

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
Facultade de Filosofía

Tese de Doutoramento



**A FILOSOFÍA IMPARATIVA,
INTEGRADORA E
EN DIÁLOGO INTRACULTURAL
DE RAIMON PANIKKAR**

Victorino Pérez Prieto

Director: Pfr. Nel Rodríguez Rial

Santiago de Compostela, 2012

TÁBOA DE CONTIDOS

PRESENTACIÓN

1. Os motivos desta Tese. O por que da escolla deste tema e autor.
2. Os estudos sobre Panikkar. O intento novidoso da miña investigación.

I. INTRODUCCIÓN: RAIMON PANIKKAR, UN PENSAMENTO PONTE ENTRE OCCIDENTE E ORIENTE

1. Un pensador excepcional, completo e orixinal

- 1.1. Un gran filósofo hispano pouco presente nos estudos do pensamento español.
- 1.2. A *cuádruple identidade* de Raimon Panikkar.

2. Vida e obra

- 2.1. Un *itinerario vital e intelectual* excepcional: De España a India e USA, e volta.
- 2.2. Unha *obra* amplísima.
- 2.3. ¿Varios Panikkar ou unha continuidade na diversidade?

3. Mestres e influencias

- 3.1. De pensadores occidentais de onte: De Aristóteles e Tomás de Aquino a Nicolás de Cusa e o Mestre Eckhart. A *Perennis Philosophia*.
- 3.2. De pensadores occidentais modernos e contemporáneos: De Jacobi a Heidegger, Morente e Zubiri.
- 3.3. De pensadores orientais de onte e hoxe: De Bharthrhari, Sānkāra e Rāmānuja a Rāmakrishna.

II. QUE É A FILOSOFÍA? A RELACIÓN ONTONÓMICA ENTRE FILOSOFÍA, CIENCIA E TEOLOXÍA. UNHA FILOSOFÍA IMPARATIVA E DIALÓXICA

1. A Filosofía: *sabedoría do amor*, máis que amor á sabedoría

- 1.1. A filosofía é teoría e praxe: unha actividade persoal e intercultural.
- 1.2. A Filosofía ¿unha realidade ancorada en augas gregas e europeas?
- 1.3. A Filosofía como *sabedoría do amor*.

2. Filosofía, Ciencia e Teoloxía: A *visión harmónica* de toda a Realidade

- 2.1. Filosofía e Ciencia: *ontonomía*, complexidade e harmonía.
- 2.2. Panikkar e Morin: dous pensadores da complexidade.
- 2.3. Filosofía e Teoloxía: unha distinción dualista que Occidente debe superar e que a tradición oriental ten integrada.

3. Filosofía *imparativa* e *dialóxica*, fronte a filosofía *dialéctica*

- 3.1. Filosofía *imparativa* fronte á *comparativa*, a *estrutural* e a *fenomenolóxica*.
- 3.2. Filosofía *dialóxica* fronte a filosofía *dialéctica*. “O outro fai parte de min”.
- 3.3. Hermenéutica *diatópica* e *equivalentes homeomórficos*.

III. COLLIGITE FRAGMENTA. INTER/INTRA-CULTURALIDADE

1. A parte e o todo. Particularismo, universalidade e harmonía

- 1.1. *Cogitare* e *colligere*. Pensar, reunir, integrar.
- 1.2. Particularismo e universalidade. Identidade e diferenza.
- 1.3. *Pars pro toto* e harmonía invisible.

2. Inter/intra-culturalidade e desarme cultural

- 2.1. Os conflitos culturais e relixiosos, un dos problemas fundamentais no noso mundo, que precisan de *coñecemento* e *comprensión* do outro e da súa cultura, cara a un diálogo verdadeiramente aberto.
- 2.2. *Interculturalidade* máis aló do *multiculturalismo* e o *relativismo cultural*.
A proposta da filosofía intercultural de Raimon Panikkar: *Intraculturalidade*.
- 2.3. O *desarme cultural*: Da ignorancia-condeá-conquista, ao diálogo-converxencia-descubrimento da complementariedade do outro.

IV. TODA A REALIDADE É RELACIÓN. A PERSPECTIVA COSMO-TE-ÁNDRICA

1. Advaita, principio *ṛtá* e *pratītyasamutpāda*: a-dualidade, interrelación, interdependencia e *relatividade radical*. Toda a realidade é relación

- 1.1. *Advaita*, principio *ṛta* e *pratītyasamutpāda*.
 - 1) *Advaita*: non-dualidade/ a-dualidade da Realidade.
 - a) O concepto de *advaita*: *non-dualidade* e *a-dualidade* (Panikkar).
 - b) As orixes da filosofía *advaita* no hinduísmo.
 - c) As figuras modernas máis senlleiras do *advaita*.
 - d) Raimon Panikkar e o *advaita*.
 - e) A experiencia da non-dualidade fora do hinduísmo.
 - 2) Principio *ṛtá*: todo está vinculado, interdependencia.
 - 3) *Pratītyasamutpāda*: “orixinación dependente”, interrelación.
- 1.2. Toda a realidade é relación. A *ecosofía* como saber da correlación cósmica.

2. Amor Ruibal, Zubiri e Panikkar: A realidade está marcada pola *relación*

- 2.1. Do *correlacionismo ontolóxico* e a *respectividade* ao *cosmoteandrismo*.
- 2.2. Amor Ruibal: o *correlacionismo universal*.
- 2.3. Xavier Zubiri: a *religación* e a *respectividade*.
- 2.4. Panikkar, Amor Ruibal e Zubiri.

3. A perspectiva *cosmo-te-ándrica* de Raimon Panikkar

- 3.1. A *Trindade radical* da realidade: Toda a Realidade é trinitaria.
- 3.2. A perspectiva *cosmo-te-ándrica* / *te-antropo-cósmica* e o advenimiento dunha *nova inocencia*.
 - 1) A *nova inocencia*.
 - 2) A perspectiva *cosmo-te-ándrica*:
 - a) *Theos*. b) *Anthropos*. c) *Cosmos*.

V. CONCLUSIONS

1. A Filosofía: *sabedoría do amor*, teoría e praxe, actividade persoal e intercultural.
2. *Colligite fragmenta e harmonía invisible, pars pro toto e totum in parte*.
3. Toda a realidade é relación. A perspectiva *cosmo-te-ándrica*.
4. Aspectos máis novidosos da nosa investigación.

FONTES E BIBLIOGRAFÍA

1. Fontes. A obra de Raimon Panikkar

- 1.1. Libros.
- 1.2. Artigos, colaboracións en libros colectivos e prólogos.

2. Bibliografía

- 2.1. Estudos sobre Raimon Panikkar.
 - a) Teses de Doutoramento.
 - b) Publicacións (individuais e colectivas).
- 2.2. Outra bibliografía utilizada.
 - a) Enciclopedias, Dicionarios e Obras xerais.
 - b) Monografías e outros estudos utilizados.

Apéndice. GLOSARIO DE TÉRMINOS SÁNSCRITOS UTILIZADOS

PRESENTACIÓN

“Nada garantiza mejor la autenticidad y, por tanto, el valor de una obra intelectual como el hecho de que el autor se haya dedicado a sus meditaciones y estudios movido por una necesidad íntima, es decir personal. Ni la curiosidad mental ni el oficio bien aprendido aseguran esa última calidad en la operación intelectual que es decisiva. Es preciso que el asunto importe al autor como un elemento de su existencia que ha hecho presa en él y lo lleva a la rastra, como la fiera a su víctima. Sólo así se levantan unidos en la mente el infinito estado de alerta y el sentimiento de clara responsabilidad que hacen probable en el hombre ver las cosas como son”. (J. Ortega y Gasset)¹.

1. Os motivos desta Tese. O por que da escolla do tema e autor

Raimon Panikkar é un dos filósofos españois con máis obra publicada e con máis proxección internacional, como manifestan os seus numerosos libros e artigos, e os traballos publicados sobre el. Sen embargo, como veremos ao comezo da Introducción deste traballo, non adoita aparecer nas historias da Filosofía Española -ou faino con moi pouca extensión- e foi moi pouco estudado en España; curiosamente, bastante menos que fora do país. Isto resulta particularmente escandaloso, cando se descubre o seu pensamento orixinal e que resulta unha ponte excepcional para o diálogo entre Occidente e Oriente; algo moi importante nos séculos XIX e XX, e que é na centuria en que estamos é cada vez máis imprescindible.

O punto de partida do noso interese polo pensador catalán-indio foi unha investigación que fixemos hai xa bastantes anos, que rematou nun dos nosos primeiros libros: *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo cristianismo* (A Coruña 1997). Na elaboración final do traballo falabamos da orixinal *perspectiva cosmoteándrica* que atopamos en Raimon Panikkar, en base a algúns escritos que tiñamos lido entón e que nos chamaran poderosamente a atención pola súa orixinalidade e argumentación. Parecíanos unha concepción realmente novidosa e potente da realidade. Logo tivemos ocasión de falar co mesmo Panikkar nun Congreso en Madrid, díxonos que lera a pequena publicación que fixeramos do libro en castelán e que lle gustara; máis aínda,

¹ J. Ortega y Gasset, “Tocqueville y su tiempo”, en *Obras Completas*, vol. IX, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, 328.

que o comprenderamos moi ben. Así iniciamos unha relación que se foi facendo cada vez máis intensa co traballo para a nosa Tese de Doutoramento en Teoloxía na Universidade Pontificia de Salamanca; Tese que logo foi publicada como *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar* (Barcelona 2008). Fora un traballo do que nos manifestara o propio Panikkar sentirse ben interpretado, e tivemos o privilexio de que fora presentado por el mesmo en Barcelona.

O fascino por este pensamento e esta figura excepcional do noso tempo, foi o que nos levou a escollelo logo como tema para a nosa Tese en Filosofía; que considerabamos podía ser un bo complemento do noso traballo en Teoloxía, e que mesmo seguía o rastro do autor, doutorado tamén en Filosofía e Teoloxía na súa busca da verdade. Un interese que, fiel ás palabras de Ortega na cita do comezo, non naceu da pura vontade de erudición, senón movido por “unha necesidade íntima, persoal”, un “asunto que importa”, como “elemento da existencia que fixo presa” en nós e nos levou “á rastra”... unha vontade de atopar respostas para o impasse actual do noso pensamento occidental. A este interese persoal, sumouse a necesidade de investigar máis este pensamento innovador e dalo a coñecer no seu país de orixe.

2. Os estudos sobre Panikkar. O intento novidoso da miña investigación

Somos conscientes da gran cantidade de Teses de Doutoramento –preto de trinta- que se teñen feito sobre Panikkar, tanto en Teoloxía como en Filosofía. A primeira Tese da que temos referencia foi en Teoloxía hai máis de 40 anos (A. Loss, *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar*, Pavia 1971). Antes da miña en Teoloxía –que fixo un aporte sobre todo á súa concepción cosmoteándrica- só se fixeran en España unha Tese en Teoloxía, a do chileno Juan Daniel Escobar Soriano (*Revelación y religión. Revelación, cristianismo y religiones en la obra de Raimundo Panikkar*, Salamanca 1996), e outra en Filosofía, a do catalán Jordi Pigem (*El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència*, Barcelona 1998); este último viviu dous anos en Tavertet traballando como secretario de Panikkar, o que lle permitiu un acceso total aos seus escritos e un diálogo constante co mesmo pensador. Ademais, houbo outro español que fixo a súa Tese en Filosofía sobre Panikkar, pero nunha universidade de fora, o castelán

José Ramón López de la Osa (*Lectura moral de un discurso antropológico. La ética en la obra de Raimundo Panikkar*, Roma 2002). Non volveron facerse máis².

Esta salientable cantidade de estudos supuña un reto engadido ao pretender aportar algo novo. O que non se fixera ata o de agora fora un estudio do seu concepto de Filosofía, aínda que si algunhas proximacións, pero non abondo nun aspecto que consideramos relevante: a relación do seu pensamento co riquísimo concepto do *advaita*, a non –dualidade, que é fundamental no pensamento indio e oriental, en xeral. Un concepto ao que non lle dedica Panikkar un espacio explícito na súa obra, pero ao que fai referencia de maneira constante. Explicitar esta relación foi, en parte, o intento fundamental deste traballo, sen esquecer a necesidade de integralo no conxunto do pensamento do autor, nunha síntese coherente da súa filosofía.

² As teses sobre Panikkar téñense feito sobre todo en Italia, onde é moi apreciado (Universitá di Pavia 1971, Univ. Cattolica di Milano 1976, Univ. di Verona 1992, Univ. degli Studi di Padova 2001, Univ. Gregoriana di Roma 2002,... Università degli Studi di Siena 2010), Alemania (Ludwig Maximilians Universität-München 1992, Universität Frankfurt 1995, Rheinische Friedrich Wilhems Universität-Bonn 1997, Freiburg Universität-Mainz 1999, Universität Basel 2001...) e USA (Temple University of Philadelphia 1980, Ann Arbor Michigan University 1988, The Catholic University of America-Washington 1993...); pero tamén en Inglaterra (Oxford University 1975), Bélxica (Université de Louvain-la-Neuve 1980), Suecia (Uppsala University 1993), Suiza (Universität Bern 1998), Brasil (Univ. Federal de Juiz de Fora 1997), Colombia (Univ. Javeriana de Bogotá 2009)... e mesmo en A India (Kristu Jyoti College of Bangalore 1988, University of Madras 1994), Australia (Royal Melbourne Institute of Theology 1977) e China (Beijing University 2004). Ver a relación completa edetallada na Bibliografía final.

I**INTRODUCCIÓN:****RAIMON PANIKKAR.****UN PENSAMIENTO PONTE****ENTRE OCCIDENTE E ORIENTE**

“A contribución teórica e práctica de R. Panikkar... é inmensa. Desde a historia e a fenomenoloxía da relixión, a filosofía e a teoloxía, até a cosmoloxía e a filosofía da ciencia, os estudos comparativos... É tanto un poeta coma un filósofo, un místico coma un teólogo, e as tensións entre *mythos*, *logos* e espírito... encarnáanse na súa conciencia e na súa prosa” (Joseph Prabhu, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*)

“Por mi nacemento, educación, iniciación y vida real soy una persona que vive de las experiencias originales de la *tradición occidental tanto cristiana como secular*, y de la *tradición india, tanto hindú como budhista*” (Raimon Panikkar, “Reflexiones autobiográficas”).

1. Un pensador excepcional, completo e orixinal

1. 1. Un gran filósofo hispano pouco presente nos estudos do pensamento español

Raimon Panikkar Alemani é un dos grandes pensadores da nosa época; a súa obra está recoñecida internacionalmente como unha das máis innovadoras do século XX no campo do pensamento, tal coma o testemuñan as múltiples traducións dos seus libros e artigos, e as numerosas teses de doutoramento que se teñen feito sobre el. Pero, tristemente, Panikkar, a pesar das súas orixes hispanas, é menos coñecido en España que fóra; e durante moito tempo máis valorado en outros países como Italia, Alemania ou EE UU. Absurdamente, case nin o citan algunhas das máis coñecidas Historias da Filosofía Española, como a de G. Fraile³ ou a de J.L. Abellán⁴; nin as máis recentes de M. Suances Marcos⁵ e A. Savignano⁶. Tampouco ten entrada propia no *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora⁷. Dedícalle un capítulo máis xeneroso A. López Quintás⁸, pero a súa obra ten máis de corenta anos, pois está publicada en 1970, cando Panikkar non dera á luz pública máis que unha mínima parte da súa produción; López Quintás fala xa daquela da “amplia produción de R. Panikkar”, pero céntrase só na súa Filosofía da Natureza. En fin, con non ser español, dedícalle algo máis espazo Alain Guy⁹; pero o seu texto manifesta que só coñece os primeiros libros de Panikkar.

Isto é unha clara expresión do que xa teño escrito en máis dunha ocasión verbo do pouco coñecemento e valoración da filosofía de Panikkar no ámbito español¹⁰; sobre quen se teñen publicado aquí moi poucas monografías: catro en castelán (das que dúas son de quen isto subscribe...) e unha en catalán. Moitas menos das que se teñen publicado, por exemplo, en Italia¹¹.

³ G. Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, 2 vols. BAC, Madrid, 1985² e 1972.

⁴ J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 7 vols. Espasa, Madrid, 1979-1991; e o seu manual *Historia del pensamiento español: de Séneca a nuestros días*, Espasa, Madrid 1998.

⁵ M. Suances Marcos, *Historia de la Filosofía Española contemporánea*, Ed. Síntesis, Madrid, 2006

⁶ A. Savignano, *Panorama de la Filosofía Española del Siglo XX*, Comares, Granada, 2008.

⁷ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 6 vols. RBA, Barcelona, 2004.

⁸ A. López Quintás, “Raimundo Panikkar: Irreductibilidad y complementariedad de ciencia y filosofía” *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, 647-657.

⁹ A. Guy, “Panikkar”, *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985, 414.

¹⁰ Cf. V. Pérez Prieto, “Raimon Panikkar”, *Proyecto Ensayo Hispánico*, “Repertorio de ensayistas y filósofos. Raimon Panikkar”, <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/panikkar/>

¹¹ No ámbito español: J. Rovira Tena, *Raimon Panikkar, catalá universal* (Barcelona 1993); J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar: Interdependència, pluralisme, interculturalitat* (Barcelona 2007); V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar* (Valencia

As perto de trinta Teses de Doutoramento que se fixeron sobre Panikkar en diferentes universidades do mundo (só tres en universidades españolas, como dixemos) e as dúcias de libros individuais e colectivos publicados sobre el, ademais doutros moitos traballos publicados en revistas (ver as referencias na Bibliografía final), manifestan ás claras esta miopía da filosofía española sobre un dos seus pensadores máis creativos e con máis proxección universal. A este último respecto, xa no 1961 o gran poeta e cineasta Pasolini falaba do “famoso” Panikkar¹².

A realidade de Panikkar e outros xigantes do pensamento español como Amor Ruibal, Unamuno, Ortega, Zubiri ou María Zambrano, manifestan ás claras a falsidade do aserto ilustrado de que España é “o Mar Morto da filosofía”; ou a famosa afirmación de Guizot sobre a filosofía española: “En la historia de la filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a España”¹³. Pero fai en parte certa a afirmación de Unamuno e outros (H. Bergson, J. Chevalier, Menéndez Pelayo...) de que a filosofía en España supera os estreitos límites académicos e mesmo o que tradicionalmente é o seu ámbito específico, para facerse tamén desde a literatura, a teoloxía e a mesma mística: “Nuestra filosofía está difusa en nuestra literatura, en nuestra vida y en nuestra acción, sobre todo en nuestra mística”¹⁴.

Raimon Panikkar Alemany foi un home excepcional; dun recorrido existencial e intelectual longo, rico e fora do común polas múltiples dimensións da súa existencia. Nel converxen a súa orixe hindú-cristiá, a súa formación académica, intelectual e interdisciplinar, pero tamén plurilingüística (publicou en máis de media ducia de linguas e dominaba preto da ducia), intercultural, interrelixiosa... Non foi un diletante de diversas culturas, senón unha persoa fondamente inmersa en primeiro lugar no cristianismo e na cultura occidental contemporánea secular, coa súa filosofía agnóstica,

2008) e *Dios, Hombre, Mundo: La trinidad en Raimon Panikkar* (Barcelona 2008), J.L. Meza, *La antropología de Raimon Panikkar* (Bogotá 2009); ademais dos vols. colectivos: *Raimundo Panikkar* (monogr. de *Anthropos*, 1985), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar* (M. Siguan, ed. Barcelona 1989), *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar* (Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 2001) e *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar* (I. Boada, ed. Barcelona 2004). En italiano: A. Rossi *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar* (2010, 2ª ed. da publicada en 1990), G. Cognetti *La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar* (2006), P. Barone *Spensierarsi. Raimon Panikkar e la macchina per cinguettare* (2007), R. Cappellini *Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con Raimon Panikkar tra tradizioni e pensiero contemporaneo* (2010), P. Calabró *Le cose si toccano, Raimon Panikkar e le scienze moderne* (2011), R. Luise *Raimon Panikkar, profeta del dopodomani* (2011), F. Comina *Il Cerchio di Panikkar* (2011). E moitas máis en inglés, alemán e francés; ver as referencias completas na Bibliografía final.

¹² P. P. Pasolini, *L'odore dell'India*, Guanda, Parma, 2005⁸, 87-88.

¹³ Cf. G. Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, I, 20ss.

¹⁴ Cf. G. Fraile, *op. cit.* 28.

ao mesmo tempo que no hinduísmo e no buddhismo, coa súa mística e vontade de comunión co todo. Viviu en cada unha tan intensamente que chegou a declararse simultaneamente cristián, hinduísta, buddhista e secular, como veremos no punto seguinte. Viviu esta múltiple identidade *teóricamente*, adentrándose nas súas distintas e tan diversas tradicións, e *existencialmente*, mergullándose no devir vital e intelectual da vida europea, india e norteamericana. Isto fai que o seu pensamento e a súa experiencia existencial sexan unha ponte excepcional, teórica e práctica, entre Occidente e Oriente, e viceversa.

Panikkar é, sen dúbida, un dos grandes pensadores da nosa época. Ewert Cousins, profesor de filosofía na California State University-Los Angeles e un dos pioneiros máis salientables do diálogo intercultural, chega a cualificalo como “un dos pensadores paradigmáticos da Segunda Era Axial [Second Axial Age]”, pola súa interdisciplinabilidade e interculturalidade¹⁵. Un pensador grande e excepcionalmente completo e orixinal; como Pico de la Mirandola, desenvolveu un interese e unha apertura a “tutte le materie conoscibili”. Outro colega, tamén profesor de filosofía na mesma universidade, Joseph Prabhu, escribía nun libro homenaxe a Panikkar:

“A contribución teórica e práctica de R. Panikkar... é inmensa. Desde a historia e a fenomenoloxía da relixión, a filosofía e a teoloxía, até a cosmoloxía e a filosofía da ciencia, os estudos comparativos... É tanto un poeta coma un filósofo, un místico coma un teólogo, e as tensións entre *mythos*, *logos* e espírito sobre as que escribiu insistentemente, encarnáanse na súa conciencia e na súa prosa... A súa mente salta nun patrón mandálico, creando constantemente proxeccións frescas dunha intuición central e mostrando a súa interrelación”¹⁶.

En ningunha das disciplinas se moveu superficialmente, pois afondou en cada unha delas para ir elaborando a súa prosposta unitaria de pensamento. Así o viu o mesmo profesor Prabhu noutro traballo publicado no mesmo volume; para el, isto ven expresado xa no primeiro traballo importante publicado por Panikkar no ano 1944: “Síntesis. Visión de síntesis del universo”, un traballo a cabalo entre a ciencia e a filosofía, que manifesta unha visión integral da realidade, que recorda a Nicolas de Cusa ou a Hegel, en quen este profesor é un especialista (é autor, entre outros, de *Hegel and the Dark Face of Modernity*). Para poder facelo, Panikkar afonda coma un experto en diversos campos e se mergulla con fondura intercultural en diversas culturas, desde o

¹⁵ E. Cousins, *Christ of the 21st Century* (1992); cita collida do prólogo de J. Prabhu a R. Panikkar, *The Rhythm Of Being. The Gifford Lectures*, Orbis, New York, 2010, 15.

¹⁶ J. Prabhu, “Preface”, en J. Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis, Maryknoll, New York, 1996, IX.

seu Occidente natal ao Oriente dos seus ancestrós; faino desde as súas diversas linguas, para que non se “perda nada na traducción”, como adoita ocorrer¹⁷.

En calquera caso, a súa singularidade e a aportación que fixo ao pensamento do século XX, foi recoñecido en numerosas ocasións con premios prestixiosos¹⁸.

1. 2. A *cuádruple* identidade de Raimon Panikkar

Como dicíamos, en Panikkar converxen a súa orixe hindú-cristián, a súa formación académica, intelectual e interdisciplinar, pero tamén intercultural, interrelixiosa, a súa experiencia mística... Algo que no común dos mortais levaría a unha verdadeira esquizofrenia, converteuse nel nunha experiencia riquísima e xenial que nos interpela fortemente e que pode ser paradigmática para o noso mundo do século XXI, unha experiencia da que podemos beber unha e outra vez nos seus escritos, tendo en conta a vella máxima de San Efrén, o Sirio: “Non queiras esgotar hoxe a fonte, porque entón non poderás beber a súa auga mañá. En troques, alédate de que siga manando sempre”. Por iso, non é estraño que o mesmo Raimon Panikkar recoñeza o “*risco existencial*” como unha característica da súa propia existencia:

“El riesgo existencial es el de una vida que se enraiza en más de una cultura y religión... Mis circunstancias personales (biológicas, históricas y biográficas) me han hecho posible aceptar el riesgo de una *conversión sin enajenamiento, la ascunción sin repudiación, la síntesis y simbiosis sin caer en un sincretismo o eclecticismo*. La doctrina india del propio *karma* me resulta un símbolo vivo. No se trata de que me confiese voluntarísticamente al mismo tiempo como indio y europeo, o que me finja hombre religioso y al mismo tiempo secular. Es más bien que, por mi nacimiento, educación, iniciación y vida real soy una persona que *vive de las experiencias originales*

¹⁷ “For one thing, there is expertise in the many diferentes fields in wich he has written an lectured: the natural sciences, philosophy, theology, religious studies, cultural history, indologie, spirituality an politics. For another, there is the cross-cultural scope of his learning, his knowledge of at least a dozen languages and of bouth Western and non-Western philosophical and cultural traditions... Finali, in addition to synchronic width tehere is a diachronic depth wich makes him spontaneously see life n millennial terms from the prspective of the last six to eight thousand years of human story”; J. Prabhu, “Lost in Traslacion. Panikkar’s Intercultural Odyssey”, en J. Prabhu (ed.), *op. cit.* 1-2.

¹⁸ Entre os últimos recoñecementos cabe citar: *Premio Antonio Machado* (1990); *Doctorado Honoris Causa* pola Universitat de les Illes Balears (1997); *Premio Memorial Juan XXIII por la Paz* do Instituto de Polemología (1998); *Condecoración “Creu de San Jordi”* da Generalitat de Catalunya (1999); *Premio Espiritualidad 2000* (Catalunya); *Condecoración “Chevalier des Arts e des Lettres”* do goberno francés (2000); *Premio Nonino* (Italia) como “Maestro per il nostro tempo” (2001); *Medalla da Presidencia* da República Italiana (2001); *Premio Casa Asia* de diálogo entre Oriente e Occidente (2004); *Doctorado Honoris Causa* pola Universidade de Tübingen-Alemania (2004); *Doctorado Honoris Causa* pola de Urbino-Italia (2005); *Doctorado Honoris Causa* pola de Girona-Catalunya/Esp. (2008)...

*de la tradición occidental tanto cristiana como secular, y de la tradición india, tanto hindú como budhista*¹⁹.

Sen dúbida, a súa é unha vida e unha existencia na que a mesma unidade do seu ser ten unha identidade caleidoscópica. Panikkar foi asumindo ao longo da súa vida unha *cuádruple identidade*: o *cristianismo* no que naceu e foi educado (familia tradicional da burguesía catalana); o *hinduismo* que forma tamén parte da súa orixe por liña paterna; o *buddhismo*, que foi descubriendo aos poucos (“Tiña que deixalo emerxer en min”, di) e que se foi desenvolvendo nel de forma natural, como “resultado do traballo interior”²⁰; e a identidade *secular*, como resultado do seu mergullamente no mundo intelectual occidental.

“Quisiera ser *fiel* a la *intuición budhista*, no apartarme de la *experiencia cristiana* y no desconectarme del *mundo cultural contemporáneo*... ¿Por qué levantar murallas y mantener celosamente las separaciones? El hecho de ensalzar una tradición humana y religiosa no significa menospreciar las demás. La síntesis de todas ellas es improbable y tal vez ni siquiera sea posible, pero ello no quiere decir que la única alternativa radique o en el exclusivismo o en el eclecticismo”²¹.

Por iso, temos que falar en Panikkar dunha *cuádruple indentidade*: o feito de definirse simultaneamente como cristián, hinduísta, budhista e fillo da concepción secular do século XX en Occidente. Unha *cuádruple indentidade* que nace dunha persoalidade fecundada polas catro tradicións mencionadas; até o punto de que non podemos comprender esta indentidade nin o seu pensamento, sen coñecer o que supón para o noso autor o profundo diálogo interior que quixo establecer entre a fe cristián, a hinduísta, a budhista e o pensamento secular contemporáneo de occidente:

“Un diálogo interno dentro del propio yo, un encuentro en lo profundo de la religiosidad propia y personal del yo, cuando este tropieza con otra experiencia religiosa en ese nivel íntimo... Un diálogo *intra-religioso* que tengo que empezar yo mismo, preguntándome sobre la *relatividad* de mis creencias, aceptando el desafío de una conversión y el riesgo de trastocar mis enfoques tradicionales”²².

En ocasións acusouse a Panikkar de *sincretista*, pero nada máis lonxe da realidade; el sabe moi ben que o sincretismo significa a morte da riqueza que supón a variedade de experiencias relixiosas, que el recoñece como unha riqueza fundamental

¹⁹ R. Panikkar, “Reflexiones autobiográficas”, *Anthropos* 53-54 (1985), 22. En adiante, cando sexa Raimon Panikkar o autor, omitirase o seu nome no inicio das notas a pe de páxina.

²⁰ “Prólogo” de *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1996.

²¹ “El diálogo interno: la insuficiencia de la llamada ‘epoché’ fenomenológica en el encuentro religioso”, *Salmanticensis*, 2 (1975), 350.

²² *Ibid.*

das distintas culturas humanas. Por outra banda, a pesar da súa apertura ao polifónico universo relixioso, Panikkar reconece que el non se sente formando parte de calquera tradición relixiosa; aínda que as respecte e estude, non forman parte da súa *identidade*. No seu encontro co pensador xudeo Pinchas Lapide, falando da súa experiencia de *diálogo intra-relixioso* -que é tamén unha busca e un diálogo de pensamento intra-cultural- no cristianismo, o hinduísmo e o budhismo, conta a súa estreita relación co xudaísmo, o islam, sikhs, parsi, jaina... pero manifesta unha diferenza na súa relación coas primeiras e as segundas: mentres cristianismo, hinduísmo e budhismo forman parte da súa "*tradición persoal*", as outras só foron "*obxecto de estudio*", de contacto e conversación:

“Yo puedo decir que *soy un cristiano, un hindú y un budhista...* No puedo decir que *soy un musulmán o un parsi*, aunque tengo *simpatía* por *otras* religiones y por su tradiciones sólo en este caso puedo hablar de *otras*”²³.

²³ “Epílogo”, P. Lapide-R. Panikkar, *Meinen wir denselben Gott? Ein Streit-gespräch*, Kösel, München 1994, 121.

2. Vida e obra

2.1. Un itinerario vital e intelectual fora do común:

De España a USA e volta, pasando pola India (1918-2010)

a) *Nacemento, formación e mocidade*

Raimon Panikkar Alemany naceu o 3 de Novembro de 1918 en Sarriá, un barrio de Barcelona, no seo dunha familia católica da burguesía barcelonesa. Pero a súa orixe posúe unha particularidade excepcional: nai catalana (Carme Alemany), dunha gran familia da burguesía catalana (+1975). Pai indio (Ramuni Panikkar), malabar de orixe aristocrático e con pasaporte británico, que en 1916 foi a Barcelona e asentouse alí como empresario; casou, quedouse en Catalunya até a súa morte (+1954). Raimon ten manifestado o moito que debe á súa orixe familiar. Desde moi novo, manifestou esta orixe singular e a relación coa súa profunda tendencia relixiosa: “Non me considero *medio* español e *medio* indio, *medio* católico e *medio* hindú, senón *totalmente* occidental e *totalmente* oriental”²⁴.

Cursou o Bacharelato cos xesuítas de Barcelona, con “Premio Extraordinario” (1935). Entre 1936-1942 realizou os seus estudos universitarios en Ciencias e en Letras. A vontade de integración de toda a realidade aparece apuntada desde os comezos da andadura intelectual de Panikkar. Esa é a razón de facer xa na súa mocidade estudos de Ciencias, Filosofía e Teoloxía en diversas universidades de España (Madrid e Barcelona), Alemania (Bonn) e Italia (Universitá Lateranense di Roma). Estudos que logo completaría na India.

Ao chegar a Guerra Civil Española, e correr perigo a súa familia burguesa, por estar no punto de mira dos grupos revolucionarios, sae con ela de España cara a Alemania, pasando alí tres anos. Alí estudia Física, Matemáticas e Filosofía. Pero debe volver de novo a España no verán do 39, co comezo da II Guerra Mundial. Tivo que rematar os seus estudos en España, licenciándose en Ciencias na Universidade de Barcelona (1941) e en Letras na de Madrid (1942). En Barcelona, continuou os estudos

²⁴ “Non mi considero *mezzo* spagnolo e *mezzo* indiano, *mezzo* cattolico e *mezzo* induista, ma tutto occidentale e tutto orientale”, M. Castagnaro, “Passaggio in Asia”. Entrevista, *Jesus*, Roma, 4 (2001). www.stpauls.it/jesus/0104je/0104je40.htm.

e traballou na industria familiar²⁵. Logo volveu a Madrid, onde rematou a licenciatura en Filosofía e Letras, doutorándose no ano 1946 coa tese *El concepto de Naturaleza*, dirixida por J. Zaragüeta e defendida o 20-IV-1946; o traballo converteríase no seu primeiro libro e recibiría o premio “Menéndez y Pelayo” de Humanidades (Madrid 1951)²⁶.

En Madrid ten moita relación con coñecidos profesores de Filosofía como Laín Entralgo, García Morente e Xabier Zubiri, que lle propuxeron acceder á cátedra de Filosofía na Universidade. Pero, inducido por Escrivá de Balaguer (1902-1975) –que o convencera anos antes para entrar no Opus Dei²⁷–, rexeita a proposta para unha meirande dedicación á pastoral universitaria como sacerdote. Raimon Panikkar vive en Madrid até 1950; ao longo deses anos é profesor de Filosofía da Historia e de Psicoloxía na Universidade e no Seminario Diocesano, da clases de Culturas Comparadas e Socioloxía Relixiosa no Instituto de Ciencias Sociais León XIII, á vez que é profesor invitado en diversas universidades (Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander, Universidad Hispanoamericana de la Rábida...). Nese tempo, foi tamén Secretario Xeral do Congreso de Filosofía de Barcelona (1948), e primeiro secretario da Sociedade Española de Filosofía. A partir de 1942 formou parte do Consello Superior de Investigacións Científicas e do Instituto de Filosofía “Luis Vives”; alí foi un dos impulsores da revista *Síntesis* (1943), xerme da revista *Arbor*, publicada desde 1944, e da que foi cofundador.

Por eses anos, empeza a escribir moito. Parte dos seus traballos quedaron inéditos (*Praxis cristiana de la inteligencia, Misterium Crucis, Introducción a la esperanza ...*) e parte foi aparecendo en diversas revistas e nos seus primeiros libros. Publicou asiduamente en *Arbor* e outras revistas españolas (*Revista de Filosofía, Nuestro Tiempo, Índice, Atlántida...*), hispanoamericanas (*Sapientia, Revista de Teología de La Plata...*),

²⁵ É a razón pola que algún dos seus primeiros escritos son sobre a industria do coiro: “Los productos químicos: su intervención en la curtición de las pieles”, *Piel* (Madrid), 9/10 (1944), 11-16; “El sentido químico de la industria de la piel”, *Piel*, 29 (1946), 11-16.

²⁶ *El Concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid 1951, 2ª ed. revisada 1972.

²⁷ A pesar do “morbo” que houbo moitas veces sobre esta relación dun home tan heterodoxo como Panikkar cunha organización tan conservadora coma o Opus Dei, el non a viviu tan traumáticamente, e escribiu sobre iso en contadas ocasións. A relación de Panikkar co Opus Dei durou desde comezos dos anos 40, foi alongándose criticamente del nos 50, aínda que a ruptura definitiva foi a mediados dos 60, cando foi expulsado da organización. O primeiro en falar deste proceso foi Michael Walsh, *The Secret World of Opus Dei*, London 1989. Pode verse unha achega máis precisa a isto no meu libro *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Tirant lo Blanch, Valencia 2008, con prólogo do mesmo R. Panikkar, que revisou o manuscrito, 44-52.

francesas (*La Table Ronde*), italianas (*Studi Cattolici*), alemãs (*Wort und Wahrheit, Politeia, Dokumente, Neues Abendland...*), etc. Foi o primeiro director da “Colección Patmos” da editorial Rialp, onde publicó algúns dos seus primeiros libros: *La India. Gente, cultura y creencias* (1960), que lle supuxo o “Premio Nacional de Literatura”; *Patriotismo y cristiandad. Una investigación teológico-histórica sobre el patriotismo cristiano* (1961) e *Humanismo y cruz* (1963). Aínda que publicada posteriormente, Panikkar escribiu tamén por eses anos unha obra moi personal que recolle a experiencia anterior ao seu encontro coa India: *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra* (1972)²⁸.

Tras un interludio de tres anos en Salamanca, a finais de 1953 fai a súa “viaxe romana” e permanece un ano en Roma para rematar os estudos de teoloxía. Na Cidade Eterna, ademais dos seus estudos no Laterano (Licenciatura en Teoloxía en 1954), Panikkar é consiliario dun colexio maior democristiano; o que lle axuda a contactar co mundo intelectual, filosófico y teolóxico.

b) Os anos na India

A finais de 1954 deixa Europa para ir á India. Ten xa 36 anos cando vai á terra das súas orixes paternas e intúe que isto vai ser un feito decisivo na súa vida. No encontro coa relixión e a cultura milenaria deste país, descobre novos horizontes na concepción de ser humano, do cosmos e de Deus. A experiencia do profundo encontro co hinduismo e o budhismo non o fai abandonar o cristianismo, aínda que o leve a cambiar concepcións e posicionamentos: “Salí cristiano, me he descubierto hindú y regreso budhista, sin dejar por ello de ser lo primero”²⁹.

Na India vive sobre todo en Varanasi, a cidade santa do hinduismo, nunha pequena habitación dentro dun vello templo de Shiva, ao pe do Ganges; vive feliz, dedicándose a estudar, escribir, orar, meditar... Traballa como investigador becado nas Universidades de Varanasi e Mysore, profundizando nas raíces do hinduismo e o budhismo, que á súa vez reconece como parte das súas mesmas raíces.

Entre os encontros máis importantes que tivo na India, está o que tivo con dous clérigos franceses pioneiros do diálogo interreligioso: o cura Jules Monchanin (*Swami*

²⁸ Na Bibliografía final pode verse a referencia completa destes libros.

²⁹ No seu ensaio “Fe y creencia. Sobre la experiencia multirreligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivado”, *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, II, 435. Esta expresión, moi citada polos estudiosos de Panikkar, aparecerá logo no seu libro *The Intra-Religious Dialogue*, New York 1978; edición italiana, por onde citaremos en adelante, *Il dialogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Assisi 1988, 60.

Paramarubiananda, 1895-1957) e o monxe beneditino Henri Le Saux (*Swami Abhishiktananda*, 1910-1973); tamén co beneditino inglés Bede Griffiths (*Swami Dayananda*, 1906-1993). A importancia está en que os tres buscaron encarnarse na realidade hindú, comprometéndose coa súa cultura e relixión, até chegar a declararse cristiáns e hinduístas. Foi na relación con eles, sobre todo con Le Saux, onde Panikkar atopou a confirmación de poder ser cristián e hindú a un tempo, polo camiño do pensamento *advaita*; a non-dualidade que supera tanto o dualismo coma o monismo.

A ocasión importante do seu encontro co budhismo foi un traballo sobre o ateísmo budhista para unha enciclopedia italiana sobre o ateísmo, publicada anos despois: *L'ateismo contemporaneo*³⁰. Logo foron tamén importantes os seus intercambios con Bhikkhu Kashyap (recoñecido experto no pensamento budhista) e co XIV Dalai Lama; así como con mosteiros zen xaponeses. Así conta un filósofo catalán o encontro e amizade de Panikkar co Dalai Lama:

“Exiliado en la India desde finales de 1959, el XIV Dalai Lama pasa una temporada en la población de Sárnâth, una ciudad que está a unos 10 km. de Vârânasî... lo reciben el alcalde de la localidad, un monje theravâdin y un amigo de éste, un sacerdote católico (Raimon Panikkar)...

En Vârânasî Panikkar enseña mística cristina y aprende budhismo... A menudo, por las tardes saldrá Panikkar de Vârânasî en bicicleta para ir a visitar en Sárnâth a ese refugiado sabio tibetano. De esos encuentros nacerá una amistad que perdura hasta hoy día, y significará para Panikkar la inmersión en esa otra tradición que es el budhismo”³¹.

Pero, aínda que asentado na India, Panikkar volve repetidamente a Europa e viaxa por numerosos países do mundo. Obtén o Doutoramento en Ciencias na Universidade de Madrid coa tese *Algunos problemas limítrofes entre ciencia y filosofía. Sobre el sentido de la ciencia* (1958), que tres anos despois converteríase en outro dos seus primeiros libros: *Ontonomía de la ciencia*³². E finalmente presenta na Universidade Lateranense de Roma a súa terceira tese, en Teoloxía: *The Unknown Christ of Hinduism* (1961), que se convertería nun dos seus libros de máis éxito, o máis veces editado en diversas linguas: *El Cristo desconocido del Hinduismo*³³.

³⁰ “Buddhismo e Ateísmo”, en G. Girardi (dir.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. IV, Società Editrice Internazionale, Torino 1970, 449-476.

³¹ Xavier Serra, “La intuición advaita en Raimon Panikkar. Una experiencia intercultural”, *Conciencia sin Fronteras*. http://www.concienciasinfronteras.com/PAGINAS/CONCIENCIA/serra_panikkar.pdf.

³² *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid 1961.

³³ *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton Longman, London 1964 (reimp. 1968 y 1977); *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*, Marova, Madrid 1970; Grupo Libro 88, Madrid 1994; *Christus der Unbekannte im Hinduismus. Mit einem Geleitwort von Otto, Räber*, Luzern

Por eses anos da tamén en Roma clases de Filosofía da Relixión na Universitá di Roma e de Socioloxía da Relixión na Universitá Internacionale de Studi Sociali “Pro Deo”. Tamén participa no Sínodo de Roma e en actividades do Concilio Vaticano II, o encontro máis innovador da Igrexa Contemporánea.

En 1964 regresa á India, onde prosigue as súas investigacións sobre a filosofía hindú, grazas ao seu coñecemento do sánscrito; lingua que estudara xa en Barcelona cun especialista internacional Joan Mascaró, logo profesor en Cambridge. Traballa, particularmente, como colaborador no Christian Institute for the Study of Religion and Society (1968-75). Da conferencias e leccións sobre filosofía, cultura e relixión india por encargo do Consello de Estados Indios para as Relacións Culturais en distintos estados latinoamericanos, e mesmo é nomeado en 1966 Delegado do Estado Indio no Coloquio da UNESCO en Buenos Aires. Ese ano recibe o ofrecemento dunha cátedra de Hinduismo na Universidade de Varanasi, pero non a puido aceptar por ser cristián. E segue publicando artigos en revistas de todo o mundo³⁴. Así como algúns libros: *Die vielen Götter und der eine Herr* (Weilheim/Obb, 1963)³⁵; *Religione e Religioni* (Brescia, 1964)³⁶; *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum* (Freiburg-München, 1964); *Maya e Apocalisse* (Roma, 1966)³⁷.

Cando xa parece instalado definitivamente na India, unha proposta para unha cátedra nos EE UU sácao dese querido país e lévao ao leste: “Pensaba quedarme alí toda a miña vida. Pero tiven a mala fortuna de escribir un artigo que descubriu un profesor de Harvard; agradoulle até o punto de invitarme a esa universidade como profesor”³⁸.

1965; *Le Christ et l'Hindouisme. Une présence cachée*, Centurion, Paris 1972 ; *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Vita e Pensiero, Milano 1975; *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany* (ed. rev.), DLT, London 1981; Orbis, New York 1981; *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, ATC, Bangalore 1982 y 1998; *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Grünewald, Mainz 1986; Zweite Auflage 1990; *The Unknown Christ of Hinduism* [chino], Sichuan People's Pub. House, Chengdu, 2003.

³⁴ Españolas (*Arbor, Nuestro Tiempo, Revista de Occidente, El Ciervo, Viveka...*), europeas e americanas (*Philosophy Today, Der Christliche Sonntag, East and West, Bulletin du Cercle de St. Jean Baptiste, Kairos, Il Nuovo Osservatore, Mitte Me, Humanitas, Studi Cattolici, Testimonianze, Civiltà delle Macchine, Cross-Currents, Journal of Ecumenical Studies, Criterio*, etc.), indias e de outros países orientais (*The King's Rally e Vedanta Kesari* de Madras, *The Examiner* de Bombay, *Religion and Society* de Bangalore, *Prabuddha Bharata, Indian Ecclesiastical Studies, Asian Carmels in Communion* de Manila, *Philosophy East & West* de Honolulu, etc.).

³⁵ Ref. completas na Bibliografía final; ed. española *Los dioses y el Señor*, Columba, Buenos Aires 1967.

³⁶ Ed. española *Religión y religiones*, Gredos, Madrid 1965.

³⁷ Ed. española *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas*, Marova, Madrid 1971.

³⁸ *Entre Dieu et le cosmos*. Avec Gwendoline Jarczyk, Albin Michel, Paris 1998, 21.

c) *Os anos de docencia nos Estados Unidos*

Así empeza a súa carreira universitaria nos Estados Unidos, aínda que non deixa a relación coa India. Durante máis de vinte anos, de mediados dos 60 até finais dos 80, Raimon Panikkar divide o seu tempo entre a India e Estados Unidos. Da cursos de relixións comparadas nas universidades de Harvard e California, no Union Theological Seminary de New York, no Center for the Study of World Religions da Cambridge University (Inglaterra), en Montreal (Canadá) e noutros lugares de América Latina (México, Venezuela, Colombia, Perú, etc.). En 1970 é nomeado Profesor Honorario do United Theological College de Bangalore. E de 1971 a 1987, até a súa xubilación, instálase de maneira case permanente na Universidade de California en Santa Bárbara, como catedrático de Filosofía Comparada da Relixión e Historia das Relixións.

Foron anos moi productivos científica e literariamente, nos que seguiu publicando numerosos artigos a nivel internacional³⁹. Tamén aporta numerosas colaboracións para libros colectivos, e publica nestes anos unha parte importante dos seus libros individuais (ref. completas na Bibliografía final):

Kerygma und Indien (Hamburg, 1967); *Offenbarung und Verkündigung. Indische Briefe* (Freiburg, 1967); *Técnica y tiempo. La tecnocronía* (Buenos Aires, 1967); *La gioia pasquale* (Vicenza, 1968); *L'homme qui devient Dieu. La foi, dimension constitutive de l'homme* (Paris 1969, un ensayo que se complementa co debate con E. Castelli, G. Girardi, S. Breton, H. Ott e outros); *La presenza de Dio* (Vicenza, 1970); *El silencio del Dios* (Madrid 1970; unha das súas meirandes obras, que vería numerosas edicións en castelán, italiano, inglés, alemán e holandés⁴⁰); *The Trinity and World Religions* (Bangalore 1970; outra das máis importes obras de Panikkar, numerosas veces editada en en inglés, español, italiano, alemán, checo, catalán, portugués e francés⁴¹); *Dimensioni*

³⁹ As revistas *Theoria to Theory* e *Harvard Divinity Bulletin* de Cambridge, *Communio Viatorum* de Praha, *Kairos* de Salzburg, *Aeropag* de München, *La Vie Spirituelle* de Paris, *Salmanticensis* de Salamanca, *Revista de Occidente* y *Cuadernos para el Diálogo* de Madrid, *Orient* de Montreal, *The Whole Earth Papers* de New York, *Interculture*, *The Teilhard Review*, *Humanitas*, *Revue Internationale de Philosophie*, *Monchanin Information*, *Japan Missionary Bulletin*, *Concilium*, *The Clergy Review*, *Indian Ecclesiastical Studies*, *Jeevadhara*, *Indian Journal of Theology*, etc.

⁴⁰ *El silencio del Dios*, Guadiana, Madrid 1970; *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1996 (2ª e 3ª ed. 1997, 40 ed. 1999, 5ª ed. 2000); *Il silenzio de Dio. La risposta del Buddha*, Borla, Roma 1985; *Il silenzio del Buddha. Un ateísmo religioso* (ed. rev.), Mondadori, Milano 2006; *The silence of God. The Answer of the Buddha*, Orbis, New York 1989; *Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit*, Kösel, München 1992; *Het zwiigen van de Buddha*, Asoka, Rotterdam 2002; *Le silence du Bouddha. Une introduction a l'athéisme religieux*, Paris 2006.

⁴¹ *The Trinity and World Religions. Icon, Person, Mystery*, CISRS, Bangalore; CLS, Madras, 1970; *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery* (ed. aumentada), DLT, London 1973. (reimp.1975); *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Citadella, Assisi 1989; *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Obelisco, Barcelona 1989; *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (Siruela, Madrid 1998; 5ªed.1999); *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, Kösel, München 1993; *La Trinitat. Experiència humana primordial*, Empúries, Barcelona 1998; *Trojice. O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Cesta, Praha, 1999; *A Trindade*, Noticias, Lisboa 2001; *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*, Cerf, Paris 2003.

mariane della vita (Vicenza 1972); *Worship and Secular Man* (London-New York, 1973)⁴²; *Salvation in Christ* (California 1972); *Spiritualità indù. Lineamenti* (Brescia 1975)⁴³; *The Vedic Experience: Mantramajari. An Anthology of the vedas for Modern Man and Contemporary Celebration* (Los Angeles-London 1977; unha antoloxía dos Vedas con varias edicións en italiano); *The Intrareligious Dialogue* (New York 1978; outra obra fundamental de Panikkar sobre o diálogo relixioso, con edicións en francés, polaco, italiano, alemán, indonesio e chino, pero da que non hai edición española...⁴⁴); *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies* (New York 1979; edición revisada en italiano, logo publicada en español⁴⁵); *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype* (New York 1982; tamén con edicións en italiano, alemán e español⁴⁶).

d) *Volta a Cataluña. Últimos anos*

Chegada a súa xubilación, en 1987, Panikkar volve ás súas raíces catalanas, instalándose en Tavertet, un pequeno pobo do pre-Pirineo catalán, a onde chegara xa en 1983. Alí viviu até a súa morte no ano 2010 case coma un monxe, pero participando activamente na vida cultural e relixiosa catalana, como reflicten as súas numerosas publicacións en diarios e revistas catalanas; para eles era “el savi dels muntains”. “Volta el món i torna al born”, di un proverbio catalán. Raimon Panikkar volve ás raíces catalanas para completar o seu ciclo vital, o seu *karma*: “redondear ou enraizar a miña vida, volvendo ao lugar onde nacín”⁴⁷. Totalmente universal e radicalmente particular, Panikkar manifestaba en todo momento o seu aprezo polo catalán, a súa lingua materna, pero que forma parte da ducia de linguas que falaba e nas que escribía, dicindo en máis dunha ocasión que non tiña unha lingua *propria*, todas eran tan súas unhas coma outras, nin máis nin menos. Lluís Duch, teólogo e monxe beneditino de Montserrat, escribía en 1988, no prólogo dun dos libros de Panikkar, unhas verbas á vez de benvida e de lamento porque un “catalán universal” como el non fora publicado até entón en lingua

⁴² Ed. española *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Marova, Madrid 1979.

⁴³ Ed. española *Espiritualidad hindú. Sanatana dharma*, Herder, Barcelona 2005.

⁴⁴ *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978 (ATC, Bangalore 1984; Press, New York 1999); *Le dialogue intrareligieux*, Aubier, Paris 1985; *Religie Swiata W Dialogu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986; *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988; *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, Kösel, München 1990; *The Intrareligious Dialogue* [indonesio] 2000; *The Intrareligious Dialogue* [chino], Sichuan People's Publishing House, Chengdu 2001.

⁴⁵ *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007.

⁴⁶ *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*, Pennington, Seabury, New York 1982; *Benaurada senzillesa*, Llar del Llibre, Barcelona 1988; *Den Mönch in sich entdecken*, Kösel, München 1989; *Beata semplicità. La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella, Assisi 1991, 2ª 2007; *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Verbo Divino, Estella 1993, 2ª 2000; *Éloge du simple*, Albin Michel, Paris 1995, reimpr. 2000.

⁴⁷ Nunha carta dirixida ao seu amigo Evangelista Vilanova -monxe de Montserrat-, que encabeza o seu traballo “¿Que quiere decir hoy confesarse cristiano?”, publicada na revista desta Abadía *Questions de Vida Cristiana* (1985) e posteriormente como capítulo do seu libro *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993, 221.

catalana: “Panikkar, como unha froita madurada polos mil soles do mundo, retorna á súa casa... Sería moi desexable que Taverdet chegara a ser un *axis mundi*”⁴⁸.

Raimon Panikkar seguiu escribindo e publicando; sobre todo na década dos 90, a súa actividade editorial foi febril. Case a metade dos seus libros publicados foron aparecendo a partir de entón; unhas veces recopilando e reelaborando vellos traballos, outras con traballos *ex novo*:

La torre di Babele. Pace e pluralismo (San Domenico di Fiesole 1990); *Sobre el diálogo intercultural* (Salamanca 1990); *Der Weisheit eine Wohnung bereiten* (München 1991); *Invitación a la sabiduría* (Madrid 1998. Un fermoso libro de boa filosofía que pretende ser “unha invitación a construír un fogar feliz no corazón humano”, elaborado con traballos anteriores); *La nueva inocencia* (Estella 1993, con edicións en catalán e italiano); *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness* (Maryknoll 1993)⁴⁹; *Ecosofía: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra* (Assisi 1993)⁵⁰; *Paz y desarme cultural* (Santander 1993); *La experiencia de Dios*, (Madrid 1994; reelaborado en posteriores edicións e publicado como *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona 1998, é un dos seus máis fermosos libros sobre Deus); *Meinen wir denselben Gott?. Ein Streitgespräch* (München, 1994; un diálogo co pensador xudeu P. Lapidé); *La experiencia filosófica de la India* (Madrid 1997); *Il “daimôn” della politica: agonia e speranza* (Bologna 1995)⁵¹; *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility* (Minneapolis 1995; varios traballos importante aparecidos anteriormente); *Entre Dieu et le cosmos* (Paris 1998; unha longa entrevista entre Panikkar e Gwendoline Jarczyk); *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, (Milano 1999; un dos últimos libros fundamentais de Panikkar, que recolle a súa Cristofanía, con edicións en inglés, alemán, francés e tamil⁵²); *El mundanal silencio* (Madrid 1999, Premio Espiritualidad 1999); *L'Incontro indispensabile. Dialogo delle Religioni* (Milano 2001); *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones* Barcelona 2003); *De la mística. Experiencia plena de la vida* (Barcelona 2005, una magnífica obra froito da madurez). As súas últimas publicacións foron en italiano: *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede* (Milano 2005), *Pellegrinaggio al Kailash* (Sotto il Monte 2006), *Lo spirito della parola* (Torino 2007), *La gioia pasquale, la Presenza di Dio e Maria* (Milano 2007).

No mesmo ano da súa morte, publicou unha das súas mellores obras de pensamento, que veu ser o seu verdadeiro testamento filosófico: *The Rhythm Of Being*.

⁴⁸ Prólogo de R. Panikkar, *La Joia pasqual*, Publ. de la Abadia de Montserrat, Barcelona 1988, 15. A cuestión foi subsanada nos últimos anos pola edición en catalán de varios libros de RP, como se pode ver na Bibliografía: *Benaurada senzillesa* (1989), *La Trinitat. Experiència humana primordial* (1998), *Invitació a la saviesa* (1998), *La nova innocència* (1998), *L'esperit de la política* (1999), *El diàleg indispensable. Pau entre les religions* (2003), *Pelegrinatge al Kailasa i al centre d'un mateix* (2009)... e sobre todo a publicación en catalán da súa *Opera omnia*, pola editorial Fragmenta (Barcelona).

⁴⁹ *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999.

⁵⁰ *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994.

⁵¹ *El espíritu de la política. Homo politicus*, Península, Barcelona 1999.

⁵² *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999 (2ª ed. 2000); *Cristofania. Nove tesi* [epitome], EDB, Bologna 1994; *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid 1999 (3ª ed. rev. 2004); *Une christophanie pour notre temps* [epitome], Actes Sud, Arles 2001; *Christophany. The Fullness of Man*, Orbis, Maryknoll, New York 2004; *Manidanin Mujumai. Oru ñanach chudar vilakkam* [tamil], ed. Anand Amaladoss, Vaigarei, Didingul 2005; *The Fullness of Man. A Christophany*, Maryknoll, NY (Orbis)- ISPCK, Delhi 2006; *The Fullness of Man*, Beijing Religious Cultural Publishing House, Beijing 2006; *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi*, Herder, Freiburg 2006; *La plenitud de l'homme*, Actes Sud, Paris 2007.

*The Gifford Lectures*⁵³; trátase da elaboración que fixo ao longo dos seus últimos anos das conferencias que deu en Edinburg, entre 1989-1990: as prestixiosas “The Gifford Lectures”. Nelas teñen participado dos máis senlleiros filósofos, científicos, teólogos e especialistas noutros campos do saber do século XX: entre os primeiros W. James, Dewey, Bergson, Ricoeur, Marcel... entre os segundos Bohr, Eddington, Heisenberg, Peacocke, Polkinghorne... e teólogos como Barth, Bruner, Tillich, Moltmann...

2.2. Unha obra amplísima

Xa se foi aludindo no apartado anterior á amplísima obra escrita por Raimon Panikkar, que viu a luz en revistas e libros por todo o mundo, nas máis diversas linguas desde oriente a occidente. A abundancia e riqueza de coñecementos e pensamento de Panikkar, unidos a unha boa formación literaria e un estilo suxestivo, creativo e preciso —amante até o puntilloso da precisión lingüística— manifiéstase nos seus numerosos escritos. Preto de 70 libros publicados, con numerosas traducións e preto de dous mil artigos en revistas e periódicos.

Como se dixo, foi un dos fundadores da revista científica e de pensamento *Arbor* (CSIC, Madrid) e membro do consello de outras publicacións como: *Journal of Ecumenical Studies* (Filadelfia, USA), *Jeevadhara* (Kottayam, India), *The Journal of Dharma* (Bangalore, India), *Classics of Western Spirituality* (Nueva York, USA), etc. Raimon Panikkar foi un pensador profundamente comprometido coa escrita das súas investigacións e o seu pensamento, de aí o seu amplísimo catálogo de publicacións. El mesmo ten confesado que esta era unha tarefa fundamental na súa vida e o que pretendeu con ela:

“Escribo no sobre mí mismo, sino que me escribo a mí mismo... *Yo mismo soy aquello que escribo* y escribo como alguien que habla... Recuerdo un antiguo ideal: *cada párrafo que escribo, cada frase, debería reflejar, en la medida de lo posible, toda mi vida y ser expresión de mi ser*. Se debería reconocer mi vida entera en una sola frase...

¿Por qué escribo?... En lugar de ‘vivir la vida como diversión’ o de ‘hacer el bien’ a algunas personas, *me someto a una disciplina estricta dirigida a terminar algunos de mis escritos...*

¿Por qué asumo la dura disciplina de escribir?... No escribo para influir en la gente, ni tampoco para cultivar un arte... Escribir es, para mí, meditación, es decir, medicina y, a la vez, moderación, orden para el mundo. *Escribir es, para mi, vida intelectual, y ésta*

⁵³ *The Rhythm Of Being. The Gifford Lectures*, Orbis- Marykmoll, New York 2010.

es, a su vez, existencia espiritual... participación en la vida del universo, tomar parte en la sinfonía cósmica y divina a la que también los mortales estamos invitados... Es por eso que escribir es, para mí, un acto religioso... *Escribir me permite profundizar el misterio de la realidad* y me obliga a hacerlo... Escribir implica pensar, pero también forjar pensamientos, pulirlos, vestirlos...⁵⁴.

Non é doado catalogar e clasificar a obra de Raimon Panikkar polo proceso complexo de elaboración e edición dos seus libros. O material de gran parte deles apareceu primeiramente, de modo parcial e con diferentes variantes en artigos de revistas; ademais, os mesmos textos ou moi semellantes aparecen con títulos diferentes en edicións posteriores. Isto non é algo casual, pois como el mesmo escribiu, reescribía os seus textos “seis ou máis veces”. Tamén os deixaba “descansar” anos, para retomalos logo e incluílos en algún novo libro, defendendo as súas vellas posicións e atribuíndolles novos e particulares valores⁵⁵. Trátase dun autor prolífico, atractivo, creativo e denso, aínda que difícil de *encerrar* nunha escola filosófica ou corrente de pensamento determinado.

A publicación da súa obra completa, a *Opera omnia*, foi afrontada pola editorial italiana Jaca Book (Milano), e dela saíron entre o 2008 e o 2011 seis tomos⁵⁶. Ademais desta edición en italiano, a editorial Fragmenta afrontou a edición dos mesmos en catalán no ano 2009, e no 2011 xa conseguiu sacar os tomos aparecidos na edición italiana. Inicíoua no ano 2010 a edición en francés e está prevista a próxima aparición da edición inglesa.

2.3. ¿Varios Panikkar ou unha continuidade na diversidade?

“No podemos identificarnos con nuestra ideas. Las ideas tienen importancia, pero una importancia relativa. Quien no sabe superar la dicotomía entre el ser y el pensar... se hace esclavo de su pensamiento y en último término pierde el sentido de la existencia”⁵⁷.

En máis dunha ocasión tense falado de “varios Panikkar”, sobre todo de dous: Un *primeiro Panikkar* conservador, católico e neotomista, e un *segundo Panikkar* no que

⁵⁴ *Invitación a la sabiduría*, Espasa-Calpe, Madrid 1998, 101-104.

⁵⁵ Cf. *Ibid.* 113.

⁵⁶ Ver na Bibliografía final os volumes editados.

⁵⁷ *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993 (2ª ed. 1999), 169.

conflúen o cristianismo, o hinduísmo, o budhismo e a secularidade occidental, creando unha orixinalísima filosofía⁵⁸.

Temos que recoñecer que hai unha evolución no noso autor, desde unha concepción tradicionalmente católica e un pensamento neotomista, até o amplísimo planteamento universal que o leva a un diálogo *intracultural*; este *segundo* Panikkar é o que máis produciu e o que máis nos interesa. Pero non nos parece real esa diferenza radical entre o *xove Panikkar* e o *Panikkar maduro*. O itinerario vital e intelectual panikkariano maniéstasenos como “unha única existencia, caleidoscópica e progresivamente acelerada”, como recoñece o Dr. Miquel Siguan⁵⁹.

A pesar dos profundos cambios que houbo na súa vida, e da impronta que estes tiveron na evolución do seu pensamento, creo que hai unha continuidade neste; atopamos coma un *filum*, un fío conductor constante desde os primeiros escritos: *a pretensión de asumilo todo e levalo até a súa última raíz, até a súa plenitude nunha constante búsqueda da harmonía*. O propio Panikkar insistía nesta continuidade do seu pensamento: “Mi gran aspiración era y es abarcar, o más bien llegar a ser (a vivir) la realidad en toda su plenitud”⁶⁰. Miquel Siguan expresaba esta continuidade do pensamento de Panikkar con palabras precisas, que manifestan un bo coñecemento do noso autor:

“La vocación de Panikkar es una vocación que si se limitase al orden intelectual podría clasificarse de científica o filosófica, pero, porque aspira a una plenitud existencial es inevitablemente religiosa.

Itinerario religioso que parte de una herencia cristiana lúcidamente asumida y del *esfuerzo por superar sus contradicciones*... ¿Cómo ser a la vez profundamente cristiano y plenamente moderno? Tensión que a su vez se descomponía en múltiples facetas, *entre creencia religiosa y conocimiento científico, entre localismo y universalismo*...

Con estas heridas abiertas llegó Raimon a la India y allí creyó encontrar el camino de la respuesta; un camino que... arranca de la constatación de que la plenitud de la realidad no es un objeto que pueda ser conocido ni tan sólo nombrado... La plenitud de la realidad y el sentido de la existencia sólo se revelan en el instante presente plenamente aceptado y así transfigurado”⁶¹.

⁵⁸ A tese dos *dous Panikkar* é defendida, entre outros, por Jordi Pigem na súa Tese de Doctoramento na Facultade de Filosofía da Univ. de Barcelona en 1998 *El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependencia*. Cf. “De Raimundo Paniker a Raimon Panikkar”, *El pensament de Raimon Panikkar: Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, op. cit.

⁵⁹ Cf. Siguan, Miquel (ed.), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar* (con estudos de Evangelista Vilanova, J.L Aranguren, J. Martin Velasco, J. Gómez Caffarena, R. Vachon, Aquile Rossi, etc.), Símbolo, Madrid 1989.

⁶⁰ “Autobiografía intelectual. La filosofía como estilo de vida”, *Anthropos*, 53/54 (1985), 13; traducción de “La philosophie comme style de vie”, “Philosophy as Life-Style”, “Philosophie als lebensstil”, *Philosophes critiques d’eux –mêmes/ Philosophers on Their Own Work/ Philosophische Selbetrachtungen*, Bern 1978.

⁶¹ *Philosophia pacis*, 10-11.

Para confirmar a nosa tese, vemos que conceptos fundamentais panikkarianos como *ontonomía* e *crstofanía*, que veremos logo, aparecen en Panikkar definidos con nitidez xa nos anos 50: “Todo lo que he escrito ... no puede entenderse sino en función de una intuición fundamental del Ser como una *crstofanía*”⁶².

Certamente, comparando os primeiros escritos de Raimon Panikkar cos posteriores, nótase unha evidente evolución, dentro desa unidade na busca da síntese e a harmonía total. Pero isto responde a unha experiencia humana común: somos *homo viator*. Por iso, el mesmo tenlle dito aos seus amigos, cando criticaban que sacara á luz textos seus antigos, aparentemente en contradición co seu pensamento presente: “Quien cesa de andar, aunque se encuentre en buen camino, no tiene siquiera la esperanza del descarriado... *Yo soy el mismo*... Sigo creyendo que madurez no significa desencanto, ni experiencia, desengaño”⁶³. Somos seres en proceso, se ese proceso é negado ou paralizado, porque xa nos parece que chegamos á verdade absoluta, corremos o perigo de caer nun fundamentalismo intolerante. Pero isto nunca aconteceu con Raimon Panikkar.

⁶² “Mi testamento” (1954), *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Euramérica, Madrid 1972.

⁶³ *Cometas*, 19.

3. Mestres e influencias

“No creo que pueda decir que haya tenido un *maestro*, y esto lo digo como algo negativo. Creo que, en términos indios, *en mí se inicia una línea kármica*, más bien que seguir otras. Por otro lado, no he salido de la nada, *he tenido muy buenos maestros e incluso muchas amistades* con gentes a las que he respetado, he querido y de quienes he aprendido en España o fuera de España... No he pensado excesivamente quienes son las lumbreras que me han servido de punto de referencia, porque *yo he sido siempre un poco autopensador*; me he dejado influenciar, pero no he seguido demasiado a nadie... Yo he tenido una formación filosófica y teológica bastante rigurosa... cursos de filosofía escolástica y griega, filosofía escolástica sánscrita...”⁶⁴.

Raimon Panikkar, recoñecendo que o seu pensamento non saiu da nada e que tivo moi bos mestres, síntese, máis ben, “autopensador”, a pesar das indubidables influencias recibidas.

Por outra parte, Panikkar critica a necesidade de pensar segundo modelos de traballo ou pensamento atados a tal ou cal *paradigma*; pensar con modelos é para el “como viajar en tren o en coche... y las vías o carreteras condicionan -por no decir que controlan- el lugar adonde se va”. Polo contrario, di, “en el cielo no hay caminos... el auténtico pensamiento no sigue caminos, sino que los crea”⁶⁵.

Con todo, é evidente que o noso autor tivo os seus mestres e, sobre todo, influencias de outros pensadores de séculos anteriores, tanto de Occidente como de Oriente, e pensadores contemporáneos.

3.1. De pensadores occidentais de onte: De Aristóteles e Tomás de Aquino a Nicolás de Cusa e o Mestre Eckhart

Entre os pensadores occidentais da Antigüidade e da Idade Media, como todo fillo de occidente está moi presente en Panikkar o *pensamento grego*, especialmente o socrático. Sobre todo o de **Aristóteles**, que coñece moi ben; así o manifestan as repetidas citas que fai do “filósofo” nos seus primeiros libros e o dominio do pensamento aristotélico⁶⁶.

⁶⁴ “Reflexiones autobiográficas”, 24-25.

⁶⁵ *Invitación a la sabiduría*, 105.

⁶⁶ Cf. sobre todo *El Concepto de naturaleza*, Madrid 1972 e *Ontonomía de la ciencia*, op. cit.

Pero tamén a *Patrística cristiá*; o pensamento dos primeiros grandes filósofos e teólogos cristiáns, do que é un bo coñecedor, e que cita xenerosamente (Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Clemente de Alejandría, Agustín de Hipona...). E en fin, a *Escolástica medieval*, como calquera do seu tempo que estudara en centros da Igrexa; sobre todo Tomás de Aquino e Duns Escoto. Pero, a pesar do profundo coñecemento e ampla cita de Santo Tomás, Panikkar tennos recoñecido en algunhas das nosas conversas que, polo seu talante, estaría máis preto de Duns Scoto. Tamén resulta bastante clara a influencia nel de Nicolás de Cusa, un pensador a cabalo entre o pensamento medieval e o moderno.

a) **Tomás de Aquino** (1225-1274) e a súa *Summa Theologica*, comparada coa perfección dunha catedral⁶⁷, son abondo coñecidos. “Santo Tomás es extraordinario – ten confesado Panikkar-; o problema do pensamento contemporáneo con Sto. Tomás é o feito de ser puro positivismo; por iso non o entendeu. Somos fillos de Descartes, dualistas”. Do Aquinate atopamos constantemente referencias na obra de Panikkar; sobre todo, como no caso de Aristóteles, nos seus primeiros libros. En *El concepto de naturaleza* vemos un verdadeiro dominio do seu pensamento, dedicándolle numerosas páxinas. Pero, a pesar da afirmación do pensamento escolástico nos seus primeiros anos, Panikkar reconece xa aquí que, igual que o tomismo é algo máis que un simple aristotelismo, unha Filosofía cristiana actual debe ser “algo máis que mero tomismo”⁶⁸. É interesante ter en conta a evolución do pensamento de R. Panikkar, que xa se deixa ver en algunhas das notas que introduce na segunda edición do libro, en 1972 -notas que van con referencia a asteriscos no texto-, tras ter aparecido xa outras obras súas como *Mâyâ e Apocalisse* (1966) e *The Unknown Christ of Hinduism* (1ª ed. 1964). Así, afirma nun engadido no que se fai referencia a este segundo libro:

“Lo dicho aquí no presupone la vinculación de la revelación cristiana a estas ideas expuestas [la teoría aristotélico-tomista de la potencia y el acto], sino sólo su relación relativa e histórica, aunque intrínseca. Es posible partir de un concepto de ser distinto al helénico y occidental, y entonces el planteamiento resultaría evidentemente distinto...

