

EL PROBLEMA TEOLÓGICO DE LA SECULARIZACIÓN Y EL DISCURSO DE RAIMUNDO PANIKKAR SOBRE EL SILENCIO DEL DIOS

Juan Daniel Escobar Soriano

Doctor en Teología. Profesor en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso y en el Instituto de Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

1) Introducción

El presente trabajo pretende descubrir si existe una interrelación entre el pensamiento de RAIMUNDO PANIKKAR¹ y la moderna teología de la secularización. También trataré

¹ El profesor RAIMUNDO PANIKKAR nació en la ciudad de Barcelona (España) en 1918, de padre indio y madre española. Su nutrido historial académico incluye los doctorados en Ciencias, Filosofía y Teología. También ha sido profesor en Universidades Españolas, Indias, Inglesas y de los Estados Unidos de Norteamérica. Es un intelectual aplaudido y criticado, autor de más de treinta libros y novecientos artículos. Su vida está marcada por Oriente y Occidente; el cristianismo, budismo e hinduismo; el mundo de la ciencia, la filosofía y la teología cristiana católica; los estudios y las vivencias religiosas y el de la secu-

de responder a las siguientes preguntas: ¿Participa PANIKKAR de las tesis de la teología de la secularización que estuvo tan de moda en los años sesenta del siglo pasado y que hoy algunos tratan, sin ser teólogos, de resucitar en nuestro país? ¿En qué medida autores como COX, HAMILTON, ALTIZER, PAUL VAN BUREN, o las tesis del Obispo Anglicano J. ROBINSON, tan dependientes de BULTMANN (desmitologización), BONHÖFFER y F. GOGARTER, han podido influir en nuestro autor?

Me propongo a continuación exponer el punto de vista de RAIMUNDO PANIKKAR en relación con los autores de la teología de la secularización, para marcar sus coincidencias y sus peculiaridades; éstas siempre influidas por el carácter místico de la experiencia permanente del tiempo como experiencia posible de salvación, coextensiva con todas las épocas de la humanidad y del desarrollo de la conciencia religiosa.

2) Secularización de la experiencia religiosa y teología de la secularidad

PANIKKAR trata ampliamente el tema de la secularización en su obra *Culto y secularización*. El objetivo principal de esta obra es elaborar una antropología integral y en particular, situar el tema del culto en una época totalmente secularizada, la cuál está marcada por las actitudes de respeto o reverencia, temporalidad y servicio.

Para nuestro autor, el proceso de secularización corresponde a ese grado de conciencia humana que descubre el carácter positivo y a la vez real del tiempo y de la realidad temporal. Las actitudes tradicionales hacia el tiempo oscilan

larización de las culturas. Cfr. J. ESCOBAR, "Religión y Revelación en PANIKKAR", en *Diálogo Ecuménico* XXXI (1996) 99.

entre experiencia del mismo como entidad real, pero con un valor meramente secundario (medio para alcanzar lo eterno) y la experiencia del tiempo como entidad irreal, bien sea como valor negativo a huir y superar, bien sea como la única positividad de la condición humana llena de sufrimientos y vanidad. En nuestros días está emergiendo una nueva actitud: la que considera el tiempo, a la vez, positivo y definitivo, bueno y final, no como un medio que se puede manipular o una etapa que es necesario atravesar, sino como fin en sí mismo y único modo real de existencia. No es simple casualidad que sean solamente los místicos los que pueden hoy abrazar completamente lo secular. Según nuestro autor, ellos comprenden que la eternidad no viene después y viven la naturaleza tempiterna de lo real². Para PANIKKAR la "tempiternidad", es la experiencia del presente en toda su profundidad. Del presente que contiene no solamente el pasado en potencia y el porvenir en esperanza, sino la eternidad y la temporalidad. «La secularización representa, para mí, la recuperación de la estructura sacramental de la realidad. La conciencia de que una vida humana realmente plena es litúrgica porque es la expresión misma del misterio de la existencia»³.

PANIKKAR hace una interrelación entre el culto y la secularización, ya que según él «sólo el culto puede evitar que la secularización se convierta en algo inhumano, y sólo ésta puede salvar al culto de carencia de sentido»⁴. Nuestro autor, sostiene que el hombre no podría vivir sin el culto; el cual es un valor humano y por esta razón es personal. ¿Qué

² Cfr. R. PANIKKAR, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid 1979, 60-61.

³ *Ibid.*, 61.

