el único para referirse al misterio divino. De ahí la insistencia del autor de tratar de desmonopolizar y de superar el monoculturalismo que ha intentado interpretar de manera exclusiva lo que éste sea. Por ello, el filósofo de Tavertet insiste en que la palabra Dios no es necesaria, lo cual expresa en una entrevista de la siguiente manera: “¿A qué nos referimos cuando hablamos de Dios? Es más, yo añadiría que la palabra *Dios* no es necesaria y que a menudo, sobre todo hoy día, constituye una traba para expresar la experiencia o la fe en ese misterio, eso que, como usted mismo ha dicho, no tiene nombre y que, añadiría yo, también puede tener todos los nombres” (Panikkar, 2018, p. 24). Lo anterior lleva a otro de los aspectos que más sobresalen en su novenario, es decir, a la experiencia de Dios. En este sentido, optar por una experiencia, más que por un discurso sobre Dios o la Divinidad, lleva a liberar a Dios del dominio exclusivo del *logos*, entendido como pura razón; y así evitar reduccionismo que han llevado a generar conceptos cerrados, con pretensiones de captar toda la realidad divina en una palabra.

Experiencia

Dentro de la obra de Panikkar, la noción de experiencia es una de las más importantes,¹ de tal manera que en sus reflexiones sobre la divinidad recurra a lo que ha denominado *experiencia de Dios*. Para Panikkar (2005), la experiencia comprende cuatro momentos, los cuales no se pueden separar, pero sí se pueden distinguir. El primero de ellos es denominado *experiencia pura* como aquel instante inmediato, experiencial y vivencial. El segundo es la *memoria* la cual sirve como mediadora, pues permite hablar de la experiencia, pero a través del recuerdo. En tercer lugar, la *interpretación* que permite situar la experiencia como algo bello,

¹ Muestra de ello es la constante de dicha palabra en los títulos de sus libros, tales como *De la mística. Experiencia plena de la vida* (2005), *Íconos del misterio. La experiencia de Dios* (2001), *La experiencia filosófica de la India* (2007), *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (1998).

doloroso, sensible; y, por último, la *recepción en el mundo cultural*, para el teólogo catalán toda experiencia está condicionada por la cultura, pues ésta da parámetros bajo los cuales se entiende e interpreta.

Siendo así, la experiencia, tal como la entiende el autor, es ejemplificada a través de la fórmula $E = e.m.i.r$, en donde los elementos que la integran no deben ser entendidos como elementos sumatorios que dan un resultado, sino como relaciones, en donde los elementos no pueden ser uno sin el otro. En palabras del autor:

Lo que llamamos experiencia (E) es una combinación de la experiencia personal, inefable, cada vez única y por tanto irreplicable (e), vehiculada por nuestra memoria (m), modelada por nuestra interpretación (i) y condicionada por su recepción (r) en el conjunto cultural de nuestro tiempo.

He utilizado la palabra «combinación» en sentido químico, esto es: E no es igual a $e+m+i+r$, puesto que la identidad de los constituyentes separados es distinta de su entidad en la combinación. (Panikkar, 2001, p. 48)

En este sentido, Panikkar (2016) remite a que la experiencia de Dios debe ser entendida en el sentido del genitivo subjetivo y no como genitivo objetivo, es decir, como la experiencia contenida en Dios y no como la experiencia que concierne a un objeto llamado Dios, tal como lo entiende el genitivo objetivo.

En otras palabras, no se trata de la experiencia particular, porque Dios no es objeto de experiencia, más bien es “... *la experiencia de Dios que transita (experici) en mí, de la que yo participo más o menos conscientemente*” (Panikkar, 2001, p. 18). Para el filósofo de Tavertet, recurrir a la experiencia de Dios permite mostrar que Dios no es una cosa, más bien es una experiencia de la realidad. Dicho de otra forma, la experiencia para Panikkar no es una especie de ciencia o episteme, más bien la “experiencia es el toque consciente con la realidad” (Panikkar, 2005, p. 115). Un toque que transforma, porque tocar la realidad es tocar a Dios (Pérez, 2008, p. 103).

Al señalar que la experiencia de Dios representa un toque con la realidad, el autor manifiesta aspectos que son centrales dentro de sus reflexiones. En primer lugar, al declarar que Dios sólo se puede dar en la

experiencia manifiesta, es decir, que no sitúa a la Divinidad dentro del campo epistemológico-racional, sino que los trasciende, no se trata de negar o menoscabar la racionalidad, sino de trascenderla. “La experiencia de Dios no es una posesión, es un caminar con Dios siendo Dios” (Panikkar, 2001, p. 109).

Esta afirmación controversial puede generar interpretaciones equívocas si se arranca de su contexto. Para Panikkar, hablar de experiencia es entenderla en su sentido de genitivo subjetivo, la cual lleva inevitablemente a una participación propia –mía– en la experiencia de Dios. “Aceptar la experiencia de Dios como genitivo subjetivo conlleva entender que el camino para llegar a ella no consiste en buscar, sino en hacerse el encontradizo” (Panikkar, 2001, pp. 78-79).

La vivencia de Dios como genitivo subjetivo deja en claro que no se trata de una experiencia subjetiva en el sentido de exclusividad de un individuo, ni la experiencia de un objeto. Lo que Panikkar señala es “... *la experiencia de Dios*” (2001, p. 167), en la que el ser humano participa, es decir, se trata de la autoconsciencia de la experiencia divina en la que todo hombre participa. En este sentido, el autor remite a la experiencia advaita,² como una relación armónica, en la que hay una participación propia en la experiencia de Dios, no hay dualismo, no hay un yo y un tú separados, es una relación armónica.