Lo que alguna vez Nietzsche, Bergson... han entrevisto cuando criticaban la imperfección de la metafísica occidental, es lo que la vieja sabiduría upanishad insinúa

⁶⁷ “Expresa la sorprendente fecundidad de una comunión audaz y frágil entre la razón y el misterio, la cultura y la fe”, E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* I, Herder, Barcelona 1987, 762; cun elenco bibliográfico no que destacan as obras de M. D. Chenu, Y. Congar, E. Gilson, J. Maritain... e as revistas especializadas na doutrina tomista *Divus Thomas*, *Revue thomiste*, *Bulletin thomiste*, *Theological studies*, etc.

⁶⁸ *El concepto de naturaleza*, 106.

cuando pretende instalarse en el mismo Ser divino y desde allí comprender la realidad de lo que *aun-no-es*⁶⁹.

b) Na súa reflexión filosófica, Raimon Panikkar irá superando pouco a pouco a estreiteza dos primeiros planteamentos escolásticos, pola súa subordinación a unha tradición inmovilista e a abolutización da tradición. Con todo, Panikkar sempre foi un namorado da *boa escolástica* -non da escolástica decadente dos séculos XVII-XX-, que non dubida en relacionar harmónicamente co pensamento hindú⁷⁰. Polos anos 70, Panikkar publicou un traballo de título desafiante: *Apoloxía da escolástica*, no que, cuestionando a crítica moderna da escolástica, afirma que un estudio comparativo da escolástica oriental e a occidental deberían permitírnos “facernos unha idea máis exacta da natureza da escolástica e da natureza humana mesma”⁷¹. Panikkar cre que o movemento escolástico responde a unha “*aspiración holística profunda* do home, en vistas a dar unha *imaxe sintética* e a miúdo *sistemática* do mundo”⁷². Na valoración que fai aquí da escolástica, pragada simultaneamente de citas cristiás e hindús, apunta tres proposicións fundamentais:

- 1) Hai unha *forma común* de pensamento que atravesa tódalas tradicións culturais da humanidade, que podemos chamar *escolástica*.
- 2) A escolástica é unha *invariante cultural* en certos momentos da evolución de tódalas culturas.
- 3) As analoxías que se observan entre os diferentes sistemas escolásticos non son necesariamente por influencias históricas, senón que se deben a unha *estrutura antropolóxica*. Elementos desta “comunidade de formas de pensamento” son: o principio de autoridade (*Magister dixit*), a estrutura xerárquica do universo, o valor da tradición e da hermenéutica dos textos, a terminoloxía e unha metodoloxía dialéctica; tamén unha “conciencia do pasado” e unha “confianza no porvir”, unidos a un “espírito de sistema”: a aspiración a unha visión unitaria, *holística sintética* e *sistemática*.

c) Posiblemente, teñamos que relacionar esta fascinación de Panikkar polos valores universais da escolástica coa chamada *Philosophia Perennis* ou *Philosophia perennis et universalis*. Un colega da Universidade de California-Los Angeles, ten escrito: “O pensamento de Panikkar ten antecedentes na *philosophia perennis*”; pero o mesmo autor precisa a continuación: “Sen embargo, a perspectiva de Panikkar difire desta *filosofía perenne* nun aspecto significativo: *el ve que a múltiple manifestación das expresións*

⁶⁹ *Ibid.* 230.

⁷⁰ Cf. *Misterio y revelación*; e sobre todo “Apologie de la scolastique”, *Diogenè*, Paris, 83 (1973)105-118 e “Common Patterns of Eastern and Western Scholasticism”, *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Editora Nacional, Madrid, II, 1979, 1059-1066.

⁷¹ “Apologie de la scolastique”, 105.

⁷² *Ibidem.* 115.

relixiosas constitúe a Realidade e desde aquí interioriza a tarefa interrelixiosa”⁷³. Veremos logo o que opina a este respecto o mesmo Panikkar, pero vexamos antes de que filosofía se trata.

A *Philosophia Perennis* –logo chamada no mundo anglófono *Perennial philosophy* e *Eternal philosophy*- é unha expresión acuñada por Leibnitz para designar á filosofía común e eterna, a sabedoría ou gnose que subxace en tódalos grandes sistemas de pensamento e relixións, e sobre todo nas súas correntes místicas, pero foi un concepto particularmente difundido por Aldous Huxley (1894-1963), quen a considera “inmemorial e universal”. En realidade, o concepto e a mesma expresión é vello; desde o *Sanatana Dharma* do hinduísmo (“lei eterna”, verdade ou orde que rixe o mundo), aos SS PP da Igrexa (Clemente de Alexandría, Oríxenes, Gregorio de Nisa, ou Augustín de Hipona), á filosofía musulmana (Al-Farabi, 872-950) e aos pensadores do Renacemento italiano (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Agostino Steuco⁷⁴). Modernamente, a *philosophia perennis* -tamén chamada ás veces “perennialismo”, aínda que o término non é aceptado por todos pola súa connotación involucionista- é un concepto central do pensamento de coñecidos autores de oriente e occidente como os hindúes Ramakrishna (1834-1886) e o seu discípulo Vivekananda (1863-1902), Coomaraswamy (1877-1947), etc. ou os europeos René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998), Alan Watts (1915-1973), a pacifista Karen Armstrong (1944-), etc. Tamén foi difundido por un autor tan coñecido como Ken Wilber (1949-), que fala dunha “*neo-perennial philosophy*”⁷⁵.

A *philosophia perennis* ven falar dunha corrente de busca da verdade cuns elementos comúns á meirande parte de pobos e culturas. Entre eles están: a) A concepción de que o mundo físico e fenoménico non é a única realidade; existe outra realidade non-física que non se pode abarcar polos sentidos, pero da que o espírito e o intelecto humano dan testemuño na súa máis fonda esencia. b) O ser humano reflicte a natureza desta realidade, que está no núcleo da alma humana. c) Tódolos humanos posúen unha capacidade que non é usada habitualmente; pero esta percepción é a meta final dos seres humanos, e as grandes relixións pretenden restablecer esta conexión

⁷³ B. J. Lanzetta, “The Mystical Basis of Panikkar’s Thought”, en J. Prabhu, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, op. cit. 91-105.

⁷⁴ Agostino Steuco (1497–1548) usa o término no seu libro *De perenni philosophia libri X* (1540). Cf. Charles Schmitt, “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, n.1, (1966).

⁷⁵ Cf. Ken Wilber, *El proyecto Atman*, Kairós, Barcelona 1989; *El espectro de la conciencia*, Kairós, Barcelona 1990; *Los tres ojos del conocimiento*, Kairós, Barcelona 1996.

entre a alma humana e a última e máis alta realidade (Deus nas relixións teístas e o Absoluto nas non-teístas). Huxley define así a *philosophia perennis* no comezo da Introducción do seu libro *The Perennial Philosophy*:

“La metafísica que reconoce una divina Realidad en el mundo de las cosas, vidas y mentes; la psicología que encuentra en el alma algo similar a la divina Realidad, o aún idéntico con ella; la ética que pone la última finalidad del hombre en el conocimiento de la Base inmanente y trascendente de todo el ser”⁷⁶.

Esta *Philosophia Perennis* tense desenvolvido para Huxley sobre todo nas relixións superiores (hinduísmo, taoísmo, confucianismo, budhismo, shinto, xudaísmo, cristianismo, islam...). O pensador e escritor inglés, precisa así o que enténdede por tal filosofía:

“La Filosofía perenne se ocupa principalmente de la Realidad una, divina, inherente al múltiple mundo de las cosas, vidas y mentes. Pero la naturaleza de esta Realidad es tal que no puede ser directa e inmediatamente aprehendida sino por aquellos que han decidido cumplir ciertas condiciones, haciéndose amantes, puros de corazón y pobres de espíritu”⁷⁷.

É unha terminoloxía á que se nos mostra moi próximo o pensamento de Panikkar; el tamén fala da “Realidade (con maiúscula) unha” e da necesidade de ser “amantes, puros de corazón e pobres de espírito” para ser verdadeiros filósofos, verdadeiros *sabios*. Huxley e Panikkar beben en moitas fontes semellantes, alén da filosofía e a mística occidental, a filosofía oriental e a mística sufí. Sen embargo, a pesar do valor que Panikkar lle concede a esta filosofía, no senso de que “o Absoluto non é propiedade de ningunha igrexa”, relixión ou grupo humano, senón “patrimonio da tradición primordial da humanidade cuxo orixen está por riba dela”, ten escrito tamén:

“El lado débil de la *Philosophia Perennis* es un posible inmovilismo y la absolutización de la tradición, que no tienen en cuenta la propia sabiduría de las palabras que usa: *perennis* no indica inmovilidad, sino aparición regular *per annos*, y *tradición* no es tal si no ‘transmite’ de generación en generación y no está encarnada en el tiempo y en el espacio”⁷⁸.

d) Nicolás de Cusa (1401-1464) pertence para uns a un pensamento medieval e para outros é xa un moderno. O seu pensamento está influenciado polo Pseudo-Dionisio, por Escoto Eriúgena (*De divisione naturae*) e sobre todo polo Mestre Eckhart,

⁷⁶ A. Huxley, *The Perennial Philosophy* (1945); edición española *La Filosofía Perenne*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1947, 7.

⁷⁷ *Ibid.* 9.

⁷⁸ *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2007, 40-41.

en particular pola súa utilización das antinomias. O Cusano reflexionou sobre a *docta ignorantia* como única vía auténtica para coñecer a fondura da realidade, subliñando a *vía negativa* na nosa aproximación intelectual a Deus⁷⁹. Busca a relación Deus-mundo en base a unha *coincidentia oppositorum*, síntese dos opostos nun ser absolutamente infinito: “Deus contén tódalas cousas, é *omnia complicans*. Todas están contidas na simplicidade divina, e sen Deus nada é. Deus é tamén *omnia explicans* (*De docta ignorantia*)”. O mundo é unha teofanía, un *contractum maximum*, do ser divino, emanación a partir do *absolutum maximum*; toda cousa existente “contrae” tódalas demais cousas, de modo que o universo existente *contracte* en cada cousa finita; particularmente, o home é un *microcosmos*, unha representación finita da *coincidentia oppositorum divina* (*De docta ignorantia*); chega incluso a afirmar que o mundo é eterno (*De ludo globi*)⁸⁰.

“El pensamiento de Nicolás de Cusa estuvo gobernado por la idea de la *unidad como síntesis armoniosa de las diferencias*. En el plano metafísico esa idea está presente en su concepción de Dios como la *coincidentia oppositorum*, la síntesis de los opuestos, que trasciende y sin embargo incluye las distintas perfecciones de las criaturas”⁸¹.

Non é difícil atopar a influencia do cardeal de Cusa en R. Panikkar, que gusta citalo repetidamente; sobre todo, na súa vontade de buscar unha síntese harmoniosa das diferencias, na *coincidentia oppositorum*, no seu pensamento trinitario... e na mesma idea dun mundo eterno.

e) Podemos falar tamén doutras influencias de filósofos, teólogos e místicos occidentais anteriores á modernidade no pensamento de Raimon Panikkar. Sobre todo os místicos alemánes Eckhart, Suso e Tauler, e os españois Juan de la Cruz e Teresa de Jesús⁸². Só unhas palabras sobre o **Mestre Eckhart** (1260-1328), pola súa relevancia non só para a mística, senón tamén para o pensamento occidental; Heidegger manifestou ter a Eckhart como *mestre de vida e mestre de lectura*: “El viejo Maestro Eckhart, junto a quien aprendemos a leer y a vivir... Eckhart quiere ser un maestro de vida del hombre espiritual”⁸³. E, tamén, porque atopamos unha influencia tan directa e intensa en Panikkar como a que recibe do pensamento hindú e budhista; as citas

⁷⁹ “La ‘ignorancia’ no es el resultado de la negativa a hacer un esfuerzo intelectual... procede del reconocimiento de la infinitud y trascendencia de Dios. Es una ignorancia ‘instruida’ o ‘docta’...”, F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, III, Ariel, Barcelona 1975, 228.

⁸⁰ Cf. *Ibid.* 231-235.

⁸¹ *Ibid.* 225.

⁸² Cf. O noso *Más allá de la fragmentación...*

⁸³ Cf. Amador Vega, Introducción a *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1999, 12.

constantes do místico alemán, manifestan unha concordancia de pensamento e un profundo coñecemento deste⁸⁴. Eckhart, discípulo de Alberto Magno en Colonia, deu clases en París e ocupou importantes cargos na Orden de Predicadores; pero tivo que padecer o primeiro proceso da Inquisición contra un teólogo, sendo condeado en 1327. Morre reconciliado coa fe católica; pero en 1329 a bula de Juan XXII *In agro dominico* condena 28 presuntas afirmacións súas.

Meister Eckhart predicaba a posibilidade de que os humanos alcancen na terra unha vida benaventurada, asumindo a súa orixe e filiación divinas. Daí as súas expresións sobre a experiencia nihilista de Deus a quen chama “pura Nada”, o baleiro interior que o espírito comprende como unha morte necesaria (*mors mystica*): “Dios está máis cerca de mí que yo mesmo”; “Dios vive máis intimamente y de forma máis natural en las cosas, que las cosas mismas”⁸⁵. Non resulta extraño o conflito co pensamento oficial do seu tempo: “Basta leer una página de Eckhart para comprender el extraño contraste de este gran místico especulativo habría de hacer con el estilo habitual de la Escolástica”, di con acerto Julián Marias⁸⁶. Pero, a pesar da prohibición da súa obra, a forza do seu pensamento filosófico e teolóxico tivo unha continuidade inmediata no s.XIV en discípulos como H. Suso (1300-1365), J. Tauler (1300-1361) ou Ruysbroeck (1293-1381); e logo en místicos como Juan de la Cruz ou Angelus Silesius (1624-1677)⁸⁷. A súa influencia chega até o s.XX, sobre todo na filosofía alemana; pero vai alén da tradición europea e occidental, para chegar a Xapón, onde os filósofos da Escola de Kioto Nishitani Keiji e Hajime Tanabe, chamaron a atención sobre a súa figura como un interlocutor privilexiado coas tradicións asiáticas e moi especialmente co Zen⁸⁸.

A influencia do Mestre Eckhart resulta evidente no pensamento de Panikkar, en aspectos como a súa visión apofática, a nada, a identificación con Deus... a identificación do instante coa eternidade (a *tempiternidade* de Panikkar...).

⁸⁴ Este coñecemento maniféstase especialmente en *El silencio del Buddha*, onde Eckhart é o autor máis citado: case medio centenar de citas e referencias a el. Para unha boa introducción recente á súa vida e pensamento G. Jarczyk-P.J. Labarrière, *Maître Eckhart, ou l’empreinte du désert*, Albin Michel, Paris 1995.

⁸⁵ Tomo as citas de *Invitación a la sabiduría*, 59-60. Están nos sermóns, tratados e lendas recollidos en *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1999.

⁸⁶ Cita tomada da Introducción de Castaño Piñón ao libro de Eckhart *El Libro del consuelo divino*, Aguilar, Madrid 1963, 11.

⁸⁷ Son moi coñecidos os seus xeniais versos, aos que deu difusión Heidegger; particularmente a rima “La rosa es sin por qué”; cf. *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid 2005, Libro I, rima 289.

⁸⁸ Cf. J.W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Herder, Barcelona 2002; con Prólogo de R. Panikkar.

3.2. De pensadores occidentais modernos e contemporáneos: De Jacobi a Heidegger, Morente e Zubiri

a) Entre os pensadores occidentais *modernos* podemos falar do influxo de F. Schleiermacher, pensador e teólogo da relixión do sentimento, que da ao cristianismo un posto fundamental para o ser humano e as súas estruturas sociais. Pero é moito máis o de F.H. Jacobi, co que comparte o noso autor algunhas ideas afíns; por iso, non é casual que o seu primeiro libro fora un estudio sobre este pensador alemán.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) é un filósofo atípico. Panikkar comenta: “No forma escuela, ni enseña en una cátedra, ni se preocupa en demostrar la validez de su posición; se limita a mostrar la verdad de que se cree poseedor, a quien quiera escucharle”⁸⁹. Mesmo, chama ao seu sistema filosófico unha “non-filosofía”, contra os que queren “apreixar filosoficamente a realidade”. Supera a posición racionalista co seu “salto mortale”⁹⁰. Non obstante, o influxo da súa persoa e a súa obra foi moi grande; a súa reacción fronte ao racionalismo do seu tempo, úneo a Hamman e a Herder, alumnos de Kant que se opuxeron ao racionalismo da Ilustración e someteron a crítica a filosofía kantiana. Copleston chama a Jacobi “un filósofo de la fe” que “insistía en el hecho de que su intención no era construir un sistema académico, sino que sus escritos eran expresión de su vida interior y de su experiencia”⁹¹.

Jacobi chamase a sí mesmo *místico* (“Voy en busca del misterio como otros van a la conquista de la ciencia”); para el a sóa razón lévanos ou a unha filosofía determinista e atea, ou ao escepticismo. Pero Deus revélase á alma nunha intuición inconfundible, acollido pola intuición do corazón, máis que polo proceso fríamente lóxico e analítico do intelecto. Nos seus derradeiros escritos, Jacobi fala da “razón superior”, pola que aprehendemos inmediatamente a realidade suprasensible. Non podemos probar a existencia de Deus a quen a negue; pero coa súa negación exclúese el mesmo dun aspecto da experiencia humana; ou a súa negativa é un resultado da súa cegueira para todo o que non sexa a percepción do mundo corpóreo e o coñecemento das relacións entre cousas finitas. A luz vennos da esfera da realidade suprasensible, pero en canto que aferrala por medio da razón discursiva, esa luz palidece e apágase.

⁸⁹ Cf. *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, Sapientia, Buenos Aires 1948, 13. Esta característica da filosofía de Jacobi significa que o “salto mortal”, non a “armonización pacífica”, é “el único modo de pasar de la esfera de la experiencia del mundo sensible a la esfera de lo suprasensible”, 19.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ F. Copleston, *op. cit.* IV, 49, 143. Cf. tamén J. Cruz, *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*, EUNSA, Pamplona 1987.

Non sabemos se Jacobi coñecía “o terceiro ollo” do que fala repetidamente Panikkar, pero non é difícil atopar unha afinidade entre ambos; así o escribe el mesmo nas primeiras liñas do traballo que estamos citando: “No basta con el riego de la inteligencia, es preciso que haga Dios salir el sol de la fe para que el fruto esté sazonado”.

b) Entre os pensadores *contemporáneos* que influiron en Panikkar, destacan algúns aos que tratou e asistiu ás súas clases, e mesmo gozou da súa amizade: Gabriel Marcel (1889-1973), o mestre do existencialismo personalista e cristián; Ferdinand Ebner (1882-1931), filósofo personalista investigador da palabra como realidade espiritual que unifica o eu e o tí, sobre todo o Ti divino; e, sobre todo, Martin Heidegger, particularmente pola súa referencia á importancia da palabra. Panikkar fala de Ebner e Heidegger nun texto fundamental que citamos aquí repetidamente: “Me adueñe de la naturaleza central y última de la palabra, probablemente a consecuencia de un largo período de soledad. En esto soy consciente de la influencia, entre otros, de Ebner, Heidegger y Bartrhari”⁹².

Martin Heidegger (1889-1976) soubo aplicar o método fenomenolóxico á súa peculiar ontoloxía. A pesar de que a súa concepción da Historia é moi distinta da de Panikkar, o “pensamento planetario” que buscaba Heidegger atopa unha magnífica realización na concepción total da realidade que buscou expresar o noso autor. O gran pensador alemán non vai influír en Panikkar tanto coma un mestre a través das súas clases e os seus escritos, canto a través da súa relación persoal desde comezos dos anos 50 e a fascinación mutua polo valor da palabra; isto a pesar do flirteo co nazismo de Heidegger, pouco consonte coa tolerancia de Panikkar. Como é sabido, Heidegger tiña un gran interese polo pensamento oriental, especialmente polo taoísmo e o budhismo zen⁹³, pero tamén polo hinduísmo; por iso preguntábase a Panikkar cando se vían nas súas viaxes a Alemania como ía coa súa tradución dos Vedas, tal como nos ten contado e citarei a continuación⁹⁴.

⁹² “Philosophie als Lebensstil”, *Der Wheisheit in Wohnung bereiten*; cit. por J. Pigem, *op. cit.* 51 unha reelaboración ampliada de “La filosofía como estilo de vida”, que citamos máis atrás.

⁹³ Cf. M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997; V. H. Hayden Godoy “Del contemplar al habitar. Heidegger en Satori”, *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*, nº 10, año III, oct. 2005, <http://www.konvergencias.net/heideggersatori.htm>; C. Saviani, *El Oriente de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2004.

⁹⁴ Cf. J.H. Mehta, “Heidegger and Vedanta: Reflections on a Questionable Teme”, *International Philosophical Quarterly* (1978); o mesmo Panikkar escribiu sobre Heidegger e Mehta no Prólogo a W.

A amizade con Heidegger foi tan importante, que o gran filósofo alemán dedicoulle a Panikkar o seu último poema: “*Sprache*”, o 18 de marzo de 1976, pouco antes de morrer; un poema escuro escrito anteriormente (1972), que para algún é o mellor que escribiu⁹⁵. O noso autor escribiu sobre os seus encontros co gran filósofo: “Naquel tempo, en medio das acaloradas discusións con Heidegger, non era consciente, como o son agora, que coa miña posición estaba pondo en cuestión o monoteísmo”⁹⁶. Panikkar tennos contado con detalle o seu primeiro encontro con Heidegger:

“Tuvimos una muy buena relación. La primera entrevista fue muy curiosa; yo había dado una conferencia en Freiburg, donde él estaba prácticamente ‘reducido’ en su casa, después de la guerra. El tema de la conferencia versaba sobre ‘El pecado cultural de occidente’. Al día siguiente de la conferencia, el rector de la universidad vino a verme diciéndome que Heidegger le había preguntado quien y como era ese indio que había dicho cosas importantes y que a él le interesaban. Max Müller me vino a preguntar con misterio si no me importaría acompañarlo para visitar a Heidegger... A poco de empezar nuestra conversación, Heidegger olvidó que él era Martin Heidegger y yo sólo un principiante; los dos estábamos enzarzados en una discusión sobre si Dios era *el Ser Supremo*, o Dios era *Ser*. Yo defendía que el Dios cristiano era *Ser*, siguiendo a santo Tomás, y él que el Dios cristiano era *el Ser Supremo* aceptando el monoteísmo abrahámico. Desde entonces me invitó a visitarlo con frecuencia, relación que mantuvimos durante mucho tiempo”⁹⁷.

Volveremos sobre esta relación ao falar máis adiante da concepción da filosofía en Panikkar, cun apuntamento da concepción de Heidegger.

Pero foron, sobre todo, os españois Zubiri e Morente, dous pensadores da *Escuela de Madrid*, profesores de Panikkar e clérigos coma el, aos que o mesmo Panikkar reconece máis peso na formación do seu pensamento, xunto con Santiago Ramirez, no ámbito escolástico. De **Santiago Ramirez** (1891-1967) tennos dito Panikkar: “Foi acaso o último gran escolástico”. Cualificado como “Thomas redivivus”, é unha das figuras máis importantes do tomismo no s. XX; profesor de Teoloxía Moral

Jackson (ed.), *J.L. Metha on Heidegger. Hermeneutics and Indian Tradition* (1992). Tamén G. Parkes, *Heidegger and Asian Thought* (1996). Referencias tomadas de J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar: Interdependència...* op. cit 47-48.

⁹⁵ Tomo a referencia de J. Pigem, *op. cit.* 52-55, que reproduce o poema de puño e letra de Heidegger coa dedicatoria “Para o Pfr. Panikkar e os seus alumnos. Salutacións cordiais”, e un comentario no que fala contra a lingüística que se dedica “á destrución da linguaxe”. O xuízo tan valorativo do poema é de F. Duque nun apéndice á tradución da obra de O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid 1993. J. Pigem dedícalle moitas páxinas á relación entre Heidegger e Panikkar na obra citada; sobre todo os apartados 2.4 “Heidegger, l’acabament de la filosofía i la tasca de pensar planetariament”, 43-48, e 3.1 “De Bhartrhari i Heidegger a Panikkar”, 49-55.

⁹⁶ Epílogo (“Nachwort von Raimon Panikkar”) do libro-diálogo, P. Lapide-R. Panikkar, *Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch*, Kösel, München 1994, 114.

⁹⁷ Cf. Victorino Pérez, “Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional. Encuentros con R. Panikkar”, *Iglesia Viva* 223 (2005), 66. Tamén falou Panikkar deste encontro no seu artigo “Eine unvollendete Symphonie”, no vol. colectivo ed. por Gunter Neske *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, 1977, 173.

en Friburgo, foi logo director do Instituto Luis Vives (CSIC) en Madrid e da Facultade de Teoloxía de San Esteban (Salamanca). Entre as súas obras destacan *De analogia* (un clásico) e *El concepto de filosofía*. Pero hoxe é máis coñecido como furibundo atacante “nacionalcatólico” contra a figura e o pensamento de Ortega; no que salientan as súas obras: *La filosofía de Ortega y Gasset* e *¿Un orteguismo católico?*⁹⁸.

Manuel García Morente (1888-1942), foi decano da Facultade de Filosofía da Universidade de Madrid e membro da Academia de Ciencias Morais e Políticas na República; pero a Guerra Civil veu cambiar o curso da súa vida. Dáse nel unha radical conversión á fe cristiá⁹⁹, concluíndo por ordenarse sacerdote en 1940. A conversión supuxo para Morente unha reestructuración do seu ideario; ao internarse no estudio da filosofía e a teoloxía tomistas, a súa mente afondaría na meditación do tema de Deus. As súas obras meirandes son *Lecciones preliminares o Fundamentos de filosofía* (1938) e *Ensayos* (1945). Chegou a ser recoñecido en Madrid coma “o profesor”¹⁰⁰.

“Su posición es la del metafísico que intenta la penetración y explicación última del ser y la realidad como fundamento de la ética. Como metodología filosófica utiliza su teoría de la *intuición*, un modo de *visión directa e inmediata*, en la que el espíritu capta y aprehende el objeto por una sola visión del alma. La tarea filosófica más importante y decisiva es penetrar en las capas profundas de la realidad, descubrir la vivencia del ser existencial. Tal es el cometido de la *ontología*... El ingreso en la misma es a través de la *teoría del ser*... Las preguntas básicas de la metafísica: qué es el ser, quién existe, qué es el existir y consistir, etc. aún están, según él, sin recibir respuesta cumplida... La superación del eterno encuentro entre la *solución realista* y la *solución idealista* del problema metafísico está en que ambas realidades, el yo y las cosas, no son más que dos aspectos parciales de una entidad más profunda que las comprende a ambas, y que es la existencia total, o sea la vida, mi vida. A este definitivo objeto de la solución metafísica lo llama Morente *la vida o la existencia*”¹⁰¹.

A influencia de García Morente en Panikkar atopámola, sobre todo, na súa reivindicación da *ontoloxía*, alén do cientifismo positivista do s. XX. O profesor dedícalle a esta os seus meirandes esforzos, convencido de que é a tarefa máis importante e decisiva da filosofía: penetrar nas capas fondas da realidade, descubrir a vivencia do ser existencial. A súa “filosofía aberta y realista, en que la razón se somete

⁹⁸ *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona, 1958e *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega*, San Esteban, Salamanca 1958.

⁹⁹ “Una de las experiencias religiosas más extraordinarias y ejemplares de nuestro siglo”, escribe G. Fraile, *op. cit.* vol. 2, 316-322. J. Martín Velasco fai un breve estudio da súa conversión en *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1995, 215-238.

¹⁰⁰ Así o recoñece Julián Marías, en J.L. Abellán, *Historia del Pensamiento Español*, Espasa, Madrid 1998, 572.

¹⁰¹ G. Fraile, *op. cit.* 319-320.

a las exigencias del objeto y se amplía con las perspectivas de la fe, sin confusión con ella” -que nos di G. Fraile¹⁰²- resulta próxima ao concepto de *ontonomía* de Panikkar.

Xavier Zubiri (1898-1983), discípulo de Ortega y Gasset, de Morente e de Heidegger, foi tamén profesor na Universidade de Madrid, e, tras da Guerra, na de Barcelona. Publicou pouco: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962), *Cinco lecciones de filosofía* (1963) e *Inteligencia sentiente* (1980-1983). O seu pensamento, formado no aristotelismo e na escolástica, abriuse ás ciencias físicas¹⁰³, ao historicismo de Ortega e Dilthey, á fenomenología de Husserl e á fenomenoloxía existencial de Heidegger. Este pensamento contemporáneo, científico e filosófico, inspira boa parte da a súa filosofía. Como é sabido, para Zubiri a *historicidade* é unha dimensión constitutiva do ser humano, aberto ás posibilidades e capaz de crear o “mundo do home”¹⁰⁴; xunto a ela, a *religación*: o ser humano experimentase coma unha “existencia religada” a Deus¹⁰⁵. Estas ideas de Zubiri aparecen de forma pioneira en *Naturaleza, Historia, Dios* e tiveron logo o seu desenvolvemento dentro dos planteamentos da súa doutrina sobre a “*intelixencia sentiente*”: A realidade funda o meu ser persoal desde a súa intrínseca “fundamentalidade”, apoderándose de min; este apoderamento líganos ao poder do real coa peculiaridad da *religación*: “a realidade apoderándose de min”; é a “dimensión teoloxal del hombre”. Pero Deus non pode ser nunca “obxecto para o hombre”, senón fundamento; e o Universo, “non pode reposar sobre si mesmo”, necesita un fundamento trascendente a él: Dios (“*fontanalidade*”)¹⁰⁶.

Como con García Morente, non só non é difícil atopar relacións entre o pensamento de Zubiri e o de Panikkar, senón bastantes máis que no primeiro. Ambos posúen unha *sólida formación científica* -máis académica no caso de Panikkar-, ademais de filosófica, reflectida mesmo en traballos pioneiros a cabalo entre a ciencia e a

¹⁰² *Ibid.* 322.

¹⁰³ Zubiri manifesta a súa formación científica no ensaio pioneiro “La idea de Naturaleza: la nueva física”, publicado en 1934, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999¹¹, 293-354.

¹⁰⁴ Cf. *Homenaje a Zubiri*, Madrid 1970. Pódense destacar entre outros estudos sobre Zubiri os de A. Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1983 e D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986.

¹⁰⁵ “El hombre está ‘implantado’ en el ser, que le ha sido impuesto por una fuerza que le supera. Este es el enlace con la ‘religación’... a su fundamento, Dios. La *religación* es una dimensión ontológica y el hombre no puede prescindir caprichosamente de ella”, J.L. Abellán, *op. cit.* 603. Cf. D. Gracia “El tema de Dios en la filosofía de Zubiri”, *Est. Eclesiásticos* 56 (1981) e A. Torres Queiruga, *Noción, Religación, Trascendencia. O coñecemento de Deus en A. Ruibal e X. Zubiri*, A Coruña 1990.

¹⁰⁶ Cf. J.L. Abellán, *op. cit.* 608-610.

filosofía. En ambos exerceu Teilhard de Chardin un poderoso influxo¹⁰⁷. Tamén teñen unha boa *formación teolóxica* -con máis dedicación en Panikkar- e unha clara perspectiva relixiosa. Ambos naceron á filosofía desde o aristotelismo e a escolástica, pero souperon ir superándoos na medida en que foron comprendendo que a realidade non cabía nos seus estreitos marcos. Xa escribira Teilhard de Chardin: “Las síntesis enteramente límpidas y ‘ortodoxas’ (hablo aquí sobre todo de la ortodoxia de las escuelas) son necesariamente estériles y falsas por defecto”¹⁰⁸. En fin, en Zubiri e Panikkar, a *relación antropolóxica do home con Deus*, é fundamental no seu pensamento; mesmo, Zubiri insiste como Panikkar en que Deus non pode ser nunca *obxecto* para o home. Evidentemente, danse planteamentos distintos, particularmente respecto da historia, e mesmo respecto da *religación*, onde se nota unha evolución en Panikkar desde *Ontonomía de la ciencia*, ás súas obras posteriores. En todo caso, o mesmo Panikkar recoñece o maxisterio de Zubiri¹⁰⁹.

Finalmente, non poderíamos esquecer entre as influencias de Panikkar, a outro gran pensador cristián contemporáneo **P. Teilhard de Chardin** (1881-1955). A súa busca dunha cosmovisión na que todo fora encaixando humilde e honestamente, unindo ciencia, filosofía e teoloxía, ten non pouco que ver co pensamento de Panikkar. Aínda que o noso autor ten manifestado que non se pode falar dun *maxisterio* de Teilhard sobre el, resúltanos difícil non ver unha relación entre ambos lendo textos así:

“La preocupación por el Todo tiene su raíces en el fondo más secreto de nuestro ser... Nos vemos arrastrados esencialmente, a cada instante, a la consideración del Mundo tomado en su totalidad”¹¹⁰.

É a mesma preocupación panikkariana por atopar a *harmonía de toda a realidade* (Todo, Ser...). Ao igual que este outro texto teilhardiano que nos recorda a idea que repite Panikkar de que *toda a realidade está en min*: “Cada mónada ha de concebirse, si se quiere explicar su conciencia, como un centro parcial del Todo... *Cada uno de nosotros es parcialmente Todo*”¹¹¹.

Pero, aínda que Panikkar foi vicepresidente de *The Teilhard Centre for the Future of Man*, coñeza ben a obra de Teilhard e escribira sobre el, hai tamén

¹⁰⁷ Cf. G. Marquinez Argote, “Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri. Dos posturas gemelas frente a la escolástica”, en *Homenaje a Zubiri*, II, 343-354.

¹⁰⁸ P. Teilhard de Chardin, *Escritos del tiempo de guerra*, Taurus, Madrid 1966, 215.

¹⁰⁹ “Fe y creencia sobre la experiencia multirreligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivado”, en *Homenaje a Zubiri*, II, 435.

¹¹⁰ P. Teilhard de Chardin, *Como yo creo*, Taurus, Madrid 1970, 66 y 69.

¹¹¹ *Ibid.* 70-71.

substanciais diferencias entre ambos. Fronte á concepción optimista do *evolucionismo* que ten Teilhard, Panikkar declárase *non evolucionista*; admite, evidentemente, unha evolución da vida e do ser humano na historia, pero nada máis: “Esa visión non ten a chave total de comprensión da realidade”, di. Non rexeita o *feito empírico* innegable, senón o *pensamento*, criticando unha *antropoloxía evolucionista*. Por iso, escribiu:

“Admitiendo que nuestro cuerpo pueda descender de otros animales menos desarrollados, y que nuestra alma pueda ser fruto de una evolución neurobiológica, el hombre real y concreto no es una especie perteneciente a un género ‘animal’...”

Cuando critico el *pensamiento* evolucionista, pretendo ser *único y por tanto inclasificable*, estoy reaccionado contra la invasión de la visión científica moderna... Yo *no soy el producto de una evolución*, una mota de polvo o incluso de mente en medio de un inmenso universo”¹¹².

Panikkar tampouco ten a *visión optimista da historia* que afirma Teilhard; non comparte a súa “utopía futurista” e mesmo está contra *o mito da historia*: “La visión racionalista-historicista de la realidad no tiene en cuenta el sentido de la contemplación, el sentido místico”¹¹³.

3.3. De pensadores orientais de onte e hoxe: De Bharthrhari e Sânkâra a Râmânuja

Do pensamento oriental -que coñece moi ben Panikkar, desde as escolas hinduístas ao budhismo, o taoísmo...- destaca especialmente o hindú no peso de influencia sobre o noso autor. Con toda seguridade, influíron nel figuras fundamentais como **Bharthrhari** (570-651), pensador hindú, o máis prominente dos filósofos indios da linguaxe, autor de *Vakyapadiya* (“A palabra é primordial”)¹¹⁴. Pero máis aínda Sânkâra.

Śāṅkāra (788-820) ou Śāṅkārachārya (“mestre Śāṅkāra”), foi un brahamán sivaí de Kaladi (na rexión de Kerala, de onde é orixinaria a familia Panikkar); é famoso polos seus comentarios do *Brahmasutra*, do *Mandukya-upanisad* e do *Bhagavad-Gîtâ*, así como outras obras de filosofía, coma o *Vivekacudamani* e a *Atmabodha*. Este mestre da filosofía vedanta segue sendo citado hoxe como autoridade indiscutible, sobre todo pola súa doutrina do non-dualismo *advaita*, aínda que nunha versión marcadamente monista. Sânkâra é o máis importante dos grandes pensadores da India, cuxa influencia chegou até os nosos días, sobre todo a través de figuras como **Rāmākriṣṇa** (1836-1886), que

¹¹² *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid 1999, 38 y 148.

¹¹³ Cf. V. Pérez Prieto, “Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es...”, art. cit. 76.

¹¹⁴ Cf. J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar...* op. cit. 51-52, nota 113. Cf. H. Coward, “Panikkar’s Philosophy of Language”, J. Prabhu (ed.), op. cit. 58-70.

buscou un encontro coa experiencia cristiá convencido de que tódalas relixións son camiños válidos para chegar a Deus, e **Vivékānanda** (1863-1902), o discípulo máis destacado, que fundou a coñecida “Mission Rāmkrishna”. Máis preto de nós, **Rādhakrishnan** (1888-1975), formado en escolas cristiás; escritor de talento con espírito de síntese, que foi en Occidente o portavoz máis elocuente da filosofía hindú, sobre todo coa súa obra *La concepción hindú de la vida*¹¹⁵. E **Krishnamurti** (1895-1986), quen entre as súas moitas publicacións ten unha de expresivo título: *Más allá del pensamiento*¹¹⁶, na que discípulos seus da “Fundación Krishnamurti” recollen diálogos de trinta anos de persoas de diferentes disciplinas, coñecementos e confesións con el.

O outro gran pensador hindú, algo posterior a Sānkāra, do que atopamos unha evidente influencia en Panikkar -influencia que consideramos aínda meirande, pola coincidencia en algúns planteamentos fundamentais- foi **Rāmānuja** (1077-1137) ou Rāmānujāchārya (“mestre Rāmānuja”); un brāhmán tamil de Sriperumbudur que, como Śānkāra, escribiu un valioso comentario do *Bhagavad-Gîtā* e outro comentarios ao *Brahmasutra* e a sutras dos Vedas. Se Sānkāra representa o *jñāna* (a via pura do coñecemento para chegar á comunión co Absoluto, con Brahma), Rāmānuja é o gran portavoz da *bhakti* (a vida do amor para a mesma fin). Rāmānuja reorientou parcialmente a doutrina *advaita*, elaborando un “non-dualismo cualificado” ou mitigado (o *visistadvaita*), que busca integrar no *advaita* a realidade persoal do Absoluto para dar cabida á *bhakti*, o sentimento relixioso do amor que menospreciaba Sānkāra. Mentres este considera que os ritos relixiosos, son, todo máis, unha lonxana preparación para a empresa liberadora, Rāmānuja cre que a *bhakti*, o amor a Deus por enriba de todo, a actitude *relixiosa e relacional* por excelencia, é válida neste camiño de liberación para chegar á comunión non-dual coa Realidade, igual que os ritos relixiosos¹¹⁷. Panikkar tamén buscou unir harmónicamente *advaita* e *bhakti*, a non-dualidade e o amor¹¹⁸.

¹¹⁵ Rādhakrishnan, *La concepción hindú de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1969.

¹¹⁶ Krishnamurti, *Exploration Into Insight* (1979), *Más allá del pensamiento*, Edhasa, Barcelona 1982.

¹¹⁷ Cf. A.M. Snoul, *Rāmānuja et la mystique vishnouite*, Ed. du Seuil, Paris 1964.

¹¹⁸ Cf. R. Panikkar “Advaita y Bhakti. Amor e identidade en un diálogo indocristiano”, *Revista de Occidente*, 91 (1970), 38-52; “Amor y No-Dualidad”, *Sufí* (Madrid), 1 (2001),

II**QUE É A FILOSOFÍA?****A RELACIÓN *ONTONÓMICA* ENTRE FILOSOFIA,
CIENCIA E TEOLOXÍA.****UNHA FILOSOFÍA *IMPARATIVA* E *DIALÓXICA***

“Pensare vuol dire soppesare... l’amore che a una cosa per trovare il suo posto, pero non fare violenza, per non dare fastidio... Il pensare é soppesare la cosa in sé per goderla, per capirla, perche diventa parte di me”.

(Raimon Panikkar, *L’altro fa parte di noi*)

“La filosofía es para mí *sabiduría del amor*, más que amor a la sabiduría... una clase especialísima de amor... Es la *sophia (jñana)* contenida en el amor primordial... Y la sabiduría emerge cuando el *amor del conocimiento* y el *conocimiento del amor* se unen”.

(Raimon Panikkar, *La filosofía como estilo de vida*)

1. A Filosofía: *Sabedoría do amor, máis que amor á sabedoría*

“Quen se achega aos escritos de Panikkar, decátase de contado que as súas formulacións nacen dun interior filosófico moi elaborado. Estamos ante unha síntese coherente que podemos chamar sistema, se non coñecésemos a alerxia do autor por esta palabra que indica clausura, fin da busca, ilusión definitiva. Panikkar é demasiado sabio como para absolutizar o *logos*”¹¹⁹.

Estas verbas dun gran coñecedor e amigo de Panikkar, o pensador italiano Achille Rossi, falando da perspectiva filosófica de Panikkar, sitúanos ben na súa talla como filósofo. Como temos escrito noutro lugar, Raimon Panikkar desconcerta, descoloca e, con todo, é un home que seduce, aínda que non se estea totalmente de acordo co que di. Seduce polo seu verbo creativo e a súa escritura brillante; pero sobre todo polo seu agudo e rico pensamento, que abre a concepcións habitualmente diferentes do común. Raul Fornet-Betancourt expresaba esto que acabo de dicir cunhas sabias palabras:

“Raimon Panikkar no filosofa *para tener razón* ni *para que se le dé la razón*, sino más bien para *ofrecer posibles caminos*, para *abrir accesos* a los problemas que nos atormentan hoy y *proponer alternativas de conversión y salvación*. No filosofa para *imponer saber* sino para *proponer una actitud sabia*, para motivarnos a la sabiduría. Lo decisivo en el aporte de Raimon Panikkar... es que *no nos da un pensamiento hecho para ser repetido*. No; se trata, por el contrario, de *un pensamiento que motiva a pensar con él*, es decir, que nos impulsa a pensar *como un proceso de acompañamiento dialógico* en el que no sólo aprendemos a pensar cosas con los otros sino que nos vamos dejando pensar y comprender también por todo lo que vamos pensando, porque es un proceso de verdadero conocimiento, esto es, de nacimiento y renacimiento”¹²⁰.

A riqueza do pensamento de Panikkar nace non só da súa capacidade intelectual e espiritual, senón tamén da *interculturalidade* na que se moveu toda a súa vida. Un xesuíta que o coñece moi ben, e ten participado en varios simposios arredor da súa obra, expresábao magníficamente nun libro homenaxe ao noso autor, dicindo que a súa voluminosa obra testifica o seu “versátil temperamento” e o riquísimo universo no que se move¹²¹.

¹¹⁹ A. Rossi *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Assisi 2010, 2ª ed. da publicada en 1990, 32.

¹²⁰ R. Fornet-Betancourt, “Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar”, en I. Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Centre d’Estudis de Temes Contemporanis-Pòrtic, Barcelona 2004, 131.

¹²¹ “The voluminous Panikkar’s writings, with very erudite and often rare references as well as extensive bibliographies from diverse fields, testify not only to his versatile temperament, but to the universe in

1.1. A filosofía é teoría e praxe: unha actividade persoal e intercultural

“La auténtica filosofía no es un pensar algebraico ni un lujo de los especialistas que intentan llegar a ideas inteligibles, ‘claras y distintas’, sino que trata de las cuestiones más vitales de la existencia humana, aunque los profesionales las revistan de expresiones más o menos idiosincrásicas, acaso porque nuestro lenguaje habitual se ha banalizado”¹²².

Ao falar da filosofía de Panikkar, a primeira cuestión que cremos non foi abondo estudiada nos traballos panikkarianos, aínda que era algo do que el gustaba falar, é ¿que é a filosofía? Unha primeira aproximación do mesmo Panikkar coincide co que se adoita entender por Filosofía: “Filosofía é aquela actividade humana que se pregunta polos fundamentos mesmos do vivir do home baixo o ceo e sobre a terra”; ao que engade que a Filosofía é “o concomitante consciente e crítico camiñar do home”¹²³.

Ademáis, o noso autor ten moi claro que a filosofía é máis que *logos*, teoría... é tamén sentimento e praxe, como expresou nun texto autobiográfico:

“Una filosofía que sólo se ocupa de estructuras, teorías ideas, y se aparta de la vida, evita la praxis y reprime los sentimientos, e para mí no sólo unilateral, porque deja aspectos de la realidad sin considerar, sino también mala filosofía. La realidad no puede aprehenderse, comprenderse, ser realizada con un solo órgano o sólo en una de sus dimensiones. Esto convertiría a la filosofía en otra ciencia, en un tipo de álgebra, pero destruiría la filosofía como sabiduría e impediría su expresión en un estilo humano de vida”¹²⁴.

A filosofía é unha actividade, unha praxe humana, persoal e intercultural.

“La filosofía es aquella actividad por la que el hombre participa conscientemente y de forma más o menos crítica en el descubrimiento de la realidad y se orienta en ella.

Al decir actividad queremos superar el reduccionismo que representa una cierta concepción de la filosofía como algo meramente teórico. Una filosofía intercultural no puede eliminar la dimensión de praxis, entendida ésta no sólo en un sentido platónico y/o marxista sino también eminentemente existencial, para utilizar otra palabra polisémica. La palabra ‘actividad’ quiere también hacer notar que se trata de un acto, de un *agere* humano y que por tanto no tiene por qué limitarse a una mera operación mental o racional.

Al usar la palabra hombre nos referimos a que la actividad filosófica es específica del ser humano. Ni los ángeles ni los animales filosofan. La filosofía es una actividad propia del hombre en cuanto tal. La filosofía sería aquella actividad primordial y específicamente humana”¹²⁵.

which he lives, moves and has his being”, Francis X. D’Sa, “The Notion of God”, en J. Prabhu (ed.), *op. cit.* 26-27.

¹²² “Prólogo” de R. Panikkar a M. Cavallé *La sabiduría de la no-dualidad. Una relexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona, 2008, 18.

¹²³ “Religión, Filosofía y Cultura”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 1 (1996), 125-126.

¹²⁴ “Autobiografía intelectual. La filosofía como estilo de vida”, art. cit. 12.

¹²⁵ “Religión, Filosofía y Cultura”, 130.

A filosofía é *logos* e *mythos* no proceso de descubrimento “do que é e do que *somos*”, e nunha participación no dinamismo da realidade; pois a vida, así como a realidade na que vivimos, foinos dada e atopámonos inmersos nela. Imos *desvelando* a verdade *coqueta* da Realidade, que se descubre e encubre simultaneamente, nun proceso progresivo que non remata nunca.

“La realidad *se nos descubre* por ella misma, pero también *la descubrimos* en virtud de nuestra participación activa en el dinamismo propio de la realidad de la que formamos parte. Ni que decir tiene que este descubrimento o esta revelación ocurre dentro de unos parámetros limitados que nos constituyen y de los que somos conscientes. La actividad filosófica es tanto un descubrimento de lo que *es* y *hay* como de lo que *somos*. Es un descubrimento parcial, hipotético, dudoso, imperfecto, contingente; pero *una re-velación* al fin y al cabo. Revelación, que por el hecho de serlo, lo continúa siendo; esto es, un desvelamiento que no termina nunca, no sólo por una posible infinitud de la realidad, sino por nuestra misma finitud que hace que todo descubrimento vaya acompañado de un encubrimiento. Prácticamente todas las filosofías han sabido que la verdad es *coqueta*: se descubre y encubre simultáneamente. No sólo la verdad absoluta nos deslumbraría, sino que no nos alumbraría porque no podría ser total si nosotros no estuviéramos en ella. A toda incursión de la luz o inteligibilidad del *logos* en la esfera oscura del *mythos* le acompaña otra sombra que el *logos* deja atrás y que el *mythos* discretamente recubre”¹²⁶.

Nesta relación entre teoría e praxe, a filosofía é “sabedoría do amor”, ou sabedoría amorosa; que “non pode manipularse nin pola vontade nin polo entendemento”. Un filósofo é un “amador”, cun estilo de vida que busca unha harmonía na que o *amor ao coñecemento* e o *coñecemento do amor se unen*, tal como veremos máis amplamente no punto 1.3. Agora só dicir que para facer filosofía precísase “un corazón puro”, un espírito ascético e unha “total entrega”; isto inclúe o aspecto crítico e a lóxica, pero transcéndeo para culminar “nunha experiencia única”: “Un hombre malo puede ser un buen matemático; no pasa lo mismo con la filosofía”¹²⁷. Son expresións que poden semellar hoxe *demodés*, pero que fan de Panikkar un filósofo fundamente comprometido, que busca a plenitude da realidade. Como veremos noutro capítulo, Panikkar foi un home dominado pola *paixón do todo*, polo “*meleta to pan*” de Periandro de Corinto. E como Kant e Ortega, non *ensinaba filosofía* –aínda que coñecía ben a historia da filosofía occidental e do pensamento oriental- senón *a filosofar*. Por iso, como Ortega, está en contra do que aquel chama “terrorismo intelectual dos laboratorios”¹²⁸. Toda a indagación e actividade filosófica de Panikkar non obedece a un

¹²⁶ Ibid 131.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Cf. J. Ortega y Gasset *¿Qué es la filosofía?*, Prólogo de J. L. Molinuevo, 20, Alianza Ed. Madrid 1997.

simple interese intelectual, senón que responde á firme vontade de actuar e favor da xustiza e da a verdade; en definitiva, da dignidade e a plenitude humanas. Pero, ademais, esa paixón filosófica e vital foi a que o levou a crear nocións e palabras para expresar mellor esta.

1.2. A Filosofía ¿unha realidade ancorada en augas gregas e europeas?

Ferrater Mora di no seu coñecido *Diccionario de Filosofía* que tres dos problemas que se plantean con respecto á filosofía son o termo *filosofía*, as orixes desta e o seu significado. Verbo do termo, como se sabe, a verba grega φιλοσοφία ten a significación etimolóxica habitual de “amor a sabedoría”, ou “amor ao saber”; os gregos distinguían entre *saber* como coñecemento teórico (ἐπιστήμη) e *sabedoría* como coñecemento á vez teórico e práctico (σοφία), o propio do sabio. Antes do substantivo *filosofía*, usáronse os verbos *filosofar* (Herodoto) e o nome *filósofo*. Este último aparece por vez primeira en Heráclito (fr. 35); o gran pensador presocrático indica que os *filósofos* deben ser sabedores de moitas cousas -como Hesiodo do que “crían que sabía máis que ninguén”-; desta maneira, manifesta unha clara tendencia cara á unidade. Pero, parece ser que o primeiro en chamarse a si mesmo *filósofo* foi Pitágoras, como “amante da sabedoría”. Con todo, na mesma filosofía grega, este concepto tense referido a outros significados como: a elocuencia e moral práctica (Isócrates), a contemplación dos cosmos e o método de investigación científica (Aristóteles), o estado da vida e a experiencia transmitida opolo mestre á comunidade (Epicuro); os primeiros autores cristiáns utilizárono tanto para falar da sabedoría pagá (San Clemente de Alexandría) como para falar da sabedoría cristiá, mesmo do “cristián perfecto” e até de Cristo¹²⁹.

Cuestión que me parece moi importante -e a que alude o mesmo Ferrater- é se a filosofía grega non ten antecedentes ou os ten e, en todo caso, ten paralelos noutra filosofía ou pensamento. Mentres uns di que a filosofía “só podía xurdir nos gregos”, outros falan das influencias orientais (Exipto, China e especialmente a India, que tivo especulacións que merecen claramente o nome de “filosóficas”). A súa opción, como a da maioría do pensadores occidentais, é que o sentido do término *filosofía* acadou só a “madureza” en Grecia. Con todo, el non deixa de falar logo, en respectivas entradas, de

¹²⁹ Cf. J. Ferrater Mora, “Filosofía”, *Diccionario de Filosofía*, II, RBA, Barcelona 2005, 1270-1271.

“filosofía oriental”, “filosofía india”, “filosofía china”, “filosofía china” e mesmo de “filosofía africana”. Se ben, ao falar de filosofía oriental, inicia a entrada cun expresivo “mellor dito, o *pensamento* dos países...”; pois a definición *filosofía oriental* ofrécelle uns inconvenientes que expresa así (subliñado meu):

“Uno de los mayores es que cuando se intenta desarrollar su contenido hay que abandonar con frecuencia el tipo de pensamiento *propiamente filosófico* y referirse más bien al *pensamiento religioso o bien inclusive a formas generales de la correspondiente cultura*. Cuando esta referencia constituye el horizonte cultural, histórico y espiritual, dentro del cual puede inserirse esta filosofía, la desventaja aludida no es considerable; más aún, semejante referencia puede considerarse una ayuda para comprender mejor el pensamiento filosófico dilucidado. Pero cuando el horizonte en cuestión sustituye demasiado radicalmente a la filosofía, se corre el riesgo de perder de vista completamente esta última”¹³⁰.

Paréceme que esta perspectiva da filosofía-pensamento -moi común entre os filósofos occidentais- é etnocéntrica e reduccionista. É expresivo disto o que o mesmo Ferrater di máis adiante sobre o que considera o meirande “problema” da filosofía oriental: que está determinada por “un tipo especial de *saber*”. A filosofía oriental “*tende a ser un saber de salvación*” –di-, e os outros saberes “desenvólvense e prosperan” en función dese saber primario. Isto vincula constantemente esa filosofía co pensamento relixioso; o que fai do “filósofo” oriental un *sabio* que busca reintegrarse na Realidade verdadeira, mentres o occidental sería un *razonador*, un “intelectual”, un “técnico da intelixencia”, que ten un “afán de obxectividade”, non de salvación¹³¹. Trátase dunha distinción que me semello máis ben pobre, e mesmo coa que non sei se estarían de acordo tódolos filósofos occidentais... Desde logo, Raimon Panikkar non, e pode que sexa a razón pola que Ferrater non o incluíra no seu *Diccionario*... Como se trata dunha cuestión fundamental na filosofía de Panikkar, exporemos aquí algunhas ideas ao respecto e volveremos máis adiante sobre isto, ao falar de conceptos fundamentais da filosofía oriental presentes en Panikkar e da relación harmónica que el busca restablecer entre filosofía e teoloxía, sen subordinación algunha, senón nunha relación *ontonómica*.

Compre lembrar que os considerados en Occidente como fundadores da filosofía, os clásicos gregos desde Parménides a Platón, xa vían a filosofía como *salvación*, contrariamente ao que di Ferrater. Atopámolo no *Poema* de Parménides, o único texto que nos quedou del e que inaugura o discurso e o pensamento do ser en

¹³⁰ *Ibid.* 1345.

¹³¹ *Ibid.* 1346.

Occidente; é a “acta do nacemento da metafísica occidental”¹³². E máis especificamente en Platón, que recibiu de Parménides a “afección polo Ser”; os seus *Diálogos* remiten a unha *sabedoría*, máis que a unha doutrina, e para el, “a sabedoría filosófica aspira a unha transformación da alma (*metanoia tês psychês*)”¹³³. E que é o empeño nesta *metanoia* senón un tipo de busca da salvación?; particularmente desde a idea do Ben como absoluto, contaminada na caverna, á busca da unidade escindida na materia.

“La apuesta de Platón y la metafísica que este inaugura... es que el pensamiento puede apuntar *algo más arriba*. Y a la filosofía de Platón... incumbe elevarnos hasta allí”¹³⁴.

Xa non digamos en Plotino e o neoplatonismo, no que o cristianismo atopou a base filosófica para elaborar esa primeira teoloxía cristiá que fixeron os Santos Padres da Igrexa. Como se sabe, Plotino, á vez un filósofo e un místico, é o gran pensador occidental do *Un*; até o punto de ser o inaugurador en Occidente da teoloxía negativa. A meirande imaxe deste Un, que é sempre inefable, é o *Amor*, que o envolve todo; nós somos participación del. E logo en Avicena e Averroes, aos que lles debemos máis que a ninguén traer o pensamento grego até a Idade Media; o libro máis importante de Avicena leva o expresivo título de *Libro da curación*, xunguindo a curación material e a espiritual.

Pero, volvendo ao tema da calidade filosófica do pensamento oriental, Mónica Cavallé, filósofa catalá especialista en Heidegger e no pensamento oriental, escribe:

“En ningún caso se justifican quienes postulan el origen griego de la filosofía con el argumento de que en las civilizaciones orientales no ha tenido lugar la emancipación o autonomía del conocimiento racional, necesaria para que estas puedan abandonar lo que supuestamente sería su estadio pre-filosófico. Este argumento es insostenible. El cultivo del pensamiento lógico-discursivo, y su aplicación al conocimiento de los principios y las causas, no es ajeno al mundo índico. Antes que Aristóteles expusiera su lógica, la *darsana índica Nyâya* –dedicada al estudio de la naturaleza y los límites del conocimiento razonado y discursivo- había establecido ya una detallada elaboración de los argumentos demostrativos válidos, o leyes del silogismo. El mismo Sânkâra, y más aún algunos de sus seguidores, son incuestionables exponentes de un razonamiento que no tiene nada que envidiar a las sutilezas dialécticas de la filosofía occidental. El despliegue crítico de las posibilidades del conocimiento racional ha estado presente con inusitada fuerza y con mucha anterioridad a lo que se calificará del ‘milagro griego’. La creencia en la exclusiva de Occidente sobre este tipo de conocimiento ha sido uno de sus ‘mitos’ afortunadamente en vías de ser superado; un ‘mito’ según el cual la historia del pensamiento se inició en Tales”¹³⁵.

¹³² Cf. J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona, 2006, 48.

¹³³ *Ibid.* 58.

¹³⁴ *Ibid.* 73.

¹³⁵ M. Cavallé, *op. cit.* 55.

A longa cita, coa que coincidimos plenamente, evítanos máis reflexións ao respecto.

En fin, saltando até hoxe, desde a súa tradición occidental, Nel Rodríguez Rial, fala tamén do filósofo como *sabio*, da “verdadeira *sabedoría*” do filósofo e deste coma un *gourmet*. Porque considera que o *bo filósofo* é o *home sabio*; non “aquele que acapara o saber polo saber” –a erudición é “o capitalismo da alma”–, senón o que “pon o seu impulso e apetito de coñecer, ao servizo do impulso por perseverar e enriquecer o seu ser”: un “*gourmet*, un experto en *sapideces*, nos *saberes* das cousas; isto é, nos seus *sabores*”. E aínda engade fermosamente:

“El hombre cultivado y sensato es aquel que sabe servirse de lo que sabe para llegar a ser un hombre verdadero, bueno y justo, más también un hombre manso y tierno de corazón, sensible a las bellezas de este mundo, como lo que era San Francisco de Asís y como lo eran todos los místicos que ascendían hacia el Creador a través de la escalera de sus criaturas, quedándose pasmados y arrobados, cual guardadores de rebaños, ante la magnificencia y el brillo del mundo... Se trata, como ven, de amar el jardín terrenal como vía de ascenso hacia el jardín espiritual”¹³⁶.

Por outra banda, temos a cuestión da relación entre os saberes da *filosofía* e os da *ciencia*; palabras, quizais, moitas veces equívocas. As contraposicións que se fan a miúdo entre *ciencia* e *filosofía* son un vicio moderno, debido a prexuízos e incompreensións entre ambas disciplinas, que non se contrapoñen, pois camiñaron xuntas moito tempo e pode que deban seguir facéndoos; e do mesmo xeito a *teoloxía*, na súa relación coa filosofía. Contrariamente ao que moitas veces se afirma, as súas nocións fundamentais, como expresión da busca da verdade, correspóndense; non é certo que a ciencia sexa algo *natural*, mentres a filosofía e a teoloxía sexan pura *especulación*. De feito, como é ben sabido, tanto a ciencia como a filosofía teñen unha raíz común en Grecia baixo a común denominación de *física*; os primeiros filósofos adoitaban chamarse *physikoi*, aínda que co transcurso dos séculos cada unha das disciplinas fora tendo a súa historia particular, e se xunguiron *filosofía*, *metafísica* e *teoloxía*, saberes de natureza máis especulativa, fronte á *ciencia*, máis empírica.

Xavier Zubiri di que a filosofía é o que está *máis aló* das ciencias; máis aló do saber adquirido no trato efectivo coas cousas pola impresión real das súas notas: “Ciencia y *epistème* son dos tipos de saber. Ambas buscan un porqué... pero para la

¹³⁶ Nel Rodríguez Rial, “Informe para una Academia o Elogio de la filosofía”, Ponencia no IX Simposio Luso-Galaico de Filosofía, Braga 2011, en prensa no Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho.

ciencia es un *cómo*, mientras que para la *epistéme* es un *qué*¹³⁷. Bertrand Russel pon a filosofía como unha especie de “terra de ninguén” entre a fe e a ciencia¹³⁸.

Que é logo a *filosofía*? Esta é xa una pregunta “eminentemente filosófica”, como dí o mesmo Panikkar¹³⁹. Cada sistema filosófico pode valer como unha resposta á pregunta sobre o que é a filosofía e o que representa a “actividade filosófica”; unha actividade sumamente diversa, como nos mostra a mesma historia da filosofía. Como ben di Zubiri, a historia da filosofía é a historia da idea mesma da filosofía¹⁴⁰. As súas tendencias mestúranse con frecuencia xa desde os gregos; así, Platón é a vez especulativo, crítico e práctico, racional e místico. Logo foi una pregunta elaborada de xeito distinto, segundo fora un cristián, un xudeu ou un musulmán; pero tamén un hindú -e mesmo segundo a faga un dualista, un monista ou un *advaitin*, e nisto segundo a faga un *baktin* ou un *jñanin*-, un budhista, un taoísta... Na Idade Media, o o cristianismo defínea en relación á teoloxía (a desafortunada expresión *ancilla philosophiae*...); submisión que levou a unha vontade férrea na modernidade de separación e mesmo confrontación filosofía *versus* teoloxía.

Para Ortega y Gasset, a filosofía

“... antes que un sistema de doutrinas cristalizadas, [es] una *disciplina de liberación* íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ataduras dogmáticas”¹⁴¹.

A filosofía é un “afán”, di máis adiante. Para o gran pensador español, a filosofía é “coñecemento do Universo”; ou sexa: “un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto”¹⁴². A filosofía nace da vida e é unha necesidade vital do ser humano, unha “aventura planificada de final incerto” -coma o que chama “ciencia dos deportistas”-, un modo de pensar radical que vai a raíz das cousas. Para el, cunha semellanza ao concepto panikkariano de filosofía, *no filosofar é necesario que estea presente o amor*:

¹³⁷ Cf. X. Zubiri, “Ciencia y realidad”, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999¹¹, 78. cf. tamén o Prólogo a J. Marías, *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2008.

¹³⁸ Cf. B. Russel, *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona 1992.

¹³⁹ “Religión, filosofía y cultura”, art.cit.125; Cf. J. Ferrater Mora, *op. cit.* 1272.

¹⁴⁰ Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, *op. cit.*121.

¹⁴¹ J. Ortega y Gasset, Prólogo a *Pedagogía general*, *Obras completas* VI, Alianza-Revista de Occidente, Madrid 1983, 266.

¹⁴² J. Ortega y Gasset, *Qué es filosofía?*, *Obras completas* VII, *op. cit.* 309-310.

“La filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el *eros*. La meditación es un ejercicio erótico. El concepto un rito amoroso”¹⁴³.

Ademais, contrariamente ao que moitos teñen dito, a filosofía ten una *engagement* emocional meirande coas cousas e a experiencia que as mesmas ciencias. Como escribe Nel Rodríguez Rial, a filosofía

“Para Ortega, el filosofar, el gayo trabajo de la inteligencia, debe ser un ejercicio luminoso de amor al mundo y de graciosa seducción de los otros. ‘Ya que la inteligencia no tenga fuerza –escribe-, déjese que tenga gracia. Y, en efecto, a todo lo largo de la historia la inteligencia ha sido *o homecinho da flauta* que encanta a las cobras y dragones de la impulsividad. Después de todo, al hacer esto no hace sino imitar a Dios... que mueve el mundo *como el amado mueve a quien lo ama*’. Ahora bien, lo amado mueve a quien lo ama porque lo conmueve; es decir, porque lo encanta, lo fascina, lo seduce”¹⁴⁴.

Para Xavier Zubiri, o fundamental da filosofía é o esforzo intelectual e existencial, desde a situación real na que se vive, por entender o último das cousas; buscando acadar “un sistema de pensamento unitario y deliberadamente organizado”¹⁴⁵. Por iso, non é a filosofía obra do filósofo, senón o filósofo obra da filosofía; xa que non posuímos a verdade, senón que somos posuídos por ela, cando aniñou en nós. A filosofía é camiño, desexo, busca; pero non é ela mesma sabedoría, felicidade. A filosofía ten un “afán de totalidade”, por iso tende a ser conxuntamente unha teoría e unha forma de vida, unha actitude teolóxico-relixiosa. Na filosofía é importante a reflexión, pero tamén a “contemplación pura e desinteresada” da realidade¹⁴⁶.

Volvendo ao título este apartado, é sabido que para Heidegger –como liamos antes en Ferrater- a *filosofía* é, sobre todo, unha creación grega; máis aínda, unha realidade ancorada en augas gregas e europeas.

“A palabra φιλοσοφία dinos que a filosofía é o que primeiramente determina a existencia daquelo grego. E non só isto: a filosofía define tamén o máis básico da nosa historia eurooccidental... *A filosofía é, na súa esencia, grega*”¹⁴⁷.

¹⁴³ J. Ortega y Gasset, *Las meditaciones del Quijote, Obras completas I*, op. cit. 351.

¹⁴⁴ Nel Rodríguez Rial, “Ortega, ‘o homecinho da flauta’ o el liberador de caverna”, en G. Magalhaes (ed.), *Actas do Congresso Relípes III*, Universidade de Beira Interior, Covilha 2007, 3337-3338. A cita de Ortega é de *La razón histórica, Obras completas XII*, op. cit. 271-272.

¹⁴⁵ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit. 135.

¹⁴⁶ Cf. Ignacio Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, I, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1970, 463-465. No seu longo ensaio (459-525), Ignacio Ellacuría estuda dúas etapas fundamentais na concepción da filosofía en Zubiri divididas en antes e despois da súa obra *Sobre la esencia*, a segunda parte do ensaio, máis metafísica e á que non aludimos aquí, é a máis longa (476-525).

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Was ist die Philosophie?*, cita tomada de J. Pigem, op. cit. 46.

Pero o Heidegger maduro sinala que coas ciencias e a “era atómica”, esta filosofía *chegou ao seu remate*. Por iso, escribe en *A superación da metafísica*: “Coa metafísica de Nietzsche, a filosofía queda consumada”. Esta consumación da metafísica abre ao “pensamento planetario”, un pensamento que “non precisa da vella filosofía, porque xa a ten na súa base”. Por iso, “o final da filosofía non é o paso ao final do pensamento, senón que se abre a outro inicio”¹⁴⁸. Rematado o tempo da filosofía, ábrese un novo modo de pensar: cómpre atreverse a intentar un *pensar planetario*. E aquí é onde o pensamento intercultural de Panikkar semella ser o aporte máis relevante; por ser herdeiro e desenvolvedor das tradicións culturais de occidente e oriente, que conflúen nos seus escritos e no seu pensamento, e por ser un dos poucos verdadeiramente capacitados para facer ese encontro que abre a unha nova era do pensamento.

Panikkar é moi consciente do reduccionismo monocultural que representa reducir a filosofía á concepción que ven dos gregos e que foi desenvolvida en Occidente, no que os estudantes de filosofía estudan como a única “Historia da Filosofía”.

“Debido tanto a la predominancia mundial de la cultura occidental en este último milenio, como al hecho concreto de que la cuestión sobre que es la filosofía se ha formulado con una palabra helénica, la mayoría de los estudios dedicados al tema han sido más o menos monoculturales. Se ha preguntado por lo que sea la filosofía partiendo de aquello que los griegos primigeniamente entendieron por tal. Desde una cultura y con los instrumentos de una cultura nos hemos acercado a tierras lejanas –a culturas ajenas”¹⁴⁹.

Pola contra, de cara a un futuro fecundo da filosofía, Panikkar ten unha postura moi clara:

“El rejuvenecimiento de la Filosofía *no puede venir de una sola cultura*, y menos aun exclusivamente del *mundo tecnocientífico* moderno. *La tarea de hoy es urgentemente intercultural...* [Pero] una Filosofía intercultural no estudia otras filosofías, sino que *cambia la propia percepción de lo que es la Filosofía*”¹⁵⁰.

De maneira semellante, Mónica Cavallé comeza o seu libro dicindo que “resulta inaprazable” e aínda “urxente” o diálogo entre as distintas tradicións de pensamento. Mesmo -di con gran acerto- cómprenos unha terceira vía ao que Mircea Eliade chama “provincianismo cultural”; unha vía alén “tanto da *monoculturalidade* como da

¹⁴⁸ Citas tomadas de J. Pigem, *ibid.* 45.

¹⁴⁹ “Religión, Filosofía y Cultura”, art.cit. 128.

¹⁵⁰ “A Nonary of Priorities”, Conferencia pronuncia no simposio internacional “Philosophy and the Human Future”, celebrado en Cambridge en 1989, trad. española “Un novenario de prioridades”, *Papers d'innovació social*, Barcelona, Eco-concern, 13 (1992), 6-13.

multiculturalidade atomizada”. Esta vía é a *intercultural*, aprendendo da sabedoría da *non-dualidade* -da que falaremos amplamente no noso traballo-, pois esta contén precisamente “o desvelamento concreto e efectivo da non-exclusión no seo do real, da identidade e diferenza, unidade e multiplicidade, universalidade e particularidade”¹⁵¹. Por esta razón, moitos son os que en Occidente miran a Oriente na busca de alternativas ao impasse do pensamento e á hipertofia da mentalidade racionalista e instrumental ou técnica, ao baleiro espiritual que obrigan a un cuestionamento fondo dos presupostos da nosa civilización:

“La actual astenia del pensamiento filosófico, el final de los discursos con pretensión de ultimidad y la consiguiente crisis de identidad de la filosofía...