⁴ *Ibid.*, 51.

es el culto para PANIKKAR? «El culto es todo acto simbólico que brota de la creencia particular»⁵. Si el acto simboliza la creencia es considerado como acto de la inteligencia, el culto tomará una forma intelectual y, de este modo, se relacionará con actos de recogimiento, meditación, reconocimiento, sinceridad y otros por el estilo. Si el acto simbólico es de la voluntad o del corazón, entonces el culto ira unido a actos como devoción, abandono, alabanza y otros. Si las acciones externas del hombre se consideran la expresión más sincera de sus creencias, entonces el culto se manifestará en la fiesta, la celebración, la danza o cosas por el estilo. Y si, en cambio, se atribuye máximo valor a aquellas acciones constructivas del hombre realizadas por amor a sus hermanos, el culto conectará a la idea de servicio, trabajo, deber, etc⁶.

Como podemos descubrir, nuestro autor, muestra una identidad entre tiempo y salvación que rompe cualquier separación entre tiempo sagrado y tiempo profano. Esta idea se opondría a considerar la *historia salutis* como marco de revelación con "períodos" o "épocas".

PANIKKAR piensa que es posible un diálogo intercultural entre la religión y la secularización, debido a que no hay nada más sagrado para el hombre secular que la cultura secular. Para él lo secular puede ser tan religioso como lo que se llama religioso⁷.

Esto es posible, ya que recordemos que lo secular para PANIKKAR, es la convicción de la secularidad, es decir, que la estructura de la realidad material es definitiva. No única, sino definitiva. Así entonces se puede entender que para él, el comprometerse secularmente sería una actitud religiosa:

⁵ *Ibid.*, 53.

⁶ *Ibid.*, 57.

⁷ Cfr. *Ibid.*, 142-143.

«Yo diría “comprometerse secularmente”. Es también lo que llamo la actitud religiosa. ¿Cuál es la diferencia entre la consagración al estudio de las moléculas que, pienso, puede estar el origen del cáncer y dedico toda mi vida a ello porque estoy verdaderamente interesado en poder eliminar esa calamidad de la humanidad y la consagración personal de quien va a algún país extranjero en misión?»⁸.

A una primera vista, esto podría ser “humanitarismo”, pero para PANIKKAR es “un acto religioso”, ya que es la última motivación de estas dos personas. Estas personas no tienen otras motivaciones para hacer lo que hacen, porque piensan que esto da sentido a su vida. Él piensa que las religiones en sentido tradicional no tienen el monopolio de lo que estima puede denominarse el espíritu religioso⁹.

Por último, podemos preguntarle a PANIKKAR: ¿Qué aporta al hombre religioso el diálogo con el hombre secular? Lo curioso es que ambos, si hemos entendido correctamente, son la misma persona. La respuesta de nuestro autor es la aportación, por parte del secular, de la plenitud de mi ser. Él piensa que una actitud monodimensional que investigara sólo las estrellas o el más allá, la llamaría una degeneración de la religión: «El cristianismo es todo lo contrario. ¿Qué es el cristianismo? Lo más incisivo desde el punto de vista de la historia de las religiones es la Encarnación, es decir, la materia, la carne, los humores humanos. Está divinizado»¹⁰.

Nuestro autor sostiene que la Encarnación del Verbo es la consagración de la secularidad como religiosa. Por tanto, el pensar que el hombre secular no es religioso, es algo que queda fuera de su comprensión.

Como anteriormente afirmábamos, hay una

⁸ R. PANIKKAR, “La vocación humana es fundamental religiosa”, en *Anthropos* 53-54 (1985), 21.

⁹ Cfr. *Ibid.*, 21.

¹⁰ *Ibid.*, 21.

semejanza entre el pensamiento sobre la secularización de PANIKKAR con otros autores. Como es el caso de TROELCH, quien manifiesta que el proceso de la secularización constituye un proceso de disolución de la fe tradicional. Frente a la situación de crisis de la fe en este nuevo contexto. TROELCH opta por un historicismo teológico según el cual el concepto secularización es una categoría histórica, sin embargo, a diferencia de PANIKKAR, no toma posición respecto al proceso, bien como decadencia o bien como progreso¹¹.

FREDERICH GOGARTEN, por su parte, manifiesta al igual que nuestro autor, que la secularización es un producto de la fe cristiana. Consiste en la liberación del hombre de las fuerzas del mundo que provoca la fe, modificando la relación del hombre con la historia¹².

JUAN BAUTISTA METZ y HARVEY COX, tomaron el relevo de la teología de GOGARTEN, desarrollando respectivamente, una tesis según la cual la mundanización (METZ) o la secularización (COX) del mundo tienen su origen en el cristianismo, en su fuerza de actuación sobre la historia humana. Este proceso al igual que como PANIKKAR lo expresa, conduce a una relación de la fe con el mundo muy alejada de la dicotomía tradicional entre lo sagrado y lo profano. METZ criticará las teología trascendentales incluso la de su maestro KARL RAHNER. COX guarda la distancia frente a los teólogos llamados de la muerte de Dios, como HAMILTON, ALTIZER y VAN BUREN¹³.