Siendo así, la experiencia de Dios no debe ser entendida como una experiencia entre otras, sino como una experiencia de nada o de la vacuidad, en términos del Budismo. No se trata de un Dios objeto que se pueda experimentar, más bien es una experiencia raíz de cualquier otra, en tanto permite todas las experiencias humanas, pues es pura experiencia. “La experiencia de Dios no siendo experiencia de nada es pura experiencia; es precisamente la contingencia de estar-con, de vivir-con, porque no es experiencia de un soy, sino de un somos. En cristiano se llama Trinidad” (Panikkar, 2001, p. 60).

² Panikkar (2005) utiliza el término advaita, el cual prefiere traducirlo como adualidad, en su sentido fundamental, es decir, como aquel rasgo de la realidad que señala que no hay oposición en la misma, las separaciones pueden existir, pero no puede haber una oposición tajante en sentido intrínseco.

Por ello, para Panikkar la experiencia de Dios es una mística, pues remite a la experiencia de la Vida. “Dios es Vida. La experiencia de la Vida equivale a la experiencia de Dios” (Panikkar, 2001, p. 164). En este sentido Panikkar resalta que no es reflexión, conceptualización o discurso lógico,³ se trata de una inmediatez que se da a través de la experiencia de la vida, en el sentido de *zoe*, como vida eterna y no como un proceso biológico.

De esta manera, el toque al que se refiere no hace mención a ninguna objetivación, sino a una inmediatez que permite hacer consciencia de los tres órganos del conocimiento: el sensible, el intelectual y el místico. “La experiencia de Dios se hace en y con la totalidad de la realidad, tocando directamente los tres mundos –experiencia que muchos sabios llamarían el toque místico–” (Panikkar, 2001, p. 74).

Dios como símbolo

Conforme a lo anterior, el filósofo de Tavertet afirma que Dios es fuente de la realidad,⁴ por ello cualquier discurso sobre Él remite a una perspectiva simbólica (Eliade, 1999), en tanto que para el autor el símbolo es la verdadera apariencia de la realidad (Panikkar, 1998). Dentro de la obra panikkariana, el símbolo es fundamental dentro de la religión, pues es una manifestación que revela, el símbolo es lo que permite que lo real aparezca ante nosotros, no como realidad, sino como manifestación, pues el “... símbolo es símbolo cuando simboliza, esto es, cuando se le reconoce como tal” (Panikkar, 2001, p. 36).

La primacía que el autor da al símbolo se muestra en contraposición a la univocidad de los conceptos, mientras estos últimos en voz de la

³ En este sentido las palabras de Rahner son ampliamente aclaratorias: “El hacia dónde de nuestra experiencia de la trascendencia, para el que en cierto modo todavía buscamos un nombre, está siempre presente como lo indenumerado, indelimitable e indisponible. Pues todo nombre delimita, distingue, caracteriza algo, por cuanto –eligiendo entre muchos nombres– se da uno determinado a lo significado” (Rahner, 2007, p. 84).

⁴ “La cuestión sobre Dios no es primariamente la cuestión sobre un Ente, sino la cuestión sobre la Realidad” (Panikkar, 2001, p. 28).

terminología científica pretenden dar explicaciones acabadas y universales, solamente se quedan en: "... *signos* que designan entidades empíricamente verificables o matemáticamente definibles" (Panikkar, 2007, p. 91). En cambio, el símbolo tiene su riqueza en el carácter polisémico (Eliade, 2014), lo cual permite a Panikkar presentar a Dios como un símbolo y no como un mero concepto.

Que Dios sea símbolo lo salva de ser una categoría sujeta a los estándares propuestos por una cultura o religión particular, en tenor de que ver a Dios como un concepto estaría negando a otros el acceso a la divinidad. En cambio, al verlo como un símbolo se posibilita una relación más estrecha con quien entra en contacto con él, si no hay relación el símbolo no simbolizaría, esto hace que, a los ojos del autor, el símbolo no sea ni subjetivo ni objetivo. En palabras de Panikkar: "El símbolo, empero, tampoco es pura *subjetividad*: no está constituido por lo que yo vivo interiormente" (2018, p. 332).

El símbolo no es subjetividad porque nadie se puede reclamar como propietario de él, no depende ni de la voluntad ni está sujeto a lo que alguien quiera hacer de él, en este caso Dios no puede ser lo que una persona quiere que sea. De igual forma, el símbolo tampoco es pura objetividad porque no es un signo que tenga objetividad en sí mismo (Panikkar, 2018), Dios no puede ser un concepto unívoco, cerrado y universal. Lo que Panikkar pretende es superar la dicotomía subjetivo-objetivo, no en el sentido de una dialéctica, sino a través de su noción de símbolo como pura relación, pues éste no es lo que relaciona, sino la relación misma.

Así pues, hablar de Dios como símbolo permite que no sea reducido a un objeto o a un sujeto, revela y se esconde (Eliade, 1999), pero nunca se reduce, porque el símbolo no es una reducción conceptual, es polisémico y trasciende la dicotomía de lo subjetivo-objetivo. Sólo en esta perspectiva simbólica Dios puede ir más allá de las creencias particulares, no es un objeto que se venere, está más allá del Dios de los teístas y de los ateos (Pérez, 2008), porque otro aspecto fundamental en la concepción simbólica panikkariana es que el símbolo se abre a la relacionalidad y a la relatividad, llevando al autor a mostrar que Dios es relación.