Hay que buscar en la entronización que la filosofía ha hecho de cierto concepto de ‘razón’, las raíces del creciente imperio de la tecnocracia moderna...

Como ha mostrado Heidegger, la filosofía occidental ha dado la espalda en gran medida a las experiencias originarias, muy en particular a la experiencia del Ser”¹⁵².

Posiblemente, Heidegger era consciente de que o rexurdimento da Filosofía non podía vir só de Occidente, e a necesidade do carácter intercultural que apuntaba Panikkar había resultarlle moi interesante e cheo de posibilidades para el; de aí a súa amizade co mozo Panikkar, que durou ata a morte do xenial pensador alemán. Pero non semella moi clara en Heidegger unha perspectiva intercultural propiamente dita; quizais só o sentimento de que habería cousas aproveitables nas outras culturas alén da grega-xermana-europea, e particularmente a súa propia...¹⁵³. Con todo, M. Cavallé insiste unha e outra vez en que Heidegger é o pensador occidental contemporáneo “que de modo máis lúcido reflexionou sobre os límites da filosofía”, e mesmo sobre a súa desviación histórica que deu orixe ao perigo da explotación desmedida da terra.

“Ha insistido en la urgencia de un nuevo pensamiento que, en sus líneas maestras está alineado con la *sabiduría perenne*... porque ha insistido en la urgencia del diálogo con el pensamiento de las culturas orientales... Es indiscutible la influencia del extremo Oriente en su pensamiento tardío. De hecho ha invitado y contribuido como casi ningún pensador occidental del s. XX al diálogo intercultural”¹⁵⁴.

¹⁵¹ M. Cavallé, *op. cit.* 22.

¹⁵² *Ibid.* 24.

¹⁵³ Como suxire Pigem e agúns outros, Heidegger compartía as ideas de Herder sobre a superioridade do pobo alemán, como herdeiro do pensamento e os ideais dos gregos, e como pobo elixido para liderar o progreso no mundo. Cf. J. Pigem, *op. cit.*

¹⁵⁴ M. Cavallé, *op. cit.* 26.

1.3. A Filosofía como *sabedoría do amor*; o filósofo como *amante*

Raimon Panikkar doutorouse en Filosofía na Universidade de Madrid en 1946, cunha tese dirixida por J. Zaragüeta, que se convertería no seu primeiro libro: *El Concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, premio “Menéndez Pelayo”, onde manifesta as súas inquedanzas filosóficas fundamentais: o problema e o sentido do *ser*, a pregunta pola *estructura da realidade*, o problema metafísico da natureza, sabedor do descrédito contemporáneo da metafísica no pensamento occidental.

“Preocupado por el substrato metafísico de una antropología integral que explicase al hombre personal y concreto tuve que abordar introductoriamamente el problema metafísico de la naturaleza... La cuestión de la naturaleza es el problema del *ser* y del *sentido del ser*... no es otra cosa, en el fondo, que la cuestión acerca de *estructura de la realidad*... Toda la Filosofía no es otra cosa que la compleja respuesta a esta sencilla pregunta... ¿qué es lo que constituye la naturaleza de las cosas?”¹⁵⁵.

Desde as primeiras páxinas, Panikkar polemiza coa filosofía moderna, caracterizada non só polo descrédito da metafísica, senón tamén polo que chama “separatismo da razón”, que levou á súa “absolutización e endeusamento (idealismo) e logo ao su destronamento e superación (irracionalismo)”; para el, ese “acantoamento da Fe” é o que ocasiona no fondo a escisión do home. Esta polémica de Panikkar co pensamento moderno agudízase co determinismo cartesiano, que considera a natureza como contraposta a espírito, pois aquela sería un conxunto de seres rexidos por un total determinismo; esta crítica contra o racionalismo cartesiano é rotunda en Panikkar ao longo de toda a súa obra ata o remate. Tamén critica o idealismo de Kant, Fichte, Schelling e, sobre todo, Hegel, aos que seguiría -di- a “reacción *irracionalista*”; todos manifestan para el o “endeusamento da razón”. Curiosamente, unha figura fundamental da esquerda hegeliana, L. Feuerbach –que non ten nunca citado Panikkar-, propón coma un novo comezo para a filosofía a incorporación do principio do *corazón* a carón do da *razón*. A nova filosofía, di, “repousa na *verdade do amor*, na verdade do sentimento” como condición de acceso ao home real; desta maneira, o amor convértese, obxectivamente en criterio do ser, e obxectivamente, en criterio da verdade: “Si la vieja filosofía decía: lo que no es pensado no es, la nueva filosofía, por el contrario dice: lo que no es amado ni puede ser amado no es... Donde no hay amor, no hay tampoco

¹⁵⁵ *El Concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, 4.

verdad”¹⁵⁶. Atopamos xa en Feuerbach unha concepción da filosofía cunha semellanza ao concepto desta como “sabedoría do amor” que expresa Panikkar, tal como veremos logo.

Máis que a filosofía moderna, en *El Concepto de naturaleza* sedúcenlle a Panikkar as novas ciencias fisicomatemáticas (a relatividade, os quanta e a mecánica ondulatoria, etc.), “o último chanzo na evolución do concepto de natureza”: “A base de desenganos sufridos no mesmo seo da ciencia, polo influxo metafísico do home e o froito dunha filosofía realista e metafísica, vaise abrindo paso unha visión máis plena do mundo que considera a esfera captada pola ciencia como unha faceta da complexa realidade”. Desenvolverá isto logo en *Ontonomía de la ciencia*, libro froito do traballo da súa tese en Ciencias (Madrid 1958); pero xa o apuntara en artigos científicos dos anos 40¹⁵⁷.

Coma outros grandes pensadores hispanos do seu tempo (Zubiri ou Amor Ruibal), a filosofía escolástica está no fundamento do pensamento de Panikkar, e sempre tivo moi en conta dous elementos fundamentais desta: a súa valoración da tradición e da *scientia sacra*. Recoñecendo o alto valor da Filosofía, sempre manifestou que esta, illadamente, non era quen de dar o último e integral sentido da existencia, que non pode atoparse sen a axuda da relixión¹⁵⁸. Non se trata de converter de novo á Filosofía na *ancilla theologiae* medieval, senón de integrar ambas, pois “a fe é o catalizador da razón”¹⁵⁹. Dito de outros modos, este planteamento perdurará sempre no seu pensamento. Pero a filosofía é para Panikkar moito máis; a súa progresiva interculturalidade obrigouno a ir, necesariamente, máis aló dos marcos estreitos do pensamento escolástico e mesmo do occidental, aínda que teña sempre moi en conta a ambos, como vimos na Introducción. Estudando a Panikkar, resulta evidente que o seu pensamento vai moito máis aló, particularmente pola súa maneira de relacionar Deus, o Mundo e a Conciencia, embebida no pensamento oriental, sen deixar de beber na tradición do pensamento occidental e nos modernos.

¹⁵⁶ L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, Labor, Barcelona 1976, 118.

¹⁵⁷ *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid 1961. “La ciencia biomatemática. Un ejemplo de síntesis científica”, *Arbor* 3 (1944); “El indeterminismo científico”, *Anales de Física y Química*, Madrid 396 (1945); “La entropía y el fin del mundo. Un problema de cosmología”, *Revista de filosofía*, 13 (1945); “La unidad física del tiempo”, *Congreso Internacional de Filosofía*, CSIC, Madrid (1949), II, 375-85.

¹⁵⁸ “Síntesis. Visión de síntesis del universo”, *Arbor* 1 (1944).

¹⁵⁹ “Autobiografía intelectual. La filosofía como estilo de vida”, 29.

Raimon Panikkar pensa que sería bo chamar á filosofía co nome máis amplo de *pensamento*. Pero a mesma verba helénica *filosofía* sería válida si se utilizara coma *símbolo* de algo que até agora non había razón de que estivera presente no significado do que orixinariamente se chamaba e aínda se chama “filosofía”¹⁶⁰. En todo caso, na frase coa que encabezabamos este capítulo, vemos que para Raimon Panikkar na verba *filosofía*, tanto *filo* como *sophia* –“sabedoría”, mellor que “ciencia”- son dous termos importantes; aínda que lidos de maneira complementaria á tradicional na filosofía occidental desde Platón (“amor á sabedoría”). Así, sen negar o valor deste *amor á sabedoría*, inverte os termos e defínea como apuntabamos atrás: *sabedoría do amor*. Pero precisando de que *amor* se trata; non simplemente *eros*, *agapé* ou *filia*; senón un amor que non é soamente espontáneo, senón reflexivo e ao mesmo tempo extático, non reflexivo.

Marcado pola tradición cristiá e o pensar oriental, a filosofía é para Panikkar, sobre todo *sabedoría*, *gnose*, *jñana*. Entendendo esta sabedoría (*wisdom*) como arte e ciencia da vida; como expresa nun dos seus textos en inglés: “Entendo a sabedoría (*sophia*) como arte e ciencia da vida. Filosofía (*philo-sophia*) sería, logo, o amor pola arte e a ciencia da vida; ou sexa, a praxe e a ciencia da vida”¹⁶¹. Pero como indicabamos, non é só tanto “amor á sabedoría”, nin sequera só amor “ao arte e ciencia da vida”, senón *sabedoría do amor*. Así o fai no seu ensaio “La filosofía como estilo de vida”, onde di Panikkar o que para el representa *realmente* a filosofía, máis aló dunha ou doutra escola:

“La filosofía es para mí *sabiduría del amor*, más que amor a la sabiduría... una clase especialísima de amor... No es simplemente *eros* o *agapé* o *bhakti* o *prema*. Es la *sophia* (*jñana*) contenida en el amor primordial... Es el resplandor del *kârma* original y originante de todo... Y la sabiduría emerge *cuando el amor del conocimiento y el conocimiento del amor se unen*”¹⁶².

A filosofía é “unha clase especialísima de amor”, di, que vai alén de outras moitas dimensións do amor; fala neste texto de *eros* ou *agapé*, e os seu equivalentes hindús *bhakti* ou *prema*; como podía falar tamén de amor de *philía*, ou do paterno-filial, etc. O amor do que fala a súa concepción da filosofía é o da *sophia* (*jñana*)

¹⁶⁰ Cf. R. Vachon, “Proleg. La filosofía intercultural, epifanía d’esperanza en un món ambivalent”, en *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, I. Boada (ed.), op. cit. 23.

¹⁶¹ “A Self-Critical Dialogue”, en J. Prabhu (ed.), op. cit. 227.

¹⁶² “La filosofía como estilo de vida”, 12.

“contida no amor primordial”; o froito do amor que ultrapasa a conciencia sensual e intelectual; unha sabedoría que vai ao fondo do amor, superando os dualismos tan característicos do pensamento e da antropoloxía occidental. Esta sabedoría emerxe “*cando o amor do coñecemento e o coñecemento do amor se unen*”; ou o que é o mesmo, cando se esperta a unha Vida que supera o que esta vida significa.

Por iso, para Panikkar, “amor á sabedoría” e “saboría do amor” deben estar intimamente unidos, como expresa magnificamente nestas liñas (subliñado noso).

“El filósofo es *amante de la sabiduría* porque participa de la *sabiduría del amor*; y en cuanto tal es filósofo: no ha escindido el amor del saber ni ha subordinado el uno al otro.

El filósofo no sabe a secas, sino que ama el saber. El filósofo no es sólo el *amante del saber*, sino que él mismo es *sapiente del amor*; esto es, un saber que, no cesando de amar, sabe (*saborea*) que el amor no es posesión sino dádiva, que el amor no termina nunca, ni se queda fijo de una vez para siempre. El filósofo no *encuentra* la verdad, sino que la *ama*, no la descubre sino que la recubre con su mismo amor...

Pero el filósofo ama también la sabiduría, y con ella se supera la dicotomía entre amar y saber. Así como no hay epistemología sin ontología, puesto que la *epistêmê* lo es del *on*, así tampoco hay conocimiento sin amor”¹⁶³.

Coma o amor, a filosofía non terminan nunca; o *filosofar*, como a *actividade amante* nunca remata. Coma o amor, a filosofía non é algo estático; en tanto que o mal filósofo, unha vez cre atopada a verdade, permanece inmutable por séculos. A decadencia da neoescolástica occidental por séculos é unha viva expresión disto. Por iso, Panikkar sabe que :

“Cada filósofo debe empezar de nuevo. Podrá y deberá haber aprendido de sus mayores, pero su punto de partida no puede ser el que sus antepasados le brindan, sino que deberá *enamorarse* personalmente de la realidad que se le ofrece delante”¹⁶⁴.

O *matrimonio* ou unión sagrada entre coñecemento e amor é o que xera a verdadeira filosofía como sabedoría. Pola contra, o divorcio entre ambos é o que crea a esquizofrenia do home contemporáneo. Coñecemento e amor, forman un “matrimonio sagrado”, *hieros gamos*, unha unión non-dualista, que non divide a realidade entre un eu e un non-eu controlados por unha dialéctica dualista. “En este *hieros gamos* la realidad no está dividida, fragmentada en partes, sino que más bien subsiste en su propia dualidad”¹⁶⁵.

¹⁶³ *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997, 16.

¹⁶⁴ *Ibid.* 17.

¹⁶⁵ *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, op. cit. 148.

“*Conocimiento sin amor es mero cálculo, no penetra en lo que conoce; amor sin conocimiento es simple emoción, no hay identificación con lo que se ama...*”

El amor controlado y dirigido por la razón no es amor. El conocimiento seducido por el sentimiento no es conocimiento... La relación entre conocimiento y amor no es dualista. No hay uno sin el otro, y sin embargo no son lo mismo. Amor no es sólo la condición previa para el conocimiento. Conocimiento no es sólo la condición previa para el amor. Su relación es intrínseca y constitutiva¹⁶⁶.

A filosofía da vida como *sabedoría do amor*, “axúdanos a superar a dicotomía entre o exterior e o interior”, escribe Panikkar¹⁶⁷, entre acción e contemplación ou entre acción e teoría, entre sentimento e razón. Panikkar gusta falar do connubio *karmagnosis*, un lema rig-védico da unión non-dual entre praxe e teoría como coñecemento; sabedor de que “o dualismo entre teoría e praxe é insuperable até que non se inclúa o amor¹⁶⁸”. A súa filosofía require unha actitude holista que vai moito máis aló do pensamento conceptual, sen esquecelo; pois non se pode reducir a filosofía a un simple *opus rationis*, unha ciencia ou unha especulación dialéctica. Como gusta repetir Panikkar, *a realidade debe ser realizada e non só pensada*; pois a realidade e a vida non se poden apreixar como obxectos e, polo tanto, como problemas.

“A auténtica filosofía cristaliza nunha maneira de ser: é a expresión da vida mesma, tal como está inscrita na realidade –ou mellor aínda, escrita con *stylus* (pluma)- co estilo da vida mesma¹⁶⁹”.

Falando da necesaria relación entre amor, amizade e filosofía, Panikkar subtitula expresivamente o Prefacio que fixo para un dos primeiros libros publicados sobre o seu pensamento: “Amizade e hermenéutica”. Di alí que o amor e a amizade son “un importante instrumento hermenéutico”; máis aínda, “un instrumento hermenéutico indispensable” para unha hermenéutica adecuada, para a comprensión dun texto, dun autor, dun pensamento e dunha realidade concreta¹⁷⁰. E non por un sentimentalismo subxectivo nin por instrumentalización da amizade, senón porque o que se achega como amigo a un texto, un autor, un pensamento e unha realidade concreta participa con simpatía dese mundo, coñece as súas intencionalidades profundas, mesmo as inconfesadas ou inconscientes, que xogan un papel decisivo. Esta amizade “permite achegarse a *estrutura* mesma de realidade, que é a *interpretans* e o *interpretandum*”;

¹⁶⁶ *Ibid.* 140-141.

¹⁶⁷ *Paz y desarme cultural*, Madrid 2002, 35.

¹⁶⁸ *La experiencia filosófica de la India*, 17.

¹⁶⁹ R. Vachon, “Proleg. La filosofía intercultural, epifanía d’esperanza en un món ambivalent”, en *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, I. Boada (ed.), op. cit. 19.

¹⁷⁰ A. Rossi, op. cit. 7.

indo á mesma etimoloxía de “instrumento”, que ven de *instruere*, que deriva de *struere*, a raíz da cousa mesma¹⁷¹. A mesma ciencia contemporánea -que busca obsesivamente a obxectividade alén de todo subxectivismo interpretativo- tomou conciencia da necesidade do “coñecemento persoal” para chegar a un coñecemento obxectivo da realidade. E, desde unha perspectiva semellante, un filósofo de hoxe tan clave como J. Habermas di, tamén, nunha das súas obras máis maduras, que non pode haber “coñecemento” real sen “interese”¹⁷²; e que interese meirande pode haber por algo/algúen que aquel que ven marcado polo amor?.

Amor como amizade auténtica, libre e desinteresada; que non ten nada que ver co “amiguismo”, que é só un xogo de intereses egoístas. Amizade como suxiren a verba inglesa *friendship* (amizade) e as alemanas *friede* (paz) e *freiheit* (liberdade). Por iso, engade Panikkar que “se o home tivese seguido esta regra hermenéutica, o curso da historia podería ter cambiado: cruzadas, inquisición, colonización e máis dunha conquista non terían lugar. Non entendemos realmente ao outro se o outro non é un amigo”¹⁷³. E conclúe as magnificas palabras dese Prólogo de amigo dicindo:

“Non comprendemos sen amizade, porque *sen amor non hai comprensión posible*. Só o amor abre o terreo no que podemos entrar para ‘comprender’. *Intellectus é intus legere*”¹⁷⁴.

Pensar é “sopesar o amor que hai en cada cousa, para atopar o equilibrio de todo”, di Panikkar: “Se es filósofo como se es *amador*. Es algo que le sucede a uno. La filosofía es una *actitud primaria*”¹⁷⁵. Un amor que é “sen porqué”, como di a coñecida máxima do pensador e místico alemán Angelus Silesius¹⁷⁶. “Si puedo dar una razón de mi amor, no es un auténtico amor”, engade o pensador catalán. Por iso, a filosofía non pode manipularse nin pola vontade nin polo entendemento; de aí que sexa “unha clase especialísima de amor”, a sabedoría que contén “o amor primordial”. Esta filosofía-sabedoría primordial cristaliza nun estilo de vida; máis aínda: “es la expresión de la vida misma, inscrita o hablada en la realidad por el estilo”¹⁷⁷.

¹⁷¹ *Ibid.* 8.

¹⁷² Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1981; Santos Ochoa Torres “Habermas: Conocimiento e interés. El nuevo estatuto de la razón comprensiva”, *Aparte Rei. Revista de Filosofía* 55. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ochoa55.pdf>.

¹⁷³ A. Rossi, *op. cit.* 10.

¹⁷⁴ *Ibid.* 14.

¹⁷⁵ “La filosofía como estilo de vida”, 12.

¹⁷⁶ A. Silesius, *El peregrino querúbico*, *op. cit.* rima I, 289: “La rosa es sin por qué”.

¹⁷⁷ “La filosofía como estilo de vida”, 12.

Xa falamos na I parte da relación entre o pensamento de Panikkar e a *Philosophia Perennis*; e das súas coincidencias –aínda que cun distanciamento do noso autor a respecto desta- con afirmacións de Aldous Huxley na súa coñecida obra *The Perennial Philosophy*. Particularmente, un e outro falan da necesidade de que os filósofos sexan “amantes, puros de corazón e pobres de espírito” para ser verdadeiros e *sabios* (Huxley); de que o filósofo “ten necesidade do corazón puro... da vida auténtica que existen tódalas tradicións para filosofar auténticamente”(Panikkar¹⁷⁸). Ambos coinciden en utilizar a expresión evanxélica “Benaventurados os puros de corazón porque eles verán a Deus”, que Huxley une á do gran poeta sufí Halal-uddin Rumi – tamén moi citado por Panikkar-: “El astrolabio de los misterios de Dios es el amor”. Para Huxley, como para Panikkar, hay poucos filósofos profesionais que poidan chegar á natureza desta Realidade, porque non cumpren as condición para poder achegarse a ela, ao non ser verdadeiramente “amantes, puros de corazón e pobres de espírito”.

“Es un hecho confirmado y reconfirmado durante dos o tres mil años de historia, que la Realidad última no es clara e inmediatamente aprehendida sino por aquellos que se hicieron amantes, puros de corazón y pobres de espíritu...

La certidumbre, válida de por sí, de la visión directa no puede, por la naturaleza misma de las cosas, ser conseguida sino por aquellos que están equipados con ‘el astrolabio de los misterios de Dios’. Si uno mismo no es sabio ni santo, lo mejor que puede hacer, en el campo de la metafísica, es estudiar las obras de los que lo fueron”¹⁷⁹.

No citado ensaio *Eloxio da filosofía*, tamén Rodriguez Rial di que a verdadeira filosofía debe ser sabedoría, e a sabedoría, “non é a da razón, senón a do *co-razón*; a desa outra razón *cordial* que posúe a carne sensibilizada polo amor, que é a que nos posibilita unirmos en abrazo erótico coas cousas”. Por iso, di que non atopou mellor definición da sabedoría que a de Petrarca; na súa obra *De vera sapientia*, di que o que é ser sabio: “Da mesma maneira que a sabedoría recibe o seu nome de gustar (*sapere*), así debemos considerar como home sabio a aquel que se abre ao gusto das cousas”; ben poderíamos engadir que o sabio é o que sabe gostar amorosamente das persoas e das cousas.

En *El concepto de naturaleza* xa dixera Panikkar, moitos anos antes, nos comezo da súa actividade filosófica: “El amor es el vínculo que une todas las cosas entre si y con Dios, dando lugar al orden cósmico”.

¹⁷⁸ “La filosofía como estilo de vida”, 12.

¹⁷⁹ A. Huxley, *La Filosofía perenne*, op. cit. 12.

“La esencia de la naturaleza es el amor... El amor es el vínculo unificador de todo el universo y la fuerza interna que lo anima... El amor es juntamente con la inteligencia el reflejo más perfecto de la Divinidad. Y la fría jerarquía de valores de la moderna axiología es la derivación de la cálida concepción escolástica del amor natural de cada cosa a su totalidad, o la totalidad del universo de que forma parte... como participación de un Dios que es amor... El último fin de todos los seres es Dios, y de El han recibido la fuerza y el impulso para amarle... El fin de toda criatura es el amor, ya que *amar es unirse con el amado con una unión más perfecta que la del conocimiento*”¹⁸⁰.

Panikkar manifiesta claramente que é o amor o que une a Realidade; que é divina, humana e cósmica. Unha relación entre materia e espírito, entre cosmos, ser humano e divindade, que el expresa coa *perspectiva cosmo-te-ándrica*. A filosofía como *sabedoría do amor* que enuncia Panikkar debe ser unha filosofía que desemboque nun estilo de vida:

“Una filosofía que sólo se ocupa de estructuras, teorías e ideas, y se aparta de la vida, evita la praxis y reprime los sentimientos, es para mí no sólo unilateral, porque deja aspectos de la realidad sin considerar, sino también mala filosofía”¹⁸¹.

Esta mala comprensión destruíría a filosofía como verdadeira sabedoría. A mesma aproximación á realidade, se non se fai con amor agudiza o mal; pois non hai verdadeira relación humana sen amor. Por iso, o filósofo necesita “un corazón puro” e un espírito ascético. E a actividade filosófica “esixe unha total entrega”: “Só se ti es ti mesmo, ti puro para ti mesmo, podes coñecer as cousas como son”, di cun mestre zen. A opción de Panikkar polo camiño académico filosófico, supón que un *profesor* non é un mercenario intelectual, senón “un que profesa”: “Uno que profesa; es decir, un hombre que profesa toda su vida. Como un monje no es un solitario aislado, un ‘monachos’, sino el que lucha por llegar a unificarse (*monos*, uno)”; é a chamada á *síntese que o abrangue todo*, como veremos logo¹⁸².

Acorde con todo isto, en “La filosofía como estilo de vida”, Panikkar resume a súa vida filosófica baixo dous capítulos: *risco existencial* e *responsabilidade intelectual*. O primeiro por ser unha vida que se enraíza en máis dunha cultura e relixión; “unha existencia entregada á ortopraxe máis que á ortodoxia”; unha vida entregada a un diálogo intercultural, vivido como necesidade intrínseca do pensamento, na busca da harmonización do *mithos* e o *logos*. E a *responsabilidade intelectual* para poder expresar estas experiencias fundamentais dunha maneira intelixible.

¹⁸⁰ *El concepto de naturaleza*, 257.

¹⁸¹ “La filosofía como estilo de vida”, 12.

¹⁸² *Ibid.* 13.

“¿Puede el dilema monismo/dualismo ser resuelto no sólo en la esfera existencial, sino también en el dominio del intelecto? Este es el lugar propio del *advaita*; la intuición de las diversidades no son ni absolutizadas (dualismo), ni ignoradas (monismo), ni convertidas en ídolos (panteísmo)”¹⁸³.

Falaremos máis adiante deste riquísimo concepto do *advaita*, clave no pensamento oriental e no pensamento do noso autor. Este amor que une a realidade divina, humana e cósmica, materia e espírito, cosmos, ser humano e divindade, exprésao Panikkar coa súa *perspectiva cosmoteándrica*. Esta perspectiva -que preferimos chamar *teantropocósmica* pola gradación xerárquica desta trindade que expresa a Realidade, e porque *anthropos* expresa mellor a realidade inclusiva do “ser humano” que *andros*, “varón”- ven ser algo tan sinxelo como complexo: a intuición totalizante que ve a triple dimensión constituinte da Realidade (divina-humana-cósmica) como un todo: “É a intuición, totalmente integrada, do *tecido sen costuras da realidade enteira*”; “o coñecemento indiviso da totalidade”, di¹⁸⁴. Porque, “o que conta é a realidade enteira, a materia tanto coma o espírito, a ciencia tanto coma o misticismo, a alma tanto coma o corpo”¹⁸⁵.

O *cosmoteandrismo* é un concepto panikkariano tan fundamental que está na base do seu pensamento, por iso dedicámoslle un capítulo máis adiante.

¹⁸³ Ibid. 13-14.

¹⁸⁴ *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid 1999, 19.

¹⁸⁵ “La intuición cosmoteándrica”, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 54.

2. Filosofía, Ciencias e Teoloxía: A visión harmónica de toda a Realidade

A principal característica do pensamento de Raimon Panikkar é a vontade de integración de toda a realidade. El ten moi claro desde o comezo do su itinerario intelectual e existencial que Ciencia, Filosofía e Teoloxía complementáanse e mesmo necesítanse mutuamente; por iso necesitou afondar nas tres disciplinas para ir elaborando o seu pensamento. Esa é a razón de facer xa na súa mocidade estudos de Ciencias, Filosofía e Teoloxía en diversas universidades de España, Alemania e Italia; estudos que logo completaría na India. Como vimos, licenciouse en Ciencias na Universidade de Barcelona e en Letras na de Madrid, doutorándose en ambas disciplinas nesta última Universidade; e máis tarde faríao tamén en Teoloxía na Universidade Lateranense de Roma.

Un dos seus primeiros libros reflicte xa esta busca da unidade harmónica de toda a realidade:

“La realidad es una y múltiple a la vez, aunque no en el mismo sentido... En el mismo seno del uno y único Ser, existe *una Trinidad a la que hay que referir, en último término, todo problema ontológico divino y no divino*. Pero, aún dentro del ámbito de los seres, la realidad es una y múltiple a la vez: la creación es ontológicamente una y es variada al mismo tiempo. No puede, por tanto, subrayarse exclusivamente un aspecto con detrimento del otro. *No debe acentuarse tanto la diferencia entre materia y espíritu*, por ejemplo, de manera que se caiga en un dualismo radical, *ni debe tampoco considerarse sólo la unidad de tal modo que no se supere un monismo cosmológico*... El ser material es uno y toda consideración parcial sobre cualquier problema físico es, por lo menos, troncado, *cualquier visión cerrada de un ser en sí mismo es, por lo menos, un abuso*. Pero el ser material es múltiple también y, en consecuencia, cualquier reflexión exclusivamente deductiva será imperfecta por lo menos, cualquier enunciado general] será ciego o insensible a los particularismos que constituyen la multiplicidad de los seres... Mediante el realismo trascendental, se pretende garantizar la *unidad sin perder la analogía y sostener la diversidad sin caer en el dualismo*. Ciencia y Filosofía se complementan -y se necesitan- mutuamente; sólo su simbiosis armónica puede ofrecernos una visión no desfigurada de la realidad física”¹⁸⁶.

O mesmo Panikkar explica o por que deste itinerario:

“Empecé estudiando la materia. Durante siete años fueron la física y la química mis ocupaciones intelectuales más serias. Al mismo tiempo empecé los estudios de filosofía, no porque me sintiese desengañado de mi trabajo científico; más bien era debido a una continuidad de mis intereses... Siguieron largos años de estrictos estudios filosóficos y

¹⁸⁶ *Ontonomía de la ciencia*, 7-8.

actividad intelectual... No hubo ni ruptura ni cambio brusco. Pero incluso la teología me llegó a parecer una palabra demasiado restringida para describir mi interés y mi necesidad acuciante de una total inmersión en la vida, en una plena comunión con la realidad”¹⁸⁷.

2.1. Filosofía e Ciencias: *Ontonomía*, complejidade e harmonía

“La física no ofrece una visión del mundo, pero fornece el material a la metafísica; una metafísica que ignore la física no sería válida... *No hay metafísica sin física*”¹⁸⁸.

Os primeiros estudos universitarios de Raimon Panikkar foron de Ciencias, aínda que tardou en facer o doutoramento nesta disciplina; farao en 1958 na Universidade de Madrid, coa tese *Algunos problemas limítrofes entre ciencia y filosofía. Sobre el sentido de la ciencia natural*, traballo que tres anos despois converteríase nun dos seus primeiros libros, xa citado aquí: *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*. Trátase dun groso e complexo volume, que, a pesar das numerosas páxinas áridas, lese con gusto, pois está escrito nunha magnífica prosa. Neste texto, Panikkar aproveita varios traballos de carácter científico-filosófico, publicados antes¹⁸⁹. Estes primeiros traballos de Raimon Panikkar (entre os 25 e 30 anos) reflicten a súa sólida formación científica. Entre eles compre destacar pola súa extensión e fondura dous: “*El indeterminismo científico*” e “*La entropía y el fin del mundo. Un problema de cosmología*”. No primeiro, de máis de trinta páxinas, e no que discorre o autor amplamente sobre o significado das relacións de inexactitude ou principio de indeterminación de Heisenberg, di Panikkar: “Han pasado aquellos tiempos de final de siglo... en que se podía decir con visos de sentencia definitiva: *La ciencia ha clamado*”¹⁹⁰; unha afirmación marcada pola concepción cartesiano-kantiana da realidade.

“Nadie puede obligar a que todo físico sepa mucha filosofía –aunque todo filósofo debe saber algo de física-, pero sí a que tenga sentido común y a que conozca lo

¹⁸⁷ “Autobiografía intelectual. La filosofía como estilo de vida”, art. cit.13.

¹⁸⁸ *La puerta estrecha de conocimiento. Sentido, razón y fe*, Herder, Barcelona 2008, 32.

¹⁸⁹ “La ciencia biomatemática. Un ejemplo de síntesis científica”, *Arbor*, 3 (1944); “El indeterminismo científico”, *Anales de Física y Química*, Madrid, 396 (1945); “La entropía y el fin del mundo. Un problema de cosmología”, *Revista de filosofía*, 13 (1945); “El sentido del problema de la naturaleza”, *Revista de Filosofía*, 3 (1950); “La unidad física del tiempo”, *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, CSIC, Madrid (1949); “El átomo del tiempo”, *Arbor*, 49 (1950). Ademais deles, non podemos esquecer outros deses anos: “Visión de síntesis del universo” (publicado no 1º número de *Arbor*, 1944), “Max Planck” (*Arbor* 24, 1947) e “La naturaleza de la ciencia físicomatemática” (*Sapientia* 19, 1951).

¹⁹⁰ “El indeterminismo científico”, 603; o traballo está fechado en setembro de 1944 e será logo recollido en *Ontonomía de la Ciencia*.

suficiente de la realidad de las cosas para no extrapolar sus leyes particulares en ámbitos más generales”¹⁹¹.

“Non hai metafísica sin física” -liamos ao comezo deste apartado-, pero tamén viceversa, “non hai física sen metafísica”; porque para Panikkar “a física aspira á metafísica”. Máis aínda, “o proceso completo de calquera verdade debe rematar necesariamente na filosofía”.

“La física no es la metafísica, ni la metafísica puede ser identificada con la filosofía... Sin embargo, la pluralidad de las nociones de metafísica, ontología, sabiduría y filosofía, es inherente al pensamiento físico, metafísico y filosófico, porque la condición humana y cósmica está lejos de ser uniforme y rechaza la univocidad... La física no ofrece una visión del mundo, pero fornece el material a la metafísica; del mismo modo que una metafísica que ignore la física no es válida... *No hay metafísica sin física...* Pero, por otra parte, *no hay física sin metafísica*”¹⁹².

Acorde coa nova física, di Panikkar:

“En la naturaleza reina una compleja armonía fruto de la subordinación de los órdenes de las diversas esferas del ser. Todo orden no destruye o suprime la inferior organización, sino que se asienta en las posibilidades que esta última deja abiertas...

Después de todo lo dicho aparece claro que la indeterminación radica en la *inexactitud* que forzosamente debe cometer todo observador que tenga que recurrir en último término a la experiencia y no en la *indeterminación* de la partícula. La última contextura física de la realidad es, pues, *indeterminable, no indeterminada*”¹⁹³.

En “La entropía y el fin del mundo. Un problema de cosmología”, Panikkar manifiesta igualmente a súa sólida formación científica. Establece o concepto termodinámico da *entropía* e estuda o sentido físico dos dous primeiros principios da termodinámica, para chegar a unha posible simbiose entre Ciencia e Filosofía de cara á estrutura *ontolóxica* das físicas actuais¹⁹⁴. E máis de vinte anos despois, Panikkar publica en *Arbor* un longo ensaio que volve reflectir esta formación científica e filosófica: “Técnica y tiempo: La Tecnocronía” (1966), que pronto se convertería nun dos seus libros co mesmo título¹⁹⁵.

Cincuenta anos despois do seu traballo citado sobre o indeterminismo científico, publica un opúsculo de expresivo título *Pensamiento científico y pensamiento cristiano* (1994). Para Panikkar, o *pensamiento científico* é só “unha forma moi *particular e*

¹⁹¹ *Ontonomía de la ciencia*, 573.

¹⁹² *La puerta estrecha del conocimiento*, Herder, Barcelona, 2008, 35.

¹⁹³ *Ontonomía de la ciencia*, 599-600.

¹⁹⁴ “La entropía y el fin del mundo. Un problema de cosmología”, 286-318. Temos a fortuna de dispor dunha copia do traballo con correccións e anotacións do mesmo Panikkar sobre Plank e Heisenberg.

¹⁹⁵ *Técnica y tiempo. La tecnocronía*, Columba, Buenos Aires 1967.

restrinxida do pensamento”, debido á *abstracción activa* que fai dunha parte da realidade (os *parámetros cuantificables*) e a *abstracción pasiva* cara aquilo que non entre neses parámetros, excluindo o que non sexa intrinsecamente obxectivo. Aínda que tamén o *cristianismo* sexa “unha forma particular e restrinxida” do pensamento: *exexético* (en base á Biblia), *exclusivo* (pretende ter captado unha verdade e non quere desviarse dela) e *existencial* (ciencia de salvación individual). As notas destas cosmovisións científica e cristiá son:

A cosmovisión científica é: a) *mono-cultural* (europea), b) *mono-racional* (circunscrita a un tipo de racionalidade, a matemática) e c) *autosuficiente* ou *autoregulable* (bástase a si mesma e autopetúase).

A cosmovisión cristiá é: a) *mono-teísta* (o Deus *creador causa* do mundo), b) *antropocéntrica* (o home centro do universo) e c) *acrítica* (rexeitou a ciencia).

Por iso, o conflito entre ciencia moderna e fe cristiá é “un *conflito entre cosmovisións*”, no que o pensamento cristián tradicional foi practicamente desprazado polo pensamento científico. Panikkar explícao con catro exemplos:

- 1) *Big-bang* (creación do mundo fronte a un universo non causado).
- 2) *Evolucionismo*.
- 3) *Virxindade de María*.
- 4) *Resurrección de Xesús*.

Hai unha “diferenza cosmovisional” que os enfrenta; a única solución é aceptar a relativización de toda cosmovisión: “El mundo no es ni subjetivo ni objetivo, sino el punto donde se encuentran la objetividad y la subjetividad”¹⁹⁶.

Respecto da relación entre ciencia e filosofía, un concepto panikkariano fundamental é o de *ontonomía*; un dos conceptos fundamentais do pensamento de Panikkar. A tese do seu libro fundamental *Ontonomía de la ciencia* queda reflectida no mesmo título, como recoñece o autor na Introducción, contraponendo este concepto seu de *ontonomía* aos xa clásicos de *heteronomía* e *autonomía*, que debían ser superados:

“Después de una primera etapa en que la Ciencia vivía amparada y protegida, pero también sofocada y atada por la Filosofía, que dictaba *heteronómicamente* sus leyes a todos los demás saberes, la Ciencia se emancipó recabando para sí una *autonomía* completa, que le llevó al cientismo, a creer en el Progreso, etc. Es ahora, cuando la euforia de la independencia ha menguado y el sentido de la responsabilidad ha crecido

¹⁹⁶ *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Sal Terrae, Madrid 1994. Este traballo foi recollido posteriormente en *La puerta estrecha del conocimiento*, xa citado aquí, xunto con outros tres: “Introducción a la teofísica”, *Convivium* 21 (Barcelona 1966); “El pensar sustantivo y el pensar funcional en Ciencia y en Filosofía”, *Actas del II Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía*, San José 1962; “Ciencia y paraciencia”, *Moralia. Revista de ciencias morales*, 1 (Madrid 1997).

al ver la misma Ciencia sus propios resultados... que el clima para la tercera etapa *ontonómica* está preparando... La *autonomía* que la Ciencia recababa para sí frente a la *heteronomía* paternalista, en la cual vivía sujeta a la Filosofía, va dando lugar a una *ontonomía* armónica que permite integrar a la Ciencia dentro de la cultura humana, sin totalitarismos unilaterales.

Llamo *ontonomía*... al reconocimiento o al desarrollo de las leyes propias de cada esfera del ser o de la actividad humana, con distinción de las esferas superiores o inferiores, pero sin separación ni interferencias injustificadas... Ni toda la realidad nos viene descubierta por la Ciencia ni tampoco por la Filosofía, ni el conocimiento científico es completamente ajeno o suplanta al conocimiento filosófico. La Ciencia tiene su naturaleza propia y su esfera peculiar, con relaciones internas y constitutivas, por otra parte, con la Filosofía”¹⁹⁷.

A *ontonomía* é o *nómos toû óntos*, o *nomos* interno e constitutivo de cada ser, un concepto que pode ser crucial tanto para o ámbito do pensamento (científico, filosófico, teolóxico-espiritual...) como para a política, a economía e calquera ámbito da vida. Trátase de excluír tanto a *independencia separada* ou desconectada das esferas particulares do ser (*autonomía*), como a *dominación* dunhas esferas sobre outras (*heteronomía*), para chegar a unha *integración harmoniosa* das distintas partes no todo (*ontonomía*). A persoa é a realidade que permite ao ser atopar un orde *ontonómico*. Uns anos antes de *Ontonomía de la ciencia*, Panikkar publicou un interesante traballo¹⁹⁸, no que aplica tres termos respectivos ás tres etapas que acabamos de apuntar: *teoloxismo* (etapa de *heteronomía* na Antigüidade e na alta Idade Media), *humanismo* (a modernidade que levou á actitude de independencia e *autonomía* humana) e *teandrismo* (nova concepción da relación entre a criatura e Deus). Panikkar danos aquí a máis precisa definición de *ontonomía*:

“La *ontonomía* expresa este carácter particular de los seres y descubre las leyes profundas que se derivan *ὄν*, considerado en su totalidad y la relación *sui generis* que tiene con la fuente y el origen de todo ser... La *ontonomía* descubre las leyes misteriosas e intrínsecas que permiten el desarrollo armónico de un ser, según su íntima constitución sin hacer violencia a los otros seres. Existe un orden *ontonómico* que tenemos que descubrir, porque sólo él nos descubre la verdadera estructura del mundo”¹⁹⁹.

No libro pioneiro citado, *Ontonomía de la ciencia*, xa apunta Panikkar un dos seus temas máis reiterados: a *crítica da ciencia e a tecnoloxía*, criticando a “*cegueira para a totalidade*” de moitos científicos; a súa “falla de auténtica e fonda *inquietude*

¹⁹⁷ *Ontonomía de la ciencia*, op. cit. 10-11.

¹⁹⁸ “Le concept d’ontonomie”, *Actes du XIe Congrès International de Philosophie* Bruxelles, 20-26/Aug. 1953, III, Louvain (Nauwelaerts), 182-188; recollido logo en *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas*, op. cit.

¹⁹⁹ *Misterio y revelación*, 88-89.

ontolóxica”. Pero a crítica que Panikkar fai da ciencia non é *premoderna*, non nace de ningún prexuízo ante o científico, senón que ten en conta este e é máis radical que a planteada desde o marxismo (Marcuse ou Habermas) e desde outras perspectivas (Ortega y Gasset, Husserl, Jaspers ou o mesmo Heidegger). Por iso escribe un gran coñecedor seu, Raúl Fornet-Betancourt:

“Raimon Panikkar no critica ni nos pone en guardia frente a la ciencia por lo que ésta tiene de ciencia sino más bien por lo que ella *cree* que representa; o, si se prefiere, por la *imagen* que se ha creado y que nosotros mismos cultivamos... no apunta a la condenación sino a la *relativización* del significado que la ciencia tiene en la historia de la humanidad”²⁰⁰.

Ciencia e Filosofía son dous métodos diferentes que responden a distintos estratos dunha mesma realidade; nin a unha nin a outra son capaces de captar toda a realidade, que “non é totalmente asequible ao pensar científico”. A Teoloxía completa os puntos de vista da Ciencia e a Filosofía cunha perspectiva diferente, coa vantaxe de que pretende dar resposta á pregunta final sobre a fin do home: “El último paso consiste en descubrir que *esa ley cósmica general no es más que un reflejo de la misma Divinidad*”. Nas páxinas desta obra, *Ontonomía de la ciencia*, atopamos claras resonancias teilhardianas; Panikkar fala do *amor á materia e da presenza de Deus no cosmos*, manifestando o por que dos seus estudos científicos, filosóficos e teolóxicos:

“Uno de los más altos valores formativos del estudio de la Ciencia, en especial de la Química, consiste en que se adquiere una formación humanística telúrica y corporal. *Se aprende a conocer los cuerpos, a intimar con la materia*, a hacer amistad con ella y a entenderla... El científico se ha ido dejando arrastrar por el brillo divino de las leyes naturales y por esto *ha tendido con fuerza irresistible hacia la unidad, hacia la unificación de todas las leyes que rigen el mundo*”²⁰¹.

Noutro dos seus primeiros libros, dirá Panikkar: “Lo que interesa no es la Filosofía, ni la Teología, ni la Ciencia en cuanto tales. Interesa la solución armónica de todos los problemas que la vida del hombre sobre la tierra y su complejidad presenta... fundir la *síntesis personal* [la unidad del hacer del hombre] con la *síntesis objetiva* [restablecer el orden cósmico]”. Máis aínda: “En la construcción de una síntesis total prescindiendo de la fe no sólo no se llegará tan lejos como con ella, sino que desembocará en el error”²⁰².

²⁰⁰ R. Fornet-Betancourt, “Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar”, op. cit. 125-126.

²⁰¹ *Ontonomía de la ciencia*, 155-156.

²⁰² “Visión de síntesis del universo”, en *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid 1963, 25.

*The Rhythm of Being*²⁰³ é o testamento filosófico-teolóxico-científico de Raimon Panikkar. O libro recolle as súas conferencias nas prestixiosas “The Gifford Lectures”, nas que teñen participado físicos como Bohr, Eddington, Heisenberg, Peacocke ou Polkinghorne, nomeados filósofos (W. James, J. Dewey, H. Bergson, P. Ricoeur, G. Marcel...), teólogos (K. Barth, E. Bruuner, P. Tillich, J. Moltmann...) e especialistas noutros campos da investigación e do saber²⁰⁴. A tese que Panikkar repite en *The Rhythm of Being* unha e outra vez é que *o ritmo cósmico é a condición universal do ser*, expresión da harmonía do universo:

“A vida é ritmo... A vida é danza... Esta danza coral é a combinación de harmonía e ritmo... participamos no Ritmo porque o ritmo é outro nome do Ser” (p.37).

“O Ritmo combina nun único camiño até o máis pequeno dos catro elementos fundamentais da conciencia humana: tempo, espazo, obxectividade e subxectividade” (p.44).

“Ritmo é máis que a interconexión de tódalas cousas e tódolos acontecementos; é a *intraconexión*, o non lugar de todo en todo” (p.45).

“O Ritmo é sempre percibido no Todo; non nas partes. Unha partición destrúe o ritmo, porque este non é a suma dos compoñentes... Se non se percibe o Todo, non se percibe o Ritmo do cosmos... O Ritmo manifesta a peculiar relación entre ruptura e continuidade, entre o vello e o novo” (p.47).

A perspectiva holística da realidade, na que todo está interrelacionado -ou no vocabulario panikkariano *intrarrelacionado*-, e unha concepción da materia e o universo oposta á reduccionista-cartesina-mecanicista, marca todo o pensamento de Panikkar. El repite constantemente na súa obra a súa oposición á tendencia moderna de compartimentar todo, separando as pezas do puzzle; porque isto fai imposible a perspectiva holista e esa “experiencia do ritmo” do Universo e do Ser todo: “A experiencia do Ritmo é unha experiencia holista”; “A tentativa holística de achegamento á realidade non ten nada que ver co método reduccionista. O Todo non é a suma total das sustancias en si mesmas”²⁰⁵. Isto faino moi próximo á concepción do mundo que marca a teoría da complexidade, aínda que Panikkar non utilice nunca especificamente esa expresión. Uns cantos exemplos, poñéndoo en relación con científicos contemporáneos, maniféstanos claramente.

²⁰³ *The Rhythm Of Being. The Gifford Lectures*, Orbis, New York 2010.

²⁰⁴ Vid. <http://www.giffordlectures.org/authors.asp>

²⁰⁵ *The Rhythm of Being*, op. cit. 78 e 17.

“A física cuántica impugna unha concepción do mundo que ten funcionado durante séculos como orientación xeral para os científicos. A regra de inspiración cartesiana segundo a que un sistema físico pode –e debe– ser sempre analizado nas súas partes”, escribe o físico e filósofo da ciencia B. d’Espagnat²⁰⁶. Do mesmo xeito, para Panikkar, como liamos no seu testamento e repite en varios lugares da súa obra: “o todo non é a suma das partes”²⁰⁷. Para el, como para a perspectiva cuántica e complexa, está clara a imposibilidade de aplicar á realidade o método cartesiano de descompor o problema complexo en pequenos problemas máis doados de resolver, para logo recompor a totalidade sucesivamente como soma das solucións parciais.

Por outra banda, W. Heisenberg escribiu: “Non é certamente posible facer unha neta distinción entre materia animada e inanimada”²⁰⁸. Do mesmo xeito, para R. Panikkar a vida está en continuidade coa natureza:

“Toda entidad natural es una célula viviente, parte de un todo y es reflejo del todo al mismo tiempo. No sólo las plantas y los animales son vivientes, sino también las montañas y las rocas; como el Espíritu, también la materia es viviente”²⁰⁹.

A materia inerte, como a vida vexetal e animal, participa coma os seres humanos da realidade *cosmoteándrica*; é dicir, da dimensión trinitaria da realidade, que ten tres polos constitutivos: Deus-Home-Mundo; Divindade-Consciencia-Cosmos. Hai unha continuidade na diferenza ontolóxica das distintas dimensións.

En fin, o Nóbel de Física 1992 Georges Charpak escribe: “A materia é libre!”; “a liberdade, ou a multitude de posibilidades que nos representa a forma radical, está fondamente inserida no corazón mesmo da mecánica cuántica e das súas leis”²¹⁰. E Ilya Prigogine ten falado da “*creatividade* da natureza”²¹¹. Dun xeito semellante, en consonancia coa perspectiva da realidade que nos fornece a teoría da *complexidade*, Panikkar pensa que “a realidade é unha novidade constante”, está en proceso constante; e mesmo “tamén a materia ten *un grao de liberdade*”²¹². A liberdade da materia non é

²⁰⁶ B. d’Espagnat, *Veiled Reality. An Analysis of Present-day. Quantum Mechanical Concepts*, Colorado 2003; cita tomada de Paolo Calabrò, “La cosa in sé non esiste. Critica di Raimon Panikkar a due concetti filosofici applicati alla scienza moderna”, *CIRPIT review*, 1, Marzo 2010.

²⁰⁷ *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid 1999, 123.

²⁰⁸ W. Heisenberg, *Física y filosofía*, Buenos Aires, 1959; cita tomada de Paolo Calabrò, art. cit.

²⁰⁹ *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, 78.

²¹⁰ G. Charpak, *Siate saggi, diventate profeti*, Milano 2004; cita tomada de Paolo Calabrò, art. cit.

²¹¹ Cf. Ilya Prigogine-Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza Ed. Madrid 1990.

²¹² *La puerta estrecha del conocimiento*, 78.

certamente a dos humanos, a da conciencia humana, pero en canto inmersa na realidade cosmoteándrica, participa da mesma dimensión da liberdade.

Recentemente, viu a luz un libro dun xove filósofo italiano, que aborda este tema: *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*. Convencido de que a filosofía da ciencia ocupa un posto de primeiro plano no pensamento de Panikkar, Paolo Calabrò di na Introducción:

“A materia é libre. O mundo ten unha conciencia. O pensamento modifica o pensado. O todo é meirande que a suma das partes. A teoría de Raimon Panikkar... pode semellar alongada da tradición metafísica e científica de Occidente. Nembargantes, ao ollar as cousas máis de preto, descóbreanse intuicións científicas, coas que a mecánica cuántica e a teoría do caos mostran unha sorprendente afinidade co pensamento de Panikkar e unha mesma sensibilidade cos temas da unidade e da continuidade do real. Na visión de Panikkar a cultura atópase na obra común de conducir a conciencia das cousas, a unha meirande conciencia de si, á harmonía co cosmos... A verdade é que *a realidade é a trama das relacións...* Non hai división. *As cousas tócanse*”²¹³.

Particularmente, este xove filósofo da ciencia achégase á crítica que Panikkar fai á presunta obxectividade, relacionando un concepto filosófico aplicado a ciencia moderna: “A cousa en si non existe”²¹⁴. A visión do mundo actualmente máis difundida é que a realidade é un conxunto de obxectos, cada un dos cuais é unha *cousa en si*, atada a todo o resto dos seres de maneira accidental. Pero para Panikkar esta posición, que el define como “criptokantismo”, está totalmente trabucada; por iso afirma: “Non existe ningunha *cousa en si*”; máis ben, ningunha cousa existe *en si*, “nós somos as nosas relacións”²¹⁵. A cousa en si é só una abstracción que os humanos semellan precisar para pensar e calcular; pero, “a abstracción é xustamente isto: abstracción, separación daquela parte da realidade que non se somete ao análise ao cálculo”²¹⁶. A abstracción, a separación da cousa é algo arbitrario; porque na realidade todo está conectado con todo. O ser está caracterizado por una *relatividade-relacionalidade radical*, como gusta repetir Panikkar e veremos detidamente máis adiante; as ligazóns que unen cada cousa a cada outra tamén constitúen as cousas mesmas.

A respecto da ciencia moderna, isto ten una clara relación co principio de Heisenberg: “O observador modifica a observación... o pensador modifica o pensado”.

²¹³ “Le cose si toccano”, que dá título ao libro; Paolo Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Diabasis, Milano 2011, 22.

²¹⁴ Paolo Calabrò, “La cosa in sé non esiste...”, art. cit. 85.

²¹⁵ *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris 1998, 31. Véxase tamén *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, 159; *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998.

²¹⁶ *La experiencia filosófica de la India*, 94.

“A idea da *cousa en si* é un legado da mecánica newtoniana e da filosofía kantiana que non cadra coa experiencia de hoxe... A realidade é unha e indivisa (o que o fenómeno físico do *entanglement* cuántico semella ensinar máis aló de cada razoable dúbida)”, reconece Paulo Calabrò, bo coñecedor da historia da ciencia e da filosofía da ciencia; e engade: “Que a *cousa en si* non exista, non é unha cuestión de perspectiva filosófica ou hermenéutica, senón unha evidencia certificada pola ciencia... nada é *por-si*, todo é *ser-con*”, traendo varios exemplos científicos: Cal é a temperatura dunha cantidade de líquido somerxida nunha tina? Dependerá da temperatura inicial do termómetro, pero, xa antes, da posibilidade da existencia dun termómetro; non hai modo de acceder á realidade sen perturbala, esta conclusión é mesmo anterior á mecánica cuántica²¹⁷.

Con todo, renunciar ao dogma da *cousa en si* e á presunción de atopar una *obxectividade*, porque *a realidade é relacional*, é a proba máis difícil que Panikkar lle pide ao pensamento occidental. Pero, el sabe que é moi importante, porque para afirmar o pluralismo entre relixión e o pluralismo entre culturas: o pluralismo nace cando se renuncia á convición de que “a mesma *cousa*” poida ser pensada en máis dunha maneira, y sostense que “a realidade é simbólica e relacional”, como gusta repetir. Isto foi obxecto dun riquísimo debate entre o noso autor en un reputado físico cuántico alemán, Hans Peter Dürr, que chega a dicir en sintonía con Panikkar: “Todo está ligado conxuntamente dun modo invisible. A realidade é un cosmos, un todo que ten unha forma inmaterial”; “A materia non está formada de materia... Isto significa que iso, no fondo, é *só relación, conexión*”²¹⁸.

2.2. Panikkar e Morin: dous pensadores da complexidade.

Raimon Panikkar tivo unha gran amizade con Edgar Morin (1921-). Como é sabido, a *complexidade* e as súas implicacións son as bases do *pensamento complexo* do mundialmente coñecido pensador francés, como expresa na súa obra cume *El método*, e recolle magnificamente nunha das súas obras máis persoais: *Mis demonios*.

“Me reconcí en la *aspiración a la totalidad*, que no es la búsqueda de un imposible saber total y absoluto... sino la *incitación a conectar las verdades dispersas* y las verdades antagónica. (...)

²¹⁷ Cf. P. Calabrò, *Le cose si toccano...* op. cit. 74 ss.

²¹⁸ R. Panikkar und H. P. Dürr, *Liebe-Urquelle des Kosmos*, Herder, Freiburg 2008, ed. italiana *L'amore fonte originaria dell'universo*, Ed. la parola, Roma 2010, 25 e 26. Véxase tamén o volume colectivo (R. Panikkar, G. Giorello, M. Cini, G. Sermoniti, G. Mattioli), *Pensare la Scienza*, L'altrapagina, Cita di Castello, 2004.

El *pensamiento complejo* tiene la tarea, no de substituir lo cierto por lo incierto, lo separable por lo inseparable, la l3gica deductivo-identitaria por la transgresi3n de sus principios, sino de efectuar una *dial3gica cognoscitiva* entre lo cierto y lo incierto, lo separable y lo inseparable, lo l3gico de lo meta-l3gico... es el ejercicio de una dial3gica incesante entre lo simple y lo complejo.

(...)

Mi singularidad estriba en haber querido vincular lo diverso, *sparsa colligo*, y haber levantado mi obra sobre este principio... Mi rechazo de las verdades aisladas suscitaron los principios de un pensamiento complejo; es decir, un pensamiento que relaciona lo que, de or3genes diversos y m3ltiples, forma un tejido 3nico e inseparable: *complexus* [‘lo que se teje junto’]²¹⁹.

Nunha cr3tica da investigaci3n e o coñecemento contempor3neo especializado, parcializado, reducido, oposto 3 concepci3n global humanista, Morin ve a necesidade de coñecer o mundo como 3: un todo indisociable.

“Todo ne3fito que entra en la Investigaci3n ve como se le impone la mayor renuncia al conocimiento. Se le convence... de que es imposible constituir una visi3n del hombre y del mundo... Se le integra en un equipo *especializado*...

Especialista a partir de ahora, el investigador ve como se le ofrece la posesi3n exclusiva de *un fragmento del puzzle*, cuya visi3n global debe escapar a todos y cada uno”²²⁰.

Para Morin, a elecci3n non 3 entre o saber particular, preciso limitado e a idea xeral abstracta ou a teor3a unitaria, que rexeita, sen3n entre o reduccionismo e a busca dun m3todo “que poida artellar o que est3 separado e volver a unir o que est3 desunido”. Morin 3 moi consciente da coñecida afirmaci3n de Adorno “a totalidade 3 a non-verdade”; pero interpr3taa no senso de que “todo sistema que pretende pechar o mundo na s3a l3xica 3 unha racionalizaci3n demencial”. Por iso, prop3n abordar o coñecemento da realidade de maneira multidisciplinar e multirreferenciada para a construcci3n do pensamento, abordando os fen3menos como unha totalidade *org3nica* en “relaci3n de *interdependencia*”, e crebando as “falsas claridades”, no que “a *incertidume* dev3n vi3tico” para o cami3o; porque, como dixo Whitehead, a mesma ciencia “a3nda 3 m3is cambiante que a teolox3a”²²¹. O pensador franc3s desenvolveu unha investigaci3n de car3cter filos3fico e cient3fico marcado polas s3as teses da *transdisciplinariedade*. Morin non s3 busca un pensamento no que estean insertos os intercambios interdisciplinares entre ciencias f3sicas, biol3gicas e humanas, sen3n que favoreza e desenvolva un pensamento verdadeiramente transdisciplinar. “C3mpre *reaprender a aprender*”, repite; pois como dixo Antonio Machado nun coñecido verso que gusta

²¹⁹ E. Morin, *Mis demonios*, Kair3s, Barcelona 1995, 203, 213 e 273.

²²⁰ E. Morin, *El M3todo*, vol.1, “La Naturaleza de la Naturaleza”, C3tedra, Madrid, 2008, 25.

²²¹ *Ibid.* 28, 29 e 33; tomo a cita de Whitehead da p. 30.

repetir: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”. En realidade, na súa orixe a palabra *método* significa “seguir camiño”, “camiñar”, ir facendo o camiño no mesmo camiñar, na busca constante. Por iso, todo coñecemento ten que ser consciente da súa provisionalidade, da súa carga de incertidume.

Edgar Morin constrúe un método que tenta estar á altura do desafío da complexidade: estamos na prehistoria do espírito humano e *só o pensamento complexo nos permitirá civilizar o noso coñecemento*. Os tres principios sobre os que constrúe o que podería ser o *paradigma da complexidade* son: o *principio de recursividade organizacional*, o *principio dialóxico* e o *principio hologramático*. A partir da *auto-eco-organización* (o todo está no interior da parte, que esta no interior do todo, como as bonecas rusas) que vai incluíndo tódolos aspectos, o suxeito emerxe ao tempo co mundo, e así suxeito e obxecto aparecen como dúas emerxencias inseparables da relación sistema autoorganizador-ecosistema. Ao facer de novo a súa entrada na ciencia, os elementos que se puxeran entre paréntese (aleatoriedade, ambiente e suxeito coa súa creatividade), Morin pon en *El Método* as ferramentas para ver eses fenómenos integrados, porque pon o énfase xa non en sustancias, senón en emerxencias e interaccións, para superar a traxedia do pensamento (incerteza) cun metanivel²²².

De xeito semellante a Morin, Panikkar buscou toda a súa vida intelectual *a relación de todo con todo*, alén da substancia como realidade estática. Morin busca “reunir o espaxado”, “vincular o diverso, *sparsa colligo*”, consciente de que “non só a parte está no todo, senón que o todo, está na parte”²²³. Do mesmo xeito, Panikkar busca a integración do conxunto de toda a realidade en tódalas súas dimensións; e repite unha expresión latina semellante, moi querida para el: “*colligite fragmenta*”, que veremos logo. Esta frase resume algo fundamental no seu pensamento: a necesidade de recoller os *fragmentos* espaxados, ata os máis pequenos, que nada se perda, para reconstruír o *todo armónico*. Unha das características máis importantes do seu pensamento é esta obsesión polo todo; por unha harmonía entre os diversos aspectos da Realidade, os diversos puntos de vista que compoñen a Realidade, sempre complexa. “No es cuestión de parte alguna. No es cuestión de parcialidades... *Es cuestión del todo*”²²⁴.

²²² Cf. E. Morin, *El Método*, vol.1.

²²³ É o *principio hologramático*, un dos tres principios fundamentais do pensamento complexo, xunto co *principio dialóxico* e o *principio discursivo* ou *de recursividade* citados. Cf. *Mis demonios*, op. cit. 215.

²²⁴ Prólogo de *El silencio del Buddha*, op. cit. 19.

Mesmo, a nivel de linguaxe, hai conceptos orixinais que usan ambos. Aínda que con significado algo distinto en cada un, é o caso de *dialóxico*: Morin fala do *principio dialóxico*, e Panikkar do *pensamento dialóxico*.

Para Morin, a *dialóxica* ocupa o lugar da dialéctica na relación “entre instancias antagónicas e complementarias a un tempo”; vai alén dunha racionalidade que quere eliminar as contradicións, e reconece a irreductibilidade destas. O *principio dialóxico* é “a asociación complexa (complementaria, concorrente, antagonista) de instancias necesarias *xuntas* para a existencia, o funcionamento e o desenvolvemento dun fenómeno organizado”; un principio que é para el conscientemente distinto da *dialéctica* hegeliana e da *racionalización*. Chega a dicir que “a vida é inintelixible se non se apela á dialóxica”²²⁵.

Para Panikkar, o *diálogo dialóxico* ou *diálogo-dialogal* é o que está “aberto a outras visións filosóficas; e non só á *confrontación dialéctica* e ao *diálogo racional*”; por iso, non pretendendo vencer nin sequera convencer, senón buscar xuntos a verdade desde diferentes posicións, para ir chegando a un entendemento mutuo e a unha verdade máis completa²²⁶. Verémolo máis adiante con máis extensión.

“El *diálogo-dialogal*... es la búsqueda conjunta de lo común y lo diferente, es la fecundación mutua con lo que cada uno aporta... es el reconocimiento implícito y explícito que no somos autosuficientes”²²⁷.

2.3. Filosofía e Teoloxía: Unha distinción dualista que Occidente debe superar e que a tradición oriental ten integrada

Raimon Panikkar doutorouse en Teoloxía na Universidade Lateranense de Roma coa tese *El Cristo desconocido del Hinduísmo* (1961), que logo se convertería nun dos seus libros de máis éxito, editado en diversas linguas. O interese da súa reflexión científica e filosófica está intimamente vinculado á súa orientación teolóxica, coherente co plan de traballo que se propuxo desde os seus comezos:

“Más que un intento de armonizar la Ciencia con la Filosofía, lo que nos ha espoleado a lo largo de estas páginas, reflejo de una preocupación de muchos años por estos problemas cosmológicos, es más bien una visión teológica de la Ciencia; esto es, no una

²²⁵ Cf. E. Morin, *Mis demonios*, op. cit. 208, 215, 67.

²²⁶ “¿Donde está el fulcro de la filosofía comparativa?”, *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990, 71-94.

²²⁷ “¿Mística comparada?”, en VVAA *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid 2002, 228.

Meta-Física, sino una *Teo-Física*... No se trata de una Física de *Dios*, sino del *Dios de la Física*; esto es, un Dios creador del mundo; mundo no como un ser autónomo, independiente y desconectado de Dios, sino constitutiva y ontológicamente religado a El... *Lo que realmente buscábamos era una visión de la Ciencia como Teología*, esto es, una concepción de la Física como Teofísica”²²⁸.

Para Raimon Panikkar, a teoloxía está intrinsecamente impregnada de filosofía e a filosofía atópase abocada a plantearse problemas teolóxicos. Teoloxía e filosofía proceden conxuntamente, pois “non existe ‘filosofía’ sen unha dose de fe, e non existe teoloxía sen a razón. A ‘filosofía’ ten fe na razón. A teoloxía ten que dar certa razón da súa fe”²²⁹. Anos despois escribe:

“Teólogos y filósofos, a pesar de querer aferrarse a sus respectivas especializaciones, se ven forzados a traspasar fronteras celosamente custodiadas por la ‘modernidad’... Una filosofía ateológica se muestra incapaz de entender y gestar la condición humana. Y una teología afilosófica pierde toda su credibilidad”²³⁰.

Teoloxía e filosofía, coa ciencia e a mística, son aspectos ou *modos* de coñecemento da única realidade, que ten tres dimensións inseparables (sensible, racional e mística). Para Panikkar, o *pensamento íntegro*, total, debe ter en conta, necesariamente, as tres dimensións; só do reencontro entre filosofía e teoloxía pode vir a necesaria resurrección de ambas.

“Nos hace falta una *sabiduría divina y humana* a la vez. Y así lo ha visto la humanidad desde antiguo; pero la armonía raramente se ha conseguido. El equilibrio se ha desplazado hacia teocentrismos deshumanizantes o hacia antropocentrismos degradantes... El filósofo es *amante de la sabiduría* porque participa en la *sabiduría del amor*... no ha escindido el amor del saber ni ha subordinado el uno al otro”²³¹.

Por iso, non pode darse unha ruptura entre as ciencias da natureza e as ciencias do espírito: “Non recoñezo as rupturas entre ontoloxía e epistemoloxía, entre filosofía e teoloxía, entre as ciencias *do espírito* e as *da natureza*... As tres dimensións da realidade son inseparables. A esquizofrenia pode ser tamén unha enfermidade cultural”²³². Durante moito tempo, o ser humano buscou a verdade última con todo o seu ser, sen facer distinción entre filosofía e teoloxía, pero logo foise realizando un

²²⁸ *Ontonomía de la ciencia*, op. cit. 355.

²²⁹ *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas*, op cit. 60. Panikkar sitúa a palabra *filosofía* entre comiñas, pois sabe que aínda que isto deba ser así, a filosofía foise separando paulatinamente da teoloxía en occidente ata chegar a facerse irreconciliables para moitos pensadores contemporáneos.

²³⁰ “¿Filosofía o teología?”, en *La experiencia filosófica de la India*, 25-26.

²³¹ *Ibid.* 15-16.

²³² *Entre Dieu et le cosmos*, Albin Michel, Paris, 1998, 17.

proceso de discriminación e escisión paulatina. Este proceso sitúase sobre todo no cristianismo, coa súa *distinción entre razón e fe*. A unión harmónica entre razón e fe é a que da orixe a unha auténtica filosofía e a unha auténtica teoloxía; a fe cristiá non é só unha forma de coñecemento, senón un don libre de Deus, principio da “divinización do home”.

Esta distinción occidental está integrada na tradición india, cuxa filosofía abarca os tres planos (relixión, filosofía e teoloxía) e é todo á vez. Para Panikkar deberían volver integrarse en Occidente, camiñando de novo xuntas, de maneira complementaria. Porque se a razón é “o *ollo* interno” que pode ver mellor que calquera outro coñecemento, é, sen embargo, de corto alcance, pois o horizonte de visibilidade da nosa razón coincide cos seus límites; a través dela só podemos acadar o aspecto *racional* da realidade total. En cambio, a fe permite acadar un grado superior de coñecemento; sería “o *oído* interno”, capaz de oír non tan claramente como a razón, pero percibindo a realidade a meirande distancia. Deste xeito, a razón non pode vivir sen a fe e a fe non pode obrar sen a razón.

Pode que esa discriminación entre fe relixiosa e razón fora necesaria, pola vontade imperial da primeira, pero o enfrontamento foi nefasto e destructivo para ambas, xa que o desenvolvemento autónomo de ambas liñas de coñecemento, cristalizado nas diversas ciencias, foi parello a unha desintegración negativa. Panikkar considera que esta corrupción afectou á teoloxía, concibida agora como unha “*ciencia*” pura, unha dedución dialéctica de conclusións a partir dunha revelación prefixada; así, perdeu a súa verdadeira perspectiva sapiencial. Compre que razón e fe, filosofía e teoloxía volvan camiñar xuntas na busca dunha verdadeira *sabedoría*; Panikkar, e con el moitos máis, pensamos que hoxe hai xa a posibilidade de integrar os distintos estratos do coñecemento humano nunha filosofía real e omnicomprensiva, “unha *filosofía teolóxica* ou unha *teoloxía filosófica*” sen que ningunha suplante á outra, senón que se complementen. Temos a posibilidade “dunha nova síntese *ontonómica* na que a verdade non destrúa a variedade, a síntese, a análise, e na que o Absoluto non escureza o relativo, senón que cada cousa ocupe verdadeiramente o posto que lle corresponde, teña un orde *óntico* (*ontonomía*) segundo as súas propias leis (*nomos*) ontolóxicas”.

Trátase de volver a un coñecemento e unha sabedoría integral da realidade, unha visión completa dos problemas últimos que sexa a resposta espiritual do ser humano ao problema da existencia. Un pensamento de claro carácter *sapiencial*, que require non só agudeza mental, senón tamén virtude moral e espírito contemplativo, ascetismo e

santidade, xunto a capacidade reflexiva. A pesar dos mutuos enfrontamentos, *filosofía e teoloxía están intimamente implicadas na única busca do Ser*. A reconciliación entre filosofía e relixión é un desafío tanto ás filosofías como ás teoloxías occidentais. Dicio Panikkar recentemente falando dun pensamento oriental que invita a superar moldes clasificatorios e distincións da cultura dominante que considera artificiosos:

“Es uno de los desafíos más fecundos de la Escuela de Kioto a [la filosofía y] las religiones monoteístas. Acaso permita a Occidente salir de su extremismo separador y reconciliar filosofía y religión... El espíritu de la Escuela de Kioto es religioso en el sentido más profundo de la palabra: el reconocimiento de la peregrinación humana como algo que no se limita a un paseo por un espacio físico y un tiempo lineal y que en este camino existencial y personal el intelecto humano es nuestro acompañante indispensable; en caso contrario, la religión es superstición y la filosofía un lujo superfluo”²³³.

Aínda volveremos sobre esta relación entre Filosofía e Relixión no apartado seguinte, ao falar de íntima relación entre Relixión, Filosofía e Cultura nunha *filosofía intercultural*. Eles son o que Panikkar considera os tres “elementos” fundamentais da existencia humana; respectivamente: os pes, os ollos e a terra na que o ser humano camiña cara ao seu destino. Un enfoque intercultural, di, mostra que “no se pode separar a Filosofía da Relixión, e ambos son dependentes na cultura que os nutre”²³⁴.