¹¹ Cfr. E. TROELCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der moderne, Welt*, Berlín 1911.

¹² Cfr. F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo*, Barcelona 1971.

¹³ Cfr. J. METZ, *Teología del mundo*, Salamanca 1971; *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1982; H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1973; *La secularización del Espíritu*, Santander 1973.

3) El silencio del Dios

Si en el punto anterior hay una propuesta: romper la separación entre tiempos profanos y sagrados, ver la secularización como religiosa, etc., aquí nos encontraremos con una redefinición de Dios en perspectiva secular con una similitud a la propuesta de J. ROBINSON¹⁴.

Este tema es de suma importancia para el tercer PANIKKAR¹⁵, que parece reafirmar su concordancia más con el budismo que con el hinduismo. La obra que sobresale en este período del pensamiento de PANIKKAR es *El Silencio del Dios*. En esta obra el objetivo fundamental es ayudar a superar un malentendido, fecundar una problemática del Occidente actual con la más rancia tradición budista. Nuestro autor, busca una integración positiva de ambas tradiciones¹⁶.

En la parte hermenéutica¹⁷, uno de los temas que se analiza con mayor interés es el proceso de negación, de cambio, en el concepto y existencia de Dios y su posible relación con el fundamento y la práctica budista. Dios como ausencia y en estado apofántico. Nuestro autor piensa que el replanteamiento de la noción de Dios, no es solamente una especie de modernización y adaptamiento, sino que lleva consigo una revolución radical, comparable a una nueva mutación de la conciencia de la humanidad, como quizá ha sucedido pocas veces en la historia del hombre sobre la tierra.

¹⁴ Cfr. J. ROBINSON, *Honest to God*, London 1976.

¹⁵ Sobre los tres PANIKKAR. Cfr. J. ESCOBAR, *Revelación y religión*, Salamanca 1996 y "El lenguaje religioso de RAIMUNDO PANIKKAR", en *El que hacer teológico*, Santiago de Chile 1997.

¹⁶ Cfr. R. PANIKKAR, *El silencio del Dios*, Madrid 1970, 22.

¹⁷ Esta obra se estructura en tres partes: el problema, los textos y la hermenéutica.

Ya no basta el Dios de las religiones tal como nos lo pintan, no es suficiente el absoluto de los filósofos, ni el límite infinito de los científicos, ni el horizonte indescriptible de los poetas, no satisface ni la materia, ni el espíritu, ni la humanidad, ni el cosmos¹⁸.

PANIKKAR sostiene que Dios no es trascendente ni inmanente, no es ni nosotros mismos en indiscriminada identificación, ni otro ser en mayestática lejanía. Para él, esto no significa caer en lo irracional o salirse del mundo y colocar a Dios más allá de las disputas de los hombres; todo lo contrario. Representa colocarle en el mismo corazón humano. El problema es, según él, que en nuestra época no existen todavía los instrumentos intelectuales necesarios para poder expresar esto, que sería una profunda intuición del hombre¹⁹. «*Nec cum te, nec sine te*, para decirlo con el poeta latino. La presencia de Dios es irritante y su ausencia angustiante: el lenguaje tradicional no convence y las expresiones modernas son a todas luces insuficientes. Acaso pueda decirse que uno de los convencimientos del hombre de nuestros días se reduzca a lo que llevado a su último extremo sería la intuición mística que Dios no puede ser un (nombre) sustantivo, ni el sujeto de ninguna frase (porque no es una sustancia), ni tampoco el objeto de ninguna predicación (porque ello representaría la cosificación y destrucción de lo que Dios pretende precisamente ser). La mentalidad contemporánea occidental y cristiana lo está redescubriendo. Aunque lentamente»²⁰.

¹⁸ Cfr. R. PANIKKAR, cit., 232.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 230-233.

²⁰ *Ibid.*, 233.

Tomando estos elementos en consideración, PANIKKAR propone la siguiente tesis: «No hay discurso humano válido sobre Dios. Sólo Dios puede hablar sobre sí mismo. De ahí que la teología tenga siempre que ser intratrinitaria (cosmoteándrica)»²¹.

Veamos ahora como PANIKKAR desarrolla esta tesis. El nos dice que nosotros no podemos hablar sobre Dios, pero Dios ciertamente puede hablar. El es la Palabra misma. Dios es El que habla, o mejor dicho el Habla misma.