La realidad es relación

Uno de los tópicos más relevantes, controversiales y radicales dentro de la obra de Raimon Panikkar es su noción de relatividad radical, aspecto que toma gran preeminencia al momento de abordar concepciones como las de Dios, la Trinidad y más tarde su intuición cosmoteándrica. Es importante matizar que todos estos tópicos se construyen a partir de una influencia culturalmente tripartita, en tanto que el filósofo de Tavertet (1999b) ha afirmado ser cristiano, descubrirse hindú y retornar budista, llevándolo a figurar como una de las personalidades más influyentes en el campo de la interculturalidad y el diálogo interreligioso. Su pensamiento está influenciado por la herencia cultural que le vino de sus padres y que él a lo largo de su vida irá orientando y profundizando, en lo que denominó el diálogo entre Oriente y Occidente (Bielawski, 2013). Dos categorías que no tienen que ver con un lugar específico geográficamente, sino con dos dimensiones antropológicas, en las cuales todo Oriente tiene un rasgo de Occidente y Occidente tiene uno de Oriente.

Sobre estas influencias, siguiendo a Carrera (2018), se puede decir que el filósofo catalán construye una teología interreligiosa, en la que se conjugan elementos de la escolástica, tanto latina como griega, además de elementos hindúes y budistas. Siendo así, a través de la búsqueda incesante por encontrar su lugar, Raimon puso en diálogo a lo que llamó dos horizontes antropológicos, es decir, a Oriente y Occidente. Él mismo se decía ser cristiano, hindú, budhista y secular, los horizontes dialogaban y se fecundaban; de ahí que las influencias que enriquecieron al filósofo fueron variadas y muy extensas. Un pensador de la talla de Raimon Panikkar exige voltear a ver las fuentes con las cuales se construye su pensamiento, de lo contrario se caería en una visión reduccionista, haciendo injusticia por lo que tanto buscó, por alcanzar una mirada integral de la realidad. Así Carrera (2018) afirma:

Panikkar aúna la doctrina a-dualista (*advaita*) del vedānta hindú con el dogma trinitario del cristianismo (que pone en relación con la *perichōrēsis* patrística), los conceptos budista (*paticca-samuppāda*) y sivaíta (*sarvaṃ-sarvātmakam*) de la inter-

conexión de lo existente, la interrelación entre el macrocosmos y el microcosmos de las Upaniṣads, la doctrina católica del Cuerpo Místico de Cristo, el “ateísmo religioso” o el pensamiento ecologista de su siglo, con el objetivo de concebir un Dios que es pura relación o “relatividad radical”. (p. 214)

Bajo estas influencias Panikkar gestará su visión relacional de la realidad, llevándolo a acuñar la relatividad radical como resultado del diálogo con la tradición budista, en su texto *El silencio de Buddha* (1996), el autor crea este neologismo como un intento por desontologizar a Dios, el cual lo lleva a afirmar que Dios no es substancia, sino relación.

Dentro del diálogo que el filósofo de Tavertet lleva con la tradición budista, este retoma la noción de *pratīyasamutpāda* (Vélez, 2003), que representa la manera como los budistas concebían la causalidad y la condicionalidad de todas las cosas (Arnau, 2005). Para la mentalidad budista, la realidad se encuentra en un flujo constante de interdependencia, no hay nada que se encuentre aislado y sin relación. De ahí que la interpretación que da Panikkar sobre este término es la de un cosmos que siempre está en movimiento, y en medio de este movimiento hay una conexión intrínseca que excluye cualquier independencia. Sobre su sentido etimológico el autor señala:

Pratīyasamutpāda deriva de *pratīya* y *samutpada*. *Pratīya* proviene de *prati+i+ya*; esto es, de un prefijo que denota dinamismo, movimiento, proximidad, hacia, de nuevo, parecido, etc. [...], de la raíz del verbo “ir” (ire) y de la terminación del gerundio. La significación literal sería, por tanto: “yendo hacia”, “yendo en función de”. *Samutpada* está formado por *sam+ut+pada*, esto es, de un prefijo que significa convergencia, unión, intensidad, complemento [...]; de una partícula *ud*, que indica superioridad, preminencia, hacia arriba, en alto, sobre, etc., y que junto a la raíz *pad-*, del verbo “ir” (caer participar), significa producir, originar, nacer, ser producido, emerger, aparecer, volverse visible, causar, etc. La significación literal sería, por tanto: “producción convergente”, “emergencia armónica”, “generación condicionada”, “aparición conjunta”, “originación mutua”, “brotar conjuntamente”, etc. (Panikkar, 1996, p. 318)

La concatenación radical que representa el *pratīyasamutpāda* lleva a la aceptación de que no hay salidas, es decir, al descubrimiento de que las cosas no son más que el resultado o la concatenación de otra. Se de-

vela una cierta circularidad en la que se intuye una contingencia radical. Esta noción toma gran realce en las reflexiones de Panikkar, quien evoca que la relación es el elemento clave para comprender a la realidad, de ahí que afirme: “La realidad es la red, la realidad es relación” (Panikkar, 2004, p. 89). A partir de esta aseveración el filósofo indo-catalán presenta una postura claramente confrontada a la noción de substancia desde la cual ha pensado y conocido Occidente, presentando la posibilidad al diálogo intercultural e interreligioso.

Siendo así, con el neologismo de relatividad radical lo que el filósofo de Tavertet busca subrayar es la “... relación constitutiva de todo con todo” (Panikkar, 1996, p. 234), lo que en términos budistas equivale a la noción de *pratītyasamutpāda*. Pues el *pratītyasamutpāda* representa la interdependencia, el condicionamiento mutuo y relación entre los elementos (Williams, 2013). Para Panikkar, esta palabra budista le permite dar cuenta de que no hay nada que pueda estar separado o aislado, todo es relación.

Esta interdependencia y relación en su sentido radical es lo que el teólogo catalán denomina relatividad radical, lo que más tarde vinculará con su concepción de Trinidad a la que también denominará como radical. Bajo estos presupuestos Panikkar afirma que Dios es relación, engarzando su visión de la realidad como relación, la cual está presente en sus elucubraciones sobre la Trinidad y la intuición cosmoteándrica.