²³³ “Prólogo”, J. W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Herder, Barcelona, 2002, 16.

²³⁴ Cfr. “Religión, Filosofía y Cultura”, 125.

3. Unha filosofía *imparativa e dialóxica* fronte a unha filosofía *dialéctica*

“La filosofía implica un esfuerzo consciente de trascender los límites del dato Empírico, pero sin ignorarlo... El filósofo interroga, duda y con frecuencia se presenta como una figura molesta que parece constantemente insatisfecho con la cultura predominante en cualquier periodo histórico.... Es precisamente la cultura la que representa las fronteras que el filósofo se siente impelido a sobrepasar”²³⁵.

“Mi filosofía quiere ser un método de pensamiento dispuesto a aprender de cualquier esquina filosófica del mundo, sin pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral... Abierta a un *diálogo dialógico* con otras visiones filosóficas, y no sólo a la confrontación dialéctica y al diálogo racional.

No podemos escaparnos al hecho de tomar postura donde quiera que filosofemos, y tal limitación hace nuestro filosofar relativo a empresas similares acometidas desde diferentes ángulos... No somos la única fuente de (auto)comprensión”²³⁶.

O filósofo interroga, dubida e preséntase “coma unha figura molesta que parece constantemente insatisfeito coa cultura predominante”, sentíndose impelido a crebar as fronteiras que o seu momento histórico e xeográfico lle poñen. Son verbas que definen ben o afán filosófico de toda a vida de Panikkar: crebar fronteiras, abrir camiño novos, estar sempre disposto a aprender do outro, do diferente; defender a riqueza das diferentes identidades, pero buscar o encontro intercultural, sempre enriquecedor, aínda que a miúdo desconcertante. É sabido que un dos elementos máis fundamentais da súa filosofía é a interculturalidade, que estudaremos máis a fondo na parte seguinte; agora repararemos nun aspecto que configura especialmente o pensamento panikkariano, e para o que inventou un dos seus abundantes neoloxismos: *filosofía imparativa*; de *imparare*, en latín medieval “actitude de aprendizaxe”. O método *imparativo* é o esforzo de aprender dos outros e permitir que as nosas conviccións sexan fecundadas polas visións dos outros. Por iso di

“Sólo podemos *imparare*; esto es, aprender del otro abriéndonos desde nuestro punto de vista a un *diálogo dialógico* que no pretende vencer o convencer, sino buscar juntos desde distintas posiciones... Es en este diálogo, que no puede ser multitudinario, sino entre algunas tradiciones en cada uno de los casos, desde donde podemos progresar en un intercambio apropiado para tratar de las cuestiones que surgen en el encuentro. Cada encuentro crea un nuevo lenguaje”²³⁷.

²³⁵ Paz e interculturalidad, 25.

²³⁶ “¿Donde está el fulcro de la filosofía comparativa?” *Sobre el diálogo intercultural*. A palabra *fulcro* ven significando “fundamento”, “apoio”.

²³⁷ “La armonía invisible”, *Sobre el diálogo intercultural*, 136.

3.1. Filosofía *imparativa* fronte á *comparativa*, á *estrutural* e á *fenomenolóxica*

Para poder chegar a un verdadeiro coñecemento da realidade, é imprescindible ter en conta as distintas culturas humanas: ningún pensamento ou cultura é quen de descubrir toda a realidade. Isto supón escoitar co oído, a mente e o corazón ben abertos ás perspectivas de outras culturas. É o que el chama filosofía *imparativa*.

Unha filosofía que pretende ir máis aló e mesmo confrontarse coa filosofía comparada ou *comparativa* (a que compara filosofías para chegar a unha filosofía común, unha especie de filosofía *a priori* presuntamente neutral, unha metafilosofía que pretende ser universal, pero que non o é...), a *estrutural* (que pensa que “a anatomía é suficiente para a filosofía” e que as opinións filosóficas “poden formalizarse nunha especie de álgebra”, unha “filosofía demasiado curta” que ven ofrecendo unha base reducionista para a filosofía comparativa...) e a *fenomenolóxica* (que “compara fenómenos e conceptos... fronte a un antecedente común ofrecido por unha análise fenomenolóxica”; pero “cada problema particular arrincado do seu propio *humus* ou contexto, non representa o problema real da panorámica filosófica concerniente, senón só a nosa interpretación”)²³⁸. Estas, como a meirande parte das filosofías, míranse a si mesmas como únicas, e, de feito como últimas.

Fronte a estas filosofías, Panikkar fala de filosofía *imparativa*. Unha filosofía que pretende estar *permanentemente aberta a outras filosofías e pensamentos diferentes* desde a perspectiva inicial; nun esforzo de aprender constantemente dos outros e as súas diferentes experiencias filosóficas e culturais, permitindo que as nosas visións sexan fecundadas polas deles. Trátase dun método de pensamento, unha actitude filosófica, “dispuesta a aprender de cualquier rincón filosófico del mundo, sin pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral”²³⁹, pois este ven sendo, en realidade, un punto de vista vantaxoso.

“El occidente, que ha cambiado su estrategia de dominio sobre los otros pueblos, trata de mantener (la mayor parte de las veces de forma inconsciente) cierto control, esforzándose en establecer una visión global del mundo, por medio de los estudios comparativos. Es la tendencia a la homogeneización y al pensamiento global...”

Esta es la ilusión que me gustaría disipar: ‘Gobierno Mundial’, ‘Ciudad Global’, ‘Una tecnología’, ‘Mercado Mundial’, ‘Civilización’, *lingua universalis*, una única visión de

²³⁸ Cf. *ibid.* 76-83.

²³⁹ *Ibid.* 84.

las cosas, una filosofía universal, llamada filosofía ‘comparativa’. En resumen, el monomorfismo de una realidad monolítica”²⁴⁰.

A aprendizaxe que propón esta filosofía e, evidentemente, *reflexiva e crítica*; consciente de que

“No podemos escaparnos al hecho de tomar postura donde quiera que filosofemos, y de que tal limitación hace nuestro filosofar relativo a empresas similares acometidas desde diferentes ángulos”²⁴¹.

Por iso, a filosofía *imparativa* é criticamente consciente da súa *continxencia*: “No somos la única fuente de (auto)comprensión”. Un presuposto fundamental no pensamento de Panikkar: “La farola de occidente no es la única farola que tenemos”²⁴², di noutro dos seus magníficos traballos. Polo mesmo, tamén, esta filosofía *imparativa* é un proceso sempre aberto; por iso está disposta a preguntarse en todo momento mesmo polos seus fundamentos básicos: “Nada é non-negociable”²⁴³.

3.2. Filosofía *dialóxica* fronte a filosofía *dialéctica*: “O outro fai parte de min”

“Sólo el diálogo hace posible el pluralismo, la coexistencia, la democracia, e incluso la justicia y la paz. El diálogo es la esencia de la libertad de palabra...

El *diálogo dialéctico* no es la única forma de diálogo, ni la más importante. El descubrimiento de la importancia capital del *diálogo dialógico* representa una importante transformación cultural de nuestro tiempo. Hasta hace poco el diálogo había sido fundamentalmente un instrumento dialéctico; ahora, desenganchado de la dialéctica, encuentra su propia justificación”²⁴⁴.

A filosofía *imparativa* é unha *filosofía dialóxica*. Ou sexa, unha filosofía que está constantemente aberta a “un *diálogo dialóxico* con outras visións filosóficas, e non só á *confrontación dialéctica* e ao diálogo racional”²⁴⁵. Non pretende *vencer* nin sequera *con-vencer* ao outro –vencer dialecticamente ao interlocutor-, senón “buscar xuntos” a verdade desde diferentes posicións, para ir chegando a un entendemento mutuo e progresar nun intercambio apropiado, como liamos ao comezo deste capítulo. Esta filosofía trata de formar a súa visión filosófica da realidade tomando sistematicamente

²⁴⁰ *Ibid.* 71, 72.

²⁴¹ *Ibid.* 85.

²⁴² “La armonía invisible ¿Una teoría universal de la religión, o una confianza cósmica en la realidad”, *Sobre el diálogo...* 103.

²⁴³ “¿Donde está el fulcro de la filosofía comparativa?”, *Sobre el diálogo intercultural*, 85.

²⁴⁴ *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, 241.

²⁴⁵ *Sobre el diálogo intercultural*, 85.

en conta o alcance universal da experiencia humana; “en tanto lle é posible”, confesa humildemente Panikkar... Porque a filosofía dialóxica reconece mesmo que “o carácter dialóxico do ser é un rasgo constitutivo da realidade”²⁴⁶.

En consecuencia, fala de *diálogo dialóxico* ou *diálogo dialogal*, preferindo esta expresión á de *diálogo dialéctico*. O *diálogo dialóxico* privilexia fronte ao dialéctico o motivo do *legein*, o encontro entre dous dialogantes que se descubren na escoita do outro; por iso, presupón unha confianza recíproca. Mentres que o *diálogo dialéctico* privilexia o *logos* e presupón a aceptación dun “campo lóxico e persoal ao que se atribúe unha validez ou xurisdición ‘obxectiva’...”²⁴⁷, o funcionamento dunha *ratio* externa que enxuíza ao outro.

“El *diálogo dialéctico* presupone la racionalidad de una lógica aceptada recíprocamente como juez del diálogo, un juez por encima de las partes implicadas. Pero el diálogo puede ser entendido de otra manera: no como la confrontación de dos *logoi* (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal inapelable de la diosa Razón, sino más bien como un *legein* (encuentro) de dos ‘dialogantes’ que se escuchan recíprocamente y se escuchan para intentar comprender lo que la otra persona está diciendo y, más aún, quiere decir. A esta segunda forma de diálogo la denomino diálogo dialogal. He de confesar aquí que he usado indiscriminadamente los adjetivos ‘dialógico’ y ‘dialogal’. La distinción está en la connotación más académica del primero y el sabor más personalista del segundo. En todo caso, este diálogo hay que distinguirlo del ‘dialéctico’, a pesar de la ambivalencia del término en la filosofía griega”²⁴⁸.

E engade noutro lugar:

“El diálogo busca la verdad confiando en el otro, de la misma manera que la dialéctica persigue la verdad confiando en el orden de las cosas, en el valor de la razón y en argumentaciones convincentes. La dialéctica es el *optimismo de la razón*. El diálogo el *optimismo del corazón*”²⁴⁹.

Non é que o *diálogo dialogal* se contrapoña propiamente ao *diálogo dialéctico*, senón que o dialogal “da un paso máis aló, transcende o *logos*, a racionalidade”²⁵⁰. Pero non é que o *diálogo dialogal* sexa só un “diálogo cordial”, senón que inclúe o *logos*, sen limitarse a ese logos:

“O *diálogo dialogal* parte do corazón e maniféstase na intelixencia, que son as súas grandes facultades do ser humano. O diálogo dialogal implica, antes de nada, un arte

²⁴⁶ *Ibid.* 138.

²⁴⁷ *Paz e interculturalidad*, 52.

²⁴⁸ *Ibid.* 31.

²⁴⁹ *Mito, Fe y Hermenéutica*, 251-52.

²⁵⁰ *L'altro come esperienza di rivelazione*. Diálogo con Achille Rossi, L'altrapagina, Città di Castello, 2008, 44.

moi difícil, que é o de saber escoitar... É un diálogo que transcende o *logos* e chega ao corazón; non é unha discusión de ideas, senón un encontro entre persoas”²⁵¹.

Para el, o diálogo non debe ser un *duo-logos*, dous *logos* que debaten; isto é o que el chama un *diálogo dialogal*, onde o esforzo é simplemente comprender para ser comprendido, pero sen moverse da propia postura. En troques, o diálogo debe ser verdadeiramente un *dia-logos*; ou sexa: o abrirse camiño do logos para acadar unha verdade que transcende aos que están en diálogo. Por iso, o campo do diálogo dialogal “non é a *arena* lóxica da loita das ideas, senón máis ben a *ágora* espiritual do encontro dos seres que falan e escoitan”; porque mentres na *ágora* se fala, na *arena* se loita²⁵².

É sobre todo una cuestión vital. Mentres o *diálogo dialéctico* –elaborado sobre todo no esquema hegeliano e logo no marxiano, que Panikkar critica como “dialéctica embalsamada” codificada no pensamento hegeliano-, prevé un camiño lineal, progresivo, atravesado de rupturas; o *diálogo dialóxico* semella querer acentuar o plano da fondura, da volta a un sentir que non sexa dispoñible nun mero camiño horizontal. Nel, tan importante coma o *logos*, a razón, é a atención ao *mythos* -que historicamente foi suplantado polo *logos*- como corrente profunda, radicada no reino do precategorial. En particular, na súa filosofía o *diálogo dialóxico* nega a dialéctica porque non necesita dun motor exterior: o diálogo dáse como come forma dunha comprensión filosófica na que os interlocutores están implicados o un no outro e en ningún momento do proceso se compara un *antecedente* e un *consecuente*. Por iso di Panikkar:

“El diálogo es fundamentalmente la *apertura de mí mismo a otro*, de manera que él pueda hablar y *revelar mi mito* que yo no estoy en condiciones de conocer, porque para mí es transparente, obvio. El diálogo *es un modo de conocerme* y de separar mi opinión personal de las opiniones de los demás y también de mí mismo, porque se encuentra encajada tan profundamente en mis raíces que me hace absolutamente imposible darme cuenta de ella. Es el otro quien, a través de nuestro encuentro, despierta esta profundidad humana latente en mí, con un esfuerzo que nos sobrepasa a ambos. En un diálogo auténtico el proceso es recíproco”²⁵³.

Esta filosofía panikkariana é un método excelente para superar non só enfrontamentos interculturais, senón as visións provincialistas e chauvinistas -sobre todo occidentais...- abríndose a outras perspectivas, e cultivando a tolerancia e a comprensión de toda a riqueza que posúe a experiencia humana. Así di o noso autor:

²⁵¹ *Ibid.* 45.

²⁵² *Paz e interculturalidad*, 52.

²⁵³ *Mito, Fe y Hermenéutica*, 251.

“El método propio de la filosofía intercultural es el método del *diálogo dialogal*, en el cual las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente ni se dan por supuestas *a priori* sin haberlas establecido en el propio diálogo”²⁵⁴.

A filosofía dialogal-intercultural supón saber que a nosa verdade é sempre parcial, como veremos logo. Na filosofía inter/intra-cultural de Panikkar, o diálogo no pode darse como algo preconstituído de antemán, saído dunha *ratio* superior e dominante –a miña, por suposto, a occidental-, sobre un suxeito inferior; senón que debe arrancar desde o comezo coma un diálogo de iguais. Como repite en numerosas ocasións, o problema para occidente está na aceptación incondicional do que chama “o principio de Parménides”, que el cualifica como “dogma capital da cultura occidental”: a supremacía do Pensar sobre o Ser. Para el, aínda que Parménides afirma a identidade entre o Pensar e o Ser, de feito, esta identificación é proclamada polo Pensar e non polo Ser no pensar occidental. El non quere caer na perspectiva existencialista que fala da supremacía da existencia sobre a esencia, pero di que o principio de Parménides val para o Pensar e non se pode extrapolar ao Ser. Sen o pensamento non hai conciencia do Ser; pero o feito de que o Ser non apareza sen o pensamento do Ser, e que o pensamento implique o Ser, esta é unha necesidade do noso pensamento que nós proxectamos sobre o Ser, porque non podemos facelo doutro xeito. Por iso conclúe:

“Este pensamiento obliga al Pensar, no al Ser... En otras palabras, el Ser no está obligado a obedecer las leyes del Pensar. Podemos descubrir las leyes *a priori* de nuestro Pensar (apoyándonos en el propio pensar), pero no podemos extrapolarlas al Ser sin violar las leyes mismas del Pensar”²⁵⁵.

Esta é a gran tentación monista-monoteísta –sexa idealista, relixiosa ou materialista-: identificar o Ser co Pensar. Pero o Ser é realmente impensable –dín os místicos-; si se fala del é porque a palabra, o *logos*, non se esgota no pensar.

“El Ser no se piensa (comprende, concibe, aprehende), sino que se es consciente de él; no se ‘ve’, pero se ‘escucha’... La palabra habla, pero no es palabra si no es escuchada... El *logos* no existe sin el *pneuma*, sin espíritu... El hombre no es sólo mente. Por tanto, la filosofía, entendida como actividad humana que intenta, con todos los medios que considera apropiados dar sentido a la vida ya la realidad, no puede excluir a priori la participación existencial del cuerpo y la acción humana. La filosofía intercultural libera a la filosofía postparmenídea de su jaula mental; o, para ser más exactos, de su estructura conceptual”²⁵⁶.

²⁵⁴ *Paz e interculturalidad*, 49.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.* 49-51.

²⁵⁶ *Ibid.* 51-52.

Se non hai desde o comezo un diálogo de iguais, alén do pensar de cada quen, o diálogo é falso, é –en realidade- un monólogo, pois está viciado desde o inicio; o *outro* pode ser *asimilado* por min, deixando de ser *alter* para converterse en *alius*, obxecto dunha manipulación. Panikkar desenvolveu esta relación co *outro* en varios escritos e congresos. No seu traballo *O outro fai parte de nós* -feito para un volume colectivo- parte de que o significado do latino *alter* é precisamente “*altera pars mea*, a outra parte daquelo do que eu son consciente”. O contrario é a utilización actual occidental de *outro* coma o estranxeiro, o *estranño* para min. Por iso afirma que na actualidade “en certo sentido, o outro non existe”²⁵⁷; e precisa:

“Dicindo que o outro é parte de min, non apelo ao *concepto*, que establece unha dicotomía, senón ao *símbolo*, que transcende a separación suxeito-obxecto e non se deixa conceptualizar”²⁵⁸.

Desta maneira conclúe Panikkar coa xenial frase que liamos ao comezo desta I parte: pensar é “sopesar o amor que hai en cada cousa... porque forma parte de min”. Trátase de decatarse da miña intrínseca relación co outro e con toda cousa, con toda a Realidade, para atopar o equilibrio que hai nesa relación; superar a ruptura producida nese equilibrio da Realidade pola nosa obsesión occidental individualista e egoísta por dividir, distinguir o que *eu* son do que o *outro* é, e ver a outro como a ameaza á miña individualidade. Quizais, unha das mellores expresións disto é a coñecida frase de Sartre: “O inferno son os outros”; e o Outro –Deus- é a meirande ameaza ao meu eu, á miña liberdade... Pero o egoísmo é a meirande tentación do ser humanos, a máis destrutiva de todas; por iso, conclúe que, despois da violencia e os enfrontamentos de 50 séculos “chegou o momento de tomar máis en serio ao *outro* como *nós mesmos*”²⁵⁹. O “problema do outro” esixe unha verdadeira transformación, un “cambio radical de pensar e vivir” que vai máis aló de compromisos éticos, repite Panikkar; esixe “envorcar o noso sistema de valores” e facer do problema do outro “o noso problema”: “Non é cuestión de tratar ao outro un pouco mellor, é unha actitude completamente diversa que nace da concienciación de que o outro forma parte de min”²⁶⁰.

Particularmente, “o problema do outro” fai que a *interculturalidade* –abrirse a distintas maneiras de ver a realidade, e polo tanto de asumir esa parte do outro da que eu

²⁵⁷ “L’altro fa parte de noi”, en R. Panikkar, M. Cacciari, J.L. Touadi, *Il problema dell’altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, L’altrapagina, Città di Castelo 2007, 10.

²⁵⁸ *Id.*

²⁵⁹ *Ibid.* 13.

²⁶⁰ Cf. “Una trasformazione eroica”, *Ibid.* 20ss.

formo parte- sexa “o imperativo histórico e cultural máis importante para a supervivencia da nosa humanidade”²⁶¹; así o veremos máis adiante.

Outro opúsculo -que xa temos citado páxinas atrás- recolle un diálogo con Achille Rossi, e fíxose no espírito do encontro interrelixioso de Asís no ano 1986; leva un expresivo título: *L'altro come esperienza di rivelazione*. Para Achille Rossi, Panikkar é “un artista do diálogo”, moi consciente de que para o noso pensador o diálogo representou “a aventura central da vida”; da toda a súa vida persoal e do que creu sempre que debía a vida dos seres humanos.

Nisto do “problema do *outro*”, Panikkar retoma unha formulación que se atopa xa no seu benquerido F.H. Jacobi²⁶², pero tamén en Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel... e, sobre todo, en Martin Buber²⁶³: a diferenza que hai entre *alter* e *alius*, entre unha visión *relacional* ou *obxectivo* do outro. Lévinas fai unha investigación da relación do Eu en relación ao Outro, na súa dimensión de temporalidade e transcendencia; froito dunhas conferencias que teñen por obxectivo saír do illamento de existir do existencialismo, cambiando o ámbito do saber: nunca máis un *ser para a morte* senón un *ser para o Outro*²⁶⁴.

Buber pasou á historia da filosofía tamén coma un dos iniciadores dun *pensamento dialóxico*, xunto con F. Rosenzweig, F. Ebner e G. Marcel²⁶⁵. Aínda que no caso de Buber, tense dito que falar dunha “filosofía” ou un “pensamento” dialóxico é “en certo sentido algo inexacto”, pois o que pretendía mostrar era “outra dimensión da existencia humana que está máis aló do mero pensamento; máis aló do que a linguaxe filosófica expresa... Buber quere transmitir que a realidade humana é un diálogo co outro”²⁶⁶. O mesmo Buber ten escrito: “Eu non teño unha doutrina. Só mostro algo... Eu non teño unha doutrina, pero *conduzo ao diálogo*”²⁶⁷. Con todo, podemos falar dun pensamento dialóxico en Buber, cuxa tese L. M. Arroyo sintetiza así:

²⁶¹ *Ibid.* 15.

²⁶² Jacobi foi obxecto da súa primeira publicación, como vimos atrás: *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*.

²⁶³ Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1993.

²⁶⁴ Cf. E. Lévinas *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona 2004.

²⁶⁵ Cf. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997; F. Ebner, *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid 1995; e G. Marcel, *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1968.

²⁶⁶ L. M. Arroyo, “Introducción” a M. Buber, *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca 2003, 18.

²⁶⁷ Citado en *Ibid.*

“El sujeto de la filosofía moderna occidental, el yo, es insuficiente para abordar los problemas del conocimiento y de la verdad; es insuficiente para acercarse a la realidad, Para entrar en la realidad es necesario ir más allá de la relación sujeto-objeto y acceder al acontecimiento del encuentro y del diálogo entre el yo y el tú”²⁶⁸.

Buber estuda o encontro ou a *relación* que se constitúe sempre nunha base na que nos poñemos ou como *suxeito* ou como *obxecto* da relación. Como é ben coñecido, para Buber unha das “palabras básicas” é *Eu-Ti*: “Eu chego a ser *Eu* no *Ti*”. O espírito humano non está no *Eu* puro nin no *Ti* puro: o ti esixe un eu, e o eu esixe un ti; o espírito humano está na interpelación e *relación entre* o eu e o ti, Por iso, “toda vida verdadeira é *encontro*” e “ao principio está a *relación*”²⁶⁹. A relación *eu-ti*, irreductible á relación *suxeito-obxecto*, é relación que confire verdadeiro sentido á realidade humana. A esta visión relacional do outro, accédese cun esforzo global que postula o *coñecemento amante* e o *amor coñescente*; unha dispoñibilidade para o acollemento que pide, como di Panikkar, a transformación do *status quo* nun *fluxus quo*, nun tránsito, un camiño cara a una visión harmónica de toda a realidade, na que as relixións, come forme de *religare* a esa realidade, teñen unha posición especialmente relevante: o *homo religiosus* é un home que se pon na relación con ese todo.

3.3. Hermenéutica *diatópica* e *equivalentes homeomórficos*

a) A *hermenéutica diatópica* e o reencontro entre *logos* e *mythos*

Á hermenéutica que precisa esta filosofía dialóxica e intercultural, chámalle Panikkar *hermenéutica diatópica*, que vai alén da hermenéutica *morfolóxica* (a que se establece dentro dunha cultura singular, unha soa tradición, descifrando os tesouros *-morphé*, formas ou valores- desa cultura particular para os que non tiveron aínda acceso ao seu significado recóndito e preciso) e da hermenéutica *diacrónica* (a que se establece no tempo, e representa a mediación entre as distancias temporais da historia cultural da humanidade, centrada habitualmente nunha sóa tradición; a que tenta subsanar o escurecemento producido pola distancia temporal cunha cultura concreta). Pola contra, a *hermenéutica diatópica*

²⁶⁸ *Ibid.* 22.

²⁶⁹ M. Buber, *Yo y Tú*, op. cit. 17 e 23.

“toma como punto de partida la conciencia de que los *topoi*, lugares de distintas culturas, no pueden entenderse con los instrumentos de comprensión de una sola tradición o cultura”²⁷⁰.

Isto supón ir máis aló, saír de si mesmo e achegarse a comprender ao outro, sen presunción previa algunha.

“La *hermenéutica diatópica* es el método requerido de interpretación, cuando la distancia para superar, necesaria en cualquier comprensión, no sólo es la distancia que se establece dentro de una cultura singular (hermenéutica morfológica), ou un tiempo (hermenéutica diacrónica), sino más bien la distancia entre dos o más culturas, que han desarrollado independientemente, y en espacios distintos (*topoi*), sus propios métodos de filosofar y sus modos de alcanzar la inteligibilidad, junto con sus propias categorías”²⁷¹.

Noutro lugar, Panikkar precisa aínda máis o que entende por este tipo de hermenéutica, que é fundamental para a filosofía *dialóxica- imparativa*.

“Yo la llamo hermenéutica *diatópica*, en cuanto que la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única tradición, sino que es la distancia que existe entre dos *topoi* humanos, ‘lugares’ de comprensión y autocomprensión, entre dos -o más- culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad os su premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca... La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que *es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base...* El método empleado en este momento es el de un particular *diálogo dialógico*”²⁷².

A hermenéutica diatópica non asume ningún *círculo hermenéutico*²⁷³, que parte do propio coñecemento e da propia cultura, para achegarse a outra realidade totalmente condicionado por ese coñecemento (como ten feito habitualmente a hermenéutica occidental monocultural); senón que crea ese círculo a través do encontro existencial cos outros, relacionando teoría e praxe de xeito totalmente aberto ao outro. Por iso, é a un tempo praxe e teoría, ciencia e arte. Buscando superar o círculo hermenéutico creado polos límites dunha sóa cultura, a *hermenéutica diatópica* tenta “poñer en contacto horizontes humanos radicalmente diferentes”, tradicións ou lugares culturais (*tópoi*) diferentes, para lograr o verdadeiro *diálogo-dialógico* que teña en conta as diferentes

²⁷⁰ “Autobiografía intelectual”, 15. Cf. J.L. Meza, “La hermenéutica diatópica un método para la teología de las religiones y el diálogo interreligioso”, *Reflexiones teológicas. Revista de Estudiantes de Teología*, Bogotá, 1 (2007), 179-190.

²⁷¹ “¿Donde está el fulcro de la filosofía comparativa?”, 87.

²⁷² *Mito, fe y hermenéutica*, 33.

²⁷³ Cf. P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003; H.G. Gadamer, *Verdad y método I-II*, Sígueme, Salamanca 2005.

culturas²⁷⁴. Este diálogo é a arte de chegar a unha comprensión “a través de eses lugares” diferentes (*dia-tópos*). Desta maneira, como indicabamos, o *diálogo-dialógico* trata de ir máis aló do *diálogo-dialéctico*, para chegar a unha auténtica comprensión do outro, que permita unha verdadeira comunicación mutua²⁷⁵.

Para isto, insiste Panikkar en que cómpre un reencontro entre o *logos* e o *mythos*, entre a obxectividade e a subxectividade, a mente e o corazón. Un reencontro entre o *pensamento racional* e o *espírito que voa libremente*, rompendo tódolos esquemas mentais ríxidos:

“*Mythos* y *logos* van juntos, pero su relación no es dialéctica ni mítica; es más bien una relación que constituye a los dos. Si fuera lógica, se ahogaría el espíritu en el *logos*. Si fuese mítica, se reduciría el *logos* al espíritu. Dicho de otra manera, no hay *logos* sin *mythos* -del que el *logos* es lenguaje- y no hay *mythos* sin *logos* -del que el mito es fundamento-... Sólo el *pratīyasamutpāda*, la *relatividad radical* de todo aquello que es, puede mantener la armonía sin dominaciones”²⁷⁶.

Trátase dun *reencontro* necesario para non caer nin na antiga submisión ao mito, nin na submisión do mito ao logos, caendo no “logo-monismo” actual: “La realidad no se nos da como *logos*, sino que se nos ofrece como *mythos*, como aquel horizonte en el que colocamos hasta nuestra propia idea del mundo... Nuestro mundo nos es dado en el *mythos*, y ese mundo, igualmente nuestro, es descubierto por el *logos*”²⁷⁷. Por iso, o mito é tamén unha forma de sabedoría, unha forma de conciencia *sui generis*, diferente do *logos*, pero que pode chegar a ser “transparente como a luz”, como expresa Panikkar

“El mito no es el objeto del discurso, sino la expresión de una forma de conciencia *sui generis*. Mito y sabiduría van juntos... El mito es *transparente como la luz*, y la historia mítica es solo la forma, el revestimiento con el que el mito se encuentra... Lo que no significa... que debemos despreciar el valor del pensamiento e ignorar el derecho inviolable del *logos*. Quiere decir que *el hombre no puede ser reducido al logos*, ni la conciencia a la conciencia reflexiva”²⁷⁸.

A *hermenéutica diatópica*, o diálogo aberto entre o *mythos* e o *logos*, danlle fundamento ao *diálogo-dialóxico*, como esforzo de *abrirse ao outro* e entrar respectuosamente na *súa* realidade. O mito “oríentanos no descubrimento da realidade”, pero cómpre ser conscientes de que cada un vivimos inmersos no noso mito -moitas

²⁷⁴ Cf. R. Panikkar, “What is Comparative Philosophy Comparing”, en G.J. Larson (ed.) *Interpreting Across Religious Boundaries*, Princeton University, 1988,130-132; G. Hall, “Hermenèutica intercultural i interreligiosa”, en I. Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, op. cit.

²⁷⁵ Cf. “Autobiografía intelectual”, 15.

²⁷⁶ Ibid. 14.

²⁷⁷ *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, 35.

²⁷⁸ *Mito, fede ed ermeneutica*, 20-21.

vezes inconscientemente- para achegarse ao mito do outro e entablar un enriquecedor *diálogo-dialóxico*, más aló do *diálogo dialéctico* que busca sempre un vencedor²⁷⁹.

Se a base práctica deste *diálogo-dialóxico* e esta *hermenéutica diatópica* é a busca dun verdadeiro encontro entre os homes e mulleres das distintas tradicións culturais e relixiosas, a base teórica é a necesidade de superar a dicotomía que o occidente lle impuxo ao pensamento, como gusta repetir Panikkar. Haberá que superar a violencia do pensamento obxectivante e a rixidez imposta entre mente-corpo, suxeito-obxecto, realidade-aparencia. Haberá que superar os límites do dato empírico e o determinismo histórico-cultural que se vive en occidente (a “obsesión analítica” da época moderna, que repite o noso autor), para abrirse ao outro, ao diferente, cunhas concepcións diferentes da realidade. “A filosofía implica un esforzo consciente de trascender os límites do dato empírico, pero sin ignoralo”, liamos ao comezo deste capítulo. O máis grave do pensamento occidental para Panikkar é estar convencido de que ten a chave da verdade e debe impola como *universal*. Por iso, chama a un necesario -e aínda imprescindible- “desarme cultural” de occidente, título dun libro seu (*Paz y desarme cultural*) e concepto que veremos na III parte. A superación desa “obsesión analítica” moderna abre a tentativa intercultural; e posibilita o achegamento ao outro, dialogando con el, poñéndose en relación con el. Co que a filosofía sobrepasa o horizonte da propia cultura e entra nun campo intercultural.

Un xove doutor italiano que fixo a súa Tese en Filosofía sobre Panikkar, Alesandro Calabresse, sintetiza o percorrido de Panikkar na súa *hermenéutica diatópica* en tres momentos: Un primeiro momento “pre-filosófico e descritivo”, un segundo momento “propriadamente filosófico”, e un terceiro momento como “superamento da filosofía e que se pode definir como experiencial”²⁸⁰.

A dimensión *prefilosófica* é identificada por Panikkar coa fenomenoloxía, no sentido literal de descrición do fenómeno. Con este termo refírese Panikkar “ao estudo descritivo das cousas, ao estudo do modo en que elas se manifestan no plano existencial”, precisa Calabresse. Panikkar rexeita a radical distinción ontolóxica entre realidade e aparencia: “só ao nivel da abstracción teórica se pode poñer entre paréntese o determinante das condicións espacio-temporais en que un dato é percibido”. O momento *propriadamente filosófico* é aquel no que o obxecto é considerado como “feito integral”: “describese o ‘como é’ do feito”, e a busca filosófica “tenderá a responder á demanda acerca de ‘que cousa é’”. Na concepción de Panikkar, despois da dicotomía que

²⁷⁹ Cf. *Ibid.* 35.

²⁸⁰ Cf. A. Calabrese, “Per uno studio della filosofia interculturale di Raimon Panikkar”, *Democrazia e Diritto*, 3-4 (2008). A súa tese leva por título: “Le premesse della filosofia interculturale di Raimon Panikkar”, Università degli studi di Siena, 2009, o artigo cit. sintetiza o último capítulo.

caracterizou a filosofía oriental, o seu pensamento “localiza como xusto o obxectivo crítico que hai entre realidade e aparencia, e o que hai entre suxeito e obxecto”.

En fin, o terceiro momento é o da *hermenéutica diatópica* panikkariana, que fai unha busca *esencialmente aberta* do Ser. Os momentos constitutivos de tal busca son os mesmos que definen a idea da busca hermenéutica filosófica de Gadamer: a superación dunha concepción obxectivante do saber e dos presupostos da metafísica subxectiva; o diálogo e a interpretación como base da actividade racional; a fusión dos horizontes. A *hermenéutica diatópica* responde, como viamos, á comprensión da realidade desde horizontes de sentido radicalmente diferentes, en base a tradicións completamente diferentes (os diversos *topoi*).

Sen dúbida, a *hermenéutica diatópica*, base do método que Panikkar formula para o encontro entre culturas e relixións, pode considerarse o resultado de todo o seu discurso filosófico. Este concepto, xunto co de *equivalentes homeomórficos*, que veremos a continuación, son dos máis creativos de Panikkar, e, particularmente, unha aportación fundamental para o diálogo intercultural e interrelixioso, ao ser quen de representar satisfactoriamente a autocompreensión de dúas ou máis tradicións e de interpretar críticamente o sentido das súas experiencias e os seus textos, costumes e institucións²⁸¹.

b) Os equivalentes homeomórficos

A noción de hermenéutica diatópica, está vinculada a outro moi relevante concepto panikkariano: os *equivalentes homeomórficos*. Que veñen ser estes *equivalentes homeomórficos*? O mesmo Panikkar exprésao así nun dos seus últimos libros

“Se entiende por equivalentes homeomórficos los símbolos y nociones que en otros sistemas de creencias o pensamiento muestran una *analogía de tercer grado* que los hace *homeomórficos*, es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma) a la que la otra noción desempeña en el propio”²⁸².

Os *equivalentes homeomórficos* son “equivalencias funcionais” ou correspondencias profundas que se poden establecer entre palabras-conceptos pertencentes a culturas ou relixións distintas, indo máis aló da simple analogía. Na primeira ocasión na que fala Panikkar deste orixinal neoloxismo -polos anos 70-, define

²⁸¹ Cf. V. Merlo, “La dimensión india del pensamiento de Raimon Panikkar”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Samādhānam*, Anejo VI (2001), 27-46.

²⁸² *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 34-35.

a *equivalencia homeomórfica* con términos semellantes: “Unha *analogía de terceiro grado*, segundo a que se pode establecer unha *equivalencia funcional* entre diferentes termos a través dunha transformación topolóxica”; e di máis adiante que “*homeomorfismo* significa que dúas nocións xogan roles equivalentes, que elas ocupan lugares homólogos dentro dos seus respectivos sistemas; homeomorfismo é, quizais, unha clase de analogía existencial-funcional”²⁸³. *Homeomorfismo* é a correlación “a función ‘topolóxica’ ou análoga correspondente dentro de outro sistema”, di noutro lugar²⁸⁴. Concluindo, a *analogía funcional de terceiro grado*, significa que nin os seus significados primeiros se corresponden, nin as súas funcións son as mesmas entre dúas culturas ou relixións, pero si semellantes, equivalentes. E o *homeomorfismo* é a correlación entre dous puntos de vista de dous sistemas culturais ou relixiosos diferentes, no senso de que un determinado aspecto nun sistema corresponda a un aspecto doutro sistema; o que non supón que nin sexan análogos, nin que un sexa mellor que o outro, só que as nocións xogan un rol equivalente.

Podemos poñer varios exemplos de distintas tradicións relixiosas. En primeiro lugar en relación con dúas relixións que teñen unha orixe común, xudaísmo e cristianismo: o *Christós* dos cristiáns ten só unha relación *sui generis* co *Mashiah* xudeo, entre eles só hai *equivalentes homeomórficos*. Do mesmo xeito, en relación co hinduísmo e o cristianismo, entre o *Christos* do cristianismo e *Íšvara* no hinduísmo -que foi o obxecto da Tese en Teoloxía de Panikkar: *El Cristo desconocido del hinduismo*- só hai *equivalentes homeomórficos*. Ou entre o *Yahvéh* xudeo, o Deus dos cristiáns e *Allah* das relixións monoteístas, e *Brahman* no hinduísmo; non significan o mesmo, pero podemos atopar entre eles un claro *equivalente homeomórfico*.

Con todo, Jordi Pigem fai esta acertada advertencia:

“Los equivalentes homeomórficos sólo pueden descubrirse en la práctica del *diálogo dialogal*, cuando la familiaridad con las dos culturas nos permite entenderlas sin necesidad de *traducir* sus conceptos”²⁸⁵.

En efecto -como di acertadamente o teólogo xesuíta Javier Melloni-, os *equivalentes homeomórficos* son un instrumento conceptual moi adecuado para o

²⁸³ *The Intra-Religious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978, XXII e 67. Aínda que utilizamos máis a edición italiana citada (*Il dialogo intrareligioso*), neste caso debemos citar a inglesa, pois a italiana non recolle tódolos capítulos. Cf. tamén *La experiencia filosófica de la India*, 108, nota 61.

²⁸⁴ *El Cristo desconocido del hinduismo*, Grupo Libro 88, Madrid 1994.

²⁸⁵ J. Pigem, “Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Samâdhânam*, Anejo VI (2001), 126.

diálogo intercultural e interreligioso, porque permiten respetar as diferenzas e a especificidade de cada cultura e relixión e, por outra banda, permiten tender pontes entre elas. “Non atender a esta *equivalencia homeomórfica* da pe a malas comparacións ou comparacións equívocas”; pretender a “igualdade” entre dúas nocións de dúas culturas diferentes, leva a confusións. Por iso, podemos dicir tamén con Melloni que só a consideración desta *semellanza na diferenza* permitirá respetar a diversidade de manifestacións relixiosas e captar a comunión estrutural en todas elas²⁸⁶.

Na súa aposta intercultural radical, Panikkar foi tan lonxe, que alguén puido escribir: “Ninguén loitou con máis coraxe co problema do pluralismo como Raimon Panikkar. Este non é para el só un problema teórico senón máis ben práctico, e supón unha dificultade para o entendemento coa Igrexa Católica Romana. Este é, ademais, un profundo problema existencial”²⁸⁷.

²⁸⁶ J. Melloni, *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2003, 45-46. Cf. tamén para estes conceptos de *diálogo dialogal*, *hermenéutica diatópica* e *equivalentes homeomórficos* G. Hall, “Hermenèutica intercultural i interreligiosa”, en I. Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, op. cit. 133-152.

²⁸⁷ John B. Cobb, “Metaphysical Pluralism”, *The Intercultural Challenge*, op. cit. 46.

III***COLLIGITE FRAGMENTA*****INTER/INTRA-CULTURALIDADE**

“Se un comprende a unidade do diferente en tódalas partes, sempre permanece tranquilo, interiormente frío, e puro coma o espacio”. (*Yoga Vasishtha Sara*)

“Nada se desprecia, nada se deixa de lado. Todo está integrado, asumido, transfigurado... Pensar todos los fragmentos de nuestro mundo actual para reunirlos en un conjunto no monolítico, pero si armónico”. (Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*)

“Hoy es inadmisibile sobrepasar los límites de la propia cultura si ser consciente de que los otros pueden tener un concepto de la realidad radicalmente diferente. Si, aun así, se atraviesan deliberadamente, nuestra actitud sería filosóficamente ingenua, políticamente intolerable y religiosamente pecaminosa”. (Raimon Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*)

1. A parte e o todo. Particularismo, universalidade e harmonía

“¿A dónde quiero ir a parar?... No *quiero* ir a ninguna parte... No es cuestión de parte alguna. No es cuestión de parcialidades... *Es cuestión del todo*”.

“Cada tradición reclama el todo (*totum*) y lo busca de manera incondicional... pero ve el *totum in parte et per partem*, en sus propias categorías y desde su perspectiva” (Raimon Panikkar).

1.1. *Cogitare e colligere*. Pensar, reunir, integrar

Cogitare, pensar, e *colligere*, recoller, reunir -segundo a etimoloxía tradicional desde Agostiño de Hipona- están íntimamente unidos. Porque pensar, facer filosofía, supón ter en conta tódolos fragmentos do noso mundo para reunilos e integralos nun conxunto harmónico. Trátase da busca do todo, perseguir unha auténtica visión e comprensión do todo; non quedarse en aspectos parciais; o que supón un reduccionismo, unha triste característica do noso mundo contemporáneo.

“*Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant*” (Xn 6,12). As verbas coas que comezaba esta parte corresponden a unha frase de Xesús de Nazaret que atopamos no Evanxeo de Xoán; poñen fin ao relato que fai da multiplicación dos pans e os peixes. A Biblia galega traduce: “Recollede os anacos sobrantes, para que non se estrague nada”; pero é mellor “para que nada se *perda*”. Son verbas nas que non se adoita reparar moito ao comentar este relato, que fala da abundancia nunha situación de precariedade. Raimon Panikkar tomaas da traducción da Vulgata e interpretaas nun xeito máis ontolóxico que moral; son unhas verbas moi queridas e significativas para el²⁸⁸, e que veñen resumir un aspecto fundamental do seu pensamento: a *integración do conxunto de toda a realidade* en tódalas súas dimensións; recoller os *fragmentos* espaxados, até os máis pequenos, aínda que só sexan unhas faragullas, para reconstruír o *todo harmónico* do que se escindiron (salvo algunhas verbas, os subliñados son meus):

“Nada se desprecia, nada se deixa de lado. *Todo está integrado, asumido, transfigurado*. Nada se deixa para el futuro: *la presencia total está aquí*. Nada se margina o se considera irredimible; el cuerpo entero y toda la memoria humana incluidos. Es la intuición totalmente integrada del tejido sin costuras de la realidad entera: *la visión cosmoteándrica*. Simplificar en exceso, o máis bien ignorar lo que no puede eliminarse fácilmente, es una tentación universal, y el *reduccionismo un pecado filosófico habitual*... En general, el enfoque y el discernimiento se han logrado dejando fuera del

²⁸⁸ Estas verbas inician o título dun traballo fundamental seu, recollido logo en varios libros: “*Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality*”, *From Alienation to At-Oneness*. Proceedings of the Theology Institut of Vilanova University, ed. F. A. Eigo, The Villanova University Press (1977), 19-91.

cuadro partes integrantes de la realidad... Podríamos encontrar ejemplos en todas las esferas de la vida; desde la política a la ciencia o la academia.

Sin duda, *ha llegado el momento de comenzar a reunir los fragmentos*, tanto de la cultura occidental y moderna, que destaca el análisis y la especialización, como de las diversas civilizaciones del mundo; cada una de ellas alberga sus propias excelencias y defectos. No podemos permitir que ninguna religión, filosofía, cultura o fragmento de la realidad... sea olvidado, despreciado o desperdiciado, si queremos lograr esa reconstrucción total de la realidad que hoy día ha llegado a ser imperativa...

Hemos de recoger los fragmentos esparcidos, aún cuando sólo sean migajas (Cf. Jn VI, 12: “Colligite quae superaverum fragmenta, ne pereant”). Hemos de reconstruir el cuerpo de Prajâpati (“El Señor de las criaturas”, Padre de los Dioses y los seres), aunque algunas de las partes se sientan indignas y sean tímidas o huidizas (Cf. “El Mito de Prajâpati, cap. VI de mi obra *Mito, Fe y Hermenéutica*). Dicho de manera más filosófica, hemos de *pensar* todos los fragmentos de nuestro mundo actual para *reunirlos* en un conjunto no monolítico, pero si armónico”²⁸⁹.

“Nada se despreza... Todo está integrado, asumido.. a presencia total está aquí”.
 Fronte ao reduccionismo típico do pensamento no occidente contemporáneo, que considera repetidamente “o pecado filosófico habitual” de Occidente, pechado moitas veces no que el chama as súas *microdoxias*, o pensamento panikkariano ten como principal característica esta *obsesión polo todo*, por unha harmonía entre as diversas realidades particulares e as distintas concepcións culturais do occidente moderno e do oriente. Trátase de irse achegando a unha auténtica “visión do todo”; un todo que “xa está aquí”, só compre descubri-lo. Veremos na parte seguinte o que isto supón para Panikkar: a *visión cosmoteándrica*, a súa meirande creación filósofo-teolóxica. Cunha expresiva frase súa que temos citado xa: “Mi gran aspiración era y es abarcar, o más bien llegar a ser (a vivir) *la realidad en toda su plenitud*”²⁹⁰.

Desde unha postura de inspiración buddista e, simultáneamente, con claros ecos da mística de San Juan de la Cruz, Panikkar non dubida en dicir o que encabezaba este capítulo:

“¿A donde quiero ir a parar?... No *quiero* ir a ninguna parte. Esto representaría no haber salido aun de la fase *voluntarista*... que configura prácticamente la cultura post platónico-aristotélica-kantiana, esto es, occidental... No se trata de ir a ninguna parte. No es cuestión de parte alguna. No es cuestión de parcialidades... *Es cuestión del todo*”²⁹¹.

Como liamos en Joseph Prabhu, e recolle logo J. Pigem, Panikkar non pensa de maneira lineal, a súa mente salta nun “patrón mandálico”, creando constantemente proxeccións frescas dunha intuición central e mostrando a súa interrelación. Por iso, a estrutura última da realidade é que “non hai ningunha estrutura”, senón

²⁸⁹ *La intuición cosmoteándrica*, 19-20.

²⁹⁰ “Autobiografía intelectual”, 13.

²⁹¹ Prólogo de *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, op. cit. 19.

“interrelacións” que a constitúen²⁹². O mesmo Panikkar, corroboraba isto dicindo que “a realidade non ten estrutura”, o que hai é unha “interconexión de todo con todo”²⁹³. Con isto, sitúase nunha nova era histórica da conciencia humana que está apuntando no pensamento dos últimos anos. Fronte á dictadura do pensamento lóxico, que reivindicou a exclusiva da “explicación” do mundo e do home, unha dictadura que fracasou, está nacente a *conciencia integral*. Unha conciencia da totalidade e unidade na que o home e o cosmos fúndense, porque os estratos do home funcionan como o que son: unha conciencia integrada e integral.

Falando da actualidade de San Juan de la Cruz e Santa Teresa de Jesús, Panikkar introducía un Congreso sobre “A Mística no Século XXI”, con estas palabras:

“Nos encontramos actualmente en los umbrales de una nueva era histórica de la conciencia humana... La dictadura del pensamiento lógico, que reivindicó la exclusiva de la ‘explicación’ del mundo y del hombre, ha fracasado: está naciendo *la conciencia integral*... Una conciencia de la totalidad y unidad en la que el hombre y el cosmos se funden, porque los estratos del hombre funcionan como lo que son: una conciencia integrada e integral”²⁹⁴.

Con todo, o noso pensador non é un optimista inxenuo; é moi concienciente de que o mal e a aniquilación ameazan sempre á busca da harmonía. Sabe ben que a integración é sempre un ideal, “a reconstrución está aínda *in potentia*”; pero compre confiar e crer. Porque “sen a fe non se pode vivir”, como ten dito en máis dunha ocasión; sen a fe e a confianza non se pode soportar o peso da existencia, polo menos non se pode vivir unha vida humana auténtica e plena. Chega a dicir que os seres humanos son “seres ‘calculados’ para funcionar na esfera da fe; fora dela acabarían por destruírse”²⁹⁵. Aínda que *esa fe non é necesaria nin exclusivamente relixiosa*; por iso di que todo ser humano, polo feito de selo, ten fe, cultivada ou non, consciente ou inconsciente. A fe non é privilexio de algún –a xente relixiosa-, ou unha “especialidade” de certos grupos determinados –as relixións-; non é “un luxo”, senón “unha dimensión

²⁹² “[En Panikkar] *la estructura ultima de la realitat és que no hi cap estructura*, tret de les *interrelació que constitueixen tot el que hi ha*. De manera que la interrelació, o mes precisament, la interdependència, es el nucli central del pensament de Panikkar”, J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar: Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, op.cit. 19.

²⁹³ “La ‘realitat’ no té *estructura*. Construim l’*estructura* quan, i sols quan, intentem entendre quelcom amb les nostres categories... Ens trobem am la *intraconexió* de toto amb tot”, “Epíleg. Diàleg a diverses veus” en Ignasi Boada (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, op.cit. 156.

²⁹⁴ A. Díaz de Mera, *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002, 13-14.

²⁹⁵ “Aujourd’hui l’expérience humaine... montre clairement que, privé de foi, l’homme ne saurait supporter le poids d’une existence déchirée par les luttes intérieures et par la nécessité constante de surmonter les tensions que la vie en commun présente; *privé de foi, l’homme s’écroule*. On pourrait dire, d’un point de vue phénoménologique, que l’homme se présente comme un être ‘calculé’ pour fonctionner dans la sphère de la foi, et qui hors de cette sphère, dissiperait ses ressources structurales, finirait par se détruire”, *L’homme qui devient Dieu. La foi dimension constitutive de l’homme*, Aubier, Paris, 1969, 14-15.

antropolóxica”²⁹⁶. Por iso, para él a división entre “crentes e non crentes” ven ser a tradución actual da vella e insultante división entre “fieis e infieis”²⁹⁷. A realidade é simplemente que uns creen en A (ao que chaman “Deus”) e outros cren en B; non se pode chamar “non crentes” aos que non cren en A, un *ateo* ten tamén a súa fe, a súa actitude ante a vida, o cosmos, o misterio...

1.2. Particularismo e universalidade. Identidade e diferenza

“Conociéndote... *descubriéndote a ti mismo*... te encuentras no sólo a ti mismo, sino a *toda la realidad*: te identificas con el cielo, la tierra y todo ser viviente entre los que también te encuentras; mejor dicho, *ves el Todo*, te identificas con él, lo eres todo. Pero este *ver el todo en la parte y la parte en el todo*, no significa necesariamente ni fusión ni confusión, ni tiene que ser panteísmo ni monismo de ninguna clase, tampoco separación dualista que ya no se pueda franquear, sea entre el cielo y la tierra, espíritu y materia, tiempo y eternidad... La realidad no es ni una ni múltiple. Es armonía, polaridad, relacións constitutiva entre todo”²⁹⁸.

Desde a nosa realidade persoal e desde a nosa cultura concreta e particular, chegamos á realidade universal: vemos *o todo* desde *a nosa parte e na nosa parte*. Porque “cada ser humano é un microcosmos e cada cultura humana representa o total da humanidade”²⁹⁹. *Particularismo e universalidade* están indisolublemente unidos na reflexión e a vida de Raimon Panikkar, na busca da interrelación que existe de todo con todo. Non se pode chegar a acadar a realidade *total* se non é desde *o particular*, pero compre logo saltar de novo desta a aquela. Fiel á vella máxima ecologista “pensa globalmente e actúa localmente”, sabe que non se pode ser verdadeiramente *universal* sen ser radicalmente particular. O particular fainos concretos, enraízanos nunha cultura e un lugar concreto, para non vivir illados nunha abstracción. E como teño oído a un relixioso francés “Todo o que afonda converge”³⁰⁰; desde calquera realidade particular podemos atoparnos con outros cando imos ao fondo, á raíz da Realidade. Para ser verdadeiramente universal, para ser xenuinamente *universal*, compre ser radicalmente *particular e concreto*, asumir maduramente a propia singularidade. A interconexión ou

²⁹⁶ “La foi n’est pas un luxe, mais une dimension anthropologique, annexe à la plénitude de l’être humain sur terre”, *Ibid.* 17-18.

²⁹⁷ *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona, 2001, 51.

²⁹⁸ *La intuición cosmoteándrica*, 13.

²⁹⁹ “La armonía invisible ¿Una teoría universal de la religión, o una confianza cósmica en la realidad”, en *Sobre el diálogo intercultural*, 95-154, 96. Traducción de “The Invisible Harmony. A universal Theory of religions or a Cosmic Confidence in Reality?” en *Toward a Universal Theology of religion* (L.Swidler, ed.), Orbis Books, New York 1987, recollido no seu volume *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, Fortress, Minneapolis 1995.

³⁰⁰ Oínlle a frase a Louis Magnin, pero levo anos tentando infrutuosamente identificar ao seu autor. Atopei en Teilhard de Chardin unha expresión semellante, aínda que cambiando *afondar* por *elevarse*, dous opostos que quizás veñan dicir o mesmo: “Tout ce qui *monte converge* inévitablement”, *L’Avenir de l’Homme*, en *Oeuvres V*, Seuil, Paris 1947, 242.

interdependencia deses distintos particulares no todo, é un elemento fundamental tanto no pensamento ecoloxista, coma no buddhismo e noutras tradicións.

Do mesmo xeito, Xesús de Nazaret, aceptando os seus límites de espacio e tempo, afirmase neses límites galileos para poder ser “un home universal” (“*todo en todos*”, como dirá Paulo de Tarso). Será para sempre “Xesús de Nazaret”, “o Nazareno”, ou “o Galileo”; pero non se deixa pechar nos seus límites, e vai máis aló. Máis non o fai evadíndose da súa realidade, buscando outra identidade cultural máis “prestixiosa”, senón *afondando* na realidade do seu pobo, buscando máis e máis a súa identificación con el, co seu idioma, cultura e valores. Desde esa pequena e particular realidade, Xesús Cristo puido chegar a tódolos homes e mulleres “de toda raza, idioma, pobo e nación” (Ap 5,9) para realizar o seu proxecto de salvación universal³⁰¹.

Como é ben sabido, as relacións complementarias entre a *identidade* e a *diferenza* son enriquecedoras, pero tamén conflitivas. Particularmente, verbo da relación cos principios universalistas que occidente ten acadado e o dereito á diferenza dos distintos pobos e culturas, Habermas ten escrito (cursivas nosas):

“Con los gigantescos movimientos migratorios desde las regiones pobres del Este y del Sur con los que la Europa Occidental se verá confrontada en los próximos años, dan al problema de los refugiados una nueva dimensión y urgencia. Con ese problema se agudiza la pugna entre los *principios universalistas* do Estado democrático de derecho, por un lado, y las *pretensiones particularistas* de integridad de las formas de vida e las que se ha crecido, por otro”³⁰².

A pesar de que as diferentes culturas e relixións pretenderon sempre ser un camiño cara a paz e o mutuo enriquecemento de homes e mulleres, foron demasiado habitualmente fonte de conflitos e violencia. Pero a busca actual do diálogo entre culturas, civilizacións e relixións abre o noso mundo a un futuro realmente pacificado, lonxe das tintas mouras e apocalípticas coas que adoitan velo moitas veces literatos, filósofos e teólogos. Imos descubrindo que o importante non é afondar nas diferenzas que poden enfrontar uns a outros, créndonos superiores, senón nas relacións que existen entre os humanos; aínda que sen esquecer as primeiras, convencidos que a pluralidade enriquecéenos. As diferenzas entre culturas son diferenzas antropolóxicas, por iso, o respecto a todo ser humano esixe o respecto a toda cultura e o mutuo coñecemento das diferentes culturas.

³⁰¹ Cf. “En Nazaret Xesús *existiu, medrou, escoitou e permaneceu*”, en V. Pérez Prieto, *Con cordas de tenrura*, SEPT, Vigo 2002, 90-92.

³⁰² Cf. J. Habermas, “Ciudadanía e identidade nacional”, *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998, 619-620.

Dun tempo para acá, tense tomado conciencia de que, ademais das *aspiracións cosmopolitas* da cidadanía occidental, vinculadas a unha concepción ilustrada e liberal da razón, segue a existir nas mulleres e homes de hoxe a realidade dunhas raíces identitarias, sentido de pertenza, singularidade grupal e convivencial que reclaman non só a autoestima magoada dos seus propios membros, senón tamén o respecto e atención pública do conxunto da comunidade, así como unha intervención política activa. O acomodo da *diferenza* atinxe ás internas relacións entre os grupos de minorías cunha diversidade étnica, cultural ou relixiosa e os sistemas democráticos de convivencia, e alcanza tamén a como se formulan e realizan as relacións internacionais entre pobos, nacións e culturas. O que aquí está en xogo é a capacidade de organizar no interior dos estados, e tamén entre eles, un marco de convivencia democrática que ofrezca non só garantías xurídicas comúns e universais, senón que desenvolva unha verdadeira pedagogía e cultura do respecto á diversidade de intereses, valores, comportamentos e opcións vitais, morais e culturais que cada cidadán pode encarnar. Tense falado modernamente dunha “*retórica da diferenza*” fronte á tradición igualitaria das democracias fillas da Ilustración. Pero a modernidade non soubo resolver satisfactoriamente nin a nivel da razón teórica, nin a nivel da razón práctica (ética, xurídica e politicamente) as *complementarias relacións entre a identidade e a diferenza* dentro da condición humana. E isto é o que estamos hoxe a buscar.

En definitiva, *particularismo e universalidade* significan para Panikkar, que desde a nosa realidade pequena, particular, concreta, diferente, podemos ver a realidade universal que une a tódolos seres humanos nunha identidade e dereitos comúns, e estar permanentemente abertos a ela, buscando estar integrados nela. Afincarse no concreto – a pequena realidade dunha lingua e dunha cultura pequena, como é a galega- sabedor que desde aí podemos chegar ao universal, sen medo de perdernos: ver a *interconexión de todo*, como repite Panikkar.

“No podemos vivir por más tiempo en compartimentos estancos y narcisísticamente satisfechos en aislamientos que dejan de ser espléndidos para convertirse en miserables... Se trata de *la interconexión de todo con todo*, como subrayan prácticamente todas las místicas”³⁰³.

³⁰³ “¿Mística comparada?”, en VV AA, *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid 2002, 228. É a reelaboración dun traballo publicado trinta anos antes “Monólogo con Vicente Fatone”, *Obras Completas de Vicente Fatone II*, Buenos Aires, 1979, 7-16.

1.3. *Pars pro toto* e harmonía invisible

a) *Pars pro toto*

Para expresar o que vimos dicindo, Panikkar gusta moito utilizar a expresión latina *pars pro toto*: ver o *todo* desde *a nosa parte* e *na nosa parte*; especialmente para fundamentar un auténtico diálogo intra-cultural e intra-relixioso. Que significa o concepto *pars pro toto*? É moi sinxelo: a visión que eu teño da realidade (*totum*), réalízoa -necesaria e lexitimamente a un tempo- a través da perspectiva que me ofrece a miña particular fiestra cultural e relixiosa (*pars*); vemos o *todo por partes* (*per partem*) e *a través da nosa parte* (*in parte*)³⁰⁴.

“Cada uno de nosotros puede ser consciente del todo, pero bajo una perspectiva particular... No hay universalidad ni objetiva ni subjetiva. Vemos cuanto podemos ver, pero sólo *todo* lo que *nosotros* podemos ver, nuestro *totum*”³⁰⁵.

O todo é sempre apetecible (e “saudable”, engade Panikkar) para nós; buscamos a harmonía de toda a Realidade: “Algo é completo cando ten unha harmonía interna”. E o todo suxire *coñecemento*, pero tamén *beleza* e *bondade* (a raíz de *kail*=”todo”, suxire tanto beleza como bondade). Panikkar explícao magnificamente así:

“Intencionalmente nos dirigimos al *totum*, pero hasta que otros no nos hacen caer en la cuenta, no somos conscientes de que en virtud del efecto *pars pro toto* conocemos el *totum* sólo *in parte* y *per partem*. Vemos todo a través de nuestra ventana y al mismo tiempo refractado en ella”³⁰⁶.

O efecto *pars pro toto*, polo que tomanos unha parte polo todo, debe superarse coa experiencia do *totum in parte*, o descubrimento do *todo* nas nosas respectivas *partes*. Porque, se para el non hai auténtico coñecemento se non é do *todo*, sempre coñecemos parcialmente. Por iso, compre ser conscientes de que coñecemos sempre unha parte en canto *parte do todo*, e non como algo autoconsistente. Ese é o verdadeiro coñecemento. Como dixemos máis atrás, o noso autor non rexeita nin a ciencia nin os demais modos de coñecer; pero pídelles que recoñezan que o seu é, tamén, un coñecemento parcial, non total. Deste xeito, a súa filosofía, como vimos, buscou reatopar a harmonía entre os distintos modos de coñecer, unha complementariedade que lles permita funcionar como tres ollos, sen necesidade de competir entre eles.

³⁰⁴ Cf. “La armonía invisible”, *Sobre el diálogo...* 134-135.

³⁰⁵ *Ibid.* 135.

³⁰⁶ *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997, 109.

Pero pregúntase tamén se é posible hoxe, na nosa época, ter unha visión unificada da realidade, un visión harmónica do todo. Con todo, el fai a súa aposta:

“¿Podemos permitirmos el lujo de ignorar los fracasos de tantas filosofías y cosmovisiones que han insistido en la necesidad de una síntesis? ¿Podemos olvidar que los mayores descubrimientos y progresos del último milenio parecen haberse realizado renunciando a esos sueños filosóficos y concentrándose en áreas especializadas de estudio?... ¿No es el momento de resignarnos de manera humilde y realista a la condición humana y abandonar las grandes ideas defendidas, esgrimidas por metafísicas y teologías de todo tipo?... ¿No está la misma ‘filosofía’ tratando de convertirse en ‘ciencia positiva’?...”

Y sin embargo, *la sed de unidad y armonía*, innata en el hombre, no puede saciarse de ningún modo en la fuente que al parecer está reservada al pensamiento contemporáneo³⁰⁷.

Ortega y Gasset -con quen coincide Panikkar neste e en máis aspectos, a pesar da diferente filosofía de ambos mestres- ten falado tamén da “barbarie do especialismo” en *La rebelión de las masas*. A técnica contemporánea “nace da copulación entre o capitalismo e a ciencia experimental”; e “o home de ciencia” actual é “o prototipo do home-masa”. A ciencia mesma é a que a este home de ciencia –home “fabulosamente mediocre”, di- “convérteo automaticamente en home-masa”, fai del “un primitivo, un bárbaro moderno”...

“un especialista que perdió contacto con las demás partes de la ciencia, que perdió contacto con una interpretación integral del universo, que es el único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea”³⁰⁸.

Así, o especialista coñece moi ben o seu mínimo curruncho do universo; pero remata ignorando o resto. E conclúe Ortega, coa súa lúcida prosa, cunhas verbas duras sobre *os especialistas* que cren sabelo todo, e que merecen a longa cita (subliñado noso):

“He aquí un preciso ejemplar de este *extraño hombre nuevo*... Antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más ignorantes o menos ignorantes. Pero *el especialista* no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es ‘un hombre de ciencia’ y conoce bien su porciúncula del universo. Habremos de decir que es *un sabio-ignorante*, cosa sobre manera grave, pues significa que es un señor que se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como ignorante, sino con una petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio...”

³⁰⁷ *La intuición cosmoteándrica*, 23.

³⁰⁸ Cf. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas IV*, op. cit. 217.

En las otras ciencias tomará posiciones de primitivo, de ignorantismo; pero las tomará con energía y suficiencia... se comportará sin cualificación y como *un hombre-masa* en casi todas las esferas de la vida...

Quien quiera puede observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los ‘hombres de ciencia’... Ellos simbolizan, y en parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más inmediata de la desmoralización europea”³⁰⁹.

Certo que hoxe existen equipos de especialistas en distintos campos para afrontar problemas graves da sociedade. Pero segue sendo certo hai máis de medio século coma hoxe, que o “imperio das masas” -simbolizado na imposición dos diversos *especialistas*: os científicos, técnicos.. e sobre todo os economistas e os políticos- segue sendo una das causas da “barbarie” e “a desmoralización” deste país e da vella Europa, nunha crise que é moito máis que económica.

Por todo isto, o concepto panikkariano de *pars pro toto*, e o que segue da *harmonía invisible*, resúltanlle a Panikkar fundamentais para pensar ben a realidade; e particularmente para unha verdadeira interculturalidade e un verdadeiro ecumenismo relixioso, indispensables nas sociedades multiculturais e multirrelixiosas do s. XXI; verémolo máis adiante. Cada tradición busca o todo de maneira incondicional, pero debe recoñecer que so pode ver ese todo *in partem e per partem*, desde as súas propias categorías e desde a súa propia perspectiva

“El verdadero ecumenismo... y la auténtica tolerancia no requieren destruir los puntos de vista inaceptables. No hace falta diluir las propias convicciones para poder aceptar las de otros. Cada tradición reclama el todo (*totum*) y lo busca de manera incondicional... pero ve el *totum in parte et per partem*, en sus propias categorías y desde su perspectiva, lo cual permite *armonizar las exigencias del pensamiento holístico* y del enfoque global de la realidad con las condiciones del pensamiento analítico”³¹⁰.

O afán de unidade non é só ontolóxico e epistemolóxico, senón tamén sociolóxico e político (unidade da humanidade, unidade -non uniformidade- das civilizacións) que sinte o ser humano, debe ir en consonancia coa liberdade e a libre realización á que aspira lexitimamente cada home e muller. Nin o caos anárquico, enfrontamentos e guerras de partidos, ideoloxías e grupos humanos, nin o orde rixido e a ditadura do Gran Irmán, sexa comisario político ou presidente, personaxe relixioso, persoeiro económico ou órgano burocrático-técnico. A saída está na reconciliación e harmonización entre o Un e o Múltiple no orde do ser, entre a identidade e a diferenza, a

³⁰⁹ *Ibid.* 218-219.

³¹⁰ *Invitación a la sabiduría*, Espasa, Madrid 1999.

coordinación complementaria das distintas ciencias e enfoques, que Panikkar chama *ontonómicos*.... É o que el chama tamén *o horizonte aberto*.

“El *horizonte abierto* pretende conservar la validez de esta corriente hacia la unidad y la universalidad, pero sin cerrarla en una única perspectiva, visión o sistema. Necesitamos un horizonte abierto para ver y comprender, pero somos conscientes de que otros pueblos tienen otros horizontes; aspiramos a abrazarlos, pero somos conscientes del carácter siempre escurridizo de cualquier horizonte y su apertura constitutiva”³¹¹.

b) *Harmonía invisible*

Este *horizonte abierto* e o efecto *pars pro toto* do que falabamos, relaciónanse de maneira directa co que o noso autor chama a *harmonía invible*: a harmonía que debe existir entre tódalas culturas e relixións; a mesma harmonía que existe en toda a Realidade.

“La *armonía invisible* interna se manifiesta en el modo creativo y espontáneo con que trato un religión particular, porque realmente me encuentro como en mi casa y, de esta forma, soy capaz de simplificar y de relacionar cosas dispares, o unificar prácticas.... Cuando nuestra relación con una corriente religiosa es a este nivel, debemos hablar *ex abundantia cordis et mentis*, más que desde un catálogo de proposiciones... Cualquier diálogo religioso auténtico disipa las malas interpretaciones por ambos lados, y propicia las rectificaciones y las nuevas interpretaciones”³¹².

En concreto, o pensamento de Panikkar respecto á relación entre as distintas relixións e culturas da terra é o oposto ao intento de elaborar unha *teoría universal* da cultura ou da relixión, a base do esforzo por acadar unha comprensión intelectual e global de todas as culturas e relixións (un ecumenismo igualador; unha relixión comparativa, ou un inútil “*esperanto ecuménico*”, como di con humor). A máxima expresión actual disto é o chamado “pensamento único”, que quere esmagar as diferenzas de culturas e pensamentos nunha globalización capitalista, asasina da rica variedade e pluralidade das culturas humanas³¹³. Panikkar fala da “*continuación da síndrome de Occidente*”, a tendencia cara á universalización que ven dos gregos e continuou no imperio romano, a cristiandade e os imperios occidentais sucesivos.

³¹¹ *La intuición cosmoteándrica*, 31.

³¹² “La armonía invisible”, *Sobre el diálogo*...133. Cf. máis amplamente *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, ed. by Harry James Cargas, Fortress, Minneapolis 1995.

³¹³ Xa iniciou esta crítica H. Marcuse polos anos 60 (1964) en *El hombre unidimensional* (1964), onde o chama “pensamento unidimensional”. Pero o concepto foi logo reintroducido nos últimos anos por Ignacio Ramonet desde *Le Monde Diplomatique* (1995); Ramonet defíneo como “a traducción a términos ideolóxicos da pretensión universal dos intereses dun conxunto de forzas económicas, en especial as do capital internacional”, en N. Chomski-I. Ramonet, *Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de medios*, Icaria, Barcelona 1995, 52.

“El ideal de la humanidad de los griegos, el dinamismo interno del cristianismo, las hazañas de los imperios de occidente, la emancipación de la filosofía de la teología en orden a no estar ligada a ninguna confesión particular, la definición kantiana de moralidad, la moderna visión cosmológica y otros muchos acontecimientos, son ejemplos explícitos de la pretensión de universalidad... El gobierno mundial, la universalización del modelo de ciudad, la perspectiva global, la cultura planetaria, el mercado mundial, el supuesto valor universal de la tecnología, la democracia... todos ellos apuntan al mismo principio: universal quiere decir católico, y católico quiere decir verdadero. Lo que es verdadero y bueno (para nosotros) es (también) verdadero y bueno para todos”³¹⁴.

Panikkar reconece que este feito non é totalmente negativo e mesmo pode ser un esforzo loable, pero é ambivalente e ambiguo; e mesmo pode ser nefasto, pois fai que se impoña a tódalas culturas o destino de occidente: desde as relixións abrahámicas (cos seus deuses Yahveh, Allah e o Deus cristián) ao marxismo e o liberalismo (co seu deus Mammon), desde a cosmoxía científica e a tecnoloxía ao sistema económico mundial. Un Occidente que ten “sede de universalidade”. Por iso, “a mesma corrente de busca dunha ‘teoría universal’... traizoa a mesma *forma mentis*”, porque “a vontade de comprender é tamén unha forma de vontade de poder”, de ter todo baixo control, aínda que queira ser neste caso *só* intelectual³¹⁵.