El pánico cerval del Occidente monoteísta es el panteísmo. Este miedo al panteísmo, según PANIKKAR, es el que nos ha hecho caer en el dualismo predominante en la cultura occidental. El panteísmo es un error por defecto. Afirmar que "todo es Dios" es cierto, pero limitar a Dios solamente a este todo es falso. El panteísmo limita a Dios, no tiene la audacia de afirmar que de tal manera todo es Dios que Dios no es ni siquiera este todo, porque el todo no está nunca totalizado, el es no es el *sido*. Pero ciertamente el panteísmo se acerca más a la verdad que el dualismo, ya que PANIKKAR piensa, que el dualismo, al separar a Dios del mundo, mata al primero y aniquila al segundo²². «Lo que ocurre es que decir todo es Dios o nada es Dios no corresponde ni al estatuto epistemológico ni al estado ontológico de la cuestión. El discurso primario sobre Dios no puede hacerse en la tercera persona. La influencia de la ciencia moderna, debido a sus grandes "éxitos", nos inclina a adoptar el esquema S es P como paradigma del pensar humano en todos los ramos del saber. La Ciencia, en efecto, lo reduce todo a encontrar un predicado que corresponda a

²¹ Cosmoteandrico: A la vez divino-humano y cósmico. Cfr. R. PANIKKAR, "Dios en las religiones" en *Anthropos* 53-54 (1985), 87.

²² R. PANIKKAR, *Ibid.*, 88.

²³ R. PANIKKAR, *Misterio y Revelación*, Madrid 1971, 96.

un sujeto previo. Pero Dios no es ningún predicado. Dios no es objeto. Dios no es el objeto de ningún pensar. Dios no tiene referente. El referente de Dios es el ídolo. Por eso Dios da paz pero seguridad en nada. Dios no es. Dios soy: Jahvé, Alá, Brahman. Traducir Jahvé, esto es, "Yo soy el que soy" o incluso "Yo seré el que seré", por "él que es", es una blasfemia»²³.

La pregunta que ahora nos podemos hacer es: ¿Hay pues que callarse? PANIKKAR dirá no. Pero no porque nosotros hablemos impropriamente sobre Dios, sino porque Dios mismo habla, es palabra como dicen tantas tradiciones de la humanidad: «En el principio era Dios. Su palabra estaba junto a él» dice un texto védico²⁴. Dentro del cristianismo, dice PANIKKAR, se puede hablar en la segunda persona y decir con propiedad: «Tú eres: el Hijo del Dios vivo»²⁵. También se puede hablar de Dios en tercera persona afirmando que ello, esto, aquello, lo que es, es divino. Ahora bien, para nuestro autor, la primera persona es la afirmación misma de Dios²⁶.

De todas maneras, y si es que hemos entendido bien el pensamiento de PANIKKAR, el tema fundamental que nos ocupa, se resuelve en el silencio. El Buda no solamente se calla ante Dios, sino que su respuesta es el silencio: «No es en rigor que la suya sea una respuesta silente, mientras que muchas otras sean ruidosas y repletas de palabras; hay más todavía. El Buddha no da ninguna respuesta porque elimina la pregunta. No es que no responda, es que, en rigor, no se le pregunta nada. El acalla nuestras ansias, aquella sed humana de saber, de ir, de llegar, de poseer, de poder, de

²⁴ R. PANIKKAR, *Misterio y Revelación*, Madrid 1971, 96.

²⁵ R. PANIKKAR, *Dios en...*, 88.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, 87.

²⁷ *Ibid.*, 237.

ser. Nos quiere humildes»²⁷.

Que difícil es entender esto en Occidente, y que fácil es en Oriente. Hagamos ahora una pregunta en clave Occidental, ya que en Oriente sería superflua y vacía: ¿Por qué el Buda mantiene un silencio sobre Dios? o en otras palabras ¿Cuál es la razón última de su silencio? PANIKKAR, nos dirá: «Cuando el Buddha dice, pues, de no preocuparnos por los últimos problemas, cuando sugiere que el llamado "ateísmo" es la única actitud sana del hombre "iluminado", no predica una especie de nihilismo negativista o de agnosticismo práctico, sino que rinde testimonio mediante el holocausto de la mente y del corazón a la trascendencia real del Absoluto. ¿Por qué preguntas mi nombre?»²⁸.

PANIKKAR nos lleva al ámbito budista, y en este pensamiento preguntar por Dios cuando El es quien hace posible la misma pregunta, tal como vimos anteriormente, no tendría ningún sentido. Buda quiso esconder a Dios para defenderlo, ya que todo pasa a cuenta de Dios si le hacemos de alguna manera u otra partícipe de nuestro destino humano²⁹.