Trinidad

Según Panikkar, la Trinidad no es doctrina revelada, más bien es experiencia vivida (Panikkar, 1998). Por lo cual, el autor reconoce en el misterio trinitario una forma de espiritualidad compatible con las distintas tradiciones religiosas y no sólo con el cristianismo. “La Trinidad es revelación del Misterio último de la Realidad, la consumación de lo que Dios ha ‘dicho’ de sí mismo al Hombre, de lo que el Hombre ha sido capaz de alcanzar y conocer de la Realidad en su pensamiento y en su experiencia mística” (Panikkar, 1998, p. 60).

Lo anterior pone de manifiesto que, para Panikkar, la estructura última de la realidad es trinitaria, lo cual le permite afirmar que este misterio manifiesta un vínculo profundo que converge en el encuentro religioso. Esto supone una fecundación en las actitudes espirituales que participan, pero sin que signifique algún reducto superfluo. En este sentido es preciso señalar que el análisis que realiza Panikkar parte de una tradición definida, la cual ha determinado la terminología y se presenta bajo las categorías de Padre, Hijo y Espíritu, propias del cristianismo (Schönborn, 1999).

El Padre

Para Panikkar (1998), el Padre es la denominación cristiana de lo que se ha llamado Absoluto, matizando que la palabra Absoluto es lo que abarca todo y no se encuentra nada fuera de ello. El autor catalán señala que dicha palabra es reconocida en distintas tradiciones con categorías distintas como *brahman* en el hinduismo, *tao* para el taoísmo o *Padre* dentro del cristianismo. No obstante, todas estas denominaciones, con sus carices muy particulares y específicas, señalan que el Absoluto al que han llamado bajo una categoría específica escapa de toda denominación y todo nombre, pues los términos que se le han dado son simples designaciones impuestas por el hombre para el hombre.

Dentro del cristianismo, aunque de forma inapropiada, como en cualquier otra tradición, se nombra Padre al Absoluto. Jesucristo lo llamó Padre y con ello hizo referencia al Dios único (Pikaza, 1976). Para la tradición cristiana este Dios uno es trino (Pikaza, 1990), pero la Trinidad no puede ser entendida como un triteísmo, no puede haber tres dioses en uno, de ser así ya no podría haber un Dios único (San Víctor, 2015; San Buenaventura, 1945).

En este sentido, Panikkar afirma que Dios es trinitario y que por tanto no puede haber tres substancias. Lo que el autor busca, a lo largo de su obra, es superar la visión substancialista y optar por las relaciones. Por ello, la argumentación panikkariana recae en la inmolación del Padre al Hijo, y así en al apofatismo del Ser por la devoción del Padre.

En palabras de Panikkar: “Todo cuanto el Padre *es* lo transmite al Hijo. Todo cuando el Hijo *recibe lo entrega* a su vez al Padre. Esta donación (al Padre, en última instancia) es el Espíritu” (1998, p. 96).

A partir de esta cita, Panikkar desprende de las intuiciones del hinduismo y del budismo la argumentación trinitaria que lo llevará al apofatismo del Ser. Siendo así, bajo estas intuiciones el filósofo de Tavertet afirma que el Padre *no es* (Panikkar, 1998, p. 69), no tiene existencia, sólo la tiene en tanto relación con el Hijo, porque el Padre engendra al Hijo y este último sí *es*. Dicho de otra forma, el Padre sólo es por el Hijo, pues el Padre se inmoló en el Hijo dotándolo de ser.

El Padre no es, no tiene ser, sólo *es* a través del Hijo, dotándolo de ser. Por ello, quien conoce al Hijo conoce al Padre. Esta inmolación del Padre al Hijo muestra que nada puede decirse del Padre en sí mismo, pues no tiene sí mismo. Por tanto, en el Padre hay un apofatismo total de Ser: “El Padre no tiene *ser*: el Hijo *es su ser*” (Panikkar, 1998, p. 70). Sólo a través del Hijo se puede conocer al Padre.

El Hijo

Según la argumentación hecha hasta aquí por Panikkar, es posible afirmar que sólo el Hijo *es*, de lo que se sigue que Dios *es* (Panikkar, 1998, p. 73). El Hijo es porque es el que crea y actúa; el alfa y el omega, la Persona divina. En tenor de esto, el teólogo catalán analiza al Hijo desde una dimensión personalista, pues este representa un mediador entre Dios y hombre.

Dentro del ámbito cristiano, el Hijo se manifiesta en la figura de Jesucristo (Ratzinger, 1983). De esta forma, Panikkar engarza su examen de la Trinidad bajo la noción de persona, en el sentido que el autor le da, es decir, como un nudo de relaciones (Panikkar, 1999a) y no como substancias separadas. De ahí que la Trinidad no es un triteísmo, no son tres dioses ni tres substancias, la Trinidad es relación, porque la Trinidad es Persona (Panikkar, 1998).

Sólo la Trinidad es Persona, si utilizamos la palabra en su sentido eminente y analógico respecto a las personas humanas: ninguna de las personas divinas es una Persona. No hay un factor de analogía verdadero (*quid analogatum*) común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. A falta de un término mejor, podríamos ciertamente llamarles personas en la medida en que son verdaderas oposiciones relativas en el seno del misterio divino, pero habría que tener cuidado de no substancializarlas o considerarlas en sí mismas. Una persona nunca es en sí misma, sino que, por el propio hecho de ser persona, es siempre *pros ti*, relación constitutiva. (Panikkar, 1998, p. 74)

En este sentido, el Hijo es el que media entre lo divino y lo humano. Cristo es el intermediario quien posibilita la divinización del hombre, en tanto que es el Hijo el que se encarna por el Espíritu.