Pola contra, para Panikkar trátase de descubrir non unha *teoría universal* da cultura ou da relixión, senón a *harmonía invisible* de todas as relixións e culturas, de toda a Realidade. A busca dunha “teoría universal” pode fomentar o diálogo, pero corre o perigo de impor a súa propia linguaxe e –sobre todo desde Occidente- “a supremacía do *logos* fronte ao *pneuma*”, o dominio da razón, a forza da palabra, fronte ao espírito, a contemplación que vai alén da mesma razón³¹⁶. El estaba convencido de que non “todo o real é racional”, como proclamaba Hegel, un dos seus meirandes opoñentes filosóficos, nunha filosofía moderna que ven desde Descartes, o outro gran opoñente seu; a Realidade é máis ampla que a que capta o *logos*, hai máis realidade que a que é captada pola razón.

Porque a realidade non é monolítica, non se pode reducir a unha visión única, que sería unilateral. “O facho [a farola] de occidente –di Panikkar- non é o único facho que temos”, hai outros fachos na cidade e na humanidade³¹⁷; nin occidente ten a exclusiva da razón e a intelixibilidade, nin a filosofía, a ciencia e la teoloxía occidental son a única luz que temos para descubrir a verdade. Por iso, fala no mesmo lugar do que

³¹⁴ “La armonía invisible”, *Sobre el diálogo...98-99*. Cf. V. Pérez Prieto, *Contra a síndrome N.N.A. (Non hai Ningunha Alternativa). Unha aposta pola esperanza*, Xerais, Vigo 2005; un ensaio contra a *síndrome NNA* e a imposición dun *pensamento único*, global (a concepción do mundo, da vida, da política e da economía de que hoxe xa non hai máis ideoloxía viable que a ideoloxía neoliberal e o sistema económico de mercado total).

³¹⁵ *Ibid.* 101.

³¹⁶ Cf. *Ibid.* 106.

³¹⁷ *Ibid.* 103.

considera a “falacia de Descartes” (todo o que vexo con claridade e distinción é verdade); a evidencia pode ser o noso criterio de verdade, pero pode que a miña evidencia non o sexa para ti; e ademais: “A verdade pode ser máis ampla, máis profunda ou mesmo outra distinta da que eu, mesmo ‘nós’, vemos con *claridade e distinción*”.

“Profundizando en el ejemplo de la farola, para encontrar la llave de la casa de la sabiduría, tendríamos que confiar más en la luz del día, y sólo la luz sobre humana del sol sería la lámpara común de todo el universo, y no las farolas callejeras, sean de gas o de razón, de electricidad o de intuición, del neón del sentimiento o de cualquier otro tipo”³¹⁸.

O que nos cumpre é abrirnos aos demais e ao mundo, e crer, confiar, na experiencia humana e na vida no seu conxunto. Crer e confiar na *harmonía dos seres humanos e do cosmos*. Particularmente, no relixioso: se nas relixións, ao longo da súa historia, se teñen manifestado as máis baixas paixóns e teñen levado ás meirandes catástrofes, tamén nelas “tiveron lugar as experiencias humanas máis excelsas”; e mesmo, estas manifestan coma ningunha “unha certa totalidade”. Pero cómpre e cúmprenos a todos saber que “*a relixión é a sinfonía*, non o simple músico”³¹⁹.

³¹⁸ *Ibid.* 103-104.

³¹⁹ *Ibid.* 133.

2. Inter/intra-culturalidade e *desarme cultural*

“Panikkar é un filósofo da inculturación... A súa obra pode ser considerada como a tentativa de formular una hermenéutica rigorosa e sabia da interculturalidade. Unha hermenéutica rigorosa porque persigue o intento epistemolóxico da comprensión da realidade na pluralidade das súas dimensións e na clarificación dos seus múltiples puntos de vista, sen ceder á simplificación reduccionista ou a narración acrítica... Rigor e sabedoría impoñen ao discurso un perfil teórico de alto nivel”³²⁰.

2.1. Os conflitos culturais e relixiosos, un dos problemas fundamentais no noso mundo que precisan de *coñecemento e comprensión do outro e da súa cultura cara a un diálogo verdadeiramente aberto*

“¿Por qué levantar murallas y mantener celosamente separaciones? El hecho de ensalzar una tradición humana y religiosa no significa menospreciar a las demás. La síntesis entre todas ni siquiera es posible, pero eso no quiere decir que la única alternativa esté en el *exclusivismo* o en el *eclecticismo*”³²¹.

“El *diálogo dialogal* presupone la superación de la ‘epistemología del cazador’... una ‘razón instrumental’ separada del resto del ser humano y, sobre todo, del amor...”

Traspasar las fronteras culturales empuñando el fusil de la ‘pura’ razón (es decir, de la sola razón) es abandonarse a un acto de violencia y de contrabando cultural”³²².

Vendo a realidade social mundial, resulta evidente que, ademais dos problemas económicos, sociais e políticos, unha das fontes de violencia e, pola tanto unha das dificultades fundamentais para unha cultura democrática de paz no mundo actual está nos conflitos culturais e relixiosos. Neste momento, os conflitos máis duros danse sobre todo, como nos vellos tempos na Iberia, entre “mouros e cristiáns”: O fundamentalismo musulmán e a súa guerra contra “o infiel”; Afganistán, Pakistán, Irán... países de África, a India, Tailandia... E de xeito menos violento, pero tamén conflictivo, en Europa...

Certamente, na orixe destes conflitos non hai só unha razón relixiosa. A paz da humanidade depende de ir solucionando a inxustiza que sume a grandes masas de seres humanos na explotación e a miseria; pero depende tamén da paz entre as culturas e as relixións. O coñecido teólogo alemán Hans Küng fixo hai anos una afirmación rotunda, que tivo un importante eco en todo o mundo: “Non haberá paz entre as civilizacións se non hai paz entre as relixións”. El foi promotor deste diálogo entre civilizacións e

³²⁰ A. Calabrese, “Per uno studio della filosofia interculturale di Raimon Panikkar”, art. cit. 24.

³²¹ *El silencio del Buddha*, 25.

³²² *Paz e interculturalidad*, 54-55.

relixións, redactando e promovendo a *Declaración de Ética Mundial* que se fixo pública na Asemblea do Parlamento das Relixións en Chicago no ano 1993³²³.

As sociedades de comezos deste terceiro milenio estanse a configurar como sociedades multiculturais, multiétnicas e multirrelixiosas. O fenómeno crecente de inmigración está a introducir nas nosas sociedades occidentais máis diversidade étnica, máis variabilidade lingüística, máis riqueza cultural e máis complexidade demográfica, pero tamén máis pluralidade, variabilidade e conflictividade nas relacións humanas, políticas, económico-laborais e mesmo ideolóxicas, pois a variedade de formas de entender a vida aportada polos inmigrantes cuestiona, para ben ou para mal, os principios que inspiran a organización social e política dos estados democráticos. A isto compre sumar a multiculturalidade interna aos Estados-nación, encarnada polas comunidades históricas con marcadas diferenzas étnicas, lingüísticas ou relixiosas verbo da maioría da poboación dos distintos Estados nacionais. Comunidades, a maior parte das veces, silenciadas por políticas represivas e monoculturais dos gobernos centrais... Algúns, con moito eco nos medios, pensan que a solución destes conflitos está en que a cultura que representa a civilización ilustrada, científico-técnica, democrática... a modernidade europea, occidental, se imponha en todo o mundo. E que desaparezan dunha vez as relixións, que só son fonte de conflito pola súa irracionalidade e a súa mentira... Pero moitos máis pensamos que a solución dos conflitos culturais e relixiosos non está en acabar coas diferentes culturas e relixións. A solución non está en eliminar as relixións, como unha especie de redutos irracionais do pasado, e facer unha *macrocultura única*, unha civilización única, un *pensamento único* no que todos pensen e actúen do mesmo xeito. A solución está, máis ben, nunha auténtica *interculturalidade* e unha verdadeira *interrelixiosidade*, que se necesitan mutuamente. A interrelixiosidade supón unha axuda indispensable para ver que a salvación non ven nunca dunha única relixión que pretenda ter a chave da realidade; mesmo dunha *relixión laica* chea de crentes nunha iluminada razón ou unha tecnociencia... E a interculturalidade resulta indispensable para non caer nunha visión monolítica fanática da realidade.

Por iso di con moita razón Raimon Panikkar: “Querer instaurar *un pensamento único ou unha civilización única* é un *pecado de lesa humanidade* que se deriva de ter confundido o *pensamento* coa *abstracción*”³²⁴. El preséntasenos coma un verdadeiro filósofo da inculturación, cunha obra que podemos, certamente, considerar como a

³²³ Cf. Hans Küng, *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid 1994.

³²⁴ *Paz e interculturalidad*, 17.

tentativa de formular una hermenéutica rigorosa e sabia da interculturalidade, marcada polo rigor crítico e a sabedoría, cun perfil teórico de alto nivel e unha praxe que avala ese teoría. Verémolo logo.

Raúl Fonet Betancourt, moi acorde coa perspectiva de Panikkar, titula un magnífico ensaio “Interculturalidade ou Barbarie”. Desenvolve o seu planteamento en once teses que presenta como alternativa de outro pensamento e outra humanidade desde a interculturalidade. O seu punto de partida, que ten moita relación co que xa fomos vendo desde páxinas atrás, é o convencemento de que (subliñado noso):

“El defecto cardinal de gran parte de la filosofía occidental dominante... es la *búsqueda de razones absolutas y de evidencias apodícticas*. Es cierto que esta filosofía conoce desde sus comienzos en Grecia la tradición de la ‘duda’, y que ha sabido cultivarla en sus diferentes épocas de desarrollo hasta hoy. No obstante, como muestran importantes modelos de aplicación y de continuación de esta tradición —pensemos por ejemplo en la duda metódica de René Descartes o en la *epoché* o reducción fenomenológica de Edmund Husserl—, esa misma tradición resulta a fin de cuentas neutralizada en su fuerza negativa, y puesta al servicio de la afirmación de la línea dominante de la búsqueda de certezas absolutas y de discursos con coherencia irrefutable sobre lo real y lo humano en cuanto tal”³²⁵.

Unha filosofía que practica o que este pensador latinoamericano chama “liturxia filosófica do abstraccionismo conceptual... de conceptos niveladores do real”, que semella esquecer o mundo real, no que non existe esa *abstracción* e está sempre contextualizado en experiencias e coñecementos concretos que fai a xente as súas vidas diarias concretas, nos seus proxectos que tenta vivir con dignidade. Unha filosofía que despreza as “encarnacións da mesma condición humana”, a fragilidade dos seres humanos viventes e concretos (o ser humano “de carne e oso” de Unamuno), pois prefire falar “do humano en xeral, da *conditio humana* sen máis”, ou desde o recurso a un “suxeito transcendental”. En fin, unha filosofía que afirma a existencia dunha “razón filosófica única como criterio e medida de toda argumentación racional posible”, absolutizando un racionalismo concreto, o europeo moderno.

Esta filosofía, que tivo un desenvolvemento e un impacto a nivel mundial, require un cambio radical que corrixa esa cultura das supostas “razóns absolutas e as evidencias irrefutables, os discursos apodícticos e as verdades últimas inconmovibles”,

³²⁵ Cf. R. Fonet Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, *Pasos*, 121, DEI, Costa Rica, Septiembre-Octubre 2005. <http://sala.clacso.edu.ar/gsd1252/cgi-bin/library?e=d-000-00--0pasos--00-0-0Date--0prompt-10--4-----0-11--1-es-50---20-about---00031-001-1-0utfZz-8-00&a=d&c=pasos&cl=CL1&d=HASH018526f28036fe05f9ac5b95.3>

se quere chegar a pensar de xeito verdadeiramente intercultural. Pois parece claro que nun mundo de razóns absolutas e de evidencias é imposible pensar e actuar interculturalmente; é dicir, atendendo a outras verdades diferentes.

“Interculturalidad supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. Pero éste es precisamente el horizonte que oculta la cultura de las (supuestas) evidencias. En sentido estricto, allí donde reina la evidencia no se da siquiera la necesidad del discurso o de la argumentación”³²⁶.

A práctica da interculturalidade supón, logo, facer a crítica desa cultura filosófica dominante marcada polo ideal da evidencia e seguridade absoluta, e unívoca. Unha crítica da cultura propiamente dita; crítica desas “evidencias estruturais” nas que nos movemos e que condicionan as nosas actividades culturais na economía, a política, a investigación científica, a educación, a información... onde funcionan “evidencias” que exclúen sistematicamente alternativas posibles. Pero tamén, engade Fernet Betancourt, “unha crítica que poderíamos chamar da conciencia persoal”; o que supón un exercicio autocrítico dos hábitos teóricos e prácticos que garanten as nosas propias evidencias persoais ye que deciden o noso comportamento cultural. Unha autocrítica que debe ser máis que unha deconstrucción das evidencias asimiladas, e comprender tamén “o exame da conciencia que temos desas evidencias e do uso que facemos delas como xeradoras de coherencia persoal ou identidade individual”; evidencias que nos cegan ante as diferenzas, o cambio e as transformacións e “estreitan o horizonte”. E así, abrimos a outras posibilidades de ser e actuar³²⁷. Baixo o reinado da razón europea e moderna, a interculturalidade é imposible; e compre “unha rebelión contra a Lei que representa a razón absoluta”³²⁸. Só así poderán emerxer voces e discursos liberados que fagan posible unha cultura razoada... doutra maneira.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ A este respecto, Fernet Betancourt considera útil a práctica da *meditación* oriental ou o uso do *exame de conciencia* da espiritualidade occidental cristiá. Pero tamén da “ética do coidado de si mesmo” desenvolvida por M. Foucault na súa *Histoire de la sexualité* (principalmente o tomo 3: “Le souci de soi”, París, 1984) ou o “método da mala fe” proposto na análise existencial de J.P. Sartre (*L’être et le néant*, París, 1943, 85ss. e 643ss.). Fernet Betancourt alude tamén para unha filosofía concreta e non abstracta ao proxecto de Martí de escribir unha “filosofía da vida” baseada na consulta do “libro de vida”. Cf. R. Fernet-Betancourt, *Martí (1853-1895)*, Madrid 1998.

³²⁸ Pistas importantes para a crítica da razón totalitaria xa a ofreceronn, entre outros: J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París 1960; M. Horkheimer-Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1971; H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1968; E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye 1980. Así coma os filósofos da liberación E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974 e J.C. Scannone, *Nuevo punto de partido de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, entre outros.

É certo que, a pesar de que a cultura e a relixión pretenderon sempre ser un camiño cara a un desenvolvemento pacífico e o mutuo enriquecemento de homes e mulleres, as culturas e relixións foron demasiado habitualmente fonte de conflitos e violencia. Pero a busca actual do diálogo entre culturas, civilizacións e relixións abre o noso mundo a un futuro realmente pacificado, lonxe das tintas mouras e apocalípticas coas que adoitan velo moitas veces literatos, filósofos e teólogos. Imos descubrindo que o importante non é afondar nas diferenzas que poden enfrontar uns a outros, créndonos superiores, senón nas relacións que existen entre os humanos. Aínda que sen esquecer as primeiras, convencidos que a pluralidade enriquecéenos, cando non remata enfrontamentos violentos por impoñer a propia cultura, a propia visión do mundo a tódolos demais. As diferenzas entre culturas son diferenzas antropolóxicas, por iso, o respecto a todo ser humano esixe o mutuo coñecemento das diferentes culturas.

Pero, aínda que a solución a este “problema” cultural supón certa dose de *boa vontade*, non abonda coa *boa vontade*. Como recorda Raimon Panikkar, esa “boa vontade” ten levado a moitos conflitos violentos e moitas guerras violentísimas, mesmo cualificadas de “guerras xustas”. Ademais da *boa vontade* de cara ao outro, compre un *coñecemento* do outro e da súa cultura –coñecemento necesariamente amoroso...-. Coñecemento e *comprensión* que require entrar na súa cultura, na súa maneira de ver o mundo e darlle respostas aos problemas vitais.

Isto supón unhas actitudes moi concretas que Panikkar sintetizou en aforismos no seu *Sermón da montaña no diálogo intrarelixioso*; un discurso que val o mesmo para o diálogo *intra-relixioso* que para o *intra-cultural*. Un texto que viu a luz nunha ducia de linguas, e do que aquí extractamos o máis relevante para o noso tema

“Cuando entres en un diálogo intrareligioso,
no pienses por adelantado en lo que tú debes creer.
 ... *no te defiendas* a ti mismo ni defiendas tus intereses concretos,
 por sagrados que puedan parecerse.
 Haz como los pájaros del cielo, que cantan y vuelan
 y no defienden ni su música ni su belleza.

Cuando dialogues con alguien,
observa a tu interlocutor como si se tratara de una experiencia reveladora,
 como mirarías -o deberías mirar- a los lirios del campo.
 ... *busca quitar primero* la viga de tu ojo antes de sacar la paja de tu vecino.

Bienaventurado seas cuando no te sientas autosuficiente
 mientras estás dialogando.
 Bienaventurado seas cuando confías en el otro...
 Bienaventurado seas cuando afrontas incomprendiones...

Bienaventurado seas cuando mantienes tus convicciones y sin embargo no las presentas como normas absolutas”³²⁹.

Para el, na busca da verdade da Realidade non só é necesario, senón imprescindible que se produza unha *interpenetración*, unha fecundidade recíproca, de tódalas culturas e relixións. A tarefa é realmente difícil, pero el tentou articular os distintos elementos. A clave para logralo está en ir abrindo paulatinamente ese *terceiro olo* contemplativo, místico, que nos leva alén da ciencia e da razón. Panikkar cre que nese aspecto, Oriente lévalle a dianteira a Occidente; por iso, este debe aprender daquel: “Cremos que somos os primeiros do mundo, pero estamos subdesenvolvido no plano humano”, necesitamos facer un longo camiño cara á sabedoría, e Asia debe ser unha referencia para nós; dixo nunha entrevista hai anos. Chega a falar dunha “provocación metafísica, mística, profunda”; pois para el, a cultura asiática supón un verdadeiro “desafío” ao filón abrahámico-monoteísta que marcou a historia de occidente³³⁰.

2.2. Interculturalidade máis aló do multiculturalismo e o relativismo cultural.

A proposta da filosofía intercultural de Raimon Panikkar: Intra-culturalidade.

“A énfase en comprender, coidar, promocionar e regular adecuadamente a interacción sociocultural positiva e todo o que isto conleva (achegamento, comunicación, aprendizaxe, converxencias, novas sínteses, resolución de conflitos, etc.) é o elemento distintivo e a aportación específica da *interculturalidade* respecto a modelos anteriores”³³¹.

A *interculturalidade* significa, en primeiro lugar, que os humanos non somos *individuos* illados, senón *persoas* inmersas nun nó de relacións que nos constitúen como tais: unha sociedade, unha cultura. Do mesmo xeito que no universo todo está relacionado con todo, cada persoa é un nó único na rede de relacións que constitúe a realidade. Cando alguén rompe os fíos que o unen aos outros nós que forman a

³²⁹ “El sermón de la montaña en el diálogo intrareligioso”, *La nueva inocencia*, 307-308.

³³⁰ “Sono convinto che la grande sfida del terzo millennio per la Chiesa sia l’Asia, perché il cristianesimo in questa parte del mondo si trova, forse per la prima volta, di *fronte a una provocazione metafisica, mistica, di profondità...* La tradizione abramica è forse la più profonda della storia dell’umanità, ma non è l’unica”, M. Castagnaro, entrevista citada. Cf. “La interpel.lació de l’Asia al cristianisme”, *Teología i Vida*, Barcelona (1984), 81-93; en *La nueva inocencia*, 351-374.

³³¹ C. Giménez Moreno, “Modelos sociopolíticos e ideolóxicos ante la diversidad cultural: la propuesta intercultural”, en José Alcina-Marisa Calés (eds.), *Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*, Centro de Estudios Humanísticos, Madrid 2000, 178. No mesmo volume: J.C. Velasco, “El multiculturalismo, ¿una nueva ideología? Alcance y límites de la lucha por las identidades culturales”. Cf. tamén Nel Rodríguez Rial, “Os retos do multiculturalismo”, en A. Da Silva Estanqueiro Rocha (ed.), *Europa, Ciudadanía e Multiculturalismo*, Universidade do Minho, 2004, 199-234.

realidade, cando se creba esa interdependencia cos demais, crébase a harmonía e nace o individualismo que acaba levando á morte, o individuo fica con unha pola seca, desgaxada do tronco da árbore. Por iso, a tradición xudeocristiá fala de que debemos ser capaces de amar ao próximo como a un mesmo, para realizarnos verdadeiramente coma persoas; e a vella sabedoría chinesa di que o sabio é aquel en cuxo corazón colle todo o pobo.

Falamos máis atrás de que “o problema do *outro*” fai que a *interculturalidade*, como o abrirse ás distintas maneiras de ver a realidade, e polo tanto de asumir esa parte do outro da que eu formo parte, ven ser para Panikkar “o imperativo histórico e cultural máis importante para a supervivencia da nosa humanidade”³³². Como expresa moi ben outro bo coñecedor de Panikkar, o profesor australiano Gerard Hall.

“Se a tarefa da filosofía é comprender a realidade, e a realidade é *moito máis* que eu mesmo, que a miña cultura e que a miña visión particular do mundo, a filosofía necesita converterse nunha actividade intercultural. Sen embargo, isto no foi sempre así... O reto que Raimon Panikkar plantea aos filósofos e aos teólogos do noso tempo é precisamente facerse conscientes da importancia teórica e práctica da hermenéutica intercultural e interrelixiosa”³³³.

Pero, ao falar de interculturalidade, compre unha primeira aproximación terminolóxica e conceptual: *interculturalidade* non é *interdiscipliniedade*, nin *transdiscipliniedade*, nin simple *pluriculturalidade*, nin sequera un *multiculturalismo* tolerante, que, a pesar dos seus valores, delata unha síndrome colonialista.

O mesmo Panikkar fala destes diferentes conceptos³³⁴. A *interdiscipliniedade* refírese ás relacións e ao mutuo enriquecemento das distintas disciplinas (*multidiscipliniedade*), especialidades ou estudos, que teñen o seu sentido no interior de cada cultura; e vai alén do que el chama “a barbarie da especialización”. A *transdiscipliniedade* da un paso máis; non reivindica dereitos sobre a profundización das distintas disciplinas, senón sobre a apertura a “algo” que atravesas e vai alén de toda disciplina particular.

Pero as culturas son algo máis que disciplinas; a interculturalidade non se refire tanto disciplinas canto a relación entre as distintas culturas; a realidade da *pluriculturalidade*, hoxe máis presente que nunca en cada cultura, que forma parte desa

³³² “L’altro fa parte de noi”, *Il problema dell’altro*, 15.

³³³ Gerard Hall, “Hermenéutica intercultural i interreligiosa”, en I. Boada, (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, op.cit. 135-136.

³³⁴ *Paz e interculturalidad*, 33ss.

aldea global, pluricultural e globalizada. Pero a interculturalidade non pretende tampouco ofrecer unha resposta *multicultural* aos problemas supostamente universais do noso tempo; senón que, máis ben, interroga á universalidade que se pretende dar desde occidente. De feito, denuncia o presunto *multiculturalismo*, e aínda esa tolerancia tan de moda con grupos étnico diferentes, dicindo que “delata a síndrome colonialista”. Este *multiculturalismo tolerante* consiste en crer que hai unha cultura superior (unha metacultura), que pode ofrecer unha hospitalidade benévola e condescendente a tódalas culturas, particularmente a outras inferiores a ela. No fondo, está a crenza de que podemos chegar a un *cultura mundial* occidental... baseada na ciencia, tecnoloxía, a política, a economía, o pensamento, e aínda a relixión de occidente. Certo que aí está o enorme valor das conquistas de occidente, sobre todo na cultura da democracia. O desafío da interculturalidade é só contra o monopolio dunha soa cultura.

En fin, a interculturalidade tampouco é *relativismo cultural*; onde todo da igual, todo val... Panikkar insiste moitas veces en que non é o mesmo *relativismo* que *relatividade*; a verdade existe, pero eu só a coñezo de xeito relativo, desde a miña cultura, tamén relativa. Aínda que poida dexenerar, toda cultura é cultura *humana*; por iso, repite nos seus libros que existen *invariantes culturais*, pero non existe unha *cultura universal*. Hai elementos culturais que nos unen, nos conectan, nos permiten relacionarnos, pero sempre desde universos culturais concretos. A pretendida cultura universal é só a expresión dunha cultura dominante, un *imperialismo cultural* moitas veces cargado dunha perigosa “boa vontade”, que carece do coñecemento da riqueza das outras culturas.

Pola contra, a *interculturalidade* busca a *via media* entre o absolutismo e o relativismo cultural, presentando os diálogo como apertura constante ao outro. Esta interculturalidade cre firmemente que o *diálogo* verdadeiramente *dialogal*, constitúe ao ser humano como tal, pois este é esencialmente relacional. Como xa vimos, Raimon Panikkar fala dunha filosofía *imparativa*, sempre disposta a aprender do outro... unha filosofía *dialóxica*. Isto supón unha *relatividade radical* e unha *reciprocidade total* nas relacións entre os seres humanos, homes e mulleres³³⁵. Por iso escribe un filósofo italiano, coñecedor do pensamento do noso autor.

“A aproximación de Panikkar ao problema da relación intercultural é esencialmente de tipo *holístico*, pois o pensamento analítico inserido na experiencia occidental,

³³⁵ Cf. *Sobre el diálogo intercultural*.

demostrouse insuficiente para comprender a totalidade das voces, das diferenzas, da tonalidade e do coñecemento humano”³³⁶.

¿Cal é, logo, a *filosofía intercultural* de Raimon Panikkar? A *hermenéutica diatópica* que vimos anteriormente danos o cadro teórico no que él insire o seu discurso sobre a interculturalidade desde o punto de vista do discurso sobre a natureza humana e mesmo sobre toda a Realidade. Ao elaborar a súa noción de “filosofía intercultural”, Panikkar faise de novo unha pregunta fundamental: “Que é a filosofía?”, cousa que xa nos ocupou a segunda parte deste traballo. ¿A que nos referimos cando usamos o termo *filosofía* en horizontes culturais diferentes? Panikkar precisa o que entende por filosofía no contexto da filosofía intercultural, nun artigo de expresivo título “Religión, filosofía y cultura” (subliñado noso)

“Religión, filosofía y cultura son tres ‘elementos’ de la existencia humana. Si la primera pudiera ser comparada con los pies en cualquier viaje del hombre hacia su destino, la *filosofía* podría representar *los ojos que escrutan ese viaje*, y la cultura, la tierra en la cual el hombre camina durante su peregrinación concreta. Interculturalidad representa la relatividad (no el relativismo) de todo lo humano, y por lo tanto de estas tres nociones. La pregunta sobre la *naturaleza de la filosofía* es ya una pregunta filosófica, e íntimamente conectada a qué religión se refiere. Un enfoque intercultural muestra que uno no puede separar la Filosofía de la Religión, y que ambos son dependientes en la cultura que los nutre. Para hacer justicia al problema, nosotros necesitamos introducir la función de *mythos*, que complementa la de *logos*”³³⁷.

Como vimos atrás, en realidade a mesma pregunta “que é a filosofía?” non se pode poñer nun contexto puramente hermenéutico ou metafilosófico. Ela mesma é unha pregunta desde o interior da filosofía; pois a toma de conciencia da dobre determinación dos límites dentro dos que se articula o discurso filosófico é o primeiro paso que cumprir. Cada resposta á pregunta “que é a filosofía?” sitúase dentro dunha cultura e móvese nunha precisa concepción da filosofía mesma. Como é ben coñecido e lembramos máis atrás, a mesma palabra *filosofía* é unha palabra occidental-grega. Consequentemente, se a nosa idea da filosofía è filla dunha cultura, a grega, ¿que entenden as outras culturas por *filosofía*? Facendo a pregunta de xeito máis radical: ¿existe nas outras culturas o termo *filosofía*? ¿Que é o que corresponde nas outras culturas ao que nós chamamos *filosofía*? Panikkar é moi claro e moi crítico respecto a

³³⁶ R. Taioli, “Per una filosofia dialogica e interculturale. Note su Raimon Panikkar e Martin Buber”, *In quiete. il sito di Gianfranco Bertagni*, <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/taioli.htm>

³³⁷ Cf. “Religión, Filosofía y Cultura”, art. cit. 125.

esta subordinación das filosofías de todo o mundo respecto ao concepto de filosofía occidental:

“Debido tanto a la predominancia mundial de la cultura occidental en este último medio milenio, como al hecho concreto de que la cuestión se ha formulado con una palabra helénica, la mayoría de los estudios dedicados al tema han sido más o menos monoculturales. Se ha preguntado por lo que sea la filosofía partiendo de aquello que los griegos primigeniamente entendieron por tal. Desde una cultura y con los instrumentos de una cultura nos hemos acercado a tierras lejanas – a culturas ajenas...

Ello es tanto más significativo cuanto que incluso la mayoría de los estudiosos provenientes de otras culturas se han apresurado a mostrarnos que en sus respectivas culturas existía también aquello que se ha venido llamando con este nombre. Y así tenemos importantes estudios sobre filosofía india, china, bantú, japonesa, etc. como otras tantas ramas que enriquecen los estudios conocidos sobre filosofía antigua, medieval, alemana, española... *La mayoría de los cultivadores de la filosofía han tomado el modelo occidental como punto de partida*, y nos han hecho saber que en otras culturas también ha existido y aún existe aquello que en Occidente se llama filosofía. *Pero el concepto griego de filosofía, con todas sus variantes y reformas, sigue siendo el paradigma según el cual se procede a la búsqueda de lo que sea la filosofía en otras culturas*”³³⁸.

Esta subordinación das filosofías de todo o mundo respecto ao concepto de filosofía occidental impide captar a riqueza do propio concepto de filosofía de outras culturas distintas da occidental. Pero fronte a esta tradución da palabra buscando equivalentes ao concepto de filosofía condicionados polo modelo de orixe grego, Panikkar introduciu a noción de *equivalentes homeomórficos* –que vimos xa atrás– como un primeiro paso cara a necesaria interculturalidade: “Non se busca a mesma función que a filosofía exerce), senón aquela equivalente á que a noción orixinal exerce na correspondente cosmovisión”³³⁹. E compre buscar tanto os posibles equivalentes homeomórficos da filosofía nas outras culturas, como aqueles símbolos que expresan eses equivalentes.

“Si se entiende por filosofía aquella actividad intelectual que clarifica el uso de nuestros conceptos o que purifica nuestro lenguaje, *no se buscará aquello que ejerce este papel en otra cultura, sino aquello que cumple con la función equivalente* a la que la clarificación de conceptos y palabras ejerce en la primera concepción aludida.

No podemos por tanto pretender definir lo que sea filosofía intercultural con una sola palabra y ni siquiera presuponer que la tal filosofía exista. Hay por lo menos 33 nociones del sánscrito clásico que podrían equipararse homeomórficamente a la función equivalente de la filosofía”³⁴⁰.

Se a pregunta pola filosofía é xa filosófica e pertence ela mesma a toda filosofía, a resposta xa non é común, posto que daremos unha ou outra resposta segundo a

³³⁸ Ibid. 128.

³³⁹ Ibid. 130.

³⁴⁰ Ibid. 131.

concepción particular que teñamos, unha resposta “tributaria da cultura dentro da que elaboramos a resposta”. Algo que máis que un círculo hermenéutico, ven sendo “un círculo filosófico previo”, di Panikkar: “Sólo podemos preguntar lo que sea la filosofía dentro de una determinada filosofía, aunque las más de las veces esta filosofía no se explicita”³⁴¹. E engade

“Las respuestas son variopintas. Conocemos muchas de ellas: nos preguntamos por el Ser, por la Realidad, por la naturaleza del mismo preguntar, por aquello que nos salva, nos hace conscientes, críticos, libres, felices, nos da sentido a la vida, nos permite actuar, etc. ¿De qué se trata? Se trata pues de saber lo que las diversas culturas han entendido por filosofía...

Ahora bien, dentro de aquellas culturas en las que la filosofía tiene ya una cierta vigencia, esto no presenta mayor dificultad. Más, de nuevo: ¿de qué se trata cuando la palabra no existe? ¿Cómo la vamos a traducir y qué criterio poseemos para saber que nuestra traducción es correcta?”³⁴².

Para el é claro que non hai unha única noción de filosofía

“No hay una única noción de filosofía o de cultura; pero, por suerte, el lenguaje no usa solamente *términos* conceptuales que puedan ser empíricamente verificables, sino también *palabras* que son símbolos idóneos para expresar la experiencia colectiva de un pueblo y a las cuales, por tanto, pueden atribuírseles muchos sentidos distintos”³⁴³.

A interculturalidade busca palabras de valor transcultural, e *filosofía* é unha destas; porque a interculturalidade “atópase en terra de ninguén, nun lugar virxe que aínda ninguén ocupou”, di Panikkar. Tendo en conta o discurso intercultural, el propón adoptar as verbas *filosofía* e *intercultural* como símbolos de algo que se entrecruza comunmente no sentido do que se entende coas palabras mesmas, o que convertería esta nunha *filosofía intercultural*. Desta maneira, a filosofía podería liberarse das determinacións culturais, disciplinares e cultas dun plano epistemolóxico superior atadas a unha cultura concreta, a occidental. O que poderíamos chamar filosofía intercultural non sería, así, unha filosofía máis, senón un novo xénero de filosofía.

“Debido al hecho contingente de que las lenguas occidentales hodiernas son vehículos un tanto interculturales, podríamos adoptar la palabra helénica de *filosofía* como *símbolo de algo que hasta ahora no tenía* por qué estar presente en el significado de lo que originariamente se llamó filosofía y aún suele llamarse así.

Lo que podríamos llamar filosofía intercultural sería un nuevo género de filosofía, un enriquecimiento de la palabra más allá de sus límites culturales.

De la misma manera que las grandes culturas de la humanidad no son especies reales de un género real, sino que cada una de ellas es un género (con sub-culturas como

³⁴¹ Cf. Ibid.

³⁴² Ibid. 127

³⁴³ *Paz e interculturalidad*, 59.

especies), así también *la noción intercultural de filosofía representaría un género superior distinto* (que acaso podríamos seguir llamando filosofía) y no otra especie de un género único”³⁴⁴.

Esta filosofía intercultural tería unha “relación transcendental e non categorial co que ata o de agora se veu chamando *filosofía*”, engade. A *filosofía intercultural* tórnase así un transcendental formal e non unha categoría; entendendo este adxectivo *transcendental* no sentido tradicional da escolástica: a “cousa en si”, non as categorías, os modos, en que a “cousa en si” se manifesta. No se trataría de falar dunha “filosofía intercultural” como se fala dunha filosofía idealista, materialista ou positivista. Mentres as formas particulares de filosofía son modos de manifestarse da filosofía mesma, a natureza intercultural ten que ver coa filosofía en canto tal. A filosofía intercultural só “existe como trascendental ás moitas actividades humanas que *homeomórficamente* corresponden a aquilo que, en certas culturas, chamamos filosofía”³⁴⁵. O problema de fondo consiste no feito de que cada estudio relativo á filosofía fora da cultura occidental e a concepción grega, sempre foi elaborado como extensión dun método, dunha visión, de algúns instrumentos conceptuais. Tal extensión chegou ao punto de que tamén dentro de horizontes culturais diferentes de aquel occidental falouse de filosofía aplicando as visións e os criterios propios de occidente.

“A interculturalidade é o lugar do *mythos*”, di Panikkar, porque “require apertura ao outro, desde o momento no que podemos decidir cales son as preguntas fundamentais e saber se a tarefa última da filosofía sexa poñer preguntas e decidir sobre as respostas xustas”. Isto supón “un *pensamento simbólico*, que non é nin subxectivo ni obxectivo, senón esencialmente *dialogal*, que pon como alternativa a *vía media* ao absolutismo monocéntrico e ao relativismo e fragmentario”³⁴⁶. Ten repetido moitas veces que a filosofía occidental debe liberarse do pensamento esencialista que arrinca de Parménides, da supremacía do Pensar sobre o Ser -o “principio de Parménides”, “dogma capital da cultura occidental”, como vimos xa-, para abrirse a outras concepcións baseadas na alteridade e na relación, máis que na substancia.

“A filosofía intercultural libera á filosofía postparmenidea da súa gaiola mental, e axuda a formar un novo e máis fondo senso de habitar o home, polo que o centro sexa

³⁴⁴ “Religión, Filosofía y Cultura”, 132.

³⁴⁵ Ibid. 133.

³⁴⁶ *Mito, Fede ed Ermeneutica*, 37.

sempre refundarse e reconstituírse; pon sobre todo no corazón da reflexión e da acción o tema da *relacionalidade* e unha verdade sempre plural”³⁴⁷.

A interculturalidade chama a unha transformación - unha *metanoia* radical como gusta dicir Panikkar- do modo de pensar e ver a alteridade. Por iso, a interculturalidade é, por definición un pensamento sen un paradigma predeterminado. Compre ser moi consciente da importancia disto, pois este paradigma condiciona moitas veces mesmo esa relación aberta que se busca, intercultural-relacional, até o punto de que se dean novas formas de ocultación desa realidade aberta que aparecen como formas de relación. “Vivimos nun relacionismo que só aparentemente é tal, en canto que só se alimenta dun pensamento”, lembra Taioli³⁴⁸. E el mesmo, desconfiando de certos planteamentos actuais da interculturalidade, escribe

“Quisiera poner en guardia ante el peligro de que el auge de los estudios interculturales sea síntoma de una cultura que encontrándose en crisis quiere ampliar su mercado, como hace el sistema capitalista con sus inversiones en el ‘tercer mundo’”³⁴⁹.

A base filosófica da interculturalidade panikkariana está na busca da verdade que está na diversidade fecunda das diversas culturas, espidas. Tamén naquelas culturas cualificadas de “menores”; as culturas dos esquecido e dos excluídos, as culturas dos sen voz e sen rostro que habitan a Terra. A imposición dun modelo cultural presentado como universal e insubstituíble, afoga esas culturas e xera a incapacidade para a escoita das culturas diferentes que levan ao odio e a guerra. Por iso, afirma a necesidade de *desarmar* a cultura dominante -como veremos logo- en base a auténticas experiencias de diálogo. A interpelación intercultural nun mundo aínda gobernado planetariamente por un modeloponse, polo tanto, coma o horizonte aínda inacabado e mesmo de algún modo operante na vida da humanidade. “Vivir por este *telos* –conclúe acertadamente Taioli- significa transformar a filosofía intercultural en carne e sangue da vida da humanidade”. Pero, en realidade “xa vivimos desde sempre nesta interpelación; aínda que estea ocultada, está nos nosos fundamentos, nas nosas raíces”³⁵⁰. Panikkar confía á filosofía a tarefa do exercicio crítico que non se estanca fronte ás barreiras do pensamento único, uniformador e afogador da rica variedade que constitúe a realidade.

³⁴⁷ R. Taioli, art. cit. A primeira liña é un cita de Giorgio Nebbia, *Le merci e i valori. Per una critica ecologica al capitalismo*, Milano, 2002, 43.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ “Religión, Filosofía y Cultura”, 126.

³⁵⁰ Ibid.

Unha filosofía autenticamente intercultural que busque o auténtico *diálogo dialóxico*, do que falamos máis atrás, non pode privilexiar ningunha linguaxe ou cultura; non pode afogarse nunha forma única, particular e concreta, por moi excelente que lle pareza. Pola contra, ten que estar atenta ao *mito dialogante*, verdadeiro dique contra o perigo do fanatismo ou a barbarie da que falaba Fernet Betancourt. Poir iso di con rotundidade:

“El método propio de la filosofía intercultural es el método del *diálogo dialogal*, en el cual las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente ni se dan por supuestas *a priori* sin haberlas establecido en el propio diálogo... No se trata de un círculo vicioso, sino de un *círculo vital*. La vida humana no se reduce a una comprensión lógica”³⁵¹.

Este *diálogo dialogal* presupón a superación do que Panikkar chama a *epistemología do cazador*, unha epistemoloxía separada de toda ontoloxía.

“La ‘epistemología del cazador’, esa actividad dirigida a la caza de informaciones realizada por una ‘razón instrumental’ separada del resto del ser humano y, sobre todo, del amor. El cazador debe matar o por lo menos herir a la presa para capturarla...

Traspasar las fronteras culturales empuñando el fusil de la ‘pura’ razón (es decir, de la sola razón) es abandonarse a un acto de violencia y de contrabando cultural... Una razón ‘pura’ sugiere una razón no contaminada por las impurezas de cualquier contacto con el resto del hombre; es decir, el cuerpo, los sentimientos, el amor...”³⁵².

Fronte á busca desta “razón *pura*”, ou o que di noutro lugar, unha filosofía como “a caza da verdade co rifle da razón”³⁵³, o *diálogo dialogal* -base da *filosofía intercultural* de Panikkar- supón unha “razón *contaminada*” pola realidade total do ser humano en diálogo aberto cos outros, superando os formalismos abstractos da “pura razón” coa súa presunta validez xeral; en realidade, formalismos que non veñen ser máis que elucubracións racionais duns suxeitos humanos. Así, o diálogo non se establece con principios abstractos –mesmo que sexan tan excelsos como “amádeos uns a outros”-, senón que

“debe penetrar en la realidad y ha de tener también el coraje de llevarse a cabo con el colonialista que ha arruinado a un pueblo o el terrorista que ha matado a inocentes... El diálogo no puede conducirse en abstracto; no implica la venganza del ‘ojo por ojo’, sino el coraje del ‘ojo a ojo’”³⁵⁴.

³⁵¹ *Paz e interculturalidad*, 49.

³⁵² *Paz e interculturalidad*, 54-55.

³⁵³ *Paz y desarme cultural*, Madrid 2002, 29.

³⁵⁴ *Ibid.* 55.

Este *diálogo dialogal* –non o *duálogo dialogal* no que só se busca que outro *me* comprenda, porque parto de que a verdade téñoa eu- supón tamén superar a busca dunha presunta obxectividade que exclúa a subxectividade. Porque se a obxectividade ten a vantaxe de “non pertencer a ninguén”, ten a desvantaxe de ser ineficaz por “non comprometer a ninguén”, porque “non penetrou no corazón humano”; aínda que compre ser consciente, tamén, de que na pura subxectividade tampouco pode haber verdadeiro diálogo, pois elimínase o *logos* para caer no puro sentimento³⁵⁵.

Finalmente, Panikkar vai mesmo máis aló do rico concepto de interculturalidade, para chegar ao que chama *intra-culturalidade*: entrar na cultura do outro para deixarme enriquecer por ela, ao mesmo tempo que se invita ao outro a entrar na miña para deixarse enriquecer por ela. Aplica este concepto, en primeiro lugar en relación coa relixión, e fala de *diálogo intra-relixioso*³⁵⁶. Pero logo aplícao a todo mundo cultural, como máxima expresión do diálogo intercultural: o *diálogo intra-cultural*; o que se fai desde entro das mesmas culturas, non desde fora, coma un visitante ou un diletante.

En fin, a súa filosofía *inter/intra-cultural* ven ser un auténtico “desafío”, como reza o título dun dos mellores libros que se teñen publicado sobre el, e do que xa temos citado diversos traballos de especialistas en varios campos: *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Joseph Prabhu, colega na Universidade de California-Los Angeles e editor do libro, resume con precisión o sentido deste título.

“O apropiado do título deste libro debería ser hoxe obvio. O desafío intercultural que propón Panikkar é unha das máis radicais cuestións modernas e post-modernas das perspectivas mundiais, non só polo noso etnocentrismo e imperialismo cultural, senón, máis aínda, pola súa perspectiva particular. Deste xeito, o primeiro sería unha diminución do verdadeiro desafío de Panikkar para velo só coma un *filósofo multicultural*, como tende a ser visto moi a miúdo”³⁵⁷.

Para Prabhu, o fondo desafío intercultural que propón Panikkar -co seu transfundo nunha ciencia con conexións e implicación coa filosofía, a metafísica e a relixión- é unha nova revolución copernicana, que el sabe situar, tamén, nun contexto histórico-político de múltiples dimensións. E engade: “A interculturalidade de Panikkar

³⁵⁵ Cf. *Ibid.* 57.

³⁵⁶ Cf. sobre todo *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978; ed. italiana, que utilizamos aquí, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988.

³⁵⁷ J. Prabhu, “Lost in Translation. Panikkar’s Intercultural Odyssey”, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, op. cit. 19.

vai moito máis ao fondo que a dos predicadores da tolerancia [*preachings tolerance*] e as directrices que se poñen para o cambio interrelixioso”³⁵⁸.

O noso é un mundo enfrontado violentamente precisamente por esa diversidade cultural e relixiosa que é unha das meirandes riquezas que posúe o ser humano; unha riqueza que tentaron afogar, consciente ou inconscientemente, os diversos colonialismos de tódolos tempos que hoxe viron colapsar a súa hexemonía. Panikkar repetiu en máis dunha ocasión que este era o tempo propicio (o *kairós*), un tempo de especial relevancia e significado, perigo e oportunidade, para unha crise de civilización planetaria, un cambio profundo (*metanoia*) científico, filosófico, metafísico e místico, que alumara un mundo novo, que lonxe de ser a “europeización do mundo” que pediron relevantes filósofos europeos (...), sexa un mundo máis acorde coa harmonía da Realidade, que sabe integrar as diferenzas.

A filosofía *intra-cultural* de Panikkar ven ser o que alguén cualificou coma “epifanía de esperanza nun mundo ambivalente”³⁵⁹. Pero compre recoñecer, tamén, a dimensión excepcional, única e dificilmente repetible coa que Panikkar viviu este *diálogo intra-cultural*, no “ritmo básico da estrutura da *perichorèsis cosmoteándrica*”, como di J. Prabhu³⁶⁰, utilizando a terminoloxía do mesmo Panikkar que veremos na IV parte do noso traballo.

2.3. O desarme cultural: Da ignorancia-condeza-conquista, ao diálogo-converxencia-descubrimiento da complementariedade do outro.

“Hemos de *desarmar* nuestras respectivas culturas al mismo tiempo (e incluso antes) que procedemos a la supresión de las armas... Sin el reconocimiento de la interculturalidad no hay paz posible en el mundo”³⁶¹.

Velaquí, como colofón, unha interpelación fundamental da *interculturalidade* que Panikkar propón: *desarmar* as nosas respectivas culturas, salientablemente a occidental -que é a que hoxe se ten imposto máis en todo o mundo-, como camiño imprescindible para unha vida en harmonía e paz, en solidariedade cos humanos, a natureza e os cosmos todo. É sobre todo o desafío ao monopolio da ideoloxía económico-tecnolóxica-política dominadora como patrimonio universal da humanidade.

³⁵⁸ J. Prabhu, “Lost in Translation...”, *op. cit.* 20.

³⁵⁹ Cf. R. Vachon “La filosofía intercultural, epifanía d’esperanza en un mon ambivalent”, en *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Ignasi Boada (ed.), *op. cit.*

³⁶⁰ J. Prabhu, “Lost in Translation...”, *op. cit.* 2.

³⁶¹ *Paz e interculturalidad*, 157.

Aínda que -como recoñece tamén Panikkar- esta *interculturalidade* “desestabiliza ideas e conviccións arraigadas con frecuencia no máis fondo das culturas”. O diálogo intercultural dáse necesariamente na conversación fonda entre persoas-culturas-relixións –que está no fondo de toda cultura- e non só entre individuos.

Na perspectiva bíblica xudeocristiá, tense contraposto desde hai anos *Babel* (Xen 11) a *Pentecoste* (Feit 2, 5-12): a confrontación entre unha diversidade de linguas que enfronta aos humanos por castigo divino -uníranse contra Deus para chegar a el e ser tanto coma el, un proxecto humano orgulloso-, fronte a esa mesma diversidade de pobos e linguas que non impide o entendemento en Pentecoste. Pero o episodio da torre de Babel pode ser, máis ben, un exemplo da chamada de Deus a saír do círculo onde os humanos se encerran. Fronte a interpretación da dispersión como un castigo de Deus (“Baixou o Señor...e pensou... ‘Baixemos e embarullemos alí mesmo a súa lingua, de xeito que non se entendan uns cos outros’. O Señor espallounos de alí por toda a terra, e deixaron de construí-la cidade”, Xen 11, 7-8), podemos ver esta dispersión por toda a terra como unha bendición. Tal como acontecera cos fillos de Noé; despois do diluvio e a alianza que Deus fai con eles, dispérsanse e repoboan a Terra (Xen 6 a 9). Deste xeito, os fillos de Noé foron considerados como os fundadores das diferentes razas e linguas. Os habitantes da cidade da que fala o relato de Babel temen ser dispersados; refúxianse nun concepto de unidade que crea crispación en torno a una única identidade fusional: queren *Unha* cidade única, de *Unha* sóa torre, de *Unha* sóa lingua... *A verdade sería única* e imporíaase a todos coa forza mesma de Deus, que se apropian os construtores da torre. É a incapacidade para abrirse ao outro, ao diferente, ao estranxeiro e á súa verdade outra, complementaria da nosa.

Deste xeito, Babel e Pentecoste expresarían o mesmo movemento cara a diversidade. A sala onde os discípulos de Xesús se reuniran ábrese, estes saen e pónense a falar. Trunfa a diversidade. Ábrome ao outro suficientemente para comprender o que di e para facerme comprender del, para oír a súa verdade e, partindo desta verdade diferente da miña, poder reconstruír outra nova, máis rica, máis fiel á realidade.

O diálogo intercultural supón pasar non só do illamento-ignorancia, indiferenza-desprezo, condea-conquista... a unha coexistencia-comunicación, senón a un verdadeiro *diálogo-converxencia-descubrimento da complementariedade* do outro³⁶².

³⁶² Cf. *Paz e interculturalidad*, 38ss.

Illamento e ignorancia no que está instalada unha cultura, até o punto de que a interculturalidade nin sequera se presenta.

Indiferenza e desprezo; a outra cultura non nos afecta, mesmo pode considerarse un rival perigoso.

Condea e conquista; a outra cultura chega a converterse nunha presunta ameaza contra a que hai que reaccionar, quizais, suprimir.

Coexistencia e comunicación; a outra cultura convértrse nunha curiosidade ou mesmo un desafío que me interpela.

Converxencia e diálogo. Vaise producindo un encontro e o descubrimento dunha posible influencia recíproca, benéfica para as culturas que se encontran. “A *outra* cultura empeza a converterse no outro polo da nosa, e quizais nun complemento”, escribe Panikkar. É o *descubrimento da complementariedade* do outro

Todo isto supón, tamén -como insiste o noso pensador- superar o que chama “*a razón armada*”; porque a razón pode ser unha arma moi perigosa; sobre todo nas máns dos que teñen tamén o poder científico, tecnolóxico e bélico, como ocorre co Occidente actual:

“Fálase de *con-vencer* ao outro; de discutir para vencer ao outro. Desta maneira, a linguaxe cesa de ser un acto de amor para converterse en loita, en desafío. Non sabemos acuñar unha linguaxe máis amorosa”³⁶³.

Por iso, compre chegar ao “*desarme cultural*”, de cada unha das culturas que pretenden impor a paz desde as súas propias claves culturais, desde a súa propia visión da realidade que consideran a mellor de xeito absoluto. Esta expresión refírese preferentemente á cultura predominante: a occidental-europea ilustrada-racional e científico-técnica, fundamente metida no que Panikkar cualifica como “as trincheiras nas que se parapetou a cultura ‘moderna’ de orixe occidental”; a cultura da ciencia, o progreso, a democracia e a economía de mercado mundial. Porque a paz non pode ser o monopolio de ningunha cultura ou relixión: ningunha cultura, relixión ou tradición pode resolver illadamente os problemas do mundo.

“Temos que desarmar as nosas respectivas culturas ao mesmo tempo que procedemos á supresión das armas”, di Panikkar no 5º dos seus “sûtras da paz”.

³⁶³ *Il problema dell'altro*, 24.

“Nuestras culturas suelen ser beligerantes y tratan a los demás como enemigos, bárbaros, *goi*, *khafir*, paganos, infieles, etc. Añadamos aún que más de una cultura se sirve de la propia razón como de un arma...

El *desarme cultural* no es una simple expresión demagógica; es un requisito de la paz, de cualquier desarme duradero en la situación actual”³⁶⁴.

Este *desarme cultural* é arriscado, pois a crítica da propia cultura occidental fainos vulnerables; debe facerse paulatinamente, pero é condición *sine qua non* para establecer unha verdadeira cultura de paz nun diálogo de igualdade entre as diversas culturas. Como di, xogando coas palabras: “Non se trata de renunciar a ningún valor positivo, senón de valorar diversamente a positividade de moitos valores”³⁶⁵, o positivo de valores diferentes dos nosos; ser constantemente críticos coas nosa culturas... Pero compre someter a crítica as nocións mesmas de *evolucionismo* e *desenvolvemento*; pois “xa non abonda co desenvolvemento sostible”, afirma³⁶⁶.

A *philosophia pacis* é o contrario a unha filosofía como “a caza da verdade co rifle da razón”; busca a harmonía entre *animus* e *anima*

“Es algo más que una filosofía pacífica; es una filosofía que refleja la armonía de la realidad y, a la vez, contribuye a ella; una filosofía que es simultáneamente causa y efecto de la paz: es efecto de la paz, porque surge de un espíritu sosegado y pacífico; es causa de la paz, porque acrecienta o restablece la armonía del universo”³⁶⁷.

A *philosophia pacis* é “unha empresa intelectual para entender no posible o misterio da realidade”; é unha filosofía que parte do suposto de que a estrutura derradeira de realidade é harmónica. Pero non fai só unha observación pasiva desta harmonía da realidade, senón que busca unha participación activa nela. Isto, desde Cicerón aos pensadores hindús e budhistas, só se consegue coa *contemplación*, que xungue teoría e praxe, esforzo intelectual e compromiso activo. Por iso, os contemplativos son tanto persoas de acción como de pensamento e meditación. A *philosophia pacis* non busca impor un concepto de “paz”, senón que busca a harmonía, a participación na interrelación de todo o que existe, de todo con todo. “A paz é a participación na harmonía do ritmo do ser”, di Panikkar.

³⁶⁴ Paz y desarme cultural, 38.

³⁶⁵ *Ibid.* 64.

³⁶⁶ *Ibid.* 63-64.

³⁶⁷ *Ibid.* 30. Cf. tamén o volume coordinado por Miquel Siguan, *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Símbolo, Madrid 1989.

IV

TODA A REALIDADE É RELACIÃO.
A PERSPECTIVA *COSMO-TE-ÁNDRICA*

“Ni el dualismo ni el puro monismo pueden resolver el Misterio de lo Real... la identidad y la diversidad coexisten y ambas son reales. La piedra angular de la verdadera metafísica es la síntesis armoniosa de ambas perspectivas...

El paradigma de este Misterio es la intuición *advaita*, que se refiere a algo que no puede ser llamado ni ‘uno’ ni ‘dos’. El Misterio no es ni el mismo ni otro, ni uno ni múltiple: es *no-dualista*... No podemos ‘hablar’ de ese Misterio de forma simplemente ‘objetiva’ y nominalista... El Misterio no es objetivable, porque ‘tú’ y ‘yo’ somos partes constitutivas de ese Misterio. Tampoco es puramente subjetivo, porque ‘nosotros’, el sujeto o los sujetos, no somos la totalidad del Misterio” (Raimon Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*).

“La realidad es *cosmoteándrica*. No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo... Dios, Hombre y Mundo están en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad... Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad”. (Raimon Panikkar, *La Trinidad*).

**1. Advaita, principio *ṛtá* e *pratītyasamutpāda*: a-dualidade,
interrelación, interdependencia e *relatividade radical*.
Toda a realidade é relación**

“Quen recoñece a unidade universal do Ser, ve con imparcialidade a mesma esencia de tódolos seres” (*Bhagavad Gita* 6, 32).

“Tódolos seres son relativos” (Lao Tse, *Tao Te King*, XXIX).

“Todo está ligado conxuntamente dun modo invisible. A realidade é un cosmos, un todo que ten unha forma inmaterial; mellor: un un; aínda mellor: unha non-dualidade, *advaita*, que inclúe todo, tamén a min, o observador, eu mesmo que agora estou a dicir todo isto” (Hans Peter Dürr³⁶⁸).

A vella filosofía oriental, tan lonxe de Occidente durante moitos anos, semella estar agora moi perto; mesmo acadou o interese dos físicos máis punteiros, que atopan os seus conceptos máis apropiados para expresar o que eles van descubrindo da realidade, como reflectían estas verbas dun reputado físico cuántico. Hai tres conceptos fundamentais no hinduísmo e no buddhismo que teñen un peso especial no pensamento de R. Panikkar: *advaita*, principio *ṛtá* e *pratītyasamutpāda*. O primeiro termo hinduísta, que expresa a *non-dualidade* do Real³⁶⁹, non é só o que máis influíu no pensamento de Panikkar, senón que é o fundamental e a base dos demais; por iso, lle dedicaremos máis espacio aquí. O principio hinduísta de *ṛtá* e máis o concepto buddhista de *pratītyasamutpāda* expresan a interrelación e interdependencia de toda a Realidade; a *relatividade radical* de todo, base da concepción que Panikkar ten desta.

Os tres relaciónanse no pensamento panikkariano co seu concepto de *ontonomía*, do que xa falamos na Primeira parte. Dixemos alí que a *ontonomía* é o recoñecemento necesario das leis propias de cada esfera do ser ou da actividade humana, *sen separación ni interferencias* inxustificadas. Vimos que a *ontonomía* é sensible ás peculiaridades propias de cada ser ou clase de seres, pero sen excluír tanto a independencia separada ou desconectada das esferas particulares do ser (*autonomía*), como a dominación dunhas esferas sobre outras (*heteronomía*), para chegar a unha integración harmoniosa das distintas partes no todo (*ontonomía*). Panikkar propón a

³⁶⁸ Reputado físico, discípulo do Nobel Heisenberg, actualmente é director do Instituto Max Planck de Física; da súa obra conxunta con Panikkar, que xa citamos máis atrás, *L'amore, fonte originaria dell'universo. Un diálogo su scienza della natura e religione*, 25.

³⁶⁹ Como outros mestres orientais, Panikkar adoita escribir *Realidade* con maiúscula.

ontonomía como expresión da *via media* de Buddha: “una vía que llamaríamos *ontonómica*, para liberar al hombre, tanto de la apoteosis de un Dios exterior como de la absolutización de lo humano”³⁷⁰.

1.1. *Advaita*, principio *ṛtá* e *pratīyasamutpāda*

1) *Advaita*, a non-dualidade/a-dualidade da Realidade

“El mensaje central de las *Upanisad* no es *ni el monismo, ni el dualismo*, sino el *advaita*, es decir, el *carácter no dual de lo Real...* la imposibilidad de colocar en *dvandva*, como integrantes de un par, a Dios y el Mundo. Para las *Upanisad*, el ‘Absoluto’ no es sólo trascendente, sino trascendente e inmanente a la vez, todo en uno”³⁷¹.

“No século XXI, estamos no camiño da descuberta do mundo no seu encanto orixinario. O sí autónomo, individual, convértese novamente no un, ou ‘non-dous’ (en sánscrito *advaita*=non dualidade), co fondo da existencia”³⁷².

a) O concepto de *advaita*: non-dualidade e a-dualidade (Panikkar)

O riquísimo concepto hindú que expresa o termo sánscrito *advaita* é o da “non-dualidade” de tódolos seres que conforman a Realidade; incluído o Mundo, os Humanos e o mesmo Deus. Un estado integral que abarca tódolos ámbitos da existencia en que a conciencia individual e separada síntese e sábese formando parte da Realidade última, que inclúe ao resto dos humanos, do cosmos e o mesmo Deus. Isto implica unha experiencia unificada entre corpo, mente e espírito; entre o eu e os demais, entre o eu e o mundo. A experiencia *advaita* é a de quen “coñece a unidade universal do Ser” sen deixar de ver “os seres”, como liamos no *Bhagavad Gita* ao comezo deste capítulo. É vivir unificadamente, non de xeito escindido.

Advaita significa que a Realidade é unha, non está dividida, escindida, aínda que estea conformada por dimensións diferentes. O ser humano existe *intimamente vinculado* aos outros seres non humanos, animados e inanimados, aínda que non sexa o mesmo. O mesmo Absoluto, a Divindade, non está individualmente *separada* do resto da Realidade; pero tampouco non é totalmente *idéntico* a ela, como ocorre co dualismo e o monismo. Deste modo, o *advaita* non se pode confundir co *monismo*; aínda que así o afirmaran algúns comentaristas occidentais, e mesmo fora opinión común entre

³⁷⁰ *El silencio del Budha: Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1999⁴, 292.

³⁷¹ *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, 59.

³⁷² R. Ropers, “Introducción” a *L’amore, fonte originaria dell’universo*, 17.

filósofos e teólogos occidentais até moi recentemente, e algúns aínda o sigan considerando así.

A doutrina da non-dualidade ou a-dualidade *advaita* é un sistema filosófico-teolóxico e unha experiencia espiritual que provén da convicción da non-dualidade no fondo do mundo material e espiritual, e entre o mundo e Deus (*a-dvaita*= “non dous”, é o contraposto a *dvaita*=dualidade). O *non-dualismo* ou *non-dualidade* é a experiencia contraria a do *dualismo* ou dualidade, no que realidade vese constituída pola manifestación perceptiva das cousas separadas (animado-inanimado, suxeito-obxecto, materia-espírito,...); no senso radical, unha realidade que está constituída baixo a existencia de dous principios supremos, increados, independentes, irreducibles e antagónicos. A *non-dualidade* di, polo contrario, que a verdadeira condición ou natureza da Realidade é non-dual; as dicotomías son irrealis ou comenencias imprecisas. Por iso, o *advaita* “non se concibe a sí mesmo coma un sistema histórico de pensamento entre outros, senón coma unha receita para o espírito humano de validez universal”³⁷³.

A filosofía *advaita* fala de que cada ser está unido á totalidade dos seres existentes; até tal punto que non pode falarse de simple relación entre os distintos seres, senón de unidade total. Pero unidade *non-dual*; pois do contrario caeríase no monismo. Polo mesmo, non hai unha distinción fundamental entre mente e materia; e hai unha unión entre o suxeito que percibe e o percibido: para o *advaitín*, quen coñece non se diferencia do que coñece, quen observa non se ve diferente do coñecido. A falsa aparencia de ser múltiple, débese a función mental de conceptualizar, que consiste en definir; para iso necesita dividir en partes o que non está dividido. Cando a mente abandona o proceso de conceptualización, a realidade de ser un revélase coma un feito puramente obxectivo. A doutrina *advaita* considérase coma o cumio de tódalas as relixións e filosofías, en canto que introduce a “experiencia suprema” da non-dualidade, non-separabilidade entre Sí-mesmo (*Ātman*) e o Absoluto (*Brahman*). Estas son as catro grandes sentencias (*mahavakyas*) que encerran toda a doutrina *advaita*:

- *Prajñanam Brahman* (“Brahman é pura Conciencia”; *Aitareya Upanishad* V,3 do *Rig Veda*).
- *Tat tvam asi* (“Ti es Iso”; *Chandogya Upanishad* VI, 8, 7 do *Sama Veda*).
- *Aham Brahman*: “Eu son Brahman” (*Brihadaranyaka Upanishad* I, 4, 10 do *Yajur Veda*).
- *Ayam atman Brahman*: “Atman é Brahman” (*Mandukya Upanishad* I, 2 do *Atharva Veda*).

³⁷³ M. Cavallé, *La sabiduría de la No-Dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, op. cit. 46.

A nosa conciencia é habitualmente existencial, experiencial, dual... pero o Absoluto (“Eu son”) é pura Conciencia, conciencia trans-personal. Sen embargo, a Conciencia do Absoluto e a conciencia humana son as dúas caras da mesma Conciencia, porque a Realidade é non-dual, non pode pecharse nun “individuo”. Esta Conciencia proxéctase coma nunha pantalla, e isto é o que vemos: o Mundo; pero o único que realmente existe é esa Conciencia. Por iso, di a primeira *mahavakya* da doutrina advaita: *Prajñanam Brahman*, “Brahman é pura Conciencia”. O movemento da Conciencia é a Vida mesma, a relatividade vai creando, dividíndose infinitamente...

O comezo da experiencia da non-dualidade é a *experiencia de coñecemento*: constatar que aínda que o mundo enteiro se mostra polo esquema dual de suxeito e obxecto, a realidade verdadeira da existencia non é un *conxunto de realidades independentes* senón a *relación*. O coñecemento e a nosa experiencia existencial de relación é o modo polo que o Absoluto, a Conciencia absoluta, se nos mostra a si mesma. O cosmos mesmo é a manifestación desa Conciencia absoluta; e cada conciencia individual é a condición que reflicte a outra, a condición que a fai existir. Por iso, “eu” e “outra persoa” non somos seres separados, senón Un. Cada ser individual é o reflexo de todo o cosmos, e todo o cosmos é reflexo da Conciencia Absoluta. A verdade para o *advaitin* é chegar a descubrir: “Eu son Brahman” (*Aham Brahman*), “*Ātman* (o meu eu, a alma) é Brahman (o Absoluto)” (*Ayam Ātman Brahman*); descubrir que “Ti es Iso/ El” (*Tat tvam Asi*), o Absoluto, sen deixar de ser diferentes. Velaquí a clave do *advaita*: O Absoluto e o mundo non están xuxtapostos, nin o un absorbido polo outro, senón en íntima e constitutiva relación.

A tendencia habitual do pensamento occidental é a de distinguir separadamente ontoloxía de epistemoloxía; pero entre ambas debe haber unha relación inseparable. Para o paradigma occidental, isto da non-dualidade e a unión entre o suxeito e o obxecto soa altamente estraño e paradoxal, pero é máis certo do que parece. É a nosa forma de mirar e pensar a que non é quen de tolerar esa non-dualidade. Non é casual que a física cuántica chegue a afirmacións similares, en canto que o observado non é independente do observador. Os mestres orientais que afondaron nesta visión insisten en que compre replantearse profundamente o significado de Conciencia. Dende a non-dualidade, a Conciencia é un continuo. Non hai un *eu*, isto é unha creación mental; só existe conciencia no presente. A cuestión é que a nosa mente separa, fragmenta; co que inmediatamente en nós non existe outra concepción que non sexa a de suxeito por unha parte, e obxecto pola outra.

b) As orixes da filosofía *advaita* no hinduísmo

O *advaita vedānta* baséase sobre todo na interpretación que Śāṅkāra (c.788-820) fai das *Upanishad* e dos *Brahma Sūtra*³⁷⁴; unha das escolas de pensamento hindús máis importantes da historia do pensamento filosófico-teolóxico hindú, e a máis difundida actualmente nos ambientes espirituais. Aínda que xa atopamos este pensamento en Iaghia Valkia (I milenio a. C.) e, sobre todo en Gaudapāda (s. VIII d. C.), mestre de Govinda, que foi á súa vez o mestre de Śāṅkāra, e outros. George Thibaut, indólogo francés do s. XIX, chega dicir: “A doutrina postulada por Śāṅkāra é, desde o punto de vista puramente filosófico... a máis importante e interesante que xurdiu no chan indio”³⁷⁵. Moitos estudosos din que foi o mestre budhista Nāgārjuna (150-250) o máis decisivo para o *advaita* de Śāṅkāra, e o seu pensamento será esencial para a formación desa gran escola non-dualista do hinduísmo que foi o *Advaita vedānta*³⁷⁶; diremos despois unha palabras sobre Nāgārjuna. Pero Śāṅkāra sempre foi moi polémico co budhismo, e mesmo desenvolveu o seu pensamento en confrontación con el.

A tradición *advaita* pódese describir en dous aspectos fundamentais: a) A tradición filosófica de comentarios e sub-comentarios ás obras do Vedanta, e b) A tradición relixiosa da renuncia (*sanyasa*), onde se destaca unha gran cantidade de obras de Śāṅkāra ou Śāṅkāracharya. Pódese resumir a esencia do *advaita-vedānta* coas seguintes tres teses de Śāṅkāra: 1ª) A única realidade é *Brahman*, o Absoluto. 2ª) O mundo é ilusión, unha realidade aparente (*mithya, mayā*). 3ª) A alma encarnada (*jiva*) non é máis que o mesmo *Brahman*. Śāṅkāra afirma que a única doutrina das *Upanisads* é a doutrina da Unidade; pero, xa que non pode haber unidade separada da variedade, el di que a súa doutrina non é “monismo”, senón só non-dualismo *advaita*; nega o múltiple, pero sen reduci-lo ao un.

A carón do *advaita vedānta* de Śāṅkāra, compre situar a escola ***viśiṣṭādvaita de Rāmānuja*** (1017-1137); un filósofo e un místico que reorientou parcialmente a doutrina *advaita*, elaborando un “non-dualismo cualificado” ou mitigado. Rāmānuja busca integrar no *advaita* a realidade persoal do Absoluto, para dar cabida á *bhakti*, o

³⁷⁴ Cf. Consuelo Martin, *Upanishad con los comentarios advaita de Śankara*, Trotta, Madrid, 2009²; *Bhagavad Gita con los comentarios advaita de Śankara*, Trotta, Madrid 2009⁶]; *Brahma-sutras. Con los comentarios advaita de Śankara*, Trotta, Madrid, 2000.

³⁷⁵ Cf. M. Cavallé, *op. cit.* 41.