En el más clásico estilo budista, PANIKKAR defiende la idea de que no hagamos una dialéctica para decir que aun el silencio de Dios es una manera de revelarlo y que el querer esconderlo presupone que se sabe que existe, o que intentar salvarlo es, o bien una contradicción flagrante, o la misma negación de ésta su trascendencia absoluta que se defiende³⁰. «Entendamos bien, no es que Dios "guarde" silencio porque esté por fuerza obligado a una especie de clausura, no es

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 264.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, 264-266.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 264-266.

³¹ *Ibid.*, 265

que Dios se mantenga en calígene y ame habitar en la oscuridad, simplemente para "impresionar" a los hombres o porque si se "mostrase", por este mero hecho, dejaría de ser trascendente o inaccesible»³¹.

Dios calla, porque según este pensamiento, cualquier locución traicionaría, en el sentido que ya no sería Dios. PANIKKAR agrega, que el silencio de Dios no es el silencio de los hombres acerca de Dios. El cual es conocido y reconocido en un buen número de religiones y de escuelas de espiritualidad, dice PANIKKAR, como la forma más adecuada de acercarse a la divinidad³².

El silencio del hombre, significa en esta idea, que el hombre, criatura al fin y al cabo, en el fondo no es. PANIKKAR, un tanto irónico dice: «Ahora bien, si alguien tiene miedo a perderse y a entrar por el camino que el Buddha indica, esto es la prueba más primaria de que Siddharta tiene razón: solamente lo que realmente no es puede tener miedo a dejar de ser»³³.

Estamos pues, hablando otro idioma, los conceptos budistas de: ser, realidad, nada, verdad, bondad, belleza, etc., no son iguales a los nuestros, por esta razón es muy fácil perderse y casi imposible asimilarlos. PANIKKAR, finaliza diciendo que el Buda nos dice que Dios calla y nos acalla nuestra impaciencia. Dios no es por lo tanto, ninguna amenaza, ni puede aparecer como enemigo del hombre. Por ello Siddharta abre la puerta a la libertad que es antes que nada liberación de todo límite y por tanto de nosotros mismos también³⁴. El Buda predicó a un hombre oriental,

³² Cfr. *Ibid.*, 269-271.

³³ *Ibid.*, 271.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 278.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 279-280.

para hacerlo libre de todo, de un Dios objetivado, de un hombre idealizado, de una sociedad, proyectada, de una ciencia soñada³⁵.

El silencio apofático sobre Dios, como camino que PANIKKAR nos muestra, apunta hacia una profunda experiencia mística y guía al hombre desde la conciencia de la vanidad del mundo hacia una serenidad trascendente. Aquí nos enfrentamos a una clave hermenéutica más que a un sistema dogmático.

Esta redefinición de Dios, que PANIKKAR nos propone, indudablemente que cambia los conceptos tradicionales de religión y revelación. La religión ya no religa al hombre con Dios, sino al universo entero consigo mismo descubriéndole al hombre su cohesión y sentido³⁶. Para conocer a Dios, tenemos una revelación ampliada. Por ejemplo, PANIKKAR coloca la relación ciencia-Dios. El Dios verdadero es también Dios de la ciencia, «que es desvelado -re-velado- también por la ciencia y reconocido por ella»³⁷. La ciencia reconocería a Dios como último cimiento y última estructura de ella.

4) Conclusiones

RAIMUNDO PANIKKAR, aparece siempre a la vanguardia de los temas más interesantes y conflictivos de los últimos tiempos. Frente al problema que nos ocupa, nuestro autor, se sitúa en el ámbito de la postmodernidad, estudiando, como hemos visto, con aproximaciones muy *sui generis*, el papel de la religión y religiones en este momento.

³⁶ Cfr. R. PANIKKAR, "La Religión del futuro" en *Anthropos* 53-54 (1985), 48.

³⁷ Cfr. R. PANIKKAR, "Introducción a la Teofísica" en *Anthropos* 53-54 (1985), 57-58.

La integración del budismo al pensamiento de PANIKKAR, se debe, a nuestro juicio, a dos factores: a) Su gran estima por el Silencio del Buda a Dios; y b) Su insistencia desde estos últimos tiempos a hoy sobre la inefabilidad y superracionalidad de la experiencia religiosa.

Si bien es cierto, PANIKKAR está de acuerdo con muchos teólogos occidentales que han estudiado el tema de la secularización, su novedad está en la visión más oriental que occidental frente a todo lo presentado anteriormente.