El Espíritu

Para Panikkar (1998), el Espíritu es la comunión entre el Padre y el Hijo, es “el retorno a la fuente que él constituye” (Panikkar, 1998, p. 80). En una palabra, el Espíritu es el que permite la dinámica circular de la Trinidad, en tanto que es quien pasa del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, lo que la teología cristiana llama *perichoresis*.

En este sentido, señala el filósofo de Tavertet, la revelación del Espíritu es la revelación del Dios inmanente, lo cual sólo se comprende en la experiencia del misterio trinitario. Pues la inmanencia del Padre es la inmanencia divina del Hijo, es decir, el Espíritu. El Espíritu permite vivir una vida auténtica, pues es quien posibilita la integración trinitaria. Sólo en el Espíritu hay verdadera metanoia.

Trinidad radical

La Trinidad radical es otro de los neologismos que Raimon Panikkar ha acuñado. El término se remonta a la vasta tradición cristiana, que va desde los primeros Padres de la Iglesia (Pons, 1999) y pensadores

más contemporáneos como Tillich (1972) y Rahner (2001), hasta una influencia marcada por el pensamiento hinduista, por ello autores como Pérez Prieto (2008) ven en la trinidad panikkariana una clara influencia de la tradición *advaita*, prefiriendo llamarla trinidad advaita.

De esta forma, la Trinidad radical es producto del diálogo intercultural e interreligioso que el autor llevó a lo largo de su trayectoria, pues en ella se ven reflejadas nociones como las de la Trinidad cristiana, propia de la patrística, el *advaita* del hinduismo y el *pratityasamutpāda* del budismo. Todas estas nociones reflejan y le permiten construir su visión relacional de la realidad.

Para Panikkar el problema de la Trinidad no pertenece únicamente al ámbito cristiano, sino que se encuentra imbuida dentro de otras tradiciones religiosas, por lo que, para el autor, el misterio de la Trinidad corresponde al misterio de la Realidad. Lo cual constituye una de las afirmaciones más relevantes y controversiales de su pensamiento, pues la Trinidad abarca a Dios, al Hombre y al Cosmos uniendo así todos los ámbitos de la Realidad. En su forma cristiana corresponde al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; encontrando sus equivalentes homeomórficos⁵ en el hinduismo con Brahman, Isvara y ātman (Panikkar, 2004). En suma, para el filósofo de Tavertet la Trinidad no es un monopolio, pertenece a la estructura última de la realidad.

La Trinidad ni es un monopolio del cristianismo ni, para nuestro objetivo, lo es de la Divinidad. Cada trozo de la realidad tiene su huella trinitaria. Y por eso la perfección humana no consiste en llegar a ser uno con el Hijo, o con el Padre, o con el Espíritu, sino entrar totalmente en la Vida de esta Trinidad sin eliminar ninguno de sus constituyentes. (Panikkar, 1993, p. 201)

Según Pérez Prieto (2008), el que la estructura de la realidad sea trinitaria a los ojos de Panikkar es un esfuerzo del autor por no caer en los extremos del monismo y del dualismo, llevando a la Trinidad a una

⁵ Para Panikkar los equivalentes homeomórficos son: “[...] una especie de analogía funcional de tercer orden; Ser y ātman, por ejemplo, ni son análogos ni comparten la misma función. No obstante, estas dos designaciones tienen una cierta relación: una relación espacial debido a la respectiva función correspondiente en el otro sistema” (Panikkar, 2007, p. 108).

perspectiva más radical, es decir, a señalar que la Realidad es una relación trina. Por lo que trasciende las nociones clásicas de Trinidad inmanente que se encuentra en Padre, Hijo y Espíritu Santo, y la Trinidad económica que rastrea en Dios, Hombre, Cosmos. La Trinidad radical supera las nociones clásicas, sin negarlas, pues para el autor la Trinidad es la Realidad y la Realidad es cosmoteándrica.

La Trinidad radical significa que la Trinidad es la Realidad: toda la Realidad es una relación trinitaria. De este modo, la Trinidad radical no es, para Panikkar, otra cosa que la visión cosmoteándrica de la Realidad, como explicitaremos más adelante. La Trinidad radical, con sus propias palabras, sería un “complemento” de la intuición cristiana trinitaria clásica, de la que nuestro autor no se quiere desligar ni abandonar. (Pérez, 2008, p. 315)

Desde la concepción panikkariana la realidad tiene una estructura trinitaria, la Trinidad es el símbolo que le permite comprender a la realidad, pues cada aspecto de ella tiene su rastro trino. “...La intuición de la triple estructura de la realidad, de la unidad triádica existente en todos los niveles de la conciencia y de la realidad, de la Trinidad” (Panikkar, 1998, p. 22).

Para Panikkar, Dios-Hombre-Mundo en interrelación es a lo que denomina Trinidad radical. La Trinidad posibilita ver la realidad desde las relaciones, desde la interdependencia. En terminología del autor se podría decir que la Trinidad radical es el reconocimiento de la relatividad radical de la Realidad. “Esta noción de la Trinidad radical es fruto de la que hemos denominado una experiencia teoantropocósmica, que por razones de respeto a la tradición y por ser menos cacofónica hemos denominado *cosmoteándrica*” (Panikkar, 1998, p. 90).

Dentro de esta línea, tal como deja ver Pérez Prieto (2009), la Trinidad radical en Panikkar recurre a la superación de la Substancia en Dios, pues desde la tradición teológica cristiana, tal substancia divina había sido entendida como una unicidad divina, lo cual se cierra a una concepción o monista o triteísta (Panikkar, 1998). Siendo así, la propuesta panikkariana se inclina a una relación subsistente, en la que no se habla de una substancia, sino de tres personas relacionadas, por ello Dios no es substancia, sino relación.