³⁷⁶ Cf. M. Cavallé, *op. cit.* 40. A escola Vedanta (literalmente en sánscrito “fin dos Vedas”), baséase nos *Prasthanatrayi* (tres probas), textos canónicos que comprenden: os *Upanisad*, a *Bhagavad Gita* e os *Brahma Sūtra*. Estes son os auténticos clásicos da doutrina da non-dualidade *advaita-vedānta* ou *advaita vāda* (lit. “doutrina da non-dualidade”).

sentimento relixioso do amor, que menosprezaba Śāṅkāra: Deus é a alma das almas e da natureza, estas son diversas del, pero non están separadas de Deus, a súa unión é *advaita*. Rāmānuja, fervoroso visnuita, cre que a *bhakti* é válida no camiño de liberación que busca o hinduísmo³⁷⁷; por iso, esta posición doutrinal tivo un gran eco na espiritualidade devocional da *bhakti* e a súa expresión na relixiosidade popular. A *bhakti* é a relixión do amor -fronte á *jñāna* ou relixión do coñecemento-, a actitude relixiosa, mística e relacional por excelencia; céntrase na devoción ou participación no divino polo amor, unha relación con Deus baseada no amor, o abandono nel. O *advaitin* é o que alcanzou a experiencia da non-dualidade; o *bhakta* é o adepto da *bhakti*, o devoto, que busca la unión con Dios por medio del amor; mentres o *jñānin* é o sabio, o que coñece, o que sigue a vía contemplativa do *jñāna* (conocimiento) para chegar á experimentar a unión non-dual coa Realidade. Ambos, *bhakta* e *jñānin*, queren chegar a ser un perfecto *advaitin*. Raimon Panikkar buscou claramente, como Rāmānuja, unir harmonicamente *advaita* e *bhakti*, non-dualidade, pero con amor; o seu texto fundamental ten un título expresivo “Amor y no dualidad”³⁷⁸.

c) As figuras modernas máis senlleiras do *advaita*

Así como Śāṅkāra é considerado a referencia fundamental da antiga doutrina *advaita*, máis recentemente, sobre todo no s.XIX, xorden figuras senlleiras do hinduísmo verbo desta doutrina: os primeiros foron **Rāmakrishna**³⁷⁹ (1836-1886) e o seu principal discípulo **Vivekananda** (1863-1902). Pero dise comunmente que o representante máis destacado do *advaita* no s. XX é **Ramana Maharshi**³⁸⁰ (1879-1950); Panikkar non chegou a coñecelo, pois foi á India en 1954, pouco despois da súa morte, pero foi introducido nas súas ensinanzas da man do monxe beneditino francés Henry Le Saux

³⁷⁷ A salvación no hinduísmo consiste en liberarse da lei do *karma*, o ciclo das reencarnacións (*samsāra*), para chegar á identificación con *Brahman*. As tres “vías” (*mārga*) clásicas da salvación presentes na soterioloxía hinduísta son: *karma-mārga* (camiño da acción, as obras sociais ou rituales), *bhakti-mārga* (camiño da adoración, abandono) e *jñāna-mārga* (camiño do coñecemento para superar a ignorancia, contemplación, ascesis, yoga).

³⁷⁸ “Amor y No-Dualidad”, *Sufí* (Madrid), 1 (2001), 14-18; o texto apareceu anteriormente con diversos títulos: “Advaita e Bhakti. Lettera da Vrindaban”, *Humanitas* (1965), 991-1001; “Advaita y Bhakti. Amor e identidade en un diálogo indocristiano”, *Revista de Occidente*, 91 (1970), 38-52... e foi recollido no seu libro *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, 297-308. Cf. Unha reflexión ao respecto en V. Pérez Prieto, *Dios, Hombre Mundo*, op. cit. 138-141.

³⁷⁹ Cf. Ramakrishna, *La sagrada enseñanza de Sri Ramakrishna*, Kier, Buenos Aires, 1971.

³⁸⁰ Cf. Ramana Maharshi, *Enseñanzas espirituales*, Kairós, Barcelona 1986². Cf. Ernesto Ballesteros, *Ramana Maharshi*, Kairós, Barcelona 1997; pode atoparse unha boa unha síntese na súa conferencia, “La filosofía occidental moderna y el Vedanta Advaita de Sri Ramana Maharshi”, con edición electrónica: http://www.concienciasinfronteras.com/PAGINAS/CONCIENCIA/Ballesteros_Ramana.html.

(gran amigo e compañeiro durante anos no *āśram* que chamaron *Saccidānanda* e con quen fixo varias peregrinaxes hindús fundamentais³⁸¹; este cambiou logo o seu nome occidental por Abhishiktānanda, 1910-1973), que si se introduciu no *advaita* da man de Ramana Maharshi. Do ensino de Ramana Maharshi sobre a non-dualidade recollemos definicións tan claras como esta:

“El no-dualista dice que el mundo es irreal; pero también dice: ‘Todo esto es Brahman’... Los advaitin no dicen que el mundo es irreal. Eso es un malentendido... Ellos sólo quieren decir que el mundo es irreal como mundo [autosubsistente], pero real como Yo...”.

“[La doctrina del Advaita Vedante dice en síntesis] No existe nada salvo la Realidad única. No hay nacimiento ni muerte, ni proyección ni retracción, ni esclavitud ni liberación. Sólo existe eternamente la unidad única. A quienes encuentran difícil captar esta verdad y preguntan ¿Cómo podemos ignorar este mundo sólido que vemos en torno nuestro?, se les señala la experiencia del sueño y se les dice: Todo lo que veis depende del que ve. Aparte del que ve, lo visto no existe. Esto se llama *drishistirthi vada* o el argumento de que uno primero crea en su mente y luego ve lo que su mente ha creado...”³⁸².

Outros persoeiros fundamentais do *advaita* contemporáneo son **Nisargadatta Maharaj**³⁸³ (1897-1981), que foi gurú de **Ramesh Balsekar**³⁸⁴, cuxa obra tivo unha gran influencia na comprensión do *advaita* en Occidente, pola súa claridade expositiva; e tamén **Aurobindo**³⁸⁵ (1872-1950), **Krishnamurti**³⁸⁶ (1895-1986), etc.

d) Raimon Panikkar e o *advaita*

O noso autor prefere traducir *advaita* por “a-dualidade”, como ten expresado en máis dunha ocasión:

“Aunque la costumbre ha venido traduciendo *advaita* por ‘no-dualidad’, debido al pensar dialéctico que predominaba cuando la cultura europea ‘descubrió’ la India, yo traduzco ahora por *a-dualidad*, que es igualmente castellano y me parece más fiel a lo que el *advaita* es (*a-dvaita*), y que de ninguna manera viola el principio de no-contradicción, como sería la negación de la dualidad. En todo caso, el *advaita* no

³⁸¹ Cf. H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Vedanta a la Trinité*, Centurion, Paris 1965; H. Le Saux-R. Panikkar, *Alle sorgenti del Gange: peleginaggio spirituale*, CENS, Milano 1994; R. Panikkar, “La montée vers le fond”, Préface para H. Le Saux, *La montée au fond du coeur. Le journal intime du moine chrétien-Sannyâsî hindou*, OEIL, París 1986.

³⁸² A. Osborne, *Las enseñanzas de Bhagavan Sri Ramana Maharshi*, Kier, Buenos Aires, 1978, 18.

³⁸³ Cf. a obra fundamental de Nisargadatta *Yo soy eso*, Sirio, Málaga 1988; tamén *Enseñanzas definitivas. Conversaciones sobre el Absoluto*, Los libros de la liebre de marzo, Barcelona 1998. Véxase tamén a obra de M. Cavallé cita varias veces nestas páxinas *La sabiduría de la No-Dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*.

³⁸⁴ Cf. Ramesh S. Balsekar, *De la Conciencia a la Conciencia*, Yug, México 1996; *El bucardo es lo buscado*, Gaia-Alfaguara, Madrid 2005.

³⁸⁵ Cf. S. Aurobindo, *El Secreto del Veda*, 2 vols. Fundación Centro Aurobindo, Barcelona 1998.

³⁸⁶ Cf. Krishnamurti, *Más allá del pensamiento*, EDHASA, Barcelona 1982.

contradice tal axioma, aunque tampoco lo erige en el principio supremo del pensar... El principio de no-contradicción no se niega, sino que se supera”³⁸⁷.

Abondando nisto, dicía pouco despois:

“Cando pensamos debemos pensar na conexión. Trátase da harmonía, a correlación, a intuición *advaita*, que non traduzo como se fai habitualmente... No *a-dvaita*, o ‘a’ é ausencia, ausencia de dous. Nego, non nego a dualidade; do contrario obteño ou a contradición ou a dialéctica. Son consciente do feito de que a realidade está *ausente*”³⁸⁸.

“O pensamento dialéctico é o que o confunde todo”, di máis adiante. Pero non podemos dividirnos: “Non somos o suxeito da experiencia. A experiencia non ten tampouco suxeito”³⁸⁹; pero para expresar isto necesitamos a intuición simbólica, da que falamos máis atrás. Desde o comezo, desde sempre, a realidade é conexión, interrelación, aínda que haxa polaridades. Por iso, o ser humano ten tres órganos para aproximarse á realidade: o ollo sensible-empírico, o ollo intelectual-reflexivo e o ollo místico-contemplativo; mentres non se lle abren os tres, o ser humano non pode comprender a perspectiva a-dual da realidade.

O mesmo Panikkar precisa isto, acorde co de máis arriba:

“En rigor, a intuición *advaita* non é a negación da dualidade –que sería contradición, se non queremos defender o monismo. Poderíamos dicir que o *advaita* é a superación (sen as connotacións hegelianas da verba) do monismo. No fondo, trátase máis da *ausencia* de dualidade que da súa negación. Agora ben, a consciencia da ausencia implica máis que un puro pensar dialéctico...

É o amor o que fai notar a ausencia. O divorcio entre amor e coñecemento é mortal polos dous lados... A ausencia non é, no caso do *advaita*, a negación da dualidade, como a tradución ‘non dualismo’ podería facer crer... O *advaita* non é irracional, senón que é aquela experiencia que nos fai conscientes de que aquilo que chamamos Realidade non se pode traducir, ni sequera racionalmente a unha unidade, pero tampouco a unha dualidade: nin unidade nin dualidade, que sería a conclusión dialéctica”³⁹⁰.

Na India, Raimon Panikkar somérxese no estudio do Vedânta durante anos, ata chegar a publicar unha completísima antoloxía e estudio dos Vedas de máis de mil páxinas: *The Vedic Experience*³⁹¹. Así, entra no coñecemento profundo do *advaita vedānta*. Panikkar fala do *advaita* e a non-dualidade en numerosos libros e artigos; desde unha das súas primeiras obras -das máis reeditadas e traducidas- *El Cristo*

³⁸⁷ Cf. Panikkar, “Prólogo”, en V. Pérez, *Más allá de la fragmentación...* 13.

³⁸⁸ *L’amore, fonte originaria dell’universo*, 98.

³⁸⁹ *Ibid.* 122.

³⁹⁰ “Epíleg”, en J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar*, 222-223.

³⁹¹ *The Vedic Experience. Mantramajari. An Anthology of the vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, University California Press, Berkeley-Los Angeles & DLT, London 1977.

desconocido del hinduismo, á que aludimos na Introducción, até as últimas³⁹². A súa clave e a importancia da non dualidade para o pensamento sintetízao nestas palabras:

“Ni el dualismo ni el puro monismo pueden resolver el problema... Esto nos lleva a la paradoja casi inevitable, formulada de una manera u otra por la mayoría de las escuelas filosófico-teológicas: la identidad y la diversidad coexisten y ambas son reales. La piedra angular de la verdadera metafísica es la síntesis armoniosa o, mejor dicho, no contradictoria de ambas perspectivas”³⁹³.

O Misterio (a Realidade) só se pode comprender coa intuición *advaita*:

“El paradigma de este Misterio es la intuición *adváitica*, que se refiere a algo que no puede ser llamado ni ‘uno’ ni ‘dos’. El Misterio no es ni el mismo ni otro, ni uno ni múltiple: es no-dualista... No podemos ‘hablar’ de ese Misterio de forma simplemente ‘objetiva’ y nominalista... El Misterio no es objetivable, porque ‘tú’ y ‘yo’ somos partes constitutivas de ese Misterio. Tampoco es puramente subjetivo, porque ‘nosotros’, el sujeto o los sujetos, no somos la totalidad del Misterio”³⁹⁴.

Deus e o mundo non están xustapostos nin o un absorbido polo outro, senón en relación de reciprocidade; o Absoluto é transcendente e inmanente á vez: “Dios no es ni *el Mismo* (monismo) ni *el o lo Otro* (dualismo). Dios es *un polo de la Realidad, polo constitutivo*; silencioso y por tanto inefable... trascendente, pero inmanente en el mundo; infinito, pero limitado en las cosas”³⁹⁵.

Por iso, nesta concepción non hai nada que *non sexa* sagrado, nin hai nada absolutamente sagrado, *separado* do resto, todo ten unha dimensión sagrada: “Lo sagrado es un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de que las cosas son reales”, di Panikkar³⁹⁶.

Pero, a pesar de ter escrito moito sobre o *advaita*, Panikkar repite que a experiencia da non-dualidade non pode ser directamente expresada en palabras intelixibles; no momento en que se fai así “compre falar de polaridade e por tanto, compre usar unha linguaxe dalgunha maneira dualista”³⁹⁷. Con todo, a non-dualidade é o sentido máis fondo da meirande parte dos conceptos panikkarianos (*ontonomía*,

³⁹² *The Unknown Christ of Hinduism* (1964, ed. española 1970 e 1994). Pero tamén *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas* (1971), *El silencio del Buddha* (2000⁵), *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (1999⁵), *La experiencia filosófica de la India* (1997), *La intuición cosmoteándrica* (1999), etc.

³⁹³ *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), 147.

³⁹⁴ *Ibid.* 23.

³⁹⁵ *Iconos*, 86. Cf. “Advaita y Trinidad” en *El Cristo desconocido* (1971) 165-180; *El Cristo desconocido* (ed. de 1994) 150-170.

³⁹⁶ *El mundanal silencio...*

³⁹⁷ “There Is No Outer Without Inner Space”, en K. Vatsyayan (ed.), *Concepts of Space. Ancient and Modern*, New Delhi 1991, 26.

relatividade radical, trindade radical... perspectiva cosmoteándrica): Nin monismo nin dualismo, repite unha e outra vez; o *advaita* é a polaridade constitutiva da Realidade, unha polaridade capaz de soportar tensións, e que expresa a harmonía desa Realidade³⁹⁸.

No traballo citado antes expresábo así:

“Hai unha relación dinámica e constitutiva de maneira que cada un dos polos da relación é o conxunto; porque non podemos de ningunha maneira illar os polos sen destruílos. Deixarían de ser polos... Non hai Exterior sen Interior, nin Interior sen exterior. O Interior é o que fai o exterior e viceversa”³⁹⁹.

A este respecto, comenta con razón o filósofo catalán Jordi Pigem, verbo de certas contraposicións que se teñen feito tradicionalmente na filosofía occidental:

“Desde a experiencia da non-dualidade, a disputa sobre se a realidade é en derradeiro termo dinámica ou inmóbil (a suposta contraposición entre Heráclito e Parménides) baséase en illar dous polos que non teñen senso o un sen o outro: nada máis poden concibir o movemento en relación con algo inmóbil, e non poden concibir a inmovilidade máis que en relación con algo móbil. A experiencia da non-dualidade non pode conseguirse máis que superando as dicotomías que se superpoñen na concepción da realidade”⁴⁰⁰.

Desta maneira, o *advaita* desafía as nosas pretensións tanto de obxectividade como de subxectividade, ao superar a división dual que facemos entre suxeito e obxecto, superar o “modelo do universos en dous pisos” -que chama Panikkar- e a busca de obxectividades. Cando, como di Panikkar, “o *advaita* non fai unha afirmación obxectiva sobre a realidade... O Ser non ten predicado. O *é* do noso pensamento racional non ten por que ser idéntico ao Ser da nosa consciencia”⁴⁰¹. Así, representa un desafío xigantesco para a nosa forma habitual de concibir a realidade, xa que, como repite Panikkar “implica abandonar o liderado soberano do *logos*”; e desta maneira esperta “o terror de perder o control, o pánico da incerteza, a obsesión pola seguridade que é unha característica dos tempos modernos”⁴⁰²; aínda que non por iso sexa “a negación da razón”, senón “a súa transcendencia”⁴⁰³.

³⁹⁸ Cf. *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, Ed. by Harry James Cargas, Fortress, Minneapolis 1995. Véxase a mesma idea en D. Loy, *No dualidad*, Kairós, Barcelona 2000, 216-217.

³⁹⁹ “There Is No Outer Without Inner Space”, 27.

⁴⁰⁰ J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència*, 138.

⁴⁰¹ “A Self-Critical Dialogues”, en J. Prabhu (ed.) *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, 275.

⁴⁰² “There Is No Outer Without Inner Space”, 27.

⁴⁰³ “A Self-Critical Dialogues”, 275.

e) A experiencia da non-dualidade fora do hinduísmo

A experiencia da non-dualidade da realidade, como manifesta o mesmo Panikkar en varias ocasións, non aparece só no hinduísmo, senón tamén no budhismo e o taoísmo, e constitúe o o núcleo central, o eixo de practicamente todas as grandes tradicións filosóficas, metafísicas e espirituais orientais. Así, atopamos esta doutrina nos outros dous sistemas filosófico-teolóxicos máis influentes de Oriente: o budhismo (na experiencia do *nirvana*), especialmente no budismo *mahāyāna* (e dentro deste, no budhismo *zen* e no budhismo tibetano, o *dzogchen*); e o taoísmo de Lao Tse e Chuang Tzu. O termo taoísta que se refire a esta experiencia non-dual é *wei-wu-wei* (“acción da non-acción”). Para os tres, fronte á meditación e a acción que nos leva á experiencia non-dualista da Realidade, “o proceso de pensamento constitúe unha especie de interferencia”, como escribe David Loy, un dos meirandes especialistas no *advaita*⁴⁰⁴.

“El valor supremo de la vida resulta mucho mejor expresado si eludimos la negación del mundo que se deriva de separar el fundamento trascendente de la multiplicidad de los fenómenos y admitimos la posibilidad de que la liberación se asiente en la actualización de nuestra verdadera naturaleza no-dual, es decir, en la realización de que cada uno de nosotros es la totalidad del universo”⁴⁰⁵.

Concretamente, o **budhismo *mahāyāna*** e, sobre todo, Nāgārjuna (150-250)⁴⁰⁶ -cuxo pensamento dixemos que tivo unha influencia fundamental na formación do *advaita vedānta* de Śāṅkara-, interpretarán a interrelación de tódolos seres (*pratītyasamutpāda*, concepto fundamental do budhismo que veremos a continuación) como *shūnyata* (vacuidade, baleiro): todo o real é un *sendo*, que non se apoia en nada; por iso a sabedoría está alén do *si* e do *non*, alén de todo o dualismo que hai o corazón de calquera posición positiva ou negativa. A vacuidade, di Nāgārjuna, móstranos o camiño do medio (*mādhyaṃika*): ni un, nin dous, senón *non-dous* (*advaita*). Camiño do medio que nos ensina tamén que o camiño ascendente atopa a súa realización no camiño descendente; que o coñecemento (*jñāna*) realízase na compaixón (*karuṇa*)⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ D. Loy, a súa Tese de doutoramento en Filosofía publicada en España como *No dualidad*, 24. Cf. particularmente “La no-dualidad en la Bhagavad Gītā”, 288-302.

⁴⁰⁵ *Ibid.* 300.

⁴⁰⁶ Nāgārjuna é o fundador da escola *mādhyaṃika* (camiño medio) do budismo *mahāyāna* e, probablemente o pensador budista *mahāyāna* máis influente despois do mesmo Gautama Buddha. A el débese o florecemento do *mahāyāna* e das escolas do budhismo tibetano, o *chan* chino e o *zen* xaponés.

⁴⁰⁷ Cf. Xavier Serra, “La intuición advaita en Raimon Panikkar. Una experiencia intercultural”, *Conciencia sin Fronteras*. http://www.concienciasinfronteras.com/PAGINAS/CONCIENCIA/serra_panikkar.pdf. Para unha análise do non-dualismo de Nāgārjuna, cf. Ken Wilber, *Sexo, ecología, espiritualidad*, vol.I, libro 2, Gaia, Madrid 1997, 295-312.

Pode que esta filosofía e espiritualidade que quere expresar a intuición non-dual da realidade, sexa unha das herdanzas filosóficas e espirituais máis importantes e fondas da humanidade, tanto en Oriente como en Occidente; e Nāgārjuna, xunto co seu contemporáneo occidental Plotino, sexan figuras centrais dela. Porque a intuición da non-dualidade non é so de oriente, senón que aparece tamén na filosofía plotiniana e no gnosticismo, no núcleo místico do islamismo (o *sufismo*), na Cábala hebrea e na mística cristiá. O non-dualismo ou unidade de todo o real aplícase a calquera outra doutrina filosófica ou mística que afirme que, no máis profundo da Realidade resoa a unidade: unha única verdade, onde *todo forma parte do Un*. Desta maneira, o non-dualismo sería a base dunha *philosophia perennis* non atada a ningunha escola; tese defendida non só por A. Huxley (vid. I parte deste traballo), senón tamén por místicos cristiáns contemporáneos como T. Merton, en K. Wilber e pensadores hindúes como Coomaraswamy... ou pensadores tan coñecidos como R. Guenon, H. Corbin, etc. Máis recentemente, é a postura dunha experta no non-dualismo, a filósofa catalana Mónica Cavallé no groso volume da súa Tese en Filosofía⁴⁰⁸.

No *sufismo* atopamos formulacións semellantes as adváiticas. O non-dualismo expresa na linguaxe sufí que a relación entre Deus e o mundo non é de 1+1, que sería mera xustaposición (dualismo), nin de 1=1, que sería mera identificación (monismo), senón de *1x1*, onde cada factor mantén a súa propiedade sen que por iso se multiplique a realidade⁴⁰⁹. É o que atopamos nos textos que lle custaron a vida ao mártir Al-Hallaj (857-922), o “axitador de consciencias”: “Convertinme en Aquel a quen Amo, e Aquel a quen amo converteuse en min”. E atopámolo nese cumio do pensamento islámico que foi o sufí Ibn’Arabi, cuxa obra *Tratado de la Unidad* é unha das máis elevadas sistematizacións do non-dualismo no mundo islámico⁴¹⁰. O místico iraní Abd al-Karim Al-Yîlî di:

“La percepción de la Esencia Suprema consiste en llegar a saber, por la vía de la intuición divina, que *tú eres Él* y que *Él eres tú*, sin que haya confusión entre ambos, ya que el servidor es servidor y el Señor es Señor, y no se trata de que el servidor se convierta en Señor, ni el Señor en servidor”⁴¹¹.

⁴⁰⁸ M. Cavallé, *La sabiduría de la No-Dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, op. cit. cf. 48.

⁴⁰⁹ Cf. H. Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid 2004.

⁴¹⁰ Cf. especialmente as súas obras *Tratado de la Unidad*, Sirio, Málaga 1987 e *El núcleo del núcleo*, Sirio, Málaga 1992.

⁴¹¹ Abd al-Karim, *El hombre universal*, Madrid 2001, cita tomada de J. Melloni, *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2003. Cf. tamén para o sufismo a obra fundamental de Henry Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996; e

No *pensamento cristián* podemos rastrexar esta intuición da non-dualidade, aínda que non tan explicitada claramente como en Oriente, desde Agostiño e o pseudo-Dionisio Areopagita até a Idade Media. Pero, sobre todo logo, atopámolo na mística e o pensamento especulativo de Meister Eckhart, do que xa falamos na Introducción; e tamén en Bernardo de Claraval, Nicolás de Cusa, Boehme, Silesius, os místicos españois Teresa de Jesús ou Juan de la Cruz...⁴¹². Eckhart escribe repetidamente que “o coñecente e o coñecido son un”.

“Todas las criaturas llevan en si la negación; una niega a la otra... En Dios, empero, hay una negación de la negación; es un solo y niega todo lo demás, porque no hay nada fuera de Dios”⁴¹³.

“Alguna gente simple imagina que deberían ver a Dios, como si Él estuviera allí y ellos aquí. Pero esto no es así. *Dios y yo somos uno*. Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios... El obrar y el ser son uno”⁴¹⁴.

Non é de estrañar que na bula pontificia *In agro dominico* –que, despois da súa morte, condena por heterodoxa parte da obra do místico renano- un dos pensamentos condeados sexa: “Quen ve *dualidade* ou diferencia *non ve a Deus*” (art.23). Pero nesta liña de Eckhart, cualificada como un *non-dualismo cristián*, van hoxe moitos monxes cristiáns; sobre todo da tradición cisterciense, pola influencia dese outro gran místico da orde do Cister que foi Bernardo de Claraval (1090-1153)⁴¹⁵. Este chega a escribir: “¿Que es Dios?... Es tan imposible que algo sea *sin Él* como *Él mismo sin él* [mundo]. *Él es en Sí mismo* como *es en todo* y, así, de una cierta forma, *sólo Él es*” (San Bernardo, *De consideratione*, Lib. V, 6,13). Tamén as monxas místicas Beatriz de Nazaret (1200-1269), Matilde de Magdeburgo (1207-1282) ou Gertrudis de Helfta (1256-1302). Un amigo coreano, tamén monxe cisterciense, co que tiven longas conversas e cruzamos abondosos correos sobre a non-dualidade -que el tentaba vivir

para a mística xudea da cabala Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 1996.

⁴¹² Cf. H.M. Enomiya Lassalle, *Zen y Mística cristiana*, Paulinas, Madrid 1991; Alois M.Has, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid 1999.

⁴¹³ Eckhart, *Tratados y sermones*, Edhasa, Barcelona 1983, 454-455.

⁴¹⁴ Eckhart, sermón “Dios y yo somos uno”, 170, *El fruto de la nada y otros escritos*, op.cit. 55.

⁴¹⁵ Un anónimo monxe cristián, escribe de san Bernardo: “No hay nada en el conjunto de la tradición católica *ortodoxa*, que se aproxime hasta este punto a la doctrina vedántica del Si Supremo (*Paramātmā*)” Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad (advaita-vāda) y cristianismo. Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el vedānta*, Indica Books, Varanasi, 1999, 21.

como unha experiencia contemplativa vital, e non como pura teoría filosófica-, escribíame nunha ocasión:

“O comezo da non-dualidade é o coñecemento humano. Constatar que o mundo enteiro móstrase polo esquema dual de suxeito-obxecto; pero que a realidade verdadeira da existencia non é unha separación individual independente, senón *a relación*... Todo o que existe é *o acontecemento que forma a relación*... A realidade enteira é unha rede de relacións intra-penetrante... Isto supón ‘ver o mundo tal e como é’ (*thagata*)... Hai unha tendencia na conciencia humana a distinguir separadamente ontoloxía e epistemoloxía; pero, unha está intimamente unida á outra...”.

Tamén atopamos a non-dualidade en diversos *pensadores e movementos de Occidente*; sobre todo en Plotino⁴¹⁶; Ken Wilber chega a dicir que practicamente todas as tradicións non-duais de Oriente e Occidente xorden parcial ou totalmente de Nāgārjuna e Plotino⁴¹⁷. Respecto de Plotino escribe Xavier Serra no traballo citado:

“Las críticas más duras de Plotino no se dirigen tanto hacia el cristianismo como hacia la *gnosis* y el materialismo. En la aventura del silencio, en la búsqueda espiritual desde este horizonte abierto meta-ontológico, se nos revela un espíritu que está más allá de todo ser, se nos revela como aquello absolutamente trascendente, como aquello que está más allá de la propia transcendencia... Absoluta transcendencia, que a la vez es el espacio abierto que hace posible la existencia de todo ser, es decir, aquello absolutamente inmanente. No hay ningún ser que no esté ya en él. Así, la gran búsqueda espiritual parece acabar en un aparente fracaso, ya que no hay nada que encontrar, siempre ha estado aquí y ahora”⁴¹⁸.

Finalmente, atopamos a non-dualidade sobre todo a través da pegada de Plotino, en filósofos modernos como en Spinoza, como é ben coñcido; pero en certo sentido e non tan claramente, tamén en Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Emerson ou Heidegger... e máis modernamente en Aldous Huxley ou Alan Watts⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Cf. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedanta. Doctrina de la materia en Plotino y Samkara*, Depalma, Buenos Aires 1991. Tamén para o estudo de Plotino en relación con Nāgārjuna K. Jaspers, *Los grandes filósofos III. Los metafísicos que pensaron desde el origen*, Tecnos, Madrid 1998.

⁴¹⁷ K. Wilber *Sexo, ecología*... op. cit. 39-64, 155-230, 242.

⁴¹⁸ Xavier Serra, “La intuición advaita en Raimon Panikkar”, art. cit.

⁴¹⁹ Cf. sobre a non-dualidade en español, os textos fundamentais son os xa citados: David Loy, *No dualidad*; Mónica Cavallé, *La sabiduría de la No-Dualidad* (que ten tamén outro introdución máis sinxela *La sabiduría recobrada*, Kairós, Barcelona 2006) e Consuelo Martín, *Sankara y la visión advaita de la realidad*, Dilema, Madrid 2005; tamén a boa e sinxela introducción de Benigno Morilla *Manual Advaita*, Trompa de Elefante, Madrid 2011.

2) Principio *ṛtá*: todo está vinculado

Na concepción hindú da realidade, *todo está intimamente vinculado*. Para esta visión total e harmónica da Realidade, Panikkar utiliza non só o concepto de *advaita*, senón tamén outro rico concepto do hinduísmo védico, intimamente vinculado a este: o principio *ṛtá*; o principio de harmonía de tódolos seres, orde, regra, verdade. Ningún ser se identifica con outro, pero tampouco está separado dos outros, todo está intimamente unido; é o principio que rexe o orde cósmico e sagrado. O principio *ṛtá* ou *rita*, denota, logo, o *orde cósmico do universo*; a traveso do *ṛtá* o sol ascende e móvese, os ríos flúen, as árbores medran e os animais nacen e desenvólvense. Para os humanos é o camiño que un mesmo debe seguir cara o seu obxectivo; por iso, unha persoa xusta e honorable sempre tentará preservar o *ṛtá*, xa que aconséllase actuar de acordo con el, para que as cousas sexan doadas, rectas e beneficiosas. Conceptualmente, este principio está vinculado aos mandatos, o pensamento e as normas; colectivamente refírese ao *dharma*, a acción de cada persoa en relación con aquelas normas referidas ao *karma* de cada un. Tense dito que este principio é un dos máis importantes conceptos relixiosos do *Rig Veda*. Panikkar salienta: “*ṛtá* é a base derradeira de todo; é ‘o supremo’, aínda que isto non deba entenderse nun sentido estático... É a expresión do dinamismo primordial que é inherente a todo”⁴²⁰.

Na India o *individuo*, a realidade illada, non existe; existe a *persoa* nun *nó de relacións*. Desde a propia experiencia humana, descóbrense que formamos parte dunha Realidade que é toda ela relación. *Todo é relación*; a mesma Divindade é relación e está constitutivamente en relación co ser humano e co cosmos. Por iso escribe Panikkar:

“Desde el punto de vista hindú, la *divinización* no es que Dios *se encarne* y nos penetra de modo individual, sino que uno encuentra su naturaleza divina cuando *se descubre verdaderamente a sí mismo y su relación con los otros, con el cosmos y con Dios*. Yo descubro que soy *mucho más* que mi *cuerpo*, mucho más que mi *alma*. El *espíritu* no ha llegado a mí por casualidad, sino que *pertenece a mi ser total*”⁴²¹.

Na concepción védica, a única Realidade é o *Purusha*, que non é nin persoal, nin estático e inmutable, senón *dinámico*. Este *purusha* é un *eu*, que só pode coñecerse

⁴²⁰ *The Vedic Experience*, 350-351.

⁴²¹ “Movimientos orientales de espiritualidad”, XXIV Congreso de Teología: “Espiritualidad para un mundo nuevo”, *Evangelio y Liberación*, Madrid 2004, 95.

existencialmente, experimentando a miña relación constitutiva con el, nun proceso de purificación do meu egoísmo:

“Sólo quien puede existencialmente instalarse en el Yo puede decir *aham brahman...* Nuestro ego no se purifica hasta que se descubre un tú del único yo: *tat tvam asi...* Somos en cuanto somos un *tú*, amados, conocidos por el Yo *aham*”⁴²².

3) *Pratīyasamutpāda*: “orixinación dependiente”, interrelación

Se hai unha tradición filosófica e relixiosa que desenvolvera especialmente a noción de interdependencia por riba das outras é o budhismo. No fundamento do budhismo está a idea de que non hai realidade algunha que se sustente en si mesma: “ningunha substancia permanente, nin ningún ‘suxeito’ no sentido metafísico do término”, nin individual nin universal⁴²³. Non hai un alma individual, un “si mesmo”; esta é a doutrina do “non eu”. O concepto budhista fundamental que expresa isto é o termo pali *anattā*, que significa “ausencia de *ātman*”, dun alma ou suxeito individual, carencia dun eu perdurable⁴²⁴. Tamén se expresa co termo sánscrito *anātman*, a insustancialidade: composta de *an* (negación) e *ātman* (alma, si-mesmo, concepto fundamental do hinduísmo); o que sitúa a Siddharta Gautama nunha liña claramente heterodoxa (*nastika*), verbo da relixión hinduísta, as relixión dhármicas. Segundo o Budhha Gautama, non existe un suxeito individual; a idea do si mesmo é unha crenza falsa e imaxinaria, sen correspondencia coa realidade. Esta falsa crenza é a causa dos perigosos pensamentos de “eu” e de “meu”, dos desexos egoístas e insaciáveis que se encadean uns con outros, o concepto de orgullo e egoísmo que é a fonte de tódolos problemas persoais e dos disturbios no mundo. Isto é fundamental para a posta en práctica dos medios para o Camiño de Liberación que el propón⁴²⁵.

Este concepto do *anattā*-“non eu”, é o fundamento da idea da *relatividade de toda a realidade* que expresa a noción budhista de *pratīyasamutpāda*; todo está profundamente interrelacionado, e nada existe illado. O budhismo inflúe no pensamento de Panikkar sobre todo a través deste concepto de *relatividade radical*,

⁴²² “Dios en las religiones”, *Misión Abierta*, Madrid, 5-6 (1985), 101-102.

⁴²³ P. Masein, “Anattā”, en P. Poupard, *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona, 1987, 65. Cf. tamén na rede a boa introducción: “No Inner Core – Anattā”, by Sayadaw U Silananda, http://www.dharmaweb.org/index.php/No_Inner_Core_-_Anatt%C3%A1_By_Sayadaw_U_Silananda.

⁴²⁴ O *non-eu* non equivale á aniquilación da personalidade, nin ao nihilismo; non se afirma a *inexistencia da persoa*, senón a *inexistencia dunha sustancia, esencia, ou entidade intrínseca duradeira na persoa*.

⁴²⁵ Walpola Rahula, citado por P. Masein, *ibid*.

nunha interpretación particular que o gran mestre fai de *pratītyasamutpāda*. Esta expresión sánscrita, e o concepto que transmite, tradúcese habitualmente nos estudos contemporáneos sobre o budhismo como “orixinación dependente”, “orixinación codependente”, e tamén como “orixe condicionado” ou “producción condicionada”. Pero a *relatividade radical* de Panikkar recolle moi ben esta idea⁴²⁶. O Budhha Gautama explicábo con estas verbas sinxelas: “Hai isto, por iso hai aquilo; se non hai isto tampouco hai aquilo” e “Nada pode existir por si mesmo, nada pode existir só”.

Podemos dicir con máis precisión conceptual que *pratītyasamutpāda* é

“la doctrina búddhica según la cual todos los fenómenos físicos y psíquicos se condicionan mutuamente en un orden preciso, constituído por el encadenamiento de los 12 *nidāna* (fuentes, orígenes)”⁴²⁷.

Estes doce orixes son: a ignorancia (*avidyā*), as formacións mentais (*samskāra*), a conciencia (*viñanā*), a corporeidade (*nāma rupa*), as bases (*sadhayātana*), o contacto (*sparsa*), o desexo (*trisna*), o apego (*upādāna*), o devir (*bhava*), o renacemento (*jāti*), a vellez e a morte (*duhka*). “La doctrina del origen condicionado procede de foma sintética, mostrando que todos los fenómenos son relativos y condicionados, tanto desde el punto de su aparición como desde el de su desaparición”⁴²⁸.

Panikkar di que o concepto de *pratītyasamutpāda* é o punto central de todo o budhismo. E describe o *pratītyasamutpāda* como: “la relatividad radical y constitutiva de todo; la concatenación universal de todas las cosas”⁴²⁹. Valoración semellante fai a moderna escola de Kioto, vinculada ao budhismo zen: “A noción de orixinación codependente é a raíz e o tronco do pensamento budhista... en última instancia, todo depende desta noción primordial e todo extrae nel o zume que da a vida”⁴³⁰. E o mesmo Dalai Lama di: “a nosa visión é a interdependencia”⁴³¹.

Fronte a un pensar que enfatiza os aspectos substantivos, fixos e estables que aparecen na linguaxe, e que incluso substantiva o verbo *ser*, o budhismo porá a súa atención nos seus aspectos transitivos. Por iso escribe Panikkar:

⁴²⁶ Cf. J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar*, 158. Cf. tamén “L’ estructura trinitària de la realitat i la intuició cosmoteàndrica”, en I. Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, op. cit.

⁴²⁷ P. Massein, “Pratītyasamutpāda”, en *Diccionario de las Religiones*, op. cit. 1431.

⁴²⁸ *Ibid.* 1431-1432.

⁴²⁹ *El silencio del Budha*, 119-120.

⁴³⁰ Takechu Yoshinori, *The Heart of Buddhism*; cit. por J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar*, 158.

⁴³¹ *Ibid.*

“Para el buddhismo, *ser* es un verbo y no un sustantivo; las cosas *son, siendo*, pero no hay *ser, esse*, que las sostenga o que las haga *ser*... *Ser*, es *ser transeúnte*, es *ser transitivo*, es realmente *ser*... Del famoso S es P, la intuición buddhista se quedará con la simple cópula”⁴³².

Desta maneira, o buddhismo evita todo intento de substantivación do ser; de representarse o ser como algo, como *res*, como ente: o ser non é nada. Esta intuición fálanos da radical continxencia de todo o real: toda a realidade é un *sendo*, que non se fundamenta en nada, en ningún fundamento anterior: hai o *sendo* nada máis. Os entes no son tais, é dicir, substancias; toda realidade é *pratītyasamutpāda*; o real preséntasenos como orixinación harmónica, emerxencia conxunta, concatenación universal, *relatividade radical*. A realidade é unha pura manifestación, e cada cousa éo en relación coas outras. Como dicíamos, non hai nada individual, ningunha cousa illada; a realidade é unha rede de relacións emerxentes en cada instante e todo se sostén en todo.

“También el *atman* es arrojado al flujo de la existencia relativa. El Buddha se incluye también en la concatenación universal. No hay respuesta que pueda saltar por encima de la caducidad y de la relatividad de la pregunta. Por eso el Tathāgata guardó silencio”⁴³³.

A doutrina buddhista de *pratītyasamutpāda* quere manifestar, logo, que tódolos elementos da realidade e tódolos procesos materiais ou espirituais son relativos e condicionados, están indisolublemente interrelacionados. Con todo, compre dicir que esta teoría, fundamental para a concepción buddhista da liberación, non é doada de interpretar e expresar racionalmente, a xuízo dos mesmos especialistas, precisamos das imaxes.

Dúas metáforas moi expresivas desta interdependencia de todo que existe no buddhismo son a “rede de Indra” e o exemplo do mestre zen vietnamita Thich Nhat Hanhn. A *rede de Indra* é unha rede infinita chea de xoias, na que cada unha queda reflectida en tódalas outras, e igualmente reflectida en cada unha das reflexións e nas reflexións das reflexións... O mestre Thich Nhat Hanhn convida a ver como en cada folla de papel hai tamén unha nube, porque sen nubes non habería choiva, e polo tanto non habería árbores e sen estes non habería papel; así, tódolos seres contribuíron dunha maneira ou de outra a este papel: se miramos atentamente, podemos ver nesa folla de papel o conxunto da realidade⁴³⁴.

⁴³² *El silencio del Buddha*, 173.

⁴³³ *Ibid.* 121.

⁴³⁴ Cf. J. Pigem, “L’ estructura trinitària de la realitat...”, 51.

Jordi Pigem comenta así un texto do *Hua-yen*, a corrente filosófica máis salientable do budhismo chino⁴³⁵, no que fala da *rede de Indra*.

“Esta metáfora da íntima e inesgotable interdependencia de cada un dos elementos do universo, podería semellar que non ten moito que ver co mundo ‘real’, no que cada cousa existe de maneira supostamente independente. Por exemplo, neste papel hai caracteres que fan referencia a ideas, pero o papel mesmo semella ter unha existencia máis ou menos independente co resto do mundo. Agora ben, o mestre... Thich Nhat Hanhn, describe como esta mesma folla de papel é inconcebible sen o resto do mundo, que está aí presente”⁴³⁶.

Nāgārjuna e a súa escola budhista *mādhyamika*, dos que falamos xa no apartado anterior, elabora con máis rigorosidade filosófica a intuición expresada un pouco inxenuamente nestas metáforas sobre a interdependencia. A seriedade do seu pensamento ven subliñada polo feito de que os primeiros estudos occidentais que se fixeron sobre el, equiparaban o seu pensamento con aspectos da filosofía de Kant; logo foi comparado con Nietzsche, Wittgenstein, Merleau-Ponty e Derrida⁴³⁷. O mesmo Panikkar cita repetidamente a Nāgārjuna nos seus escritos; particularmente, en *El silencio del Buddha* atopamos 28 citas del.

1.2. Toda a Realidade é relación

A afirmación de que “toda a Realidade é relación”, é “pura relacionalidade”, representa o núcleo do pensamento de Raimon Panikkar. Panikkar, que sempre tivo unha concepción da realidade como un todo interconectado, interrelacionado⁴³⁸, desenvolve a súa filosofía interdependente privilexiadamente a partir das tradicións hinduístas e

⁴³⁵ O *Hua-yen* é unha escola budhista china do s. VII dC, do que naceu logo o *kegon* xaponés. Ten a súa orixe no *Avatamsaka*, o máis extenso dos sutras budhistas, dedicado integramente á interdependencia da realidade. O máis importante é que o *hua-yen* está na base do *chan* chino, e logo do coñecido *zen* xaponés, a corrente de orixe budhista que tivo máis repercusión e Occidente: o *hua-yen* ven ser a filosofía do zen; cf. J. Pigem *El pensament de Raimon Panikkar...* 160.

⁴³⁶ J. Pigem *Ibid.* 161. Nesta p. e a seguinte recolle a cita completa do exemplo do mestre zen, que toma de Thich Nhat Hanhn, *Peace is every step*, New York 1991, 95-96

⁴³⁷ Cf. J. Pigem *Ibid.* 163; verbo de Nāgārjuna e a escola budhista *mādhyamika* 163-176. Verbo de Kant, J. Pigem cita o filósofo Th. Stcherbatsky, *The Central Conception o Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*, Londres 1923; verbo de Nietzsche, T. Martin, “Desconstruction and Breakthrough in Nietzsche and Nāgārjuna”, in G. Parkes, *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago 1991; verbo de Wittgenstein Ch. Gudmunsen, *Witgenstein and Buddhism*, Londres 1977; verbo de Merleau-Ponty D. Levin, “Liberating Experience from the Vice of Strcturalism: The metod of Merleau-Ponty and Nāgārjuna” (conferencia inédita); e verbo de Derrida D. Loy “The cloture of Desconstruction: A Mahayana Critique of Derrida”, *International Philosophical Quaterly*, vol. 27, 1 (1987).

⁴³⁸ Como vimos na Introducción, o seu primeiro traballo leva precisamente o título “Visión de síntesis del universo”, *Arbor*, 1 (1944), 5-40, recollido en *Humanismo y cruz* (cap. I).

buddhistas non-dualistas; fundamentalmente as filosofías e conceptos que fomos vendo no apartado anterior. Aínda hai unha expresión sánscrita do shivaísmo de Cachemira que el mesmo considera particularmente expresiva disto: *sarvan-sarvātmakan* (“todo está relacionado con todo”, ou “todo é un epítome de todo”)⁴³⁹. É a *relatividade radical* ou a “relación constitutiva de todo con todo”⁴⁴⁰, a concepción da Realidade como “pura relacionalidade”, que tamén expresa e desenvolve Panikkar cun concepto da teoloxía escolástica cristiá medieval: *perichôreis* ou *circumincessio*, que veremos con máis detalle no capítulo seguinte desta IV parte.

A dificultade do noso razoamento para aceptar isto está, para Panikkar, no “pensar substantivante”; cando se pensan relacións, pénsase polo xeral *substantivamente*, pénsase en *cousas* que *se relacionan* entre si. Pero isto non significa “pensar na *relacionalidade*”, di Panikkar, que fai este razamento:

“Si por una acrobacia del pensamiento se eliminan las sustancias relacionadas, queda la pura relación, que equivale a una simple referencia constitutiva *entre* dos cosas.... Ahora bien, pensemos en lo que ocurriría a la relación si sus dos términos no solamente se ponen entre paréntesis, sino que realmente no existieran fuera de la determinada relación; esto es, si no se diesen como entidades independientes. Las llamadas ‘cosas’ se convierten en un mero concepto formal sin consistencia alguna, puesto que... no se hace ya depender la relación de las ‘cosas’, sino las ‘cosas’ de la relación.

Y demos un paso más todavía: no pensemos la relación como una cosa... No la pensemos ni como una (cosa) ni como dos (términos), sino que seamos conscientes de su *no-dualidad primigenia*. Acaso el *pensar reflexivo* no llegue en primera instancia; pero ello no es imposible a la conciencia humana cuando la dualidad sujeto-objeto se ha superado; o mejor dicho, cuando la no-dualidad sujeto-objeto del pensar inocente se ha transformado en la *no-dualidad de la pura relación*”⁴⁴¹.

Ata o de agora, a *substancia* considerábase coma o fundamento da relación; esta relación era dependente das cousas. Agora, a perspectiva cambia, invírtese: Non hai cousas fundamento da relación, senón que as mesmas cousas non *son* máis que *en relación*. Non existe substancia nin substancias, senon *relacións*, todo é pura relación: *relatividade radical*, como vimos.

Esta filosofía de Panikkar non só non é descabellada e irreal, senón que ten un forte apoio na nova física; a física cuántica que naceu con Max Planck, e que o mesmo Einsteins non chegou a comprender, pero que se desenvolveu con figuras de primeirísimo orde coma os Nobel Heisenberg, co seu principio de indeterminación, Schrödinger e outro moitos, tal como vimos no capítulo 2 da I parte. O discípulo do

⁴³⁹ Cf. *El silencio del Buddha*, 234.

⁴⁴⁰ *Id.*

⁴⁴¹ *Ibid.* 236.

primeiro que citabamos ao comezo deste capítulo, H.P. Dürr, escribiu no libro feito precisamente en diálogo con Panikkar, que temos citado:

“Este é o punto de partida da física moderna. *A materia non está formada de materia*. O que significa que o fondo orixinario da materia é só unha forma [*form*] interna ou unha formación [*gestalt*]... Podemos dicir que isto significa que iso, no fondo, *é só relación, conexión, religio, connectedness*, procesualidade; pero todo isto sen relación con nada substancial, cunha base material concebible”⁴⁴².

Máis aínda, este reputado físico engade a continuación: “Na linguaxe da física moderna, no fondo exprésase só con verbos que coinciden coa vida que nos é máis familiar: vivir, amar, percibir, vincular, actuar, proceder”⁴⁴³. E aínda máis expresamente, coas palabras que dan título ao libro citado:

“O amor é para min a ligazón na configuración orixinaria. Amor quere dicir realidade efectiva; ou mellor: vivir, actual unir. Espacio e tempo, a secuencia causal, o noso mundo experiencial, no é importante polo amor, pero é a manifestación do amor, que chega a ser experiencial na comunicación, na comprensión”⁴⁴⁴.

Son verbas que cadran completamente co pensamento de Panikkar; el tense laiado repetidamente de que o meirande e máis nefasto divorcio da civilización moderna -occidental e oriental- é a escisión entre amor e coñecemento. Pero “debe haber unha experiencia orixinaria, na que o amor e o coñecemento non estean divididos”; unha experiencia que nos transforme⁴⁴⁵.

Indubidablemente, estamos vivindo nunha época na que a ciencia e a espiritualidade volven camiñar xuntas. Un físico cuántico coreano, reputado investigador e profesor no seu país e parente do monxe que citaba máis atrás, dicíalle: “No futuro, a física reunirse coa psicoloxía e a espiritualidade”.

A ecosofía como saber da correlación cósmica

“O que urxe é elaborar unha teoría transdisciplinaria, un pensamento que trascenda a fragmentariedade e incomunicación das ciencias e se esforce por *comprende-la totalidade*, a única totalidade do real: a da vida, que permanentemente tece e destece o conxunto das especies que habitan o planeta...

Trátase de instaurar *una nova racionalidade... un novo saber* que sexa capaz de reconciliar ó home coa Natureza... A razón ecolóxica tenta inagurar unha nova forma de pensar que teña alcance universal. É arredor dos temas e problema ecolóxico onde

⁴⁴² *L'amore, fonte originaria dell'universo*, 26.

⁴⁴³ *Id.*

⁴⁴⁴ *Ibid.* 76.

⁴⁴⁵ *Ibid.* 76 e 78.

penso serían máis posibles unha filosofía, unha política e unha moral de contidos universais...

Este novo saber, por diferenza da ciencia biolóxica usual, vou chamalo *ecosofía*. O emprego da verba grega *sophia*, en lugar do derivado de *logos*, non é casual, nin tampouco está baleiro de intencionalidade. Obedece a un interese e a un afán persoal de contraponer-lo discurso ó saber, de ve-lo abismo que media ete *logos* e *sophia*... Temos moito saber obxectivado, pero moi pouco subxectivado”⁴⁴⁶.

A concepción panikkariana da realidade que viamos, na que todo está interrelacionado con todo, é particularmente importante hoxe, nun mundo cada vez máis fragmentado, desgarrado por dualismos, dogmas e abstraccións... que ten unha necesidade esencial de comprender a interdependencia da realidade. Trátase dunha lei profundamente ecoloxista, que conecta perfectamente coa actual visión científica da Terra, como un planeta totalmente interdependente, tal como manifesta a hipótese Gaia⁴⁴⁷. De feito un dos neoloxismos importantes de Panikkar é a *ecosofía*, que expresa este concepto de interconexión da Terra e dos humanos con esta. A *ecosofía* é unha “sabedoría-espiritualidade da terra”; alén dunha simple ecoloxía, Panikkar expresa con este concepto a necesidade desta *sabedoría-espiritualidade da terra*: “Se debe superar una cierta actitud ecológica habitual, para profundizar mucho más... buscando un nuevo equilibrio”, non tanto entre o home e a terra, senón entre *materia e espírito*, entre o *espacio-temporalidade* e a *conciencia*”⁴⁴⁸. Por iso, a *ecosofía* non é unha simple “ciencia da terra” (*ecoloxía*), nen sequera unha “sabedoría sobre a terra”, senón “sabedoría da terra”, que manifieste una confianza e unha fe cósmica.

A comezos dos anos setenta do s. XX, Panikkar e o filósofo noruego Arne Ness (figura destacada da filosofía analítica e fundador da revista *Inquiry*), que non se coñecían, pero que se manifestaban preocupados pola relación Home-Mundo, acuñan o mesmo termo, pero con significados un pouco diferente, aínda que haxa coincidencias; como é unha transición da ciencia *ecolóxica* á sabedoría *ecosófica*, paso que representa un cambio de paradigma. Para Ness, a interconexión ou interdependencia é o feito esencial da ecoloxía: un ecosistema é un sistema interdependente, unha rede de relacións; a *ecosofía* é unha “ecoloxía profunda” que é quen de recoñecer o talante vital do mundo e leva a unha revisión radical das relacións entre comunidades de seres vivos,

⁴⁴⁶ Nel Rodriguez Rial, *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, Novo século, Iria Flavia 1990, 132-133, e todo o apdo. 2.3. “A ecosofía como saber do homo oecologicus”, 132-137. Cf. tamén “Vivir y pensar después de Chernóbil. Propuesta para un fundamnto ecológico de la filosofía”, Conferencia na XI Asemblea da Asociación de Antigos Alumnos e amigos da Universidad de Santiago, Santiago 2006.

⁴⁴⁷ Cf. James Lovelock, *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Tusquets, Barcelona 1993.

⁴⁴⁸ *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, 114-115.

onde a humana é só unha delas⁴⁴⁹. Outros destacados pensadores europeos como Edgar Morin levan anos na mesma liña⁴⁵⁰; este manifesta claras coincidencias coa perspectiva de Panikkar, tal como vimos máis atrás. Curiosamente, a mesma verba foi empregada anos despois polo director deste traballo -segundo vimos na cita que encabezaba este apartado- ¡sen coñecer aos autores aquí citados!, pois non lera a Panikkar nin a Ness, tal como temos comentado. Verdadeiramente “*les grands esprits se rencontrent*”, como dicía Voltaire, noutras cousas tan discutible.

A *ecosofía* para Panikkar refírese á experiencia mística da materia en xeral, da Terra en particular e de todo Cosmos:

“La *ecosofía* es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto*, y más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad. La *ecosofía* va mucho más allá de la visión de la Tierra como un ser vivo; ella nos revela la materia como un factor de lo real tan esencial como la consciencia o lo que solemos llamar divino”⁴⁵¹.

A *ecosofía* manifesta que a materia (o cósmico), é un factor da Realidade tan esencial como a conciencia (o humano), ou o divino: a terra da realidade cosmoteándrica. Deste modo, a *ecosofía* reintegra as dimensións do divino, o humano e o cósmico dentro dunha *sabedoría do vivir humano*; por iso, conleva un *cambio de actitude* por parte do ser humano, un *novo nivel de conciencia* do que depende a supervivencia da humanidade e, por suposto, da terra.

“La *ecosofía* cumple una función reveladora. Nos revela que la tierra –como nosotros mismos– es limitada, finita; y que tenemos con ella relaciones estrechas, relaciones constitutivas y por lo tanto recíprocas. ... Nos revela que las fronteras de los estados son artificiales y no naturales... nos revela que la sedicente soberanía es una ficción. Nos manifiesta *la interdependencia* del mundo”⁴⁵².

⁴⁴⁹ Cf. Arne Ness, “Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves”, *Inquiry* 22, 1-4 (1979), 231-241; “Ecosophy and Gestalt Ontology”, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston 1995.

⁴⁵⁰ Entre outros, o psicólogo, filósofo e militante francés Félix Guattari, no seu libro *Las tres ecologías*, (Pre-textos, Valencia 1996²) considera as perturbacións ecolóxicas como a parte visible dun mal máis fondo e relacionado coa nosa maneira de organizar a vida; polo que propón unha articulación ético-política entre medio ambiente, relacións sociais e subxectividade. E as numerosas publicacións do teólogo e filósofo experto en ecoloxía Leonardo Boff: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996; *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid, 2000; *La voz del arco iris*, Trotta, Madrid 2003; *Opción-Tierra: la solución para la tierra no cae del cielo*, Sal Terrae, Santander 2008... Cf. tamén o noso *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, op. cit.

⁴⁵¹ *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona 2005, 202.

⁴⁵² *El espíritu de la política. Homo politicus*, Península, Barcelona 1999, 107-108.

En fin, a *ecosofía* é unha invitación á *mística*; unha *mística cosmoteádrica* porque inclúe o Mundo na comunión Deus-Home: Deus, o Ser humano e o Mundo forman unha relación advaítica:

“El conocimiento de todas las cosas en sí mismo y de sí mismo en todas las cosas implica la unión a-dual entre el microcosmos y el macrocosmos. Ésta es la experiencia de la realidad del Cuerpo Místico. La sensibilidad que estamos describiendo está abierta al mundo exterior como al interior, al cultivo de la política como al cultivo del espíritu, a la preocupación por los demás como por sí mismo [...] La visión mística incluye tanto al Otro (*alter*) como a mí Mismo, tanto a la Humanidad y a la Tierra como a lo Divino. Es la experiencia cosmoteádrica. El resto son reduccionismos”⁴⁵³.

Neste senso, o pensamento de Panikkar é unha “*ecoloxía da filosofía* (un ecosistema filosófico) e unha *filosofía da ecoloxía* (unha reflexión sobre o carácter interdependente, ecosistémico, de toda a realidade”, como escribe lúcidamente Pigem⁴⁵⁴. O seu pensamento é sempre a expresión dunha rede interdependente que reflicte a interdependencia de toda a Realidade; é sempre moi consciente de que “toda a realidade é relación”. A súa mesma linguaxe é sempre deliberadamente interdependente; el é moi consciente de que un *texto* é un *textus*, un tecido, algo entrelazado⁴⁵⁵.

Nin *dualismo*, nin *monismo*, nin *panteísmo*, a concepción *a-dualista* da Realidade estimulou ao noso autor para a súa concepción *plena e radical* da Trindade, que veremos no capítulo seguinte. Para Panikkar, o gran aporte do acontecemento cristián non pode entenderse como dualista nin como monista, senón soamente como *Trinitario-advaita*. Isto expresa a súa concepción da realidade: a visión *cosmo-te-ádrica*, que veremos a continuación:

“Por primeira vez non se afasta ao home do mundo, senón que penetra a fonte orixinaria propia da creación... Tal visión produce un equilibrio no que as tres dimensións atopan o centro novamente na libre interacción en tódolos momentos”⁴⁵⁶.

⁴⁵³ *De la mística*, 186-187.

⁴⁵⁴ J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar...* 22.

⁴⁵⁵ En latín *textus* é o participio perfecto de *texto* (tecer, entretecer, entrelazar, trenzar), do que deriva tanto “texto” como “tecido” e “textil”.

⁴⁵⁶ *L'amore, fonte originaria dell'universo*, 57.

2. Amor Ruibal, Zubiri e Panikkar: A realidade está marcada pola *relación*

“La *relatividad ontológica*, que en las cosas explica sus actuaciones y el organismo del universo, explica también la conexión fundamental y la primaria entre el conocer y la realidad externa” (Amor Ruibal, *Los principios fundamentales de la filosofía y el dogma*).

“Trascendencia significa que Dios es el fundamento causal directo de la materia o de un estado inicial del cual no se desentiende... *hace que hagan*. Y esto es lo que he llamado *fontanalidad* divina” (X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, “La respectividad de lo real”).

2.1. Do *correlacionismo ontolóxico* e a *respectividade cosmoteandrismo*, pasando polo *correlacionismo trascendental* de Husserl

Vendo a obra de Raimon Panikkar e coñecendo o pensamento de Amor Ruibal e Zubiri, xorde de contado a cuestión ¿Hai ou pode haber unha relación entre os tres grandes pensadores hispanos?. A tenor coas citas coas que se encabezaba este capítulo, a resposta parece bastante clara: hai unha gran relación entre os tres; aínda que nunca se manifestara de modo explícito nos seus escritos e, curiosamente, nunca se taña estudado, que eu saiba. Máis aínda, esta relación non é só respecto de algúns puntos do seu pensamento, senón de claves fundamentais deste; e aínda unha relación no seu itinerario biográfico e existencial.

a) A primeira é a relación *biográfica*. As súas vidas están marcadas por unha certa coincidencia no tempo. A pesar de haber unha diferenza de case trinta anos entre Amor Ruibal (1869-1930) e Xavier Zubiri (1898-1983), cincuenta entre o filósofo galego e Raimon Panikkar (1918-2010) y vinte entre este e Zubiri.

Ademais, tal como vimos atrás, entre Panikkar e Zubiri houbo una relación persoal, profesional e intelectual. Ambos foron discípulos e logo compañeiros de García Morente na Universidade de Madrid. Realizaron estudos filosóficos e científicos en Madrid, Roma e Alemania, coñecendo e tratando a Heidegger; Zubiri como alumno e Panikkar como amigo, tal como vimos.

b) Os tres tiveron unha *formación clerical*; e mesmo foron sacerdotes; aínda que Zubiri e Panikkar casaran logo. Tiveron, polo tanto unha fonda formación simultaneamente filosófica e teolóxica. Por esta razón, os tres veñen do aristotelismo e, sobre todo, da

escolástica; aínda que os tres reaccionaran criticamente -de distinta maneira- ante ela. A filosofía escolástica está nas primeiras bases do pensamento dos tres, e sempre tiveron moi en conta dous elementos fundamentais desta: o seu método e a súa valoración da tradición e a *scientia sacra*. Como Panikkar, Amor Ruibal sostén a excelencia e necesidade do *método* escolástico, aínda cuestionando as súas bases e a súa necesidade de abrirse a outros pensamentos⁴⁵⁷. Pero Panikkar fala non só da filosofía escolástica cristiá, senón tamén da filosofía escolástica sánskrita; Panikkar cre que o momento escolástico responde a unha “*aspiración holística profunda* do home, en vistas a dar unha *imaxen sintética* e a miúdo *sistemática* do mundo”⁴⁵⁸. A progresiva interculturalidade da filosofía panikkariana e a perspectiva moderna en Amor Ruibal e Zubiri, obrigounos a ir, necesariamente, máis aló dos marcos estreitos do pensamento escolástico. Marquinez Argote escribe:

“Cuantos hemos recibido una primera formación escolástica sabemos por experiencia lo que la palabra ‘escuela’ significaba... Alineados en una de ellas, *quedábamos cogidos por la limpieza de sus líneas, por su coherencia interna, por la seguridad dogmática de sus asertos*. Una especie de *borrachera de claridad* formal embebía nuestro espíritu y *lo inmovilizaba en la rutina de la tradición...* Esas síntesis son falsas por considerar que lo real, tan rico y pluridimensional, se ajusta sin más y se agota en la comprensión de unos cuadros lógicos”⁴⁵⁹.

Escribiuse en máis dunha ocasión que a filosofía escolástica elabora a súa síntese como unha perfecta construción arquitectónica, como unha catedral na que encaixan perfectamente cada unha das súas pezas; o traballo do filósofo sería o de tratar as verdades coma o albanel traba os sillares até erguer o edificio ideal, ou sistema. Andrés Torres Queiruga fala en términos duros do escolasticismo inicial de Zubiri e Amor Ruibal (“un pensamento reduplicadamente epigónico e profundamente cortado das novas correntes culturais”) e a súa necesaria superación para poder pensar en liberdade⁴⁶⁰. Amor Ruibal, Zubiri e Panikkar participan desta actitude crítica, facendo

⁴⁵⁷ Cf. respecto de Amor Ruibal e Zubiri Luís Martínez Gómez *Bosquejo de Historia de la Filosofía Española*, Apéndice a J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía II*, Herder, Barcelona 1965; cf. A. Torres Queiruga *Noción, religación, trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, op. cit. cunha ampla bibliografía. E respecto de Panikkar o meu libro *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, tamén con ampla bibliografía.

⁴⁵⁸ R. Panikkar, “Apologie de la scolastique”, *Diogenes*, Paris, 83 (1973) e outras referencias; tamén “Common Patterns of Eastern and Western Scholasticism”, *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Editora Nacional, Madrid 1979, II.

⁴⁵⁹ G. Marquinez Argote, “Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri. Dos posturas gemelas frente a la escolástica”, en *Homenaje a Zubiri*, II, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1970.

⁴⁶⁰ “Ambos son pensadores a partir dunha profunda ruptura cun auténtico universo de pensamento, o escolástico, que tiña a súa febleza insuperable nun clamoroso anacronismo”, Andrés Torres Queiruga *Noción, Religación, Trascendencia*, op. cit. 14.

goteiras no edificio aristotélico-tomista, aínda que non chegaran ningún deles ao “*odium adversus Scholasticam*”, do que participa gran parte do pensamento contemporáneo.

c) En fin, os tres tiveron, un interese e un coñecemento non só da filosofía e a teoloxía, senón tamén da *ciencia*. Aínda que nisto haxa unha importante diferenza entre Panikkar e os outros dous; pois, como vimos, este fixo o doutoramento nas tres disciplinas: Filosofía, Teoloxía e Ciencias. Pero hai unha coincidencia en traballos pioneiros de Panikkar e Zubiri, a cabalo entre a ciencia e a filosofía⁴⁶¹; e mesmo en ambos exerceu Teilhard de Chardin un poderoso influxo⁴⁶².

d) Pero, o máis importante que une aos tres grandes pensadores hispanos -aínda que ningún o manifestara nunca de modo expreso- é a súa concepción da realidade marcada pola *relación*; concepción que -ao meu modo de ver- alcanza a súa culminación no noso pensador catalán-hindú. É a *relatividade ontolóxica* ou *correlacionismo universal* de Amor Ruibal, a *respectividade* de Zubiri, e a *relatividade radical* coa *perspectiva cosmoteándrica* de Raimon Panikkar.

Sen dúbida, os tres respiraron o ambiente de relacionalidade do seu tempo, en medio dunha disputa en torno á natureza e a teoría do coñecemento. Neste debate foi fundamental a Fenomenoloxía de **Edmund Husserl** (1850-1938), que entre outros influiría en Martin Heidegger, Jean Paul Sarte, Paul Ricoeur, Max Sheler... ou Ortega y Gasset. Husserl fala da íntima relación de tódolos elementos da Realidade como un “*correlacionismo trascendental*”: “Todo toma o seu ser e o seu sentido a partir da Conciencia constituinte, incluso Deus mesmo”⁴⁶³. Husserl fala de comunión de corpos e espíritos; da íntima relación entre o cosmos, a conciencia e o mesmo Deus, de cara a unha “redución intersubxectiva”. Pero -contrariamente a Amor Ruibal, Zubiri- o fundamento da Realidade está para Husserl na “Conciencia constituinte”, porque “todo o que é real constitúese de maneira intersubxectiva”. Isto pode ter unha relación co pensamento de Panikkar, pola perspectiva hindú que supón: A Conciencia é o Absoluto,

⁴⁶¹ Cf. en Zubiri o ensaio “La idea de Naturaleza: la nueva física”, publicado en 1934, con ocasión del Nobel de Física a Heisenberg, Schrödinger y Dirac, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999¹¹, 293-354. E en Panikkar os ensaios científicos xa citados anteriormente.

⁴⁶² Cf. G. Marquinez Argote, art. cit.

⁴⁶³ Cf. Nel Rodríguez Rial, “La comunión de cuerpos y espíritus”, vol. I do seu *Curso de Estética Fenomenológica*, Ed. do Castro, Sada-A Coruña 2000, 212.

o fundamento de todo. Como vimos máis atrás, a primeira *mahavakya* da doutrina advaita di: *Prajñanam Brahman*, “Brahman é pura Conciencia”.

“La referencia de la conciencia a un mundo, no es un hecho que me sea impuesto por un Dios que así lo determine desde fuera de modo contingente, o por un mundo que exista previamente, de modo también contingente, con sus leyes causales. El *a priori* subjetivo es lo que precede al ser de Dios y del mundo y de todas y cada una de las cosas que son para mí el ser pensante. Aún Dios es para mí lo que es, a partir de mi propia operación de conciencia... Aunque... no quiera decir la operación de conciencia que yo invente y haga esa suprema trascendencia”⁴⁶⁴.

Con todo, Panikkar ten falado da diferenza que existe a este respecto entre Husserl e o Vedānta:

“Husserl dice: ‘Toda conciencia es conciencia de’. Una gran parte de la filosofía india dice: ‘previamente a la conciencia de... hay la Conciencia, la pura Conciencia’. Ahora bien, la pura conciencia no puede ser consciente de nada. Si hay una conciencia que es consciente, que es conciencia de ella misma, ya no puede ser pura Conciencia. Ahora bien, si es una conciencia que no es consciente de nada, ni siquiera conciencia de su conciencia, ¿en qué sentido podemos decir que es conciencia? ¿De qué es consciente? De nada. Esto lleva a una gran parte del Vedānta a defender que Brahmán no sabe que es Brahmán, que no es consciente de que es la conciencia pura y absoluta”⁴⁶⁵.

En sintonía con este ambiente da Fenomenoloxía, no que suxeito e realidade material están desde sempre unidos, en tanto que integrados no *a priori universal de correlación* (intersubxectividade-trascendental-mundo), ou na relatividade de todo o real, Amor Ruibal, Zubiri e Panikkar falan en termos máis ou menos semellantes a Husserl. Amor Ruibal fala da relación entre o Universo, o ser Humano e Deus desde o seu concepto de *correlacionismo ontolóxico*: un sentido profundo de comunión mutua e íntima correlación que vincula entre si aos seres do universo e con Deus; esta correlación fai dos seres un todo que os constitúe e polo que son constituídos. Zubiri fala da relación entre o Cosmos, a Conciencia e a Divindade, dicindo que a realidade funda o meu ser persoal desde a su intrínseca “fundamentalidade”, “apoderándose de min”; este apoderamento ou “aprehensión primordial da realidade” líganos ao poder do real coa peculiaridade da *religación* e a *respectividade*. De modo semellante Panikkar, partindo de que “todo está integrado, asumido, transfigurado”, busca a “relación de todo con todo”; abarcar “a realidade en toda a súa plenitude”, e elabora a súa *perspectiva comoteándrica* ou *teantropocósmica*. Amor Ruibal, Zubiri e Panikkar conflúen, así, coa

⁴⁶⁴ E. Husserl, *Lógica Formal y Trascendental: Ensayo de una Crítica de la Razón Lógica*, UNAM, México 1962, 261.

⁴⁶⁵ “Raimundo Panikkar - La dialéctica de la razón armada”, *Topologik. Stufi filosofici*, 7 (2010), 51.

gran preocupación fenomenolóxica de enraizar o ser no mundo; unha busca que realiza Husserl co “mundo da vida” e Heidegger co “ser-no-mundo” e o seu “pensamento planetario”.

Vexamos, aínda que sexa brevemente, pois non é o obxecto fundamental deste estudo, os puntos fundamentais de encontro entre os tres grandes pensadores.

2.2. Amor Ruibal: o *correlacionismo universal*

Amor Ruibal é “a máxima cabeza especulativa de Galicia” e “unha das mentes máis universais do seu tempo”, como afirma Andrés Torres Queiruga, un dos seus meirandes estudiosos⁴⁶⁶; “un dos filósofos máis suxerentes e interesantes do noso século XX”, como di José Luis Abellán⁴⁶⁷. Como Panikkar, o meirande filósofo galego é coñecedor non só do pensamento occidental, desde os presocráticos a Nicolás de Cusa e o pensamento contemporáneo, senón tamén do pensamento indio, árabe e xudeo; pensamento que puido ler nas súas linguas orixinais, pois coñecía profundamente o hebreo e o sánscrito. Tamén, como Panikkar e Zubiri, tivo un notable interese pola ciencia; como o mostra tanto a súa biblioteca coma o tomo X da súa gran obra *Los principios fundamentales de la filosofía y el dogma*, que dedica á cosmoxía, e que manifesta importantes coñecementos científicos; ironizando contra a pervivencia das especulacións aristotélico-escolásticas de materia e forma aplicadas á química⁴⁶⁸. Comprende ben Amor Ruibal que a *relación* rexe desde as máis altas especulacións cosmolóxicas até os análises máis finos e íntimos do nivel subatómico (VIII, 218).

O centro máis vital do seu interese está nas teorías do ser e do coñecer, a ontoloxía e a gnoseoloxía. A este respecto, o seu pensamento converxe no movemento de renovación da metafísica con Whitehead, Hartman, Teilhard de Chardin... e o mesmo Panikkar; unha orientación decididamente relacional e dinámica.

⁴⁶⁶ A. Torres Queiruga, “Amor Ruibal”, *Diccionario Enciclopedia do Pensamento Galego*, Ed. Xerais, Vigo 2008, 21. Cf. tamén “Amor Ruibal, pensador no cambio de século”, *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2009, vol. I; e sobre todo as súas dúas teses de doutoramento en Teoloxía e Filosofía: *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Marova, Madrid 1977 e *Noción, religación, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, op. cit.

⁴⁶⁷ J.L. Abellán, *Historia del Pensamiento Español*, op. Cit. 502.

⁴⁶⁸ Cf. Amor Ruibal *Los principios fundamentales de la filosofía y el dogma*, Santiago 1914-1936, X, 33. A partir de aquí citaremos só tomo e páxina.

“El punto verdadero de partida de su filosofía es una intuición del universo como totalidad a través... de la noción de *relación*, por la cual todos los elementos del universo quedan engarzados en un orden grandioso. Todo queda totalizado e integrado mediante este principio universal de la relación, en el que quedan absorbidos substancias, accidentes, categorías, etc.”⁴⁶⁹

Como é ben coñecido, a intuición central de Amor Ruibal está na súa *teoría da relatividade universal, correlacionismo universal ou correlacionismo ontolóxico*; que el chama “relatividade”, “relativismo trascendental” ou “sintetismo universal”: “un sentido profundo da comunión mutua, da íntima correlación que vincula entre si, constitutiva e dinamicamente, aos seres do universo, facendo deles un todo en certo modo orgánico, un todo que eles constitúen e polo que son constituídos”⁴⁷⁰. *Teoría da relatividade e categoría de sistema* son dous conceptos claves en Amor Ruibal, que “se implican e condicionan mutuamente”, até o punto de que se podería falar dun “sistema correlativo universal”⁴⁷¹. Pero o *relativismo* non pode interpretarse como propiamente tal, senón en función da relación como “propiedade trascendental do ser” (IX, 275-295). Como vimos máis atrás, polo ambiguo que poida resultar o concepto, Raimon Panikkar, cando fala da *relatividade total* da realidade, precisa sempre que “*relatividade non é relativismo*”. Polo mesmo, o pensamento ruibalista fala de *relativismo trascendental* ou ontolóxico; “correlatividade onto-gnoseolóxica”. José Luis Abellán precisa

“Su filosofía no es puro relativismo; siempre que se refiere a la relatividad la caracteriza como relatividad real, entitativa, trascendente u ontológica... Su alejamiento del puro relativismo se manifiesta en que identifica la sustancialidad con la relatividad trascendental”⁴⁷².

E, á súa vez, Xosé Luis Barreiro di

“La relatividad ruibalista equidista de los dos extremos absolutismo y relativismo puros y podría definirse como un *relativismo absolutista, correlativismo entitativo-dinámico, correlativismo o correlacionismo, relativismo dinámico, interrelacionismo ontolóxico, o totalitarismo relativo*”⁴⁷³.

Para el, non se trata de ter que optar por un dos extremos, senón por un termo medio. Panikkar repite o mesmo, pero baseado na “vía media” budhista e nos conceptos hindús que vimos máis atrás. Do que se trata fundamentalmente en Amor

⁴⁶⁹ J.L. Abellán, *op. cit.* 504.

⁴⁷⁰ A. Torres Queiruga, “Amor Ruibal”, *Diccionario do Pensamento Galego*, *op. cit.* 23.

⁴⁷¹ Cf. J.L. Barreiro, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal*, Pico Sacro, Santiago 1978, 17 e 19.

⁴⁷² J.L. Abellán, *op. cit.* 505.

⁴⁷³ J.L. Barreiro, *Ibid.* 25, e Castro Picallo, “El principio de relatividad trascendental, base de la filosofía de Amor Ruibal”; *Compostellanum* XIV, Santiago (1969), 366-377.

Ruibal, conclúe Barreiro, é da “apertura esencial á interactividade de tódolos seres do Universo”.

O xenial pensador galego volve de mil modos e maneiras sobre este tema central, enriquecéndoo e aclarándoo con perspectivas sempre novas, combinándoo coa idea fundamental do *dinamismo universal*. O mundo aparece como un sistema orgánico, de elementos en relación constitutiva: na relación constitúense, en efecto, tanto a realidade de cada individuo como a do todo cósmico, posto que cada individuo relaciónase con tódolos demais, nun interinfluxo dinámico:

“Las obras de la Creación son páginas de un inmenso libro, donde unas se suman a las otras, para dar la totalidad de su sentido, mientras cada una de ellas puede reducirse a elementos inferiores, como las líneas de una página o las palabras de una línea, perdiendo entonces su significación determinada, a medida que se aíslan de sus relaciones con el todo, para volver luego a adquirir aquélla, en virtud del todo en el que entran como elemento integrante y de pura relatividad.

Así, es siempre el todo lo que da el ser formal y la inteligibilidad a los elementos parciales, que por consiguiente dicen relación a él, tan real e intrínsecamente, como intrínseca y realmente cada ser es lo que es en virtud de los factores de que consta. Y por cuanto cada ser aislado es solamente un todo relativo que se ordena a otros, y del cual otros a su vez dependen, sobre las entidades singulares vuelve a reproducirse el mismo principio de relatividad respecto de entidades superiores, y del todo de éstas refluye a su vez una nueva inteligibilidad sobre las unidades inferiores” (VIII 212-213).

Esta relación é unha “dinámica trascendente” (VIII, 220), na que sitúa Amor Ruibal a súa explicación do *acto e a potencia*, a *causalidade*, a *substancia* e o contido mesmo do *universo* coas súas *leis* no orde físico, químico e orgánico (VIII, 214-220). Máis profundamente aínda, a *relación* constitúe unha *propiedade trascendental* do ser (IX, 275- 295). Esta *relatividade* constitúe “como el resorte latente y metafísico, que explica las existencias en su conjunto” (VI 588).

Amor Ruibal converte o *correlacionismo* no foco central de todo o seu pensamento, tanto á hora de explicar a constitución metafísica do real en si mesmo, como a súa intelixibilidade para a mente humana. Anúnciao con claridade no tomo VI: “La *relatividad rige el mundo objetivo, como rige el subjetivo*” (VI, 588); e recólleo máis adiante, de maneira aínda máis explícita:

“La *relatividad entitativa* es una *dinámica trascendente*, que... entra no sólo en la constitución originaria de todo ser finito (en el Ser infinito, aunque entra también, es de diversa condición), sino en todas sus formas de obrar...” (VIII, 220).

A pesar do avanzado do seu pensamento, está aquí unha diferenza fundamental con Panikkar. Neste último, o mesmo Deus está inserto nesa relacionalidade da que participa toda a Realidade.

Para Amor Ruibal o coñecemento é tan só un “modo peculiar de interrelación”⁴⁷⁴. O correlacionismo ontolóxico permítelle elaborar unha gnoseoloxía na que o coñecemento constitúe un de tantos modos de correlación entre entidades mundanas:

“De esta ley universal *no puede menos de participar el hombre*, cuya conciencia psíquica ha de formarse al contacto con el mundo objetivo. Y este contacto no existe, ni podría existir jamás, sino en virtud de *la relatividad mutua de la naturaleza* representada y de la naturaleza que representa, en lo cual está el nexo preconsciente de lo objetivo y subjetivo, que *es tan natural como el nexo de relatividad entre los seres del mundo puramente objetivo*, o el que existe entre las ideas, si nos trasladamos al orden subjetivo” (VIII, 222).

Preocupado -como foi habitual nos pensadores do seu tempo- polo problema do *ser*, Amor Ruibal fai “unha contribución única pola sinxeleza, claridade e radicalidade con que logra afrontar” ese tema clásico⁴⁷⁵. Desde a distinción entre *noción* e *idea* ou *concepto*, sitúa o ser como unha *noción* pre-reflexiva e *atemática*. Na súa concepción dinámica do real, “as categorías *nocionais* remiten a aqueles *vectores* do real que se sitúan na expansión do dinamismo do ser”⁴⁷⁶. Desde aquí distingue entre “*relatividade de natureza*” e “*relatividade de individuo*”. A *noción* de ser constitúe a peculiar *emergencia* *cognoscitiva* da *relatividade da natureza*; é dicir, da *continuidade* do *suxeito* con todo o real, no feito de formar parte do mundo. Sobre esa *continuidade* exerce a *relatividade individual*; é dicir, o modo *propio* e *peculiar* como cada *realidade* se sitúa e actúa na *interrelación* do *conxunto*.

2.3. Xavier Zubiri: a *religación* e a *respectividade*

Como Panikkar, Zubiri realizou os seus estudos en Madrid e Roma, sendo discípulo de Heidegger⁴⁷⁷. Ademáis, fixo estudos científicos en Paris, Munich e Berlín, abríndose ás ciencias físicas. O seu pensamento, inicialmente formado no aristotelismo e na

⁴⁷⁴ A. Torres Queiruga, “Amor Ruibal, pensador no cambio de século”, 280.

⁴⁷⁵ *Ibid.* 282.

⁴⁷⁶ *Ibid.* 284.

⁴⁷⁷ No caso de Panikkar, a súa relación con Heidegger foi máis de amizade que propiamente de discipulado, como vimos atrás e manifesta o feito de que o mestre alemán dedicoulle o seu poema “*Sprache*”, escrito en 1972, pero dedicado a Panikkar o 18 de marzo de 1976, pouco antes de morrer; cf. o meu libro *Más allá de la fragmentación...* 124-125.

escolástica, abriuse ao historicismo de Ortega e Dilthey, á fenomenoloxía de Husserl e ao existencialismo de Heidegger. Respecto da súa formación científica, é significativo que un dos seus primeiros ensaios fora “La idea de Naturaleza: la nueva física”⁴⁷⁸, con clara semellanza con outros de Raimon Panikkar como “Síntesis. Visión de síntesis del universo” (1944). Non é de extrañar que en ambos exercera Teilhard de Chardin un poderoso influxo, como sinalamos máis atrás⁴⁷⁹. Ademais disto, xa expresei máis atrás outros parelismos entre Zubiri e Panikkar, que tiveron en Barcelona e Madrid gran relación entre eles, e logo xuntos con García Morente na capital de España; Zubiri e Morente foron profesores de Panikkar⁴⁸⁰. Verbo de García Morente (1888-1942), tamén atopamos –tal como dixemos tamén máis atrás– un paralelismo con Panikkar e Zubiri na súa reivindicación da *ontoloxía*, alén do cientifismo positivista do século XX.

En *Naturaleza, Historia, Dios*, o libro que acadou meirande sona, manifesta Zubiri que a realidade “impónsenos”: “estamos *posuídos* pola realidade”, di. Esta “forza de imposición” da noerxia da realidade ten un carácter tan radical que adquire a dimensión “última”, “posibilitante”, dando á persona unha *fundamentalidade*. “La realidad funda mi ser personal desde su intrínseca fundamentalidad, apoderándose de mí –escribe J.L. Abellán-. Esta apoderación nos liga al poder de lo real con la peculiaridad de la *religación*”⁴⁸¹. Así o resume Zubiri:

“La religación es la realidad apoderándose de mí. Y esta no es un vínculo material, sino mera dominancia de apoderamiento, de un poder de lo real actualizado en mi intelección sentiente. Por tanto, la religación actualiza en mi mente el perfil del poder de lo real que de mi se ha apoderado. La religación, en efecto, es primariamente algo no conceptivo sino físico, algo experiencial”⁴⁸².

Ese fundamento que nos liga á realidade (*religación*), cando se fai obxecto da razón que busca a súa realidade plantéanos o “problema de Deus”. “El ser la razón *búsqueda* y *búsqueda* del *fundamento* de la realidad –escribe J.L. Abellán-, en cuanto pensar es *intelección en profundidad*, nos sitúa ante el hecho de la *principalidad*: *búsqueda* del *fundamento* de la realidad”⁴⁸³, que non é outro que Deus. Deste modo, Deus non é nunca un “obxecto para o home”, senón o seu fundamento; aínda que a

⁴⁷⁸ Cf. *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit. 293-354.

⁴⁷⁹ Cf. G. Marquinez Argote, “Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri. Dos posturas gemelas frente a la escolástica”, en *Homenaje a Zubiri II*, op. cit. 343-354.

⁴⁸⁰ Cf. V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación...* op. cit. 126-131.

⁴⁸¹ J.L. Abellán, op. cit. 608-609.

⁴⁸² X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 109.

⁴⁸³ J.L. Abellán, op. cit. 609.

religación nos dirixe cara ao fundamento da realidade en forma problemática. E velaí o “problema Deus”. Aí se sitúa para Zubiri tamén a realidade do Universo:

“El Universo, tal como lo concibe la ciencia física actual, no puede reposar sobre sí mismo, no es una realidad esencialmente existente... Lo que exigiría la postulación de una realidad transfísica que tiene que ser esencialmente existente y, por tanto de carácter trascendente”⁴⁸⁴.

Esta realidade non pode ser homoxénea ao mundo, senón unha realidade propia en e por si mesma, distinta física e metafísicamente, pero na que o mundo estea radicado e fundado; polo tanto en íntima relación con el. Por iso di tamén

“Trascendencia significa que Dios es el fundamento causal directo de la materia o de un estado inicial del cual no se desentiende, pero en el que no interviene forzosamente como causa próxima, sino que es sólo el fundamento de la causalidad de las causas intramundanas, esto es, hace que hagan. Y esto es lo que he llamado fontalidad divina, expresión de su constitutiva trascendencia”⁴⁸⁵.

O feito de ser Deus o fundamento das cousas, do mundo, é o que chamamos “presenza de Deus nas cousas”: Deus *é* trascendente nelas e *fonte* da súa realidade.

¿Cómo se sitúan no pensamento de Zubiri a *relatividade radical* ou *relación total* de Panikkar respecto de toda a realidade e o *correlacionismo ontolóxico* de Amor Ruibal? A través do concepto de *respectividade*.

“La relación trascendental conduce a un estrato más hondo aún, que trasciende a toda relación: es la respectividad”⁴⁸⁶.

Podemos dicir que o *correlacionismo ontolóxico* ruibaliano, a *respectividade* zubiriana e a *relatividade radical* panikkariana, poden ser conceptualizacións distintas dunha mesma intuición, aínda que non houbera relación explícita entre as tres. Unha intuición que, por outra parte, estaba bastante presente no ambiente do seu tempo. Pero, parece ser que Zubiri negou expresamente esa coincidencia, que foi manifestada por López Quintás na súa obra *Filosofía Española contemporánea*, onde estuda a Amor Ruibal e a Zubiri⁴⁸⁷, e que afirma claramente Torres Queiruga:

⁴⁸⁴ X. Zubiri, “Trascendencia y física”, *Gran Enciclopedia del Mundo*, vol. 18, Durvan, Bilbao 1964.

⁴⁸⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, 109.

⁴⁸⁶ X. Zubiri, “La respectividad de lo real”, *Realitas* II-IV (1979), 22.

⁴⁸⁷ A. López Quintás, “Correlacionalidad de lo real y razón analéctica”, *Filosofía Española contemporánea*, Madrid 1970, 38-92.

“Cuando se estudia a fondo el correlacionismo ruibaliano, se analiza su flexibilidad siempre mayor y su total apertura, se comprende su capacidad de una radicalización siempre mayor y se contemplan sus aplicaciones estricta y rigurosamente trascendentales, las afirmaciones de Zubiri quedan muy lejos de resultar obvias... Estrictamente no se abre un nuevo campo metafísico ni se posibilitan soluciones que desde otra conceptualización resulten, sin más inaccesibles.

En definitiva, lo que a partir de su negación dice Zubiri acerca de la *respectividad*, puede completar en ciertos aspectos lo que Amor Ruibal alcanza desde su *correlacionismo*; pero no anula ni es capaz de desplegar desde su propio sistema todas las potencialidades abiertas desde la conceptualización ruibaliana”⁴⁸⁸.

Pero penso que ambos se quedan máis atrás que a proposta de *relación total* de Panikkar, coa súa *perspectiva cosmoteándrica*, que engloba *ontonómicamente* toda a Realidade nas súas tres dimensións.

2.4. Panikkar, Amor Ruibal e Zubiri

Como vimos, o proxecto vital e intelectual de Panikkar é “superar a fragmentación do saber e a fragmentación da vida humana”⁴⁸⁹. A principal característica do seu pensamento é a vontade de *integración de toda a realidade: Colligite fragmenta*. “Todo está integrado, asumido, transfigurado... un conjunto no monolítico, pero si armónico”⁴⁹⁰; é a busca da harmonía entre as diversas realidades particulares e as distintas concepcións culturais do occidente moderno e do oriente, para chegar a unha auténtica “visión do todo”: a realidade é unha *interconexión de todo con todo*; *particularismo e universalidad* están íntimamente relacionados como *pars pro toto*...

Como Amor Ruibal e Zubiri, Raimon Panikkar manifesta un claro interese polas Ciencias, dicindo claramente que na pugna contemporánea entre filósofos e científicos, *ambos* están chamados a un labor de colaboración, pois teñen como fin común o perfeccionamiento do ser humano, axudarlle a conseguir o seu fin, aínda que o problema é poñerse de acordo en *cal é ese fin*. Ciencia e Filosofía son dous métodos diferentes que responden a distintos estratos dunha mesma Realidad; nin a unha nin a outra son capaces de captar toda a realidade. Ciencias, Filosofía e Teoloxía deben estar íntimamente relacionadas para poder coñecer a Realidad. O *pensamento íntegro*, total, debe ter en conta, necesariamente, as tres dimensións; só do reencontro entre filosofía e teoloxía pode vir a necesaria resurrección de ambas.

⁴⁸⁸ A. Torres Queiruga *Noción, religión, transcendencia*, 154, cf. 153.

⁴⁸⁹ *La intuición cosmoteándrica*, 22.

⁴⁹⁰ *Ibid.* 19-20.

Este amor que une a realidade divina, humana e cósmica, materia e espírito, Cosmos, Ser Humano e Divindade, exprésao Panikkar coa súa *perspectiva cosmo-te-ándrica* ou *te-antropo-cósmica*; a intuición totalizante que ve a triple dimensión constituinte da Realidade, divina-humana-cósmica, como un todo: “o *tecido sin costuras da realidade enteira*”; “o coñecemento indiviso da totalidade”, a materia e o espírito, a ciencia e o misticismo, a alma e o corpo... a triple dimensión da realidade como un todo: cósmica-divina-humana. Trátase de chegar á comunión harmónica co todo: a *reconciliación cosmoteándrica*; superando dobremente a *tentación monista* e a *tentación dualista* co a-dualismo *advaita*, o *carácter non-dual do Real*. Aínda que este concepto do *advaita* podería encaixar ben no pensamento de Husserl, non foi así; nunha ocasión Panikkar, preguntado sobre este asunto dixo: “Podería encaixar, pero el non o sabía e mesmo teríao negado”. Trátase dunha experiencia que rompe os moldes filosófico-teolóxicos ao uso, a *Trindade radical*, que veremos a continuación.

En definitiva, fronte ao absolutismo predominante dun aspecto da realidade, Raimon Panikkar propón unha *relatividade radical*, *reciprocidade total* ou *relación total* da que participa toda a Realidade. Expresións non moi distantes, tal como vimos, sobre todo das de Amor Ruibal a *relatividade universal* ou “relativismo transcendental”, o seu *correlacionismo universal* ou *correlacionismo ontolóxico*... “Les beaux esprits se rencontrent”, dixo sabiamente Voltaire. Posiblemente, Panikkar non leu a Amor Ruibal, por non ter acceso á súa obra ancorada na súa Compostela, pero si Zubiri. É pena que este no tivera tentado buscar un encontro con ambos en aspectos tan fundamentais para o pensamento, e llo tivera comunicado a Panikkar, a quen que tivo como alumno en Barcelona. A consecuencia sería, con toda seguridade, un gran beneficio para eles e nós.

3. A perspectiva *cosmo-te-ándrica* de Raimon Panikkar

“La realidad es *cosmoteándrica*. No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. Es nuestra forma de mirar lo que hace que la realidad nos aparezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro. Dios, Hombre y Mundo están en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación... Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad”⁴⁹¹.

Este capítulo, aínda que trata o máis orixinal aporte panikkariano á filosofía e á teoloxía, a partir das reflexión que vimos facendo, será necesariamente sintético, pois o seu desenvolvemento detallado foi o obxecto da nosa Tese de Doutoramento en Teoloxía: *Dios, el ser humano y el cosmos: La Divinidad en Raimon Panikkar*⁴⁹². Dese traballo será este capítulo unha síntese, aínda que con algúns engadidos debido a lecturas e reflexións posteriores, coma é o caso do libro-diálogo co científico Hans Peter Dürr, que xa citamos páxinas atrás, e outros. Unha síntese necesaria para comprender a filosofía integradora e interdependente de Panikkar da que nos ocupamos aquí.

3.1. A *Trindade radical* da realidade: Toda a Realidad é trinitaria

Partindo da concepción cristiá da Divindade que representa a Trindade, pero tamén das concepción hinduístas e budhistas que vimos nun capítulo anterior e da súa concepción da Realidad como relación, Raimon Panikkar elabora unha visión trinitaria particular, que chama a *Trindade radical*, unha Trindade que relaciona de maneira unitaria toda a Realidade (Deus-Ser Humano-Cosmos) refugando caer tanto no dualismo coma no monismo panteísta.

“Cada trozo de realidad tiene su huella trinitaria. Y por eso la perfección humana consiste en... entrar totalmente en la Vida de la Trinidad, sin eliminar ninguno de sus constituyentes”⁴⁹³.

⁴⁹¹ *La Trinidad*, 93.

⁴⁹² *Dios, el ser humano y el cosmos: La Divinidad en Raimon Panikkar*, Univ. Pontificia de Salamanca (UPSA), dirixida polo Prof. Dr. D. Santiago Del Cura Elena. Extracto publicado no Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia, Col. Tesis, 47, Salamanca, 2006. Publicado logo como *Dios, Hombre, Mundo: La trinidad en Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2008.

⁴⁹³ *Elogio de la sencillez*, 201.

Porque, para Panikkar a Trindade non é “unha prerrogativa dun Deus (Substancia, Ser Supremo), senón a característica, *schema*, do Real”⁴⁹⁴. É toda a Realidade a que ten unha estrutura trinitaria, na que todo está intimamente relacionado: *Deus-Humano-Cosmos*, Ceo-Terra-Home, Cousas-Conceptos-Palabras...⁴⁹⁵. A *Trindade radical* -repite unha e outra vez o noso autor- significa que a Realidade non é monista nin dualista, nin unha nin múltiple; é polaridade, é trindade. Ou o que é o mesmo, temos que rexeitar tanto un estricto *monoteísmo* coma o *triteísmo*, para chegar á *harmonía trinitaria*. A doutrina do *a-dualismo* que vimos anteriormente insiste en que a realidade “non é tres”; “¿cal sería o xermolo que liga?”, pregúntase Panikkar⁴⁹⁶.

A *Trindade radical* significa que a *Trindade é a Realidade*: toda a Realidade é unha *relación trinitaria*. Deste modo, a *Trindade radical* non é, para Panikkar, outra cousa que a *visión cosmoteándrica* ou *te-antropo-cósmica* da Realidade, como explicitaremos despois. A *Trindade radical*, coas súas propias palabras, sería un “complemento” da intuición cristiana trinitaria clásica. Non é, pois, *panteísmo*; Panikkar insiste na distancia infinita entre a Divindade, o Ser Humano e o Cosmos. “Nada hay finito en la Trinidad, en la Realidad... La Trinidad radical nos presenta *la unidad no dualista entre lo divino y lo humano* (el misterio teándrico de la teología oriental)”⁴⁹⁷. A experiencia da Trindade é precisamente “saberse envoltos nunha *perichōrēsis* cosmoteándrica”; esta palabra tómaa o noso autor da teoloxía trinitaria patrística e escolástica cristiá que expresa a interrelación constitutiva das tres persoas da Trindade (Pai, Fillo e Espírito Santo son un só Deus)⁴⁹⁸.

“No hay más que Dios, un Dios que, en cuanto ‘Yo’ absoluto, tiene un ‘Tú’ eterno que es igual a él y que no obstante, no es un segundo ‘Yo’, que es siempre un ‘Tú’... *Todo cuanto existe, es decir, toda la Realidad, no es más que Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo*. Todo cuanto existe no es más que Brahman en cuanto *sat, cit, y ānanda*; en cuanto *ser, consciencia y beatitud*. *Sat* en cuanto fundamento mismo de todo lo que, de una forma u otra, constituye el ‘ser’. *Cit* en cuanto vínculo espiritual o intelectual que envuelve y penetra toda la realidad. *Ānanda*, en cuanto plenitud perfecta que recibe en sí misma e inspira a todo lo que tiende hacia ella”⁴⁹⁹.

Na concepción trinitaria panikkariana, chama particularmente a atención a dimensión do Mundo. “Este mundo sea cual sea su grado de realidad... –precisa- que es

⁴⁹⁴ “Dios en las religiones”, 101.

⁴⁹⁵ Cf. “A Self-Critical Dialogue”, en J. Prabhu, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis, Maryknoll, NY, 1996, 275.

⁴⁹⁶ “Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life”, *The Teilhard Review*, 3 (1990), 71; cf. también *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999, 13.

⁴⁹⁷ *Ibid.* 222.

⁴⁹⁸ *Ibid.* 136.

⁴⁹⁹ *El Cristo desconocido* (1994), 160. Fala aquí Panikkar da concepción divina de Brahman como *Saccidānanda*: o Ser, Principio orixe da Realidade (*sat*), a Consciencia (*cit*), e a Beatitude de amor e beleza (*ānanda*).

producido, sostenido y atraído por este mediador divino y humano”, Cristo⁵⁰⁰. Tradicionalmente, o Mundo foi percibido en occidente desde a radical dualidade Deus trascendente-Mundo inmanente. Pero Panikkar -dicindo que “toda a realidade, non é máis que Deus: Pai, Fillo e Espírito Santo” e relacionando intimamente Divindade e Mundanidade- acode a unha coñecida frase de Santo Agostiño, que describe o estado último do Mundo como: “*Et erit unus Christus amans seipsum*” (*Epist. ad Parthos*).

Hai un termo clásico e tradicional desde o PseudoDionisio Aeropagita e Máximo o Confesor, para designar a unidade íntima entre o divino e o humano realizada en Cristo (Deus e Home): o *teandrismo*. Trátase dunha palabra cristiá, pero que non é exclusiva desta tradición, senón que está presente “coma o fin cara ao que tende a conciencia relixiosa da humanidade e é tamén a interpretación máis adecuada da experiencia mística” -expresa Panikkar-, manifestando os dous elementos de *toda espiritualidade*: o elemento humano e o factor transhumano⁵⁰¹. Porque o ser humano é máis que un “animal racional”; reducilo a iso é alienalo, “negarlle o dereito a súa verdadeira fin y privalo da esperanza de alcanzalo nunca”⁵⁰².

Para o noso autor, a *espiritualidade teándrica* representa “a síntese harmoniosa... entre as tensións da vida: entre o cuerpo e a alma, o espírito e a materia, o masculino e o feminino, a acción e a contemplación, o sagrado e o profano, o vertical e o horizontal”⁵⁰³. Esta espiritualidade quere fuxir tanto do *antropomorfismo* coma do *teoloxismo*, para establecer unha visión non-dualista entre os dous polos da realidade, cuxa tensión compre contemplar sempre no fiel da balanza: o divino e o humano, Deus e o Humano “non son un nin dous”, repite Panikkar. E non abonda coa integración entre a realidade de Deus e do Humano, compre integrar o Cosmos nesta aventura, para chegar a unha espiritualidade *teo-antropo-cósmica*, que vincule, tamén, ceo e terra na conciencia *ecosófica* que vimos no anterior capítulo. Desta maneira, a concepción trinitaria de Panikkar non queda nunha realidade divina situada por riba do mundo, nun dualismo insalvable, senón que abarca a *toda a realidade existente*; nesta relacionalidade debemos incluír todo, *todo con todo*, o divino, o cosmos e nós mesmos:

“*Dios, el Hombre y el Mundo no son uno, ni dos ni tres. No hay tres cosas ni tampoco una sola. Hay una radical relatividad, una interconexión irreductible entre la Fuente de lo que es, lo que Es y su propio Dinamismo; Padre, Hijo y Espíritu Santo; lo Divino, lo Humano y lo cósmico; la Libertad, la Conciencia y la Materia... La realidad es trinitaria, no dualista. Sólo negando la dualidad (advaita), sin caer en la unidad, podemos aproximarnos conscientemente a ella*”⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ *La Trinidad*, 91.

⁵⁰² *Ibid.* Cf. “El teandrismo cristiano”, cap. VI de *Humanismo y cruz*.

⁵⁰³ *La Trinidad*, 91.

⁵⁰⁴ *Iconos*, 90.

Para Panikkar, a Trindade é un “invariante humano”, unha intuición tripartita universal, expresión dunha visión triádica de toda a realidade: divino, humano e cósmico, harmonicamente unidos como están no ser humano corpo-alma-espírito e no mundo espacio-tempo-materia. Panikkar aplica o seu concepto de *relatividade radical* ao que el entende por *Trindade radical*, na que Deus-Humanos-Mundo están *radicalmente* relacionados.

A noción de *Trindade radical* é o froito dunha *experiencia teantropocósmica*, que Panikkar prefere denominar *cosmoteándrica*: *Non hai tres realidades*: Deus, o Ser Humano e o Mundo; *pero tampouco hai unha sóa*: ou Deus, ou o Ser Humano ou o Mundo. A Realidade *é cosmoteándrica*. O problema para a comprensión desta visión harmónica e integradora da realidade, está na perda da harmonía entre estas tres dimensións da Realidade, independizadas e desconectadas entre si. Isto leva a que

“Un *théos* aislado y solitario, o bien se hace superfluo y desaparece (*ateísmo*), o bien se convierte en una nada absoluta como reacción a que una Existencia absoluta convierte toda la creación en pura ilusión (*nihilismo absoluto*).

Un *anthrôpos* autosuficiente y rey de la creación no solamente acaba destruyendo ésta, sino que se aniquila también a si mismo, puesto que en cuanto hombre no puede tolerar que otros hombres también pretendan ser lo que los ‘mejores’ de entre ellos creen ser. Es la guerra de todos contra todos: *el humanismo antropocéntrico*.

Un *kosmos*, única realidad absoluta de la que el hombre no es sino una criatura suya, un producto de su evolución, sin ningún principio superior, se convierte en un mundo endiosado, que rige todo en virtud de las leyes que él mismo se ha dado: *materialismo angélico*”⁵⁰⁵.

En consecuencia con isto, non é casual que o libro de *La Trinidad* que vimos citando, remate cunhas páxinas dedicadas precisamente a tres perspectivas filosóficas contemporáneas: nihilismo, humanismo e materialismo:

a) *Nihilismo*. Representa a reacción contra a idolatría que Panikkar cre atopar en tódalas relixións. Por iso escribe:

“Al hombre moderno le importa muy poco si el ídolo es el ‘verdadero’, si las fórmulas con él relacionadas son asimismo ‘verdaderas’... Consecuentemente, un número creciente de hombres de innegable valor espiritual y moral niega y rechaza las afirmaciones tradicionales referentes a la existencia y naturaleza de Dios”⁵⁰⁶.

Máis aínda, el cre que é básicamente a sede de infinito dos Humanos o que está na raíz do ambiente nihilista actual. Para Panikkar, a clave desta actitude está en que Deus non pode ser *exclusivamente* un ídolo, nin simplemente unha persoa, nin “o Outro por excelencia...”. Pero reconece finalmente que nin o ateísmo como doutrina, nin o nihilismo como “espiritualidade” responden á actitude relixiosa profunda que a humanidade está actualmente a buscar teimundamente. En troques, a *espiritualidade*

⁵⁰⁵ *Ibid.* 94.

⁵⁰⁶ *Id.*

cosmoteándrica si pode atoparse nunha espiritualidade cualificada moitas veces de nihilismo: o buddhismo⁵⁰⁷.

b) *Humanismo*. Aínda que Panikkar lle reconece o seu valor de testemuño constante da liberdade personal e da dignidade da vida humana sobre a terra, e de ser unha “saludable reacción” contra o escatolóxico e certo sobrenaturalismo, el chama ao humanismo “a *criptoherexía máis característica de Occidente* desde a Idade Media”, porque é a expresión dunha tentación constante da humanidade: “reducir toda a vida humana, e por tanto a relixión, á *perfección antropocéntrica* do home”. Por iso di:

“Una *religión simplemente humanista* es una religión de compromiso; corre el riesgo de *reducirse a mero moralismo* y de eliminar de la espiritualidad su dimensión más profunda... *La religión no es opio del pueblo, pero tampoco es pan...* No puede reducirse a un *mero humanismo...* La religión no es simple antropomorfismo... no es una clase de humanismo”⁵⁰⁸.

Di Panikkar que este humanismo cristián é unha *criptoherexía* polo seu antropocentrismo; en troques, a relixión “fai ao ser humano saír do seu narcisismo, deixar de creerse o centro do universo, salvándoo de afogarse na mera temporalidade” e permitíndolle erguerse por riba de si mesmo⁵⁰⁹.

c) *Materialismo*. Cando se absolutiza a materia, o mundo queda endiosado; é o que Panikkar define -cunha expresión rechamante- como *materialismo angélico*: “A materia pasa a ser o equivalente homeomórfico do Espírito... Todo é Espírito, todo é Materia (materia endiosada)”. Como sempre, os extremos tócanse: o monismo espiritual e o monismo material. *Corruptio optimi pessima*. “O espiritualismo a ultranza pode desembocar nun *materialismo monista*”. Daí a necesidade dunha *espiritualidade trinitaria*; necesidade que Panikkar subliña así:

“Una auténtica espiritualidad trinitaria del Espíritu es de importancia capital en nuestros días, pues la evolución de Occidente... está arrastrando a la humanidad hacia la pérdida de la interioridad y el rechazo de la primacía de lo espiritual, que no significa su dominio exclusivo... Aparece la importancia de una *espiritualidad trinitaria radical*”⁵¹⁰.

Esta *espiritualidade trinitaria radical* non é *panteísmo*; éste é outro tipo de monismo que e ignora que a nosa vida está sempre en *proceso de facerse*. É unha *espiritualidade* que nos leva a participar na aventura de toda a Realidade, que non é monista senón trinitaria: a *Trindade radical*. O noso autor chámaa *radical* porque tenta ir ás *raíces* mesmas da *Realidade*, buscando a súa síntese harmónica do que é: a divindade ou o seu fondo abisal, a conciencia e o cosmos.

⁵⁰⁷ Cf. *Ibid.* 94-95. Tamén en *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*.

⁵⁰⁸ *La Trinidad*, 96. Xa desenvolvera esta idea moitos anos atrás nun dos seus primeiros e polémicos traballos “El cristianismo no es un humanismo”, *Arbor*, 62 (1951), 165-168.

⁵⁰⁹ Cf. *Ibid.* 96-97.

⁵¹⁰ Cf. *La Trinidad*, 97-98.

3.2. A perspectiva *cosmo-te-ándrica/ te-antropo-cósmica* e o advenimiento dunha nova inocencia

“Como todos los filósofos que se respetan, Panikkar dice siempre lo mismo, y vuelve al núcleo central de su inspiración: la *intuición cosmoteándrica*... que expresa en su típica necesidad de *reunir los fragmentos*... pero que ha heredado también de la gran espiritualidad del *advaita*”⁵¹¹.

“Quero caracterizar o principio *cosmoteándrico* cun mínimo de coxuntura filosófica. Tal mínimo é o feito de que a realidade demostra unha dimensión trina, formada dun *elemento empírico* (o físico), un *factor noético* (o psíquico) e unha parte constitutiva *metafísica* (o espiritual).

Co primeiro comprendo o complexo materia-enerxía; co segundo a reflexión *sui generis* sobre o primeiro e sobre el mesmo; e co terceiro a inexauribilidade inherente de tódalas cousas: o cósmico, o humano e o divino”⁵¹².

A concepción *radical* que Panikkar elabora da Trindade é a súa intuición *cosmoteándrica*. Planteamento que quere ser un programa de reconciliación para harmonizar o mundo de Deus, o mundo dos humanos e todo o cosmos.

“*No hay tres realidades*: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. *La realidad es cosmoteándrica*...

Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad... Hay un dinamismo y un crecimiento en lo que los cristianos llaman el Cuerpo místico de Cristo y los budhistas *dharamakāya*. Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad”⁵¹³.

O *cosmoteandrismo* é para o noso autor a meta e a plenitude de toda relixión e de toda filosofía. A *intuición cosmoteándrica*, *misterio cosmoteándrico* ou máis exactamente –aínda que menos eufónicamente- a *realidade teoantropocósmica*, manifesta que é a *relación* o que une a realidade divina, humana e cósmica. Un dos primeiros estudosos da obra de Panikkar, Robert Smet, chega a dicir:

“En la base de su pensamiento deberíamos situar el *cosmoteandrismo* o *teantropocosmismo*; un concepto único de la realidad según el cual lo divino, lo cósmico y lo humano está establecidos en relación constante, constitutiva y esencial. A partir de una relectura de la Biblia y de los escritos de la India... Panikkar nos invita a tomar conciencia de esta relación entre los tres polos de lo real. Vivimos en el interior de la aventura común de los tres mundos”⁵¹⁴.

⁵¹¹ A. Rossi na introducción a un dos capítulos do libro de Panikkar *Ecosofía*, 47.

⁵¹² *L'amore*... 68

⁵¹³ *La Trinidad*, 92-93.

⁵¹⁴ R. Smet, “Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo”, *Anthropos*, 53-54, (1985), 73.

1) *A nova inocencia*

Foi a súa *intuición cosmoteándrica* a que nos achegou primeiramente a Raimon Panikkar, mesmo descoñecendo a meirande parte da súa obra⁵¹⁵. Pero, tras afondar longamente nos escritos e palabras de Panikkar para acadar a comprensión do seu pensamento, debemos recoñecer con el mesmo que “a tese é doado de formular, pero tal vez difícil de entender, precisamente pola súa simplicidade”⁵¹⁶. A comprensión desta visión necesita a perspectiva do non-dualismo *advaita* e da *relatividade radical*, que xa vimos aquí; pero precisa tamén unha *nova inocencia*, que supere a visión fragmentada da realidade que temos os humanos, para chegar a esa comprensión e vivencia unitaria da realidade na que estamos inmersos. Pero ¿como se pode reconquistar a inocencia perdida? Panikkar é claro:

“Evidentemente, *la inocencia, una vez perdida, no se puede recuperar*. La esencia del paraíso es su pérdida. Y la tentación del paraíso es quererlo recuperar... La aventura humana, la aventura del cosmos es ser arrojados fuera de Dios, fuera del paraíso... Una vez fuera del paraíso, una vez perdida la inocencia, no se la puede recuperar. Veinte siglos de cristianismo han apostado por una vía para tratar de superar esta situación. La palabra clásica es *redención* ¿Podemos redimir la situación, la caída, el paraíso perdido?...

Tras veinte siglos de historia, gran parte de los pensadores, incluso en el terreno cristiano, empieza a sospechar que esta *redención*, entendida como forma de recuperación del paraíso, de la inocencia perdida, tal vez no baste...

Sólo en la conciencia de la radical novedad de cada momento de la existencia y de la accidentalidad de la historicidad de la realidad *nos lleva a hacer posible*, o al menos no contradictoria, *esta nueva inocencia*, que creo que es la única esperanza de la humanidad: porque nosotros hemos ido hasta el fondo en este experimento de querer comprender la realidad por división, por clasificación, hasta abrir el átomo y fraccionar todo, incluso a nosotros mismos. El resultado es que no se puede siquiera reunir todo aquello que se ha descubierto”⁵¹⁷.

A nova inocencia “liberouse da ansia de perfección, da intención de querer ser mellores, que implica necesariamente ser mellor que os demais –di Panikkar–... é pura aspiración”. Por iso, sitúase no reino da “*pura gracia*” e da liberdade, pero liberdade como “abandono da motivación”. Chega despois dun camiño de ascese e purificación, no que “a paciencia, a tolerancia, a *hypomonê* predicada polo mestre de Nazaret, mediante a que posuiremos as nosas vidas, é aquí fundamental”, como di nun fermoso libro do mesmo título⁵¹⁸. A *aspiración á harmonía* que supón esta nova inocencia -di- “establécese coa realidade cando nós estamos en consonancia. Por iso, o bo humor, a

⁵¹⁵ Cf. o último capítulo do meu libro *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, op. cit. sobre todo as pp. 195-197.

⁵¹⁶ *Ecosofía*, 106.

⁵¹⁷ *Ibid.* 111-112.

⁵¹⁸ *La nueva inocencia*, 28-30.

dozura, a serenidade e a paz non son meras virtudes morais, son revelacións, epifanías, manifestacións da estrutura da realidade”.

Desta maneira, a *nova inocencia* non é o soño inxenuo de querer recuperar o paraíso perdido, senón, máis ben “a *curación*, na cultura occidental moderna, da ferida provocada pola Ilustración ao separar epistemoloxía de ontoloxía, ao facer do coñecemento a cacería do obxecto polo suxeito”. Por iso, “non parte da dicotomía entre obxecto, cousa obxectiva desconectada do home, e suxeito, mente subxectiva”, non cae na “*concupiscencia do coñecemento obxectivo*”; senón que “envolve nun mesmo acto ao coñecemento e ao coñecedor, porque sabe que non se da o un sen o outro”, sen a *relación*⁵¹⁹. Esta nova inocencia, máis que unha nova actitude na relación do ser humano coa natureza e co mesmo Deus, o que necesita é unha *metanoia*, unha conversión a fondo, unha redención marcada pola experiencia das limitacións da nosa razón e aínda da nosa conciencia. Trátase dun cambio radical no que os humanos recoñezan e fagan súa a relación entre os tres. “Necesitamos atopar un orde ontolóxico capaz de considerar o problema no seu conxunto, sen descoidar por iso as esixencias das ontoloxías rexionais”⁵²⁰.

2) A perspectiva *cosmo-te-ándrica*

Como xa empezamos a sinalar máis atrás, a perspectiva *cosmo-te-ándrica* descobre a estrutura trinitaria do todo, como una especie de *perichôrêsis total* da Realidade. Panikkar insiste en que nin o divino, nin o humano, ni o cósmico están nunca sós, nin alongados: Un Deus só, totalmente transcendente, resultaríanos irrelevante; nós somos *conscientes* do divino porque *estamos constantemente en relación con el-iso*; en fin, o mesmo cosmos que experimentamos non pode ser sen o humano, sen a conciencia e sen a divindade. Por iso, chega a dicir polemicamente Panikkar.

“Necesitamos un Dios que no sea ni *nuestra criatura* ni *nuestro creador*. Ni él puede ser nuestro monigote ni nosotros el suyo. Nos condicionamos mutuamente. Dios *nos engendra*, no nos *crea*. Nuestra *relación es trinitaria*”⁵²¹

Aínda que desenvolvida logo longamente e expresado con máis precisión nun dos seus libros de madurez⁵²², a idea da *perspectiva cosmoteándrica* xa foi apuntada

⁵¹⁹ Cf. *Ibid*, 32-33.

⁵²⁰ *Ibid*. 41.

⁵²¹ “Dios en las religiones”, *Misión Abierta*, Madrid, 5-6 (1985), 94-95. O dogma cristián proclama desde o Concilio de Nicea que o Fillo é “*enxendrado* [polo Pai], *non creado*”; e Panikkar engade que aos humanos “*Deus enxédranos*, non nos *crea*”.

⁵²² *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*; o capítulo fundamental deste libro é un traballo publicado vinte anos antes, “*Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality*”, *From Alienation to At-Oneness* (1977). Alí escribe: “Durante máis de cincuenta anos he estado ocupándome de los problemas que se exponen en este libro. En todo este tiempo no he podido convencerme de que la

por Panikkar nun dos seus primeiros libros: *Ontonomía de la ciencia* (froito da súa Tese de Doctoramento en Ciencias: *Algunos problemas limítrofes entre ciencia y filosofía. Sobre el sentido de la ciencia natural*, Madrid 1958), que xa aluma conceptos fundamentais do seu pensamento:

“Lo que nos ha espoleado a lo largo de estas páginas, reflejo de una preocupación de muchos años por estos problemas cosmológicos, es... el mundo no como un ser autónomo, esto es, independiente y desconectado de Dios, sino *constitutiva y ontónomicamente religado a El...* Hay que hacer las distinciones que hagan falta para evitar el error panteísta, ciertamente; pero la distinción nunca puede convertir en una separación ontológica tal que desgaje del Ser absoluto lo que sólo tiene sentido si conserva su conexión -intrínseca y constitutiva- con El...”

Nuestra idea de Dios se ha fosilizado de tal manera que le hemos caracterizado como El Otro, cuando El, en rigor, es más bien *El Uno*”⁵²³.

No libro citado, moi posterior, esta vella intuición é expresada así:

“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 *ἐν παντί πάντα* de Anaxágoras, el *savam-sarvāmakam* del sivaísmo... el *pratīyasamutpāda* de buddhismo... la *perichôrêsis* del cristianismo... así como la ley del *karman* y el *cuerpo místico* de tantas religiones... hasta la morfogenética científica moderna, los campos magnéticos, la *hipótesis Gaia* y demás. Por eso no hay separación entre espíritu y materia...”⁵²⁴.

En realidade, para Panikkar o *coñecemento cosmoteándrico* pode moi ben considerarse como “a forma primordial de conciencia”, que apareceu “desde os albores da humanidade coma o *coñecemento indiviso da totalidade*” e é unha constante na cultura humana, pero que hoxe “volve brillar como esperanza dun número cada vez meirande de persoas”, pois os humanos “nunca quedaron satisfeitos con verdades parciais e agora sospeitan que moitas convicciós tradicionais quizais só sexan parciais”. O *coñecemento cosmoteándrico* representa na actualidade a visión holística da Realidade, cada vez máis en boga, e que para Panikkar “parece ser a esperanza viva dun número cada vez meirande de persoas e o obxectivo explícito da conciencia humana”⁵²⁵.

verdad pudiera lograrse por exclusión, ni la libertad por ‘decisión’, separando opciones verdaderas y porciones auténticas de la realidad... Palabras como *teofísica, sofodicea, ontonomía, microdoxia, kataronismo, tempitermidad*... así como mi cariño *por la síntesis, el teandrismo, el mito y el apofatismo*, todo ello respondía a esta actitud que ahora trato de formular”, 22.

⁵²³ *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, 355-57.

⁵²⁴ *La plenitud del hombre*, 89-90.

⁵²⁵ “La intuición cosmoteándrica”, en *La nueva inocencia*, I, 2, 53-54. Cf. *La intuición cosmoteándrica*, 75-102.

A este respecto, Panikkar fala en varios lugares de *tres momentos na conciencia* da humanidade, que el denomina “*momentos kairológicos*”, porque non son rectilíneos nin cronolóxicos, senón en espiral, uns están presentes nos outros⁵²⁶:

1º. *Momento ecuménico*. O momento do humano primixenio, que “reflexiona sobre os deuses cando se preguntaba sobre a natureza e sobre si mesmo”. É o momento do home *‘da’ natureza*; unha natureza no sentido de *oikos*, casa, pero tamén como unha realidade sagrada, en íntima relación co divino. Este home tiña unha visión *cosmocéntrica* da realidade. Representa o *mito do cosmos*, marcado por unha “omnipresente conciencia do espazo” e da relación que hai nel entre Deus (*anima mundi*), o cosmos e o ser humano.

2º. *Momento económico*. Subdividido en outros dous: a) O do “humanismo científico”, caracterizado por estar o home *‘sobre’ a natureza*; a razón prepotente é entronizada como criterio último e positivo da verdade; é o tempo da mentalidade científica e da actitude humanista. b) E o do “intervalo ecolóxico”, o momento do home *‘na’ natureza*, marcado polo fracaso que aflixe aos homes da nosa civilización, que sente cada vez máis nas garras dun destino que non poden controlar; é a actitude ecolóxica -pola reacción da natureza ao mal trato do home- e mesmo un “dilema teolóxico”, que remite á incompatibilidade entre a idea tradicional do divino e a comprensión moderna do cosmos e o home, un Deus ocioso que parece non estar preocupado pola condición humana e a creación, e deixa de ser pensado. Aparece o *mito da historia*, a concepción de que a realidade é temporal (presente, pasado e futuro). É o momento de despreague da conciencia humana, de discernimento individual, do home como un ser independente (Humanismo, Ilustración...).

3º. *Momento católico*. É o do principio *cosmoteándrico*, o da *nova inocencia*, no que o ser humano descubre que o centro non é nin unha Divindade só transcendente, nin o cosmos, nin el mesmo. É o momento da aparición do *mito unificador*, que tende a superar a dicotomía epistemolóxica suxeito-objeto creada na anterior etapa e que non existía ao comezo. É o do “*movemento cara a totalidade* e o ideal da síntese”; o momento da “conquista dunha nova inocencia, a síntese dunha experiencia integral”, na que as diferentes esferas do ser e as distintas formas de conciencia esfórzanse por chegar a unha unidade complexa. É o momento dunha “*filosofía omniintegradora*”:

“Los tres mundos no son por más tiempo simplemente espaciales o temporales; tienden a ser los mundos del espíritu, la vida, la materia; los reinos divino, humano y cósmico. Monismos y dualismos parecen obsoletos. El pluralismo y las diversas concepciones no-dualistas y trinitarias aparecen adquirir más fuerza”⁵²⁷.

⁵²⁶ *La intuición cosmoteándrica*, cap. I, 2, 39-74. “Leyendo las grandes obras de la antigüedad, uno no puede sino preguntarse si hemos hecho algún progreso -di Panikkar-... la experiencia cumbre de una cierta época, se convierte en lugar común de otra”.

⁵²⁷ *La intuición cosmoteándrica*, 35.

Agora, o que conta é a realidade enteira, tanto a materia coma o espírito, a alma coma o corpo, a ciencia e o misticismo. Trátase de ver as tres dimensións da realidade, buscando superar -como se dixo xa repetidamente- tanto o monismo coma o dualismo, “sen negar as diferenzas e até recoñecendo un orde xerárquico”, pero acentuando a súa *relación intrínseca*; de tal maneira que “esta tripla corrente forma o reino enteiro de todo o que é”: o divino, o humano e o terreo son as dimensións irreducibles que constitúen o Real⁵²⁸. El mesmo recoñece neste lugar que se trata dunha tradución do que representan tres tradicións: a *Trindade* cristiá, o *Advaita* hindú e o *Pratīyasamutpāda* budhista.

Nun dos seus libros presenta esta concepción coma un esquema que ofrece un modelo intercultural:

“En el comienzo tenemos un *triángulo adimensional*, un punto fijo en donde ya se encuentran el *elemento material*, el *factor conciencia* y la *impenetrable libertad divina*. Luego este triángulo se expansiona: una ola esférica global en todas las direcciones. Hay un cierto ritmo... Y estas pulsaciones constituyen el tiempo o los tiempos”⁵²⁹.

Sería unha mala interpretación deste texto reduci-lo a puro monismo panteísta. O mesmo Panikkar tennos precisado a súa concepción, respondendo a estas preguntas ¿Pódese equiparar a realidade divina, humana e cósmica? ¿Existen as tres desde sempre? ¿Cal é a relación entre *Theos-Anthropos-Cosmos*, os polos da única Realidade?

“No se puede decir ‘es desde siempre’, sino sólo ‘es’... ‘Desde’ es un concepto temporal; ‘siempre’ pretende no serlo... La *concepción cosmoteándrica* expresa las tres dimensiones de lo que llamamos ‘la Realidad’, y que he denominado *Trinidad radical*. Pero no podemos pensar *realmente* la una sin la otra, puesto que están íntimamente relacionadas. Para poder entrar en ella hemos de pensar la realidad *relacionalmente*. Y para ello tenemos que superar el *pensar dialéctico*, la pura *ratio*, y llegar al *pensar relacional*... Desde el pensar bíblico y toda la escolástica cristiana, sabemos que *conocer es amar, y amor siempre es relación*... Para poder comprender la realidad en su totalidad, necesitamos la dimensión *contemplativa* que nos abre el ‘tercer ojo’...

No se puede concebir a Dios como separado del mundo –y por ende *ni al mundo separado de Dios*-. No hay centro sin circunferencia ni circunferencia sin centro. Pero *no se trata de panteísmo*: el centro no es la circunferencia, pero no existen separadamente; la Divinidad es más que el *panta* del panteísmo. El pensar dialéctico diría que Dios es ‘un aspecto más’ de la realidad, pero el pensar relacional nos dice que *la realidad es la relación entre las tres dimensiones*”⁵³⁰.

Imos agora expor, sinteticamente, o significado de cada un destes polos da Realidade, articulados na concepción cosmoteándrica.

⁵²⁸ *La nueva inocencia*, 54-55.

⁵²⁹ *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Verbo Divino, Estella1993, 165.

⁵³⁰ V. Pérez Prieto, “Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional”, op. cit. 75-76.

a) *Theos*

A dimensión divina, a Divindade, representa na Realidade cosmoteándrica “a impenetrable liberdade”, a “indeterminación absoluta”. É “*a dimensión abisal*”, á vez transcendente e “infinitamente inmanente”; a un tempo, insondable e inesgotable, con palabras de Raimon Panikkar⁵³¹. A dimensión divina é o Pai da Trindade cristiá, a “*fons et origo totius...*” que din os Santos Padres da tradición cristiá, os primeiro teólogos da Igrexa. Non é coma unha *cobertura*, un fundamento extrínseco aos seres; senón máis ben o “*principio constitutivo de todos os seres*”⁵³².

Respecto do ser humano, Deus *non é* o “absolutamente *Outro*”, unha realidade “fora” e aparte, como se repite en gran parte da teoloxía cristiá. Deus tampouco é *o mesmo* ca nós; máis ben deberíamos dicir que Deus é “*o último e único Eu*”, do que *nós somos os seus “tús*”, nunha relación persoal-trinitaria e non-dualista.

“Dios no es el Otro absoluto... Ni es el Dios igual a nosotros. Yo diría que *Dios es el Yo único y último*, que nosotros somos los ‘tú’ de Dios, y que nuestra relación es personal, trinitaria y no dualista”⁵³³.

Panikkar compara as súas afirmacións con textos das *Upanisad* (*aham-brahman*=“Eu son *brahman*”), Santa Teresa de Jesús (“Teresa *búscate en Mí y búscame tí*”), Simone Weil (“Qui dit *je, ment*”) e o mesmo Nietzsche (“Se houbera Deus, non soportaría non selo”). Pero insiste en que a intuición cosmoteándrica non precisa expresarse nin sequera con estas palabras, pois o ser humano “descobre e sente algo máis como un *factor constitutivo do seu propio ser*; descobre outra *dimensión inmanipulable* e incontrolable”. Un algo máis, un *plus* “que pertence ao seu ser privado e que ao mesmo tempo o transcende”. Este “*sempre máis*” é a dimensión divina.

Pero Deus non é só “Deus *do Home*”, senón tamén “Deus *do Mundo*”:

“Un Dios sin funciones cosmológicas y, por tanto, sin funciones cosmogónicas, no sería Dios, sería un mero fantasma”⁵³⁴.

En definitiva, Deus é “esa dimensión de *máis e mellor* tanto para o Mundo como para o Home”, porque o Cosmos non é “un *fragmento illado* de materia e enerxía”, senón que é algo *vivinte*, que está en movemento, participa do dinamismo divino⁵³⁵.

b) *Anthropos*

Na Realidade cosmoteándrica, o ser humano é o factor da conciencia e a vontade⁵³⁶. O Humano non é un *individuo*, senón que ante todo unha *persoa*; ou o que é

⁵³¹ *La intuición cosmoteándrica*, 82ss. e *La nueva inocencia*, 55ss.

⁵³² *La nueva inocencia*, 56.

⁵³³ *La intuición cosmoteándrica*, 96.

⁵³⁴ *La intuición cosmoteándrica*, 96-97.

⁵³⁵ *La nueva inocencia*, 57.

o mesmo, “un *nó nunha rede de relacións*”. O individuo illado é incomprendible e inviábel, “sería un cadáver”, di Panikkar:

“El hombre es sólo hombre con el firmamento encima, la tierra debajo y sus compañeros alrededor... No hay Hombre sin Dios y sin Mundo”⁵³⁷.

Pero ademais, todo ser real está relacionado coa *conciencia*; é algo *pensable*, e polo mesmo relacionado co *coñecemento* do humano: “Las aguas de la conciencia humana bañan todas las riveras de lo real, aunque el hombre no pueda penetrar el *caelum incognitum* del interior”, escribe Panikkar⁵³⁸.

Esta dimensión da *conciencia* é o mesmo que dicir a dimensión *humana*, pois aquela maniféstase *en* e *a través* do ser humano. Aínda que isto non significa que toda cousa poida ser reducida á conciencia, pois esta, como cada unha das tres dimensións do Real, non é reducible á outra. Pero sí quere expresar que a realidade é cognoscible grazas a esta dimensión da conciencia humana; por iso, “todo ser ten unha dimensión constitutiva de conciencia”. En consecuencia, “a conciencia invade todo ser”.

c) *Cosmos*

O cosmos é o elemento material da realidade cosmoteándrica, a enerxía; correspondería na Trindade cristiá ao Espírito Santo, aínda que poida resultar paradoxal para algúns pola presunta contraposición (dualista) entre o espírito e a materia. Todo ser “atópase no Mundo, e alí participa da súa singularidade”. Non se quere dicir que Deus sexa “mundano” -precisa Panikkar-, senón que compre recoñecer que “un Deus sen Mundo *non é un Deus real*; unha tal abstracción non existe”⁵³⁹. Na relación intrínseca entre o divino, o humano e o cósmico, Panikkar recoñece que os idiomas dos humanos de hoxe maniféstanse máis incapaces para expresar a realidade que os antigos, polo papel fundamental que o mito tiña nelas. Pero, en realidade,

“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... La visión cosmoteándrica de la realidad equivale a una *visión totalizante e integral en la naturaleza de todo lo que existe*”⁵⁴⁰.

⁵³⁶ Esta dimensión na concepción trinitaria cristiá é o Fillo, o Xesús Cristo, realidade humana e divina en plenitude. O factor da conciencia, que existe antes da súa “concreción” na historia homínida-humana, acada a súa eclosión en Xesús de Nazaret, o Cristo.

⁵³⁷ *La intuición cosmoteándrica*, 97-98 e *La nueva inocencia*, 57-58.

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *La nueva inocencia*, 59-60.

⁵⁴⁰ *Ibid.* 61.

Que diferencia abismal entre esta fermosa concepción da Realidade, na que os Humanos están integrados co Cosmos e a Divindade, e a triste visión da soedade humana na inmensidade indiferente do cosmos, que manifesta o biólogo francés Jacques Monod! Para el, home no mundo é: “como un cingaro que está sólo en el universo... sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes”⁵⁴¹. Ou a de Jean Paul Sarte, que lle fai dicir a Antoine Roquentin en *La náusea*, que nada pode salvarnos, pois estamos no mundo absurdamente, “de sobra”, coma todo o que nos rodea: “Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad”⁵⁴².

Con Panikkar, non podemos menos que recoñecer que na raíz da actual sensibilidade ecolóxica profunda hai unha *tensión mística*. É a vontade de comunión co Todo, con toda a Realidade, que vais máis aló do que podemos ver empíricamente; a vontade de comunión co Espírito –persoal ou impersoal- que tamén forma parte de Realidade. Ademais, fronte aos prexuízos da autonomía humana verbo da Divindade, quizais comprirá reter as verbas que liamos: o ser Humano non é menos *humano* cando descobre a súa vocación divina; do mesmo xeito que Deus non perde a súa súa *divindade* cando se humaniza, nin o Mundo é menos *mundano* cando estala en vida e conciencia.

A modo de conclusión, resultan expresivas unhas verbas da rica conversa que mantivo nunha ocasión Raimon Panikkar cun xesuíta italiano, arredor das últimas páxinas do coñecido ensaio de Max Sheler *El puesto del hombre en el cosmos*, onde di:

“En el mismo momento en que [el hombre] *se convierte en hombre*, mediante la conciencia del mundo y de si mismo y mediante la objetivación de su propia naturaleza... ya no puede decir con propiedad: ‘Soy *una parte* del mundo; estoy cercado por el mundo’... [Aparece entonces] la rigurosa *necesidad esencial* de la conexión que existe entre la conciencia del mundo, la conciencia de *si mismo* y la conciencia formal de *Dios*... La *esfera de un ser absoluto* pertenece a la *esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de si mismo y la conciencia del mundo*... Es un completo error anteponer el ‘yo soy’ -como Descartes- o ‘el mundo existe’ -como Santo Tomás de Aquino- a la afirmación general ‘hay un ser absoluto’ y querer alcanzar esta esfera de lo absoluto mediante una *interferencia*... La *conciencia del mundo*, la

⁵⁴¹ Na súa obra máis coñecida *El azar y la necesidad*, Ariel, Barcelona 1971, 186. Cf. tamén B. Russell: “O home é o produto de causas que non tiñan ningunha previsión da meta que se estaba realizando; a súa orixe, crecemento, esperanzas e temores, os seus amores e crenzas, non son máis que o resultado de colocacións accidentais de átomos... o enteiro templo da realización humana será inevitablemente sepultado baixo os cascotes dun universo en ruínas”, *Mysticism and Logic*, cit. por J. Hick, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford 1999, 20-21.

⁵⁴² J. P. Sarte, *La náusea*, Losada, Buenos Aires 1972, 145.

*conciencia de si mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural... se implican mutuamente, desde el principio*⁵⁴³.

Aínda que matizando as diferencias, e tras aclarar que el non é monista como Spinoza e Hegel, aos que cita Max Sheler, a postura de Panikkar resulta clara cando lle pregunta pola presunta relación das palabras de Max Scheler coa súa intuición cosmoteándrica, que considera bastante próxima á súa. Sobre todo, téndoa como a *invariante humana dun universo cultural* –concepción da que temos falado xa aquí–; invariante que el considera presente, dunha maneira ou de outra, en *tódalas* tradicións da humanidade: a tríada Cosmos, Deus, Humanos. Pero matiza que a súa perspectiva corresponde claramente a unha *antropoloxía relixiosa*: no inicio non está tanto *a nada*, ou *a materia*, canto *o espírito*, ou, mellor, *Deus*. Por iso, cre que a súa interpretación *cosmoteándrica* –que considera válida, aínda que limitada como tódalas interpretacións– está dentro da fe cristiá, pois toma en serio “a gran *revolución* da Trindade”; pero manifestando claramente que é consciente que... se non é desde o non dualismo *advaita*, non se pode entender a Trindade, e esta convértese nun “xogo dialéctico” que acaba sendo superfluo⁵⁴⁴.

⁵⁴³ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1972, 109-113.

⁵⁴⁴ Polo seu interese, transcribo as palabras de Panikkar textualmente en italiano: “Sono due classi di antropologie: un’antropologia *ascendente*, dal big bang, all’ameba, alle scimie, all’uomo... e un’antropologia *discendente*, di praticamente tutte le tradizioni religiose... un ‘Dio immerso nella materia’... Io penso, in una *prospettiva religiosa*, che l’inizio non sia soltanto il ‘niente’, la ‘materia’; ma sarebbe lo ‘spirito’, ‘Dio’, e quindi l’antropologia *discendente* mi convince di più. È evidente che questa ‘triade’ che Scheler scopre è molto vicina a quello di cui io parlo. Io parlo di un ‘*invariante umana*’, di un ‘*universale culturale*’. L’*invariante umana* vuole dire che tutte le tradizioni dell’umanità riconoscono questa triade: Cosmo, Dio, uomo... La mia è una interpretazione valida, ma *limitata* come tutte le interpretazioni alla prospettiva che io chiamo *cosmoteandrica*... Io penso di essere pienamente dentro l’ortodossia, perché se prendiamo seriamente la *Trinità*, la grande *rivoluzione* della Trinità... è *che Dio non è ‘sostanza’*”; “Intervista-Colloquio. Raimon Panikkar”, di Eraldo Cacchione sj, *Milano*, 1° febr. 2001. www.gesuiti.it/filosmate/intervista%20panikkar%20pulita.htm

V

CONCLUSIONS

**1. A Filosofía: *sabedoría do amor*, máis que amor á sabedoría.
Unha sabedoría que xungue teoría e praxe, actividade persoal e intercultural,
na busca da harmonía de toda a Realidade**

Chegado o momento das conclusións do noso traballo, cómpre dicir en primeiro lugar que Raimon Panikkar é un filósofo de casta, un filósofo profesional; pero é *máis* que un filósofo, pola súa tamén fonda formación científica e teolóxica (I parte, cap. 2). Para él, *Filosofía, Ciencias e Teoloxía* son máis que unhas disciplinas profesionais illadas - cousa de especialistas- que non teñen por qué ter relación; son necesarias, e aínda imprescindibles, as tres para a visión harmónica de toda a Realidade, que sempre escribe con maiúscula, fiel á tradición oriental. Pero a relación entre as tres disciplinas non pode ser nin autónoma nin heterónoma, senón *ontónoma*; expresión da complexidade e harmonía da Realidade que el elaborou cedo co seu rico concepto de *ontonomía*: o *nómos toû óntos*, o *nomos* interno e constitutivo de cada ser; “o recoñecemento do desenvolvemento das leis propias de cada esfera do ser ou da actividade humana... sen separación ni interferencias inxustificadas”, con palabras do noso autor que limos aquí. As contraposicións que se fan a miúdo entre *ciencia e filosofía* son un vicio moderno, debido a prexuízos e incompreensións entre ambas disciplinas, que non se contraponen, pois camiñaron xuntas moito tempo e deben seguir facéndoos: “*Non hai metafísica sen física*”, pero tampouco “*non hai física sen metafísica*” (II parte, cap. 2).

Dun xeito semellante, verbo da *filosofía* e a *teoloxía*, enfrontados encarnizadamente en Occidente desde os comezos da modernidade, para o noso autor non poden seguir así; aínda que a Filosofía occidental moderna se rebelara con toda xustiza, e non quixera manter máis o seu status de *ancilla theologiae*, ten que comprender que esta división e o enfrontamento que comporta é unha distinción dualista que se debe superar para o ben de ambas. Para iso debe aprender da tradición oriental, que as ten integradas desde os seus comezos até hoxe, a pesares das contradicións que vive o Oriente actual, na súa tensión entre tradición e modernidade: filosofía e teoloxía están intimamente implicadas na única *busca do Ser*. Teoloxía e filosofía, coa ciencia e a mística, son aspectos ou *modos* de coñecemento (sensible,

racional e místico) da única realidade. O *pensamento integral*, total, debe ter en conta, necesariamente, as tres dimensións (II parte, cap. 2).

En realidade, Panikkar é un filósofo clásico, un humanista, un pensador total. Desde o comezo deste traballo, vimos que a súa é un filosofía que busca o todo; era un home dominado pola *paixón do todo*, polo “*meleta to pan*” de Periandro de Corinto. Ou con ideas de Zubiri que liamos aquí, o fundamental da filosofía é o esforzo intelectual e existencial, desde a situación real na que se vive, por entender o último das cousas: a filosofía ten un “afán de totalidade”, unha actitude relixiosa que se fai con reflexión, pero tamén “contemplación pura e desinteresada” da realidade: non posuímos a verdade, senón que somos posuídos por ela, cando aniñou en nós, con vistas a una transformación interior -“a sabedoría filosófica aspira a unha transformación da alma (*metanoia tês psychês*)”, di Platón nun do seus *Diálogos*- e exterior, en orde ao cosmos.

Panikkar é un filósofo –dixemos- que, como Kant e Ortega, non ensinaba *filosofía* –aínda que coñecía ben a historia da filosofía occidental e da oriental- senón que **ensinaba a filosofar**; por iso, como eles, estaba en contra do simple interese intelectual e da parcelación do saber, que chama *microdoxia*. A súa paixón filosófica e vital foi a que o levou a crear nocións e palabras para expresar mellor esta busca do todo. Ademais, o noso autor une á súa indagación intelectual a firme vontade de actuar en favor da xustiza e da a verdade; en definitiva, da dignidade e a plenitude humanas, así como os dereitos da natureza e do cosmos todo. Por iso, como liamos aquí, ten dito que a súa vida filosófica resúmese baixo dous capítulos: *risco existencial* e *responsabilidade intelectual* (II parte, cap. 1).

Para Panikkar a filosofía non é só *amor á sabedoría*, senón -e sobre todo- ***sabedoría do amor***. Unha sabedoría que sirva para amar máis e mellor toda a Realidade; convencido da vella perspectiva bíblica e clásica de que só se coñece verdadeiramente o que se ama. Pero *sabedoría do amor*, non é simplemente *eros*, *agapé* ou *filia*; trátase dun amor que é espontáneo, extático, non reflexivo... pero ao mesmo tempo, tamén é reflexivo: a *sophia*, *gonose*, *jñâna* do amor primordial; “o resplandor do *kârma* orixinal e orixinante de todo”, coas vebas do noso autor. En definitiva, “a sabedoría emerxe *cando o amor do coñecemento e o coñecemento do amor se unen*”. É o que el chama o “*matrimonio sagrado*” (*hieros gamos*); a unión sagrada entre coñecemento e amor nunha unión non-dualista, que xera a verdadeira filosofía como sabedoría (II parte, cap. 1).

Non é novo dicir que a filosofía é teoría e praxe, actividade da mente e do corazón, do intelecto e do compromiso coa realidade na que se vive. Pero para Panikkar é, ademais dunha actividade persoal e social, una *actividade intercultural*, non monocultural. Ou sexa, unha perspectiva que quere superar o seu ancoramento nas augas gregas e europeas. Contrariamente a Heidegger (“a filosofía é, *na súa esencia*, grega”), para Panikkar é un reduccionismo monocultural reducir a filosofía á concepción que ven dos gregos e que foi desenvolvida en Occidente, tentando facerse universal debido á predominancia mundial da cultura occidental neste último milenio, e ao feito concreto de que “a cuestión sobre que é a filosofía formulouse cunha palabra helénica”. Pola contra, o noso autor ten moi claro que de cara a un futuro fecundo da filosofía, o seu rexuvenecimento “*non pode vir dunha sóa cultura*, e menos aínda do mundo tecnocientífico moderno: A tarefa de hoxe é *urxentemente intercultural*”. Cómprenos unha vía alén tanto da *monoculturalidade* como da amorfa multiculturalidade. Esta vía é a *intercultural*; ou mellor, coa súa palabra particular, a *intra-cultural*, aprendendo da sabedoría da *non-dualidade* (III parte, cap. 2).