Siendo así, para Panikkar la Trinidad es fundamental para su concepción de la divinidad y de la realidad, pues es uno de los elementos que le permite afirmar que Dios es relación y que la Realidad es relacional. Dicho de otra forma, la Trinidad radical permite al autor enfatizar la relacionalidad del Padre, del Hijo y del Espíritu, así como de Dios, Hombre, Cosmos, llevándolo a la desontologización de todo pensamiento substancial y así afirmar su concepción de divinidad y de realidad como relación.

Dios es relación

Panikkar es un claro ejemplo de un pensador que se opone a la visión substancialista de Occidente. Para el filósofo de Tavertet, la realidad, las cosas son relaciones; de ahí que en su texto *La plenitud del hombre* (2004) afirme que "... el Ser es relacional" (p. 90), y por tanto Dios "... es la correlacionalidad última e infinita de la realidad" (Panikkar, 2004, p. 142). Al afirmar que la realidad es relación, Panikkar lleva su argumentación hacia la desontologización de Dios. Dios no puede ser una substancia, ni un sujeto ni un objeto, Dios es relación.

Dentro del análisis realizado por Panikkar sobre las convergencias entre Dios y el Ser, el autor examina tres etapas sobre la Divinidad: el antropomorfismo, el ontomorfismo y el personalismo (Panikkar, 1996). El antropomorfismo, enmarcado en la relación hombre-divinidad, señala el carácter semejante entre ambos, es decir, Dios siempre es un Dios de los hombres y para los hombres. Dicho de otra forma, el filósofo de Tavertet ve en el antropomorfismo una necesidad de la experiencia humana por ver a Dios como un hombre divinizado, una relación estrecha en la que el hombre se identifica, porque es un Dios de los hombres y para los hombres. Dios es otro, alguien, un tú al que se le habla.

El segundo momento es el ontomorfismo, es un intento por purificar la noción de Dios de las connotaciones humanas. Esta etapa está marcada por una interiorización, pues se ha desantropomorfizado y se comienza paulatinamente a convertirse en Ser. Panikkar identifica un

rasgo marcadamente intelectual en esta etapa, el cual permite identificar a Dios como fuente, origen, creador y fundamento de todos los seres.

Por último, la etapa personalista en la que, una vez que se ha identificado a Dios con el Ser, emerge la personalización del Ser. Dios ya no es un trascendente ni un inmanente, tampoco es otro, distinto; ni un uno, indiviso. El personalismo se presenta como la alternativa al antropomorfismo y al ontomorfismo. Dentro de la argumentación realizada por el profesor de California, el personalismo le permite sustentar uno de los núcleos centrales de su pensamiento, pues de aquí emerge la afirmación de que la persona es en relación y el Ser es relación (Pérez, 2008).

Estas tres etapas son el preámbulo para la argumentación apofática de Dios y con ella la desontologización de la Divinidad, y así hacer emerger su afirmación de Dios como relación. Para ello es imprescindible destacar que el pensamiento relacional de Panikkar se debe entender como una búsqueda por superar el pensamiento substancialista de Occidente, elemento del que parte su argumentación apofática y que lo llevará a la desontologización de Dios.

De ahí que Panikkar (1996) parte del análisis de la perspectiva occidental aristotélica, la cual ha pensado que el ser es la substancia, es decir, lo que subsiste por sí mismo y en sí mismo. Panikkar analiza que el fundamento del ser como substancia llega a la noción de Dios, formulando así la identidad entre Dios y Ser, en palabras del autor: “En virtud de este presupuesto de la substancialidad del Ser, si Dios es real, no puede dejar de identificarse con el Ser: Dios será el Sujeto último por *autonomasia*, la Substancia, el Fundamento de todas las cosas, la Causa primera, el Motor inmóvil, el Creador último, el Bien infinito, la Idea perfecta, la Razón plena... el Ser supremo” (Panikkar, 1996, p. 210).

Siendo así, cuando Panikkar (1996) presenta su argumento apofático este se basa en la superación del principio parmenídeo que manifiesta la identidad entre Ser y Pensar, en tenor de este principio el Ser sigue las leyes del pensamiento; idea que el filósofo de Taveret rechaza, pues comprende que el Ser y la Realidad no pueden estar sujetos a las leyes del pensamiento. Por ello, con tintes budistas, Panikkar sustenta la impensabilidad de lo divino, sólo se puede guardar silencio tal como enseñaba Buda. Sin

embargo, es preciso matizar que este silencio no representa la abstinencia de hablar, juzgar o afirmar, más bien, representa un silencio que reflexiona, piensa y analiza, pero que al mismo tiempo es consciente de que ninguna puede expresar nada. Dicho de otro modo, con la argumentación apofática se afirma la inefabilidad de Dios.

El apofatismo al guardar silencio admite juicios y afirmaciones acerca de la Divinidad, siempre y cuando éstos no se presenten como afirmaciones absolutas, es decir, que no puede haber afirmaciones o negaciones definitivas sobre Dios. De ahí que sustentado en argumentos budistas el apofatismo recurra a términos como la nada o el vacío, como ejemplos de nociones negativas y de silencio (Panikkar, 1996).

Hasta aquí se puede decir que el proyecto panikkariano se construye a partir de la superación del pensamiento substancialista de Occidente, proponiendo a la relación como uno de los núcleos centrales en su obra. De ahí que, tras el recorrido por las tres etapas en las que se ha identificado a Dios con el Ser, y después de la argumentación apofática, para Panikkar (1996) es preciso desontologizar a Dios, porque “Dios no es ni el Ser ni el Ente Supremo” (p. 213), Dios es pura relación.

La desontologización de Dios es lo que el autor llama *relatividad radical*, la cual subraya la relación constitutiva de todo con todo. Sobre el sentido del término el autor explica: “Preferimos el término de ‘relatividad’ al de ‘relación’, porque queremos subrayar que no se trata de una simple entidad relacional, sino de una relatividad constitutiva de la Divinidad, tanto *ad intra* como *ad extra*. Y ya que se trata de una relatividad de todo lo real, la llamamos ‘radical’” (Panikkar, 1996, p. 234).

La expresión relatividad radical significa interrelacionalidad de todas las cosas, es decir, que nada hay que no esté en relación con todas las cosas, rechazando toda visión substancialista de la realidad. Siendo así, se muestra que la propuesta panikkariana se orienta hacia una ontología y una epistemología relacional, como alternativa a la substancia occidental, y por ende a una renovación de la concepción de Dios, pues al igual que la realidad, Dios también es relacionalidad.

La relatividad *radical* nos dice que las cosas sólo pueden ser constitutivamente relaciones mutuas si existe una relación siempre más profunda que permita trascender la dualidad. La relatividad es radical y ninguna relación biunívoca basta para agotarla, esto es, para explicar ningún ser. Una simple mirada al mundo nos hace descubrir que la relación entre seres no sólo es poliédrica, sino radical, de tal manera que ningún “ser” es totalmente explicado por un número limitado de relaciones. [...] La relatividad radical es la apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones. (Panikkar, 1996, p. 238)

Para Panikkar, la relatividad radical representa la posibilidad de mirar la realidad a partir de la relación. De ahí que el autor señale que: “La relación es, en efecto, la categoría de la Trinidad –y del *advaita*–” (Panikkar, 2004, p. 142). En una palabra, la realidad es relación una vez que se comprende que todo es relativo, es decir, que no hay sustancias que determinen las cosas de una vez y para siempre, la relatividad radical.

En este sentido, es menester matizar que lo que hace Panikkar con su noción de relatividad aplicada a Dios es dejar de considerarlo como el Ser o la Substancia, para pensarlo desde una relación genitivo subjetiva de la realidad. La superación del Ser y la substancia es imprescindible cuando se subraya la relatividad radical de Dios, pues ésta señala su carácter genitivo con la realidad. Por ello, para el filósofo de Tavertet Dios es

la realidad *de* la realidad, la verdad *de* la verdad. Dios es una realidad tan “real” que no puede ser pensado como externa o independientemente de las cosas para las cuales es precisamente Dios. Dios aparece entonces como la parte más íntima de las cosas mismas, pero no identificable a ninguna cosa. En una palabra, Dios sería el *genitivo* constitutivo y engendrante *de* toda cosa. Las cosas *son* porque son *de* Dios, pero Dios a su vez no *es* más que este *de* de las cosas. (Panikkar, 1996, p. 235)

Bajo esta perspectiva, Panikkar (1996) señala que Dios no es ser o substancia porque no es una cosa, es pura relación y por tanto no se rige por sí mismo, ni en sí mismo. Este elemento es clave en el carácter trinitario de la realidad, el cual no puede tener un yo únicamente, más bien lo constituye un yo (Padre), un tú (Hijo) y un él (Espíritu) (Panikkar, 2004). Y tanto que la relatividad radical no permite la substancialización de Dios, éste no puede estar separado del Hombre y del Mundo, lo que el autor llama *intuición cosmoteándrica*.

Reflexiones finales

El pensar relacional de Panikkar situado en la noción de Trinidad lo lleva a la afirmación radical de Dios como relación. Esta afirmación obliga al autor a dar una argumentación apofática de la Divinidad, la cual consiste en superar la identidad entre Ser y Dios. Para el filósofo de Tavertet, la ecuación Ser y Dios ha gestado la idea de que, habiendo un solo Dios, sólo puede haber un único Ser. De esta forma, esta identidad ha enmarcado la visión substancialista imperante en el mundo occidental.

Muestra de ello, en términos teológicos, es la noción de Trinidad, la cual según el autor no puede ser comprendida bajo el pensar substancialista, pues el misterio trinitario no es una tri-substancia, ni la participación de tres participantes en el Ser. Lo que Panikkar afirma es que en el Dios trino las tres personas que hacen a un solo Dios son relaciones subsistentes y no substancias; manteniendo su concepción del Ser y de Dios como relación.

Para Panikkar, Dios no es una substancia porque no puede estar fuera de las relaciones, es decir, como una participación substancial en las personas que integran la Trinidad. Para el filósofo de Tavertet, Dios es relación porque Dios es trinitario, en tanto que el misterio de la Trinidad no tiene que ver con una concepción triteísta o substancialista.

Según el autor, la Trinidad vendría a ser una relación radical entre el Padre y el Hijo, a través del Espíritu. No hay Padre sin el Hijo ni Hijo sin el Padre, pero a su vez ambos no existen sin el Espíritu. De ahí que, siguiendo el argumento del autor, Dios no puede ser tres personas o tres dioses; Dios es relación porque las tres personas que lo componen son un nudo de relaciones.

A esto es lo que el filósofo de Tavertet denomina relacionalidad radical, a la relación entre Padre, Hijo y Espíritu. Dicho en una palabra, la relatividad radical aplicada a Dios significa abandonar la noción de éste como substancia para llevarlo a una relación genitiva subjetiva de la Realidad. Así pues, la comprensión del autor catalán sobre Dios se establece en su esencia relacional, es decir, trinitaria.

En este sentido, la desontologización de Dios en Panikkar, aunque es un esfuerzo por quitar el Ser a la noción de Dios, no ha sido la única en el mundo académico occidental, ejemplo de ello es Maestro Eckhart, *El fruto de la nada* (2008), Emmanuel Levinas con su texto *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), en donde se propone romper con toda noción ontológica de Dios, o a Jean Luc Marion en *Dios sin ser* (2010), en la que es necesario acceder a Dios desde otra perspectiva que no sea la del ser como substancia. De esta forma, aunque ninguno de estos autores se ciñe a una corriente determinada, todos ellos buscan una ruptura con la noción clásica de ser como substancia, para acceder a Dios más allá de las categorías conceptuales y racionales de la tradición. No obstante, la propuesta panikkariana implica un compromiso intercultural e interreligioso, pero sobre todo una nueva visión de la realidad, en la que no hay universales, cosmovisiones, religiones, culturas, que agoten de manera acabada una interpretación de la realidad, cada una observa, vive e interpreta desde la ventana en la que ve; lo que lleva inevitablemente a la necesidad del diálogo.

La nueva visión que Panikkar pretende construir con su intuición cosmoteándrica permite subsanar el quiebre de una realidad dividida, en sujeto-objeto, bien-mal, trascendente-inmanente, teoría-praxis, sin caer en el otro extremo del monismo. Lo que el filósofo catalán pretende es dar cuenta de la relatividad radical de toda la realidad, la cual por sí misma se encuentra en relaciones interdependientes, lo cual resulta imprescindible en el mundo contemporáneo que enfrenta crisis sanitarias, ecológicas, políticas, civiles. Por ello no es válido ni el dualismo ni el monismo, el autor propone una tercera vía, en la que Dios-Hombre-Cosmos son tres dimensiones entrelazadas, las cuales abren paso a una metanoia y así a una nueva inocencia.

En suma, para Panikkar la noción de Dios es un ícono cosmoteándrico, que remite a una experiencia simbólica y por tanto a una experiencia mística, que se encuentra imbricada en la tercera dimensión de la realidad, lo que permite que haya una relación con el Hombre y con el Mundo. El Dios al que hace referencia la obra panikkariana es siempre un dios en relación, de ahí que esté estrechamente vinculado con

la Trinidad y por tanto constituye un elemento central en la intuición cosmoteándrica. Dicho de otro modo, Dios no es un concepto, es una experiencia de la realidad en sus tres dimensiones.

Referencias

- ARNAU, Juan. (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: FCE.
- BIELAWSKI, Maciej. (2013). *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*. Roma: Campo dei Fiori.
- CARRERA, Óscar. (2019). El pensamiento advaítico de Raimon Panikkar. *Revista de Filosofía*, (44), 211-230.
- DE San Víctor, Ricardo. (2015). *La trinidad*. Trad. Eduardo Otero Pereira. Salamanca: Sígueme.
- ECKHART, Maester. (2008). *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela.
- ELIADE, Mircea. (1999). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- ELIADE, Mircea. (2014). *Lo sagrado y lo profano*. México: Paidós.
- LEVINAS, Emmanuel. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- MARION, Jean Luc. (2010). *Dios sin ser*. Vilaboa: Ellago.
- PANIKKAR, Raimon y Lapide, Pichas. (2018). *¿Hablamos del mismo Dios?* Barcelona: Fragmenta.
- PANIKKAR, Raimon. (1993). *Elogio de la sencillez*. Navarra: Verbo Divino.
- PANIKKAR, Raimon. (1996). *El silencio de Buddha*. Madrid: Siruela.
- PANIKKAR, Raimon. (1998). *La Trinidad*. Madrid: Siruela.
- PANIKKAR, Raimon. (1999a). *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta.
- PANIKKAR, Raimon. (1999b). *The Intra-religious dialogue*. New Jersey: Paulist Press.
- PANIKKAR, Raimon. (2001). *Íconos del misterio*. Barcelona: Península.
- PANIKKAR, Raimon. (2004). *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela.
- PANIKKAR, Raimon. (2005). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.
- PANIKKAR, Raimon. (2005). *Espiritualidad hindú*. Barcelona: Kairós.
- PANIKKAR, Raimon. (2007). *La experiencia filosófica de la India*. Barcelona: Herder.
- PANIKKAR, Raimon. (2016). "Dios en las religiones", en *Obras completas II*. Barcelona: Herder.
- PANIKKAR, Raimon. (2018) "I. Símbolo y simbolización" en *Obras completas IX. 1*. Barcelona: Herder.
- PÉREZ Prieto, Victorino. (2008). *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder.

- PÉREZ Prieto, Victorino. (2009). La Trinidad. Una perspectiva de Dios para hoy. *Actualidades Pedagógicas*, (54), 201-211.
- PIKAZA, Xabier. (1976). *Los orígenes de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- PIKAZA, Xabier. (1990). *Trinidad y comunidad cristiana*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- PONS, Guillermo. (1999). *Trinidad en los Padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva.
- RAHNER, Karl. (2001). *The Trinity*. London: Herder.
- RAHNER, Karl. (2007). *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.
- RATZINGER, Joseph. (1983). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- SAN Buenaventura. (1942). *Obras I*. Madrid: B.A.C.
- SCHÖNBORN, Christoph. (1999). *El Ícono de Cristo: Una Introducción Teológica*. Madrid: Encuentro.
- TILICH, Paul. (1972). *Teología sistemática I*. Barcelona: Ariel.
- VÉLEZ, Abraham. (2003). *Versos sobre los fundamentos del camino medio*. Barcelona: Kairós.
- WILBERT, Ken. (1994). *Los tres ojos del conocimiento*. Barcelona: Kairós.
- WILLIAMS, Paul. (2013). *Pensamiento Budista*. Barcelona: Herder.