Nesta perspectiva *intra-cultural*, a filosofía de Raimon Panikkar concíbese coma unha *filosofía imparativa e dialóxica*. *Imparativa* porque se sitúa nunha actitude permanentemente aberta de aprendizaxe dos outros, non só das persoas da propia cultura, senón das persoas de outras culturas e pensamentos diferentes ao noso; nun esforzo de aprender constantemente dos outros e as súas diferentes experiencias filosóficas e culturais, permitindo que as nosas visións sexan fecundadas polas deles. Unha actitude filosófica, “disposta a aprender de calquera currunchito filosófico do mundo, sen pretender comparar filosofías desde un obxectivo neutral”, con palabras do noso autor. A filosofía *imparativa* é criticamente consciente da súa *continxencia*: “Non somos a única fonte de (auto)comprensión”, di. E tamén *dialóxica*, non dialéctica; que está constantemente aberta a “un *diálogo dialóxico* ou *diálogo dialogal*, con outras visións filosóficas, e non só á *confrontación dialéctica* e ao diálogo racional”, afirma. Unha filosofía que non quere vencer, nen sequera *con-vencer* ao outro –vencer dialecticamente ao interlocutor-, senón en permanente actitude de diálogo cos outros e outras, cos diferentes; “buscar xuntos” a verdade desde diferentes posicións, para ir chegando a un entendemento mutuo e progresar nun intercambio apropiado, como liamos aquí. Trátase dunha filosofía que reconece mesmo que “o *carácter dialóxico do ser* é un risco constitutivo da realidade”. A Realidade e a súa verdade é sempre

poliédrica; esta filosofía *dialogal-intercultural* supón saber que a nosa verdade é sempre parcial, saber que nós *só nos achegamos a ela desde a nosa parte*, aínda que lexítimamente buscamos o todo desde esa nosa pequena parte. “O outro fai parte de min”, repite; non podo coñecerme a min nin coñecer a Realidade se non é co aporte do outro e do Outro. O outro, o *alter*, é precisamente “*altera pars mea*, a outra parte daquelo do que eu son consciente”; o contrario é a utilización actual occidental de *outro* coma o estranxeiro, o *estranño* para min (II parte, cap. 3).

Para isto, Panikkar creou innovadores neoloxismos, que expresan a elaboración de ricos e novos conceptos e son unha aportación fundamental para o diálogo intercultural: a *hermenéutica diatópica* e os *equivalentes homeomórficos*. A *hermenéutica diatópica* é a que precisa esta filosofía dialóxica e intercultural: “tomar como punto de partida a conciencia de que os *topoi*, lugares de distintas culturas, non poden entenderse cos instrumentos de comprensión dunha sóa tradición ou cultura”, di. O que supón sair de si mesmo e achegarse a comprender ao outro, sen presunción previa algunha; consciente de que cómpre superar calquera comprensión propia da cultura do outro, que se desenvolveu independentemente da miña, e en espazos distintos (*topoi*), cos “seus propios métodos de filosofar e os seus modos de acadar a intelixibilidade, xunto coas súas propias categorías”, di o noso autor. Isto supón, para Panikkar, o reencontro entre o *logos* e o *mythos*, entre a obxectividade e a subxectividade, a mente e o corazón. Un reencontro entre o pensamento racional e o espírito que voa libremente, crebando tódolos esquemas mentais ríxidos. Esta noción de hermenéutica diatópica, está vinculada a outro xenial concepto panikkariano: os *equivalentes homeomórficos*, que, con palabras do noso autor son “os símbolos e nocións que noutros sistemas de crenzas ou pensamento mostran unha *analoxía de terceiro grao* que os fai *homeomórficos*; é dicir, desempeñan nos respectivos sistemas unha función equivalente (non a mesma) á que a outra noción desempeña no propio” (II parte, cap. 3).

2. Colligite fragmenta e harmonía invisible, pars pro toto e totum in parte. A necesaria intra-culturalidade da filosofía

Para Panikkar, facer filosofía é *cogitare* e *colligere*; pensar e recoller, reunir tódolos fragmentos do noso mundo nun conxunto harmónico, na busca do todo, nunha auténtica visión e comprensión do todo; non quedarse en aspectos parciais, o que supón un

reduccionismo, que é unha triste característica do noso mundo contemporáneo. Reunir os fragmentos, integrar tódolos anacos nos que está desmembrada a única Realidade: “Nada se despreza, nada se deixa de lado -di-. Todo está integrado, asumido, transfigurado... Temos que *pensar* tódolos fragmentos do noso mundo actual para *reunilos* nun conxunto non monolítico, pero si harmónico”.

Colligite fragmenta resume un aspecto fundamental da filosofía de Panikkar: a integración do conxunto de toda a realidade en tódalas súas dimensións; recoller os fragmentos espaxados, até os máis pequenos, aínda que só sexan unhas faragullas, para reconstruír o *todo harmónico* do que se escindiron. Fronte ao reduccionismo típico do pensamento occidental contemporáneo, que Panikkar considera repetidamente “o pecado filosófico habitual” de Occidente, o pensamento panikkariano ten como principal característica esta obsesión pola integración e a harmonía das diversas realidades particulares e as distintas concepcións culturais do occidente moderno e do oriente. Trátase de irse achegando a unha auténtica “visión do todo”; un todo que “xa está aquí”: é a *harmonía invisible* da Realidade, só compre descubri-la. En realidade, na concepción panikkariana do mundo, a estrutura última da realidade é que “non hai ningunha estrutura”, senón “*interrelacións*” que a constitúen, unha “interconexión de todo con todo” (III parte, cap. 1).

Por iso, a filosofía ten que buscar esa íntima e harmónica relación entre a parte e o todo, entre particularismo e universalidade, identidade e diferenza. É o que denomina o noso autor *pars pro toto e totum in parte*: a visión que eu teño da realidade (*totum*), realízoa a través da perspectiva que me ofrece a miña particular fiestra cultural e relixiosa (*pars*); vemos o *todo por partes* (*per partem*) e *a través da nosa parte* (*in parte*). Con palabras do noso autor: “Cada un de nós pode ser consciente do todo, pero baixo unha perspectiva particular... Non hai universalidade nin obxectiva nin subxectiva. Vemos canto podemos ver, pero só *todo* o que *nós* podemos ver, o noso *totum*”. Por iso, na busca da verdade da Realidade non só é necesario, senón imprescindible que se produza unha *interpenetración*, unha fecundidade recíproca, de tódalas culturas e relixións. A chave para logralo está para en ir abrindo paulatinamente o *terceiro ollo*, o contemplativo, o místico, que nos leva alén da ciencia e da razón (III parte, cap. 1).

Esta filosofía ten que ser hoxe esencialmente inter-cultural; máis aínda, *intra-cultural*. A interculturalidade chama a una transformación, unha *metanoia* radical, do

modo de pensar e ver a alteridade. Por iso, é un pensamento sen un paradigma predeterminado, pois este condiciona mesmo esa relación aberta que se busca, intercultural-relacional, até o punto de que se dean novas formas de ocultación desa realidade aberta que aparecen como formas de relación. A imposición dun modelo cultural presentado como universal e insubstituíble, afoga as culturas máis pequenas e indefensas e xera a incapacidade para a escoita das culturas diferentes que levan ao odio e a guerra; daí a necesidade de *desarmar* a cultura dominante

Pero, como vimos, Panikkar vai mesmo máis aló do rico concepto de interculturalidade, para chegar ao que chama *intra-culturalidade*: entrar na cultura do outro para deixarme enriquecer por ela, ao mesmo tempo que se invita ao outro a entrar na miña para deixarse enriquecer por ela. Esta é a máxima expresión do diálogo intercultural: o *diálogo intra-cultural*; o que se fai desde dentro das mesmas culturas, non desde fora, coma un visitante ou un diletante (III parte, cap. 2).

En fin, para acadar esa verdadeira fisosofía intra-cultural, precisamos o que o noso autor chama un *desarme cultural* -salientablemente a occidental- como camiño imprescindible para unha vida en harmonía e paz, en solidariedade cos humanos, a natureza e os cosmos todo: “Temos que *desarmar* as nosas respectivas culturas ao mesmo tempo que procedemos á supresión das armas”. É o desafío ao monopolio da ideoloxía económico-tecnolóxica-política dominadora como patrimonio universal da humanidade. “Non se trata de renunciar a ningún valor positivo, senón de valorar diversamente a positividade de moitos valores”. Na relación coas outras culturas e xeitos de pensar, cómprenos pasar da ignorancia-condeza-conquista doutros xeitos culturais de pensar, para chegar ao *diálogo-converxencia- descubrimento da complementariedade do outro* (III parte, cap. 2).

3. Toda a realidade é relación. A perspectiva cosmo-te-ándrica

“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... refleja en cierta manera los demás nudos. Es el *έν παντί πάντα* de Anaxágoras... el *pratīyasamutpāda* de buddhismo... la *perichôrêsis* del cristianismo... hasta la morfogenética científica moderna, los campos magnéticos, la *hipótesis Gaia*”.

“La realidad es *cosmoteándrica*. No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo... Dios, Hombre y Mundo están en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad... Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad”.

Estas dúas frases de Raimon Panikkar, que citamos no noso traballo, resumen o fundamental do seu pensamento. A afirmación de que “toda a Realidade é relación”, é “pura relacionalidade”, representa o núcleo da súa filosofía. Amor Ruibal –co seu *correlacionismo ontolóxico* universal- e Zubiri –cos seus conceptos de *religación* e *respectividade*- manifestan que a realidade está marcada pola relación; pero foi Panikkar o que foi máis lonxe, coa súa perspectiva *cosmoteándrica* (IV parte, cap. 2).

Panikkar, que sempre tivo unha concepción da realidade como un todo interconectado, interrelacionado, desenvolve a súa filosofía interdependente privilexiadamente a partir das vellas tradicións hinduístas e budhistas dunha filosofía non-dualista. Fundamentalmente os riquísimos conceptos hinduístas do *advaita* e o principio *ṛta*, e o concepto budhista *pratīyasamutpāda*; ou o que é o mesmo: a *non-dualidade* ou *a-dualidade* da Realidade. Isto foi o que máis influíu no pensamento de Panikkar, e a base de todo o pensamento oriental: a *interrelación-interdependencia* de toda a Realidade; e a *orixinación dependiente* ou *relatividade radical* de todo o que existe.

Como vimos con certa ampliude pola súa importancia para o pensamento do noso autor, *advaita* significa que a Realidade é unha, non está dividida, escindida, aínda que estea conformada por dimensións diferentes. O ser humano existe *intimamente vinculado* aos outros seres non humanos, animados e inanimados, aínda que non sexa o mesmo; e o mesmo Absoluto, a Divindade, non está individualmente *separada* do resto da Realidade; pero tampouco non é totalmente *idéntico* a ela, como ocorre co dualismo e o monismo. A experiencia *advaita* é a de quen “coñece a unidade universal do Ser” sen deixar de ver “os seres”. É vivir unificadamente, non de xeito escindido. O comezo da experiencia da non-dualidade é a experiencia de *coñecemento*: constatar que aínda que o mundo enteiro se mostra polo esquema dual de suxeito e obxecto, a realidade verdadeira da existencia non é un conxunto de *realidades independentes* senón a *relación*. Desta maneira, o *advaita* desafía as nosas pretensións tanto de obxectividade como de subxectividade, ao superar a división dual que facemos entre suxeito e obxecto. Así, representa un desafío xigantesco para a nosa forma habitual de concibir a realidade, xa que, como repite Panikkar, esperta “o terror de perder o control, o pánico

da incerteza, a obsesión pola seguridade que é unha característica dos tempos modernos”; aínda que non por iso sexa “a negación da razón”, senón “a súa transcendencia” (IV parte, cap. 1).

O principio *ṛtá* é o principio de harmonía de tódolos seres: ningún ser se identifica con outro, pero tampouco está separado dos outros, todo está intimamente unido; é o principio que rexe o orde cósmico e sagrado, o *orden cósmico do universo*. E o concepto budhista de *pratīyasamutpāda* expresa a *relatividade radical* de toda a Realidade, todo está profundamente interrelacionado, e nada existe illado. A dificultade do noso razoamento para aceptar isto, como repite Panikkar, está no “pensar substantivante”; cando se pensan relacións, pénsase polo xeral *substantivamente*, pénsase en *cousas* que *se relacionan* entre si. Pero o verdadeiro pensar debe chegar a ser un “pensar na *relacionalidade*”, di Panikkar (IV parte, cap. 1).

Finalmente, e en consonancia con todo o que levamos dito, compre dicir que o *cosmoteandrismo* é para Panikkar a meta e a plenitude de toda filosofía e toda relixión. A *intuición cosmoteándrica*, *misterio cosmo-te-ándrico*, *realidade te-antropo-cósmica*, ou *Trindade radical* manifesta que é a *relación* o que une a realidade divina, humana e cósmica: toda a Realidade é unha *relación trinitaria*. “Deus, Home e Mundo están nunha íntima e constitutiva colaboración para construír a Realidade”, como vimos varias veces aquí. É experiencia de “saberse envoltos nunha *perichōrēsis cosmoteándrica*”. Para Panikkar este *coñecemento cosmoteándrico* pode moi ben considerarse como “a forma primordial de conciencia”, desde os albores da humanidade: o “*coñecemento indiviso da totalidade*” é unha constante na cultura humana e representa na actualidade a visión holística da Realidade, cada vez máis en boga, e que, para o noso autor, “parece ser a esperanza viva dun número cada vez meirande de persoas e o obxectivo explícito da conciencia humana”; pois os humanos “nunca quedaron satisfeitos con verdades parciais e agora sospeitan que moitas conviccións tradicionais quizais só sexan parciais” (IV parte, cap. 3).

4. Aspectos máis novidosos da nosa investigación

Dado que algúns aspectos importantes do pensamento filosófico e teolóxico de Raimon Panikkar teñen sido estudados xa en teses de doutoramento e outros traballos, cremos que os aspectos máis novidosos da nosa investigación foron arredor do concepto de filosofía e da súa relación co pensamento oriental, tal como quedan recollidos nestas conclusións.

É dicir, a filosofía como *sabedoría do amor*, máis que amor á sabedoría, aínda que sen esquecer isto: unha sabedoría que sirva para amar máis e mellor toda a Realidade: amar para comprender, vivir e realizar ben o propio papel nesa Realidade; unha filosofía-sabedoría que saiba xunguir teoría e praxe, actividade persoal e intercultural, na busca da *harmonía invisible* de toda a Realidade, na que o filósofo se sabe inmerso, pero na que se vive habitualmente escindido, sobre todo en Occidente. Filosofía, logo, como actividade intercultural, e aínda *intra-cultural*, aprendendo non só da tradición occidental, senón da sabedoría oriental; particularmente a do *advaita*, a non-dualidade do real.

Filosofía *imparativa* e *dialóxica*, en actitude permanentemente aberta de aprendizaxe dos outros, dos diferentes, doutras culturas e xeitos de concibir o mundo, criticamente consciente da súa *continxencia*. Unha filosofía que precisa para isto dunha *hermenéutica diatópica*, atenta aos *equivalentes homeomórficos*, para non desfigurar de xeito confuso e manipulador a riqueza dese pensamento. E unha filosofía que busca o reencontro entre o *logos* e o *mythos*; entre a obxectividade e a subxectividade, a mente e o corazón... na busca do *todo harmónico*, recollendo os fragmentos espaxados e buscando a integración do conxunto de toda a Realidade en tódalas súas dimensións.

Finalmente, consideramos que é un aporte importante a nosa Bibliografía panikkariana. Unha bibliografía exhaustiva nos libros, actualizada até o ano 2010, e moi completa dos artigos e colaboracións en libros, até menos de dous anos da súa morte; último período da súa vida no que xa o noso autor cesara na súa actividade intelectual, atendendo tan só á elaboración da súa obra completa: a *Opera omnia*. Unha obra inxente que conta con preto de setenta libros e preto de dous mil artigos e colaboracións en libros colectivos ou de outros autores (incluídos os seus inestimables prólogos), que viron a luz nun amplísimo elenco de publicacións internacionais. Cremos que pode ser,

tamén, un aporte valioso para o lector interesado, o feito de situar os artigos polo ano de aparición seguido da edición en outras datas, linguas ou publicacións distintas; e, asemade, o feito de ter situado ao seu carón os libros de Panikkar nos que se incluíron posteriormente eses traballos. E tamén unha bibliografía bastante completo dos estudos sobre o noso autor en media ducia de linguas.

Oxalá este traballo sirva para dar a coñecer e saborear a riqueza do pensamento de Raimon Panikkar, tan pouco coñecido e apreciado aínda no seu país de orixe, e anime a novas achegas no futuro en aspectos aínda non suficientemente afondados.

A Coruña, marzo de 2012

FONTES E
BIBLIOGRAFÍA

“Cada párrafo que escribo, cada frase, debería reflejar, en la medida de lo posible, toda mi vida y ser expresión de mi ser. Se debería reconocer mi vida entera en una sola frase” (Raimon Panikkar, *Invitación a la sabiduría*)

1. FONTES (A obra completa de Raimon Panikkar)

1.1. Libros (1948-2011)

Os libros están ordenados en orde cronolóxico, numerados pola 1ª edición. A continuación van as edicións seguintes e traducións; cando a primeira edición non é a española, esta vai sinalada cun* para unha mellor identificación.

1. *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, Sapientia, La Plata 1948.
2. *El Concepto de la naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”-CSIC, Madrid 1951; 2ª ed. revisada, Madrid 1972. **Tese de Doutoramento en Filosofía.**
3. *La India. Gente, cultura y creencias*, Rialp, Madrid 1960. **Premio Nacional de Literatura Española 1961.**
Lettre sur l'Inde, Casterman, Tournai 1963.
L'India. Popolazione cultura e credenze, Morcelliana, Brescia 1964.
L'India, Presença, Río de Janeiro 1968.
4. *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid 1961. **Tese de Doutoramento en Ciencias.**
5. *Patriotismo y cristiandad. Una investigación teológico-histórica sobre el patriotismo cristiano*, Rialp, Madrid 1961.
6. *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid 1963.
7. *L' incontro delle religioni del mondo contemporáneo. Morfo-sociologia dell' Ecumenismo*, Ed. Internazionali Sociali, Roma 1963.
8. *Die vielen Götter und der eine Herr. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen*, O. W. Barth, Weilheim/Obb 1963.
 **Los dioses y el Señor*, Columba, Buenos Aires 1967.
9. *Religione e Religioni. Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni. Studio filosofico sulla natura storica e dinamica della religione*, Presentación del Card. Franz König, Morcelliana, Brescia 1964.
 **Religión y religiones*, Gredos, Madrid 1965.
Religionen und die Religion, Max Hueber, München 1965.
10. *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton Longman & Tod, London 1964.
 (Reimp. 1968 y 1977). **Tese de Doutoramento en Teoloxía.**
Christus der Unbekannte im Hinduismus. Mit einem Geleitwort von Otto, Räber, Luzern 1965.
 **El Cristo desconocido del hinduismo*, Marova-Fontanella, Madrid 1970; Grupo Libro 88, Madrid 1994.
Le Christ et l'Hindouisme. Une présence cachée, Centurion, Paris 1972.
Il Cristo sconosciuto dell'induismo, Vita e Pensiero, Milano 1975.
The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany (ed. rev.), DLT, London 1981; Orbis, Maryknoll, New York 1981.
The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany, ATC, Bangalore 1982 y 1998.
Der unbekannte Christus im Hinduismus, Grünewald, Mainz 1986; Zweite Auflage 1990.
The Unknown Christ of Hinduism [chino], Sichuan People's Pub. House, Chengdu, 2003.
11. *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie*, Alber, Freiburg-München 1964.
Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme, Cerf, Paris 1970.

12. *Māyā e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo*, Abete, Roma 1966.
 **Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas*, Marova, Madrid 1971.
13. *Kerygma und Indien. Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien*, Reich, Hamburg 1967.
14. *Offenbarung und Verkündigung. Indische Briefe*, Herder, Freiburg 1967.
15. *Técnica y tiempo, La tecnocronía*, Columba, Buenos Aires 1967.
16. *La gioia pasquale*, La Locusta, Vicenza 1968.
La Joia pasqual, Publ. Abadia de Montserrat, Barcelona 1988. Con prólogo de Ll. Duch.
17. *L'homme qui devient Dieu. La foi, dimension constitutive de l'homme* (con debate con E. Castelli, G. Girardi, S. Breton, H. Ott, etc.), Aubier, Paris 1969.
18. *La presenza de Dio*, La Locusta, Vicenza 1970.
19. *El silencio del Dios*, Guadiana, Madrid 1970. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1996 (2ª y 3ª ed. 1997, 4ª ed. rev. 1999, 5ª ed. 2000).
Il silenzio de Dio. La risposta del Buddha, Borla, Roma 1985;
Il silenzio del Buddha. Un ateísmo religioso (ed. rev.), Mondadori, Milano 2006.
The silence of God. The Answer of the Buddha, Orbis, New York 1989.
Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, Kösel, München 1992; Fischer, Frankfurt al Main 1996.
Het zwiigen van de Buddha. Inleiding tot het religiens atheïsme, Asoka, Rotterdam 2002.
Le silence du Bouddha. Une introduction a l'athéisme religieux, Actes Sud, Paris 2006.
20. *The Trinity and World Religions. Icon, Person, Mystery*, CISRS, Bangalore; CLS, Madras, 1970; (¿The Christian Literature Society, Madrid 1970?).
The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery (ed. aumentada), DLT, London 1973. Rimpresión DLT, London, & Orbis, New York 1975.
Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo, Citadella, Assisi 1989.
 **La Trinidad y la experiencia religiosa*, Obelisco, Barcelona 1989; *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (ed. aumentada), Siruela, Madrid 1998 (5ª ed. 1999).
Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, Kösel, München 1993.
La Trinitat. Experiència humana primordial, Empúries, Barcelona 1998.
Trojice. O mystické sounáležitosti mezi lidmi, Cesta, Praha, 1999.
A Trinitade, Noticias, Lisboa 2001.
La Trinité. Une expérience humaine primordiale, Cerf, Paris 2003.
21. *Dimensioni mariane della vita*, La Locusta, Vicenza 1972.
22. *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Euramérica, Madrid 1972.
23. *Worship and Secular Man. An essay on the liturgical nature of Man, considering Secularisation as a major phenomenon of our time and Worship as an apparent fact of all times. A study towards an integral anthropology*, DLT, London & Orbis, NY, 1973, re. 1975.
Le culte et l'homme séculier. Essai sur la nature liturgique de l'homme. La sécularisation, phénomène majeur de notre temps. Le culte, fait, évident de tous les temps. Contribution a une anthropologie intégrale, Seuil, Paris 1976.
 **Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Marova, Madrid 1979.
24. *Salvation in Christ. Concreteness and Universality. The Supername*, Santa Barbara, California 1972.
25. *Spiritualità indù. Lineamenti*, Morcelliana, Brescia 1975.

26. *The Vedic Experience. Mantramanjari. An Anthology of the vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, University California Press, Berkeley-Los Angeles & DLT, London 1977; 2ª ed. All India Books, Pondicherry 1983; 3ª ed. Motilal Banarsidass, Delhi 1989. Reimp. 1994, 1997, 2001.

I Veda mantramânjarî. Testi fondamentali della rivelazione vedica. Rizzoli, Milano 2001.

Initiation aux Veda. Du *The Vedic Experience*, Actes Sud, Arles 2003.

Iniziazione ai Veda. Da *I Veda Mantramañjâri*, Servitium Gorle, BG 2003.

Iniziazione ai Veda [tamil], Vivarium Publications, Chennai 2003.

Gli inini cosmici dei Veda, Da *I Veda Mantramañjâri*, Rizzoli, Milano 2004

Initiation to the Vedas. Abridged ed. of *The Vedic Experience*, Motilal Banarsid, Delhi 2006.

Iniciació als Vedas, Fragmenta Editorial, Barcelona 2007.

27. *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978 (Reimpr. ATC, Bangalore 1984; ed. rev. Paulist Press, New York 1999).

Le dialogue intrareligieux, Aubier, Paris 1985.

Religie Swiata W Dialogu, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.

Il dialogo intrareligioso, Cittadella, Assisi 1988.

Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, Kösel, München 1990.

The Intrareligious Dialogue [indonesio] 2000.

The Intrareligious Dialogue [chino], Sichuan People's Publishing House, Chengdu 2001.

28. *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies*, Paulist Press, New York 1979 (Reimpr. ATC, Bangalore 1983).

Rückkehr zum Mythos. Übersetzung des mit Myth überschriebenen ersten Teiles, Insel, Frankfurt 1985; Zweite Auflage 1990, 1992.

Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà, Jaca Book, Milano 2000.

Shunahœepa. A Myth of the Human Condition [en tamil], Ed. A. Amaladass, Traductor V.A. Ponniah, Beschi College Press, Didungal 2003.

**Mito, fe y hermenéutica. El triple velo de la realidad*, Herder, Barcelona 2007.

29. *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*. With contributions by E. Cousins, C. Tholens, M. Dardenne, A. Veilleux, M.B. Pennington & P. Soleri, Seabury, New York 1982.

Benaurada senzillesa, Llar del Llibre, Barcelona 1988. Edicions 62, Barcelona 2000.

Den Mönch in sich entdecken, Kösel, München 1989.

Beata semplicità. La sfida di scoprirsi monaco, Cittadella, Assisi 1991, 2ª ed. 2007.

**Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Verbo Divino, Estella 1993 (2ª 2000).

Éloge du simple, Albin Michel, Paris 1995 (Reimpr. 2000).

30. *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Ed. Cultura della pace, San Domenico di Fiesole 1990.

31. *Sobre el diálogo intercultural*, Ed. de J. R. de la Osa, San Esteban, Salamanca 1990.

32. *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, Kösel, München 1991.

**Invitación a la sabiduría*, Espasa-Calpe, Madrid 1998 (Espasa Bolsillo y Círculo 1999).

A Dwelling Place for Wisdom, John Knox, Louisville 1993 (Motilal Banarsidass, Delhi 1995).

Saggezza stile di vita, Ed. Cultura della pace, San Domenico di Fiesole 1993.

Invitació a la saviesa, Proa, Barcelona, 1997 (11ª ed. 1999).

Invitació a la saviesa, Columna-Proa, Barcelona 1998.

Waar Wijsheid woont, Ankh-Hermes, Deventer 1997.

Invitación a la sabiduría, Círculo de Lectores, Barcelona 1999.

A Dwelling Place for Wisdom [chino], Jiangsu People's Publishing House, Nanjing 2000.

- Einführung in die Weisheit. Überarbeitete und gekürzte Neuausgabe*, Herder, Freiburg 2002.
- La dimora della saggezza*, Mondadori, Milano 2005.
33. *La nova innocència. I. Llampecs blancs*, Llar del llibre, Barcelona 1991; *Llampecs vermells*, Barcelona 1994. Completa, Proa, Barcelona 1998.
- **La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993 (2ª ed. 1999).
- La nuova innocenza I. I lampi bianchi*, CENS, Milano 1993.
- La nuova innocenza II. I lampi rossi*, CENS, Milano 1994.
- La nuova innocenza III. Lampi azzurri*, Servitium, Sotto il Monte 1996
- La nuova innocenza. Innocenza cosciente*, Servitium, Sotto il Monte 2003 (2ª ed. 2005; rev. scelta di testi ed epilogo su el *Tao te Ching*).
34. *La transformación de la misión cristiana en diálogo*, Darek-Nyumba, Madrid 1992.
35. *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. Introduction by Scott Eastham, Orbis, Maryknoll 1993.
- **La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999.
- The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Offenbarung*, Anton Pustet, Salzburg 1995.
- A intuição cosmoteándrica. A religião do terceiro milênio*, Notícias, Lisboa 2003.
- La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, Jaca Book, Milano 2004.
36. *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella, Assisi 1993.
- **Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994.
37. *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander 1993 (Espasa Calpe, Madrid 2002).
- Cultural Disarmament. The Way to Peace*, Westminster/John Knox, Louisville 1995.
- Culture Disarmament. The Way to Peace* [chino], Sichuan People's Publishing House, Chengdu 1999.
- Pace e disarmo culturale*, Rizzoli-RCS Libri, Milano 2003.
- Paix et désarmement culturel*, Actes Sud, Arles 2008.
38. *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona 1998 (2ª ed. 2000, 3ª ed. rev. 2001).
- Les icones del misteri. L'experiència de Déu*, Edicions 62, Barcelona 1998.
- L'esperienza di Dio*, Queriniana, Brescia 1998.
- Das Göttliche in Allem: Der Kern spiritueller Erfahrung*, Herder, Freiburg, 2000, 3ª ed.
- L'expérience de Dieu*, Albin Michel, Paris 2002.
- The Experience of God: Icons of the Mystery*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- Iconos do mistério. A experiência de Deus*, Paulinas, Sao Paulo 2007.
39. *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Sal Terrae, Madrid 1994.
40. *Meinen wir denselben Gott?. Ein Streitgespräch*. P. Lapidé und R. Panikkar, Kösel, München, 1994.
- Mínime téhož Boha?*, Vyšehrad, Praha 2003.
41. *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997; RBA, Barcelona 2002.
- L'esperienza filosofica dell'india*, Cittadella Editrice, Assisi 2000
42. *Il "daimôn" della politica: agonia e speranza*, EDB, Bologna 1995.
- **El Espíritu de la política. Homo politicus*, Península, Barcelona 1999.
- L'espirit de la política*, Edicions 62, Barcelona 1999.
- O espírito da política. Homo politicus*, Triom, Sao Paulo 2005.
43. *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, Ed. by Harry James Cargas, Fortress, Minneapolis 1995.
- Invisible Harmony* [chino], Jiangsu People's Publishing House, Nanjing 2001.
44. *Entre Dieu et le cosmos*. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk, Albin Michel, Paris 1998.

- Tra Dio e il cosmo. Una visione non dualista della realtà*, Laterza, Roma 2006.
Entre Déu i el cosmos. Una visió a-dualista de la realitat, Pagès Editors, Lleida 2006.
45. *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999 (2ª ed. 2000).
Cristofania. Nove tesi [epitome], EDB, Bologna 1994.
 **La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid 1999 (3ª ed. rev.2004).
Une christophanie pour notre temps [epitome], Actes Sud, Arles 2001.
Christophany. The Fullness of Man, Orbis, Maryknoll, New York 2004.
Manidanin Mujumai. Oru ñanach chudar vilakkam [tamil], ed. Anand Amaladoss, Vaigarei, Didingul 2005.
The Fullness of Man. A Christophany, Maryknoll, NY (Orbis)- ISPCK, Delhi 2006.
The Fullness of Man, Beijing Religious Cultural Publishing House, Beijing 2006.
Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi, Herder, Freiburg 2006.
La plénitude de l'homme, Actes Sud, Paris 2007.
46. *El mundanal silencio*, Martínez Roca, Madrid 1999; Círc. de Lectores, Barcelona 2000.
Premio Espiritualidad Cataluña 1999.
47. *Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*, Hrsg. von R. Roper, Via Nova, Petersberg (Alemania) 1999.
48. *Enseñanzas zen. Bodhidharma. La esencia del Zen*, Círc. Lectores, Barcelona, 2000.
49. *I fondamenti della democrazia*, Introduzione di A. Rossi, Lavoro, Roma 2000.
50. *Das Abenteuer Wirklichkeit. Gespräche über die geistige Transformation Geführt mit*, C.v. Barloewen & A. Matthes, Hrsg. B. Bäume, Matthes & Seitz, München 2000.
51. *L'Incontro indispensabile. Dialogo delle Religioni*, Jaca Book, Milano 2001.
Samajankal Sandhickinrana. Encounter of Religions [tamil], ed. by Ananda Amaladan, Vaigarai, Beski College, Dindigul 2002.
 **El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Península, Barcelona 2003.
El diàleg indispensable. Pau entre les religions, Edicions 62, Barcelona 2003.
Dieu, Yahweh, Allah, Shiva: l'inévitable dialogue, Ose Savoir- Le Relié, Gordes 2003.
O diálogo indispensável. Paz entre as Religiões, Zéfiro, Corroios-Portugal 2007.
The Unavoidable Dialogue. The Encounter of Religions, Sichuan Pub. House, Chengdu 2008.
52. *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002.
Pau i interculturalitat. Una reflexió filosòfica, Proa, Barcelona 2004.
Peace and interculturality (tamil), ed. A. Amaladass, Vivarium Pub., Chennai 2006.
 **Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2007.
53. *Iconografía del espacio sagrado*. Textos de Raimon Panikkar, fotografías de Kim Castells, March, Barcelona 2002.
54. *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona 2005.
L'Esperienza della Vita. La Mística, Jaca Book, Milano 2005.
55. *Espiritualidad hindú. Sanātana dharma*, Kairós, Barcelona 2005.
Il dharma dell'induismo. Una spiritualita qui parla al cuore dell'Occidente, Rizzoli, Milano 2006.
56. *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede*, Rizzoli, Milano 2005.
 **La puerta estrecha del conocimiento*, Herder, Barcelona 2008.
57. *Pellegrinaggio al Kailâsa*, Servitium, Sotto il Monte 2006.
 **Peregrinación al Kailasa y al centro de si*, Luciérnaga, Barcelona 2009.
Pelegrinatge al Kailasa i al centre d'un mateix, Portic Atrium, Barcelona 2009
58. *Lo spirito della parola*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
59. *La Gioia pasquale, la Presenza di Dio e Maria*, Jaca Book, Milano 2007.
60. *Divinità*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2007.
61. *Le parole di Paolo*, R. Panikkar e Gianfranco Ravasi, San Paolo Ed., Roma 2007.

62. *El matí amb Raimon Panikkar* (a palabra de Panikkar nuns programas de radio), Proa, Barcelona 2008.
63. *Liebe-Urquelle des Kosmos*, R. Panikkar-Hans Peter Dürr, Herder, Freiburg 2008.
L'amore fonte originaria dell'universo, Ed. la parola, Roma 2010.
64. *Concordia e armonia*, Mondadori, Milano 2010.
65. *Vita e parola. La mia Opera*, Jaca Book, Milano 2010.
66. *La religione, il mondo e il corpo*, Jaca Book, Milano 2010.
67. *The Rhythm Of Being. The Gifford Lectures*, Orbis-Marykmoll, New York 2010.

Opera omnia. As editoriais Jaca Book en italiano, e Fragmenta en catalán, están editando a obra completa de Panikkar. Están previstos 20/25 tomos de entre 300/400 pp cada un, e sairon até agora os seguintes:

- *Mística. Pienezza di vita*, Opera omnia, vol. I (Mística e spiritualità), tomo 1, Jaca Book, Milano 2008.
Mística, plenitud de Vida, Fragmenta, Barcelona, 2009.
- *Mito, Simbolo, Culto*, Opera omnia, vol. IX (Mistero ed ermetica), tomo 1, Jaca Book, Milano 2008.
Mite, símbol i culte, Fragmenta, Barcelona, 2009.
- *Pluralismo e interculturalità*, Opera omnia, vol. VI (Culture e religioni in dialogo), tomo 1, Jaca Book, Milano 2009.
Pluralismo i interculturalitat, Fragmenta, Barcelona 2010.
- *Visione Trinitaria e Cosmoteándrica: Dio-Umo-Cosmo*, Opera omnia, vol. VIII, Jaca Book, Milano 2010.
Visió Trinitaria i Cosmoteándrica: Deu-Home-Cosmos, Fragmenta, Barcelona 2011.
- *Religione e Religioni*, Opera omnia, Vol. II, Jaca Book, Milano 2011.
Religió i religions, Fragmenta, Barcelona 2012.

1.2. Artigos, colaboracións en libros colectivos e de outros autores, prólogos (1942-2008)

Inserimos aquí a referencia case completa da numerosa opúscula de Panikkar: preto de dous mil artigos publicados nun amplísimo elenco de publicacións, as súas numerosas colaboracións en libros colectivos e os seus inestimables prólogos. Os artigos están situados polo ano de aparición, seguido da edición en outras datas, en linguas ou publicacións distintas. En *cursiva negrita* puxéronse os libros de R. Panikkar nos que se incluíron posteriormente os traballos. Esta relación, froito dun traballo persoal de anos, está publicada on line nun arquivo pdf da páxina web de CIRPIT (Centro Interculturale dedicato a Raimon Panikkar): <http://www.raimonpanikkar.it>

1942

- 1.-"Investigación. En torno a un discurso", *Revista de Filosofía* (Madrid), 2-3, 389-398.
- 2.-"El director espiritual de los estudiantes", *Actas de la Asamblea Balmesiana*, Barcelona.

1944

- 1.-"Visión de síntesis del universo", *Arbor*, 1, 5-40. En *Humanismo y cruz* (cap. I).
- 2.-"La ciencia biomatemática", *Arbor*, 3. En *Ontonomía de la Ciencia* (cap. V).
- 3.- "Los productos químicos: su intervención en la curtición de las pieles", *Piel* (Madrid), 9/10, 11-16.
- 4.-"El sentido cristiano de la vida, I", *Revista de Filosofía*, 8, 141-5/154-61.

1945

- 1.-“La entropía y el fin del mundo. Un problema de cosmología”, *Revista de filosofía*, 13, 287-318. En *Ontonomía ...* (cap. VI).
- 2.-“El indeterminismo científico”, *Anales de Física y Química*, Madrid, tm. 41,573-605. En *Ontonomía ...* (cap. VII).
- 3.-“El sentido cristiano de la vida, II. Primeros cristianos”, *Arbor*, 11, 261-282. En *Humanismo y cruz* (cap. Vb).

1946

“El sentido químico de la industria de la piel”, *Piel*, 29, 11-16.

1947

- 1.-“Max Planck (1858-1947)”, *Arbor*, 24, 387-406.
- 2.-“El sentido cristiano de la vida, III. La acción misionera”, *Revista Española de Pedagogía*, Madrid 19, 393-399. En *Humanismo...* (cap. Vc).

1948

- 1.- “De Deo abscondito”, *Arbor*, 25, 1-26. En *Humanismo...* (cap. VII).
- 2.- “Libertad de pensamiento”, *Conversaciones Católicas Internacionales*, San Sebastián. En *Humanismo...* (cap. III).
- 3.- “El arte de saber escuchar”, *Cisne* (Madrid), 12, 2.
- 4.- “Ante el Congreso Internacional de Filosofía”, *Criterio* (Madrid), 15 sept. 10.
- 5.- “En honor de dos filósofos españoles”, *Congreso Internacional de Filosofía Suárez y Balmes*, Madrid, 2.
- 6.- “F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento”, *Las ciencias* (Madrid), 1, 157-223.

1949

“La unidad física del tiempo”, *Congreso Internacional de Filosofía* (Barcelona), Actas, vol II, Madrid CSIC, 375-385. En *Ontonomía...* (cap.VIII).

1950

- 1.- “Santidad ordinaria”, *Reinado Social del Sagrado Corazón* (Madrid), 270.
- 2.-“El sentido del problema de la naturaleza”, *Revista de Filosofía*, 35, 560-76. En *El concepto de naturaleza* (cap. I).
- 3.-“El átomo del tiempo”, *Arbor*, 49, 1-32. En *Ontonomía...* (cap. VIII).

1951

- 1.-“La novedad que en el concepto de naturaleza introduce el cristianismo”, *Tijdschrift voor Philosophie* (Leuven), 2, 236-262. En *El concepto de ...*
- 2.-“El dinamismo de la naturaleza”, *Giornale di metafisica* (Torino), 2, 155-167. En *El concepto de ...*
- 3.-“La naturaleza de la ciencia físico-matemática”, *Sapientia* (Buenos Aires),19. En *El concepto...*
- 4.-“El cristianismo no es un humanismo”, *Arbor*, 62, 165-168. “Das Christentum ist kein Humanismus”, *Dokumente*, München, 1 (1952), 9-28. En *Humanismo...* (cap. VI).
- 5.-“Etiquetas cristianas, realismo teológico en nuestra cultura”, *Arbor*, 64, 595-567. “Sind die Katholiken katholisch? Das Corpus Christi und seine Glieder”, *Wort und Wahrheit*, Freiburg, VII, 9 (1952). “Christliche Etiketten”, *Schweizer Rundschau*, Zürich, 52, 432-433 (1952). En *Humanismo...* (cap. Va).
- 6.-“Sobre el miedo intelectual y la prudencia de la carne”, *Arbor*, 67-68, 532-534. En *Humanismo...* (cap. Va)
- 7.- “Una cautela a los historiadores españoles”, *Arbor*, 69-70, 112-113.
- 8.-“Una Consideración sobre las reuniones internacionales de católicos”, *Arbor*, 72,369-371.”Réflexions sur les réunions internationales de catholiques”, *Pax Romana*, Fribourg, 1 (1953). “Spotlight on Catholic International Meetings”, *Pax Romana*, 3 (1953).
- 9.-“Patria y cristiandad”, *Documentos*, San Sebastián, 8, 107-122. En *Patriotismo y cristiandad*.

1952

- 1.-“El objeto del patriotismo: la patria”, *Politeia* (Fribourg), 2-3, 172-178. En *Patriotismo y ...* (cap. III).

- 2.-"Cristiandad y cruz. Una investigación teológico-histórica", *Arbor*, 84. En **Humanismo...** (cap. VIII).
- 3.-"La Virgen María", Prefacio a J. Guitton, *La Virgen María*, Rialp, Madrid. "Myriam, Madre di Dio" (reduc.), *Studi Cattolici*, Roma, VI (1962), 33, 66-67. "Dimensioni mariane della vita", *Centro Universitario Marianum*, Roma, 7 (1963), 2-11. "The Marian Dimension of Life", *Epiphany*, San Francisco, 4 (1984), 3-9.
- 4.- "El pan de cada día", Prefacio a G. Thibon, *El pan de cada día*, Rialp, Madrid.
- 5.- "Sind die Katholiken katholisch? Das Corpus Christi und seine Glieder, *Wort und Wahrheit*, (Freiburg), 9, 649-655.
- 6.-"Christliche Etiketten", *Schweizer Rundschau* (Zürich), 52, 432-433. **Humanismo...** (c. Va).
- 7.-"Der Natur-Begriff in der modernen Philosophie", *Die Kirche in der Welt* (Münster), 30, 151-154. En **El concepto de ...**
- 8.-"Das Christentum ist kein Humanismus", *Dokumente. Zeitschrift im Dienst übernationaler Zusammenarbeit* (München), 1, 9-28. En **Humanismo...** (cap. VI).

1953

- 1.-"Le concept d'ontonomie", *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, 20-26/Aug. 1953, III, Nauwelaerts, Louvain, 182-188. En **Misterio y Revelación** (I, 3, A,1).
- 2.-"La evolución del patriotismo en Occidente", *Sapientia*, 30, 283-293. En **Patriotismo y ...**
- 3.-"El sujeto del patriotismo", *Revista de Teología* (La Plata), 9, 28-37. En **Patriotismo...** (c. II).
- 4.-"Honorabilidad intelectual", *Arbor*, 87, 316-324. "Die Sünde der Intellektuellen", *Neues Abendland*, München, 1 (1955), 643-648. En **Humanismo...** (cap. II).
- 5.-"Teología y Universidad", *Revista de Educación*, 16, 79-82. En **Humanismo...** (cap. IV).
- 6.-"El patriotismo cristiano", *Estudios Americanos* (Sevilla), 18, 241-260. *Politeia* (Fribourg), V, 3/4, 3-20. En **Patriotismo y ...** (cap. V).
- 7.- "Helmut Ibach - Im Jahrgent der Politik", *Neues Abenland*, 567-570.

1955

- 1.- "Freiheit und Gewissen", *Neues Abendland*, 1, 25-32. En **Humanismo...** (cap. II).
- 2.-"Das Vaterland der Christen", *Neues Abendland*, 3, 131-138. En **Patriotismo y ...**
- 3.-"Extra Ecclesiam nulla salus. Die innere Unzulänglichkeit einer nich-christlichen Welt", *Neues Abendland*, 5, 643-8. En **Humanismo ...** (cap. Vd).

1956

- 1.-"Die existentielle Phänomenologie der Wahrheit", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* (München), 64, 27-54."The Existential Phenomenology of Truth", *Philosophy Today*, Carthage Station, 1/4 (1958), 13-21. **Misterio y Revelación** (III,9).
- 2.-"Sur l'anthropologie du prochain", *Actes du VIII Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française. L'homme et son prochain*, PUF, Paris, 228-231.
- 3.-"Christian Meaning of Human Values", *The King's Rally* (Madras), 4, 25-32.
- 4.-"Letter to a Christian Artist", *The Examiner*, Bombay, 17 Nov. "Nicht Apollo und nicht Brahma. Brief an einen indischen Künstler", *Der Christliche Sonntag*, Freiburg, 42 (1957), 327-330. "Letter to a Christian Artist", *Indian Culture and the Fullness of Christ*, All India Study Week, Madras (1957), 119-127. "Carta a un artista cristiano de la India", *Revista de Teología*, La Plata, 24 (1957), 70-76. En **Offenbarung und Verkündigung. Indische Briefe**.
- 5.-"If God Exists. Some Dialectical Implications", *Vedanta Kesari* (Madras), 349-350. En **El Cristo desconocido del hinduismo** (III, 1,b).

1957

- 1.-"Mission of the Laity in the Church", *The King's Rally*, 4/5, 123-129.2.-"Does Indian Philosophy Need Re-orientation?", *The Philosophical Quarterly* (Iowa), 3, 189-199. *East and West*, Roma (ISMEO), 1, 23-28. "Philosophy and Theology, Reason and Faith. An Essay in Terminological Clarification", *The Concept of Philosophy*, Varanasi, 1968, 507-534."Filosofia e teologia: una distinzione superata. Note per una discussione", *Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa*, a cura di Giovanni Ferretti, Marietti, Genova, 1992, 185-196. En **Misterio y Revelación** (I, 2c) .
- 3.-"Some Phenomenological Aspects of Hindu Spirituality Today", *Oriental Thought* (Nasik), III, 157-191. "Aspekte heutiger Hindu-Spiritualität", *Inter Confessiones. Beiträge zur*

Förderung des interkonf. und interreligiösen Gesprächs, Marburg 1972, 132-153. En **Misterio y...** (I, 2).

4.-"The Sanctity of St. John of the Cross and of St. Teresa", *Prabuddha Bharata* (Mayavati), 6, 273-278. "Some Aspects of the Spirituality of St. John of the Cross and of Saint Teresa", *The Living Word*, Always, 76/6 (1970), 258-268. "The Sanctity of St. John of the Cross and of St. Teresa", *Asian Carmels in Communion*, Manila, 2001, 337-341.

1958

1.-"Bases teológicas para la cooperación de cristianos y no cristianos", *Criterio* (Buenos Aires), 1319, 806-808. "Common Grounds for Christian-Non-Christian Collaboration", *Religion and Society* (Bangalore), 1, 29-36. "Relations of Christian to their Non-Christian Surroundings", *Indian Ecclesiastical Studies*, Belgaum, 3/4 (1965), 303-348. Idem, *Herder Correspondence*, Dublin, 9-10 (1966), 279-280. Idem, *Christian Revelation and World Religions*, ed. J. Neuner, London (Burns & Oates), 1967, 143-184. "Christians and so-called 'Non-Christians'", *Cross-Currents*, New York, 3 (1972), 281-308. Idem, *What Asian Christians are Thinking. A Theological Source Book*, ed. D.J. Elwood, New Day Publi. Quezón City, 1976, 339-376. En **Misterio y...** (III, 8).

2.-"Indian Philosophy and Christian Doctrine", *Frontier* (London), 271-274. En **Misterio y...**

3.-"The Integration of Indian Philosophical and Religious Thought", *The Clergy Monthly Sulement* (Kurseong), 64-68. *Religion and Society*, 2, 22-29. "La integración del pensamiento filosófico y religioso de la India", *Orbis Catholicus* (Barcelona), 7 (1960), 1-7. Idem, *Criterio*, 1425 (1963), 247-249. "Intégration de la pensée philosophique et religieuse de l'Inde", *Bulletin du Cercle de St. Jean Baptiste*, Paris, 20 (1963), 16-22. En **Misterio y ...** (I, 2, b).

4.-"Carta de la India" I, *Nuestro Tiempo*, 50, 131-143. II, *Nuestro Tiempo*, 51, 259-275.

1959

1.-"Eine Betrachtung über Melchisedech", *Kairos*, Salzburg, 1, 5-17. "Meditación sobre Melchisedech", *Nuestro Tiempo*, 102 (1962), 675-695. "Eine Betrachtung ...", *Melchisedech. Urgestalt der Ökumene*, Hrsg. J. J. Petuchowski, Herder, Freiburg, 1979, 71-90. En **Misterio y ...** (II, 7)

2.-"The Symbol he is", *Contribution to Swâmi Parama Arûbi Anandam Trichinopoly*, Saccidananda Ashram, 127-131.

3.-"Contemporary Hindu Spirituality", *Philosophy Today* (Carthage), 2/4, 112-127.

4.-"Îsvara and Christ, as a Philosophical Problem", *Religion and Society*, 3, 8-16. "The Îsvara of Vedânta and the Christ of the Trinity as a Philosophical Problem", *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. X, Sansoni, Firenze, 1960. "Der Îsvara des Vedânta und der Christus der Trinität. Ein philosophisches Problem", *Antaios*, Stuttgart, (1961), 5, 446-455. En **El Cristo desconocido...** (III, 7,a).

5.-"Excursus on Brahman and God", *All-India Oriental Conference-XXth Session*, 182-183. En **El Cristo desconocido...**

6.- "Carta de la India" III, *Nuestro Tiempo*, 57, 259-277.

7.- "Una semana de estudio sobre liturgia en la India", *Nuestro Tiempo*, 57, 560-562.

1960

1.-"Carta a un idólatra", *Criterio*, 1369/70, 944-945. Idem, *Indice*, 136, 3. "Lettera a un idólatra", *Testimonianze*, Firenze, 45 (1962), 351-358.

2.-"Kein christlicher Yoga aber Yoga ist eine noch offene christliche Propädeutik", *Kairos*, (Freiburg), 1, 44-45.

3.- "Konferenzen der 'Pax Romana' in Manila", *Kairos*, 2, 106-107.

4.- "Um das religiöse Gespräch", *Kairos*, 3, 180.

5.- "Der demokratische Mythos", *Stimmen der Zeit* (Freiburg), 7, 3-14.

1961

1.-"Eucharistischer Glaube und Idolatrie", *Kairos*, 2, 85-90. "Belief in the Eucharist and Idolatry", *Logos* (Colombo), II, 4.

2.- "Hinduismus und Magie", *Kairos*, 2, 112-114.

- 3.-"Das Brahman der Upanishaden und der Gott der Philosophen", *Kairos*, 3-4, 182-188. "El Brahman de las Upanisads y el Dios de los filósofos", *El Ciervo*, 210/211 (1971), 18-19. *Atma*, Madrid, 5/6 (1973), 14-20. En *El Cristo...* (III).
- 4.- "Pluralismus, Toleranz und Christenheit", *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*, Nürnberg (Abendländische Akademie), 117-142.
- 5.-"La Misa como 'consecratio temporis'. La tempiternidad", *Sanctum Sacrificium*, Zaragoza [V Congreso Eucarístico Nacional], 75-93. "Die Messe als Consecratio Temporis. Die Zeitewigkeit", *Heiliger Dienst*, Salzburg, II (1970), 74-83.
- 6.-"La plegaria de nuestro ser", *Criterio*, 1380. "La preghiera del nostro essere", *Studi Cattolici*, (Roma) 22, 50-51. "La pregària del nostre ésser", *Questions de vida cristiana*, 142 (1988), 72-75. En *La nueva inocencia* (II, 4).
- 7.- "La vita in vitro", *Orbis Catholicus*, 12, 496-507
- 8.-"Una meditación teológica sobre Africa", *Nuestro Tiempo*, 83. "Una meditazione teologica sull'Africa", *Studi Cattolici*, Roma, V, 23, 3-7. "Méditation théologique sur l'Afrique", *La Table Ronde*, Paris, 170 (1962), 7-14. En *Los dioses y el Señor* (1).
- 9.-"Algunos aspectos fenomenológicos de la espiritualidad hindú de hoy", *Nuestro Tiempo*, 88, 1181-1207. "Alguns aspectos fenomenológicos da espiritualidade hindu de nossos dias", *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 9 abril 1967, 9-10. "Algunos aspectos de la espiritualidad hindú", *Historia de la espiritualidad*, eds. L. Sala Balust y B. Jiménez Duque, Flors, Barcelona, vol. IV, 1968, 433-542. En *Misterio y ...* (I,1).
- 10.-"Hinduism and Christianity", *Religion and Society* (Bangalore), 4, 10-18. Idem, *Student World*, Geneva, 1962, 304-323. "Hinduismo y cristianismo", *Mitte Me*, Roma, 5 (1963), 1-9; *Humanitas*, Brescia, 5 (1963), 462-482; *Il Nuovo Osservatore*, Roma, 15 (1963), 549-559; *Homenaje al Profesor Michael Schmaus*, San Lorenzo de El Escorial, 1963, 101-131. "Ogni autentica religione è via di salvezza", "Induismo e cristianesimo", *Incontro tra le religioni*, Mondadori, Roma, 1968. En *El Cristo desconocido...* (II).
- 11.-"La demitologizzazione nell'incontro tra cristianesimo e induismo", *Il problema della demitizzazione* (Archivio di Filosofia), ed. E. Castelli, CEDAM, Padova, 1-2, 243-266.

1962

- 1.-"Le fondement du pluralisme herméneutique dans l'hindouisme", *Demitizzazione e immagine*, ed. E. Castelli, Padova (CEDAM), 243-26. "El fundamento del pluralismo hermeneútico en el hinduismo", *Pensadores católicos contemporáneos. Antología*, vol. II, Grijalbo, Barcelona, 1964, 527-549. "Die Begründung des hermeneutischen Pluralismus im induismus", *Kerygma und Mythos*, Hamburg, VI, 2 (1964). En *Los dioses y el Señor* (2b).
- 2.- "Tecnica e spiritualità nel terzo mondo", *Tecnica e Uomo*, Roma, 7/8, 50-52.
- 3.- "Forme e crisi della spiritualità contemporanea", *Studi Cattolici*, 33, 9-23
- 4.- "L'induismo verso la pienezza", *Testimonianze*, 42, 119-125.
- 5.-"Deporre il manto mediterraneo. L'unica 'chance' del cristianesimo", *Humanitas*, 876-879. "Das mittelmeerische Gewand ablegen. Die einzige 'Chance' des Christentums: seine Katholizität", *Rheinische Post*, Düsseldorf, 22, 219-221. "Despullar-se del mantell mediterrani. El preu de la catolicitat del cristianisme", *Serra d'Or*, Montserrat, 363 (1990)39. En *La nueva inocencia* (II, 10).
- 6.- "Per una definizione dell'arte cristiana", *Testimonianze*, 47, 515-523.
- 7.-"Zur Einführung in die indische Weltanschauung", *Stimmen der Zeit*, Freiburg, CLXX, 9, 177-185. "Introducción al pensamiento filosófico de la India", *Orbis Catholicus*, 2, 476-487. En *El Cristo desconocido...* (II)
- 8.-"Interpretación del hinduismo", *Estafeta Literaria*, Madrid, 247-248, 3-4, & 23.
- 9.- "Karl Thieme, Flucht vor der 'Torheit'", *Kairos*, 132.
- 10.-"El pensar sustantivo y el pensar funcional en Ciencia y en Filosofía", *Actas del Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía*, Imprenta Nacional, San José, 133-136. En *Ontonomía de la Ciencia*.
- 11.-"Letter to a Christian Student of Hinduism", *Logos*, 2, 1-5. En *Indische Briefe*.

1963

- 1.-"El Concilio como 'misterio'", *Criterio*, 1423, 167-168.
- 2.-"La metafísica de los textos hindúes sobre la creación", *Atlántida*, Madrid, 1, 87-90. En *Misterio y ...*(I, 3).
- 3.- "Sugerencias para una teofísica", "Introduzione alla teofísica", *Civiltà delle Macchine* (Roma), 5, 3-7 y 28-32. Idem, *Convivium*, Barcelona, 21 (1966), 235-243. Idem, *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, (1985), 1, 51-62. En *Ontonomía ...*
- 4.-"Espíritu religioso del pueblo castellano", *Nuestro Tiempo*, 111, 3-16.
- 5.-"La confidencia. Análisis de un sentimiento", *Revista de Filosofía*, 84-85, 43-62.
- 6.-"Una consideración teológica sobre los medios de comunicación social", *Atlántida*, 4, 435-441. "Una meditazione teologica sulle tecniche di comunicazione", *Studi Cattolici*, 37, 3-9."Le tecniche della comunicazione", *L'Osservatore Romano*, 187, 3.
- 7.- "Progresso scientifico e contesto culturale", *Civiltà delle Macchine*, 3, 3-13
- 8.- "L'Europa e il problema dell'unità culturale della umanità", *Ricerca* (Roma) 14, 4-5. "Europa und die Frage nach der kulturellen Einheit der Menschheit", *Das europäische Erbe*, Nürnberg (Aben.Akademie). En *Kerygma und Indien*.
- 9.- "Aspects de l'athéisme en Inde", *L'athéisme: tentation du monde réveil des chrétiens?*, eds. Veuillot, A. Henry et al. Cerf, Paris, 53-57.
- 10.-"Le sens théologique du patriotisme", *La Table Ronde*, 183, 56-72.
- 11.- "Der zerbrochene Krug. Zur indischen Symbolhaftigkeit", *Antaios* (Stuttgart), IV, 6.
- 12.- "Zwei Beiträge zum Verständnis des Hinduismus", *Quatember* (Kassel), 27, 51-59.
- 13.-"Die Ummythologisierung in der Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus", *Kerygma und Mythos* (Hamburg)1, 211-235."Sur l'herméneutique de la tradition dans l'hindouisme. Pour un dialogue avec le christianisme", *Ermeneutica e Tradizione*, ed. E. Castelli, CEDAM, Padova, 343-370. En *Los dioses y ...* (2).

1964

- 1.-"Technique et temps: la technochronie", *Tecnica e casistica*, ed. E. Castelli, CEDAM, Padova, 195-229. "Tecnica e tempo: la tecnocronia", *Il Nuovo Osservatore*, 38 (1965), 305-324. "Técnica y tiempo: la tecnocronía", *Arbor*, 242 (1966), 136-169. "Technology and Time: Technochrony", *Pax Romana Journal* (Fribourg), 2 (1967), 3-6.
- 2.-"Indian Philosophy. An Introduction", *Philosophy Today*, 2-4, 110-117. En *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*.
- 3.-"Sull'ermeneutica della tradizione nell'Induismo, per un dialogo con il cristianesimo", *Humanitas*, 9, 953-983. En *Los dioses y el Señor* (2).
- 4.- "Das erste Bild des Buddha. Zur Einführung in den buddhistischen Apophatismus", *Antaios*, 4.
- 6.-"Lo que la India puede aportar al catolicismo", *El Noticiero Universal*, Barcelona, 18 diciembre, 8. "La rencontre de l'Inde et de l'Église catholique", *Le Monde*, 1 déc.

1965

- 1.-"El cristianismo y las religiones del mundo",IDO-C,Roma,190,1-8.En *El Cristo desconocido...*
- 2.-"Advaita e Bhakti. Lettera da Vrindaban",*Humanitas*, 991-1001. Idem, *Bhagavan Das Centenary Volume*, Varanasi, 1969, 230-239. "Advaita y Bhakti. Amor e identidad en un diálogo indocristiano", *Revista de Occidente*, 91 (1970), 38-52. "Advaita and Bhakti", *Journal of Ecumenical Studies* (Philadelphia), 2 (1970), 299-309. "Advaita y Bhakti", *Viveka* (Madrid), 21 (1987), 15-26. "Amor y No-Dualidad", *Sufí* (Madrid), 1 (2001), 14-18. En *Indische Briefe y Mito, fede ed ermeneutica* (II,7).
- 3.-"Letter from the Holy Mount Athos". *Sobornost* (London), 12, 726-731; *Christus* (Paris), XLVII, 418-424. "Carta des del sant mont Athos", *Questions*, 33-34, (1966), 202-208.En *La nueva inocencia* (II, 1)
- 4.-"Morale du mythe et mythe de la morale", *Démythisation et morale*, ed. E. Castelli, Aubier, Paris, 393-413.En *Mito, fede...* (I, c.2).

1966

- 1.-"Aktion und Kontemplation in indischen Kultmysterium", *Una Sancta* (Freising), 2. En *Le mystère du culte dans l'hindouisme ...*
- 2.-"Hinduism/Christianity: The Challenge of Hinduism", *Indian Jubilee* (New York), 9. En *El Cristo desconocido...*(II).
- 3.-"La foi, dimension constitutive de l'homme", *Mythe et foi*, ed. E. Castelli, Aubier, Paris."A Fé é indispensável para a vida", *Credo para amanhã*, ed. R. Cintra, Vozes, Petropolis 1971, 157-181."Faith, a Constitutive Dimension of Man", *Journal of Ecumenical Studies*, 2 (1971). Idem, *India International Centre Quartely*, New Delhi, (Spring 2000), 34-47. En *L'homme qui devient Dieu y Mito, fede...* (II,5).
- 4.- "Christianity at the Heart of the World's Religions", *Herder Correspondence* (Dublin) 9-10, 272-281.
- 5.-"The 'Crisis' of Mâdhymika and Indian Philosophy Today", *Philosophy East & West*, (Honolulu) 3/4, 117-131. En *Misterio y ...*(I,4).
- 6.-"Filosofia e scienza. Problemi e raorti di due significative espressioni della cultura contemporanea", *Civiltà delle Macchine*, 1, 19-30.
- 7.-"La problemática de l'aggiornamento' monástico", *Visioni attuali sulla vita monastica*, ed. G. M. Brasó, Montserrat, 221-230. "The Problem of Monastic Aggiornamento", *Monastic Studies*, Pine City (1969), 103-112. En *La nueva inocencia* (II, 6).
- 8.- "La prima immagine del Buddha", *Humanitas*, 6, 608-622.
- 9.-"La Chiesa e le religioni del mondo", *Humanitas*, 168-173."La Iglesia y las religiones del mundo", *Cuadernos para el Diálogo*, 44 (1967). "The Church and the World Religions", *Religion & Society*, Bangalore (1967). "L'Eglise et les religions du monde", *Orient*, Montréal, 86 (1967). "O cristianismo e as religioes do mundo", *Igreja , fé e missão*, Morais, Lisboa, 1967, 202-226. "L'Eglise et les religions du monde", *Communio Viatorum*, Praha (1969), 197-201 y *Rythmes du monde*, Paris & Bruges, XVII, 2 (1969).

1967

- 1.-"Aktion und Kontemplation in indischen Kultmysterium", *Kult und Kontemplation in Ost und West*. Hrsg. Abtei Niederaltaich, Regensburg (Pustet), 46-59. En *Le mystère du culte...*
- 2.- "L'hindouisme face au Christ", *Bulletin du Circle Saint Jean-Baptiste*, Paris, 1-8.
- 3.-"La faute originante ou l'immolation créatrice. Le Mythe de Prajâpati", *Le mythe de la peine*, ed. E. Castelli, Paris (Aubier), 65-100. En *Mito, fede...* (I,3).
- 4.- "The Hermeneutics of Hermeneutics", *Philosophy Today*, 3/4.
- 5.-"Dialogue between Ian and Ray: Is Jesus Christ unique?", *Theoria to Theory*, Cambridge, I, 127-137.
- 6.-"J'ai connu Jules Monchanin", *Orient*, 86, Montreal,17-19.
- 7.- "Quelques présuosés à la rencontre des religions", *Orient*, 86, 21-27; *Communio Viatorum*, Praha, 4 (1968), 217-220.

1968

- 1.-"Herméneutique de la liberté de la religion. La religion comme liberté", *L'herméneutique de la liberté religieuse*, ed. E. Castelli, Aubier, Paris, 57-86. "Hermeneutik der religiösen Freiheit: Die Religion als Freiheit", *Kerygma und Mythos*, Hrsg. Franz Theunis, Hamburg (Reich), 5 (1974),118-136. En *Mito, fede ...* (III,15).
- 2.-"The European University Tradition and the Renascent World Cultures", *A Challenge to the European University*, ed. S. K. Oliver, World Council of Churches, Geneva, 72-86; *Communio Viatorum*, 1-2, 9-20.
- 3.- "Changer la vie ensemble", *Terre Entière* (Paris), 31, 55-80. "Changer la vie ensemble", *Monchanin information* (Montréal), 2 (1969), 4-5.
- 4.-"El Cero", *Indice*, 227, 13-14. "The Zero", *Frontier* (London), 4 (1969), 252-254. "Die Null: Urgestalt des Nichts. Indiens Beitrag zur", *Urbild und Abglanz. Festgabe Herbert Doms*. Hrg. J.Tenzler,Regensburg (Habbel) 1972, 175-178. "El cero", *Papeles de la India* (New Delhi), 2/3 (1975), 5-8.
- 5.-"The God of Being and the 'Being' of Go", *Harvard Divinity Bulletin*, Cambridge, 3, 12-16. En *Mito, fede ...* (III,12) y *El silencio del Budda* (193-248).

- 7.-"El Fariseo", *ABC*, 24 marzo. En *Cometas*.
- 8.-"Madurez", *ABC*, 14 abril. En *Cometas*.
- 9.- "Serenidad", *ABC*, 31 mayo.
- 10.-"Christus und Indien, Jesus und Wir", Ein Gespräch in Rom über, Māyā e Apocalisse, *Kairos*, (Salzburg), 115-122. En *Misterio y ...* (III).
- 11.- "Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte?", *Kairos* 1, 56-57.
- 12.-"Der Glaube als konstitutive Dimension des Menschen", *Kerygma und Mythos*, 4, 16-40.
- 13.-"Moral des Mythos und Mythos der Moral. Mythologie und Logomythie", *Kerygma und Mythos* (Hamburg), 3, 151-170. En *Mito, fede...* (I,2).
- 14.-"The Internal Dialogue. The Insufficiency of the so-called Phenomenological 'Epoché' in the Religious Encounter", *Religion and Society*, 3, 55-66. "Il dialogo interiore. Insufficienza della cosiddetta 'Epoché' fenomenologica", *Humanitas*, 1 (1970), 939-952. "El diálogo interno: la insuficiencia de la llamada 'epoché' fenomenológica en el encuentro religioso", *Salmanticensis*, 2 (1975), 349-58.
- 15.-"Toward an Ecumenical Theandric Spirituality", *Journal of Ecumenical Studies*, 3, 507-534.

1969

- 1.- "La sonrisa de Buda. El silencio y la palabra", *Revista de Occidente*, 76, 1-21. "Le silence et la parole. Le sourire du Bouddha", *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, ed. E. Castelli, Aubier, Paris, 121-134. "El Silencio de la palabra. Polaridades no dualísticas", *Cielo y Tierra*, Barcelona, 10 (1985), 25-40. "Il silenzio della parola: Polarità non dualistiche", *Le forme del silenzio e della parola*, Atti del convegno 'Il silenzio e la parola', a cura di M. Baldini e S. Zucal, Morcelliana, Brescia, 1989, 17-30 En *Mito, fede ...* (II,7).
- 3.-"Christianity and World Religions", *Christianity*, Punjabi University, Patiala ,78-127. En *Fe cristiana y sociedad moderna* (1989).
- 4.- "The Alternative. A Kairological Meditation on the All-India Seminar on the Church in India", *The Examiner* (Bombay), Apr.12 & 19, 229-230 & 245-246. "L'alternativa. Meditazione kairológica sulla conferenza panandiana e sulla chiesa in India", *Humanitas*, 12, 1141-1153.
- 5.-"A Dialectical Excursus on the Unity or Plurality of Religions", *Monchanin Information*, 10, 2-10. En *Religión y religiones*.
- 6.- "An Open Letter to Mr. Shûsaku Endô", *Japan Missionary Bulletin* (Tokyo), 623-624. In Shûsaku Endô, *The Silence*.
- 7.-"Metateología o teología diacrítica como teología fundamental", *Concilium*, 46, 370-383. En *Mito, fede...* (III,10).
- 8.-"Der Mythos vom Inzest als Symbol für die Erlösung in den indischen", *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie*, Alber, München, 3-4, 257-269.
- 9.-"Confrontation between Hinduism and Christ", *Logos*, 2, 43-45. Idem *New Blackfriars*, Cambridge, LX, 584, 197-204.
- 10.-"La présence de Dieu", *La Vie Spirituelle*, Paris (Cerf), 527-533. En *Elogio de la sencillez...*
- 11.-"The People of God and the Cities of Man", *People and Cities*, ed. Stephen Verney, Collins-Fontana Books, London, 190-221."Is There Place for the Temple in Modern City?", *Changing Perception of Development Problems*, ed. R. P. Misra and M. Honjo, United Nations Centre for Regional Development, Nagoya, 1981, 275-288.
- 12.-"L'hindouisme face au Christ", *Conflits* (Louvain), oct., 8
- 13.-"Some Presuppositions for the Religious Encounter", *The Clergy Review*. "Quelques présuposés à la rencontre des religions", *Aeropag*, München, IV (1970), 245-250. "Las reglas del juego en el encuentro religioso", *Cuadernos para el Diálogo*, 92 (1971), 42-43. "The Rules of the Game in the Religious Encounter", *The Journal of Religious Studies*, Patiala, III (1975), 12-16. "The Rules of the Game", *Mission Trends*, 5. *Faith meets Faith*, eds. G. H. Anderson, Th. F. Stransky, Paulist, New York & Eerdmans, Gran Rapids, 1981, 111-122.
- 14.-"Die Philosophie in der geistigen Situation der Zeit", *Proceedings of the International Congress of Philosophy*, Wien.

1970

- 1.-"Le sujet de l'infailibilité. Solipsisme et Vérification", *L'infailibilité, son aspect philosophique et théologique*, ed. E. Castelli, Aubier, Paris, 423-445."El sujeto de la infalibilidad", *Revista de Occidente*, 108 (1972), 315-340. "Das Subject der Unfehlbarkeit, Solipsismus und Verifizierung", *Kerygma und Mythos*, Franz Theunis, Hamburg, 6 (1975), 178-193. En *Mito, fede ...* (III, 14).
- 2.- "Buddhismo e Ateismo", *L'ateismo contemporaneo*, ed. Facoltà filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma, vol. IV, Società Editrice Internazionale, Torino, 449-476.
- 3.-"Je crois", *Parole et Mission*, Paris, 50, 258-260. Idem, *Monchanin information*, 8, 12-14. "Mi testimonio de fe", *El Ciervo*, 208/209 (1971), 19. "El meu testimoniatge de fe", *Qüestions*, 145 (1989), 18-19. En *La nueva ...* (II, 3).
- 4.-"Menneskehedens enhed, menneskehedens splittelse". *Nordisk Missions-Tidsskrift*, Copenhagen, II, 81, 92-98.
- 5.-"The Supreme Experience: The Ways of West and East", *New Dimensions in Religious Experience*, ed. George Devine, Alba House, Staten Island, 69-93. "The Ultimate Experience. The Ways of the West and the East", *Indian Ecclesiastical Studies*, Bangalore, X, 1 (1971), 18-39. Idem, *Monchanin Bulletin*, 2 (1972), 10-20. Idem, *Theology Digest*, St. Louis, XX, 3 (1972), 219-226. En *Mito, fede...* (II, 9).
- 6.- "La Alternativa. Meditación kairológica sobre un seminario panindio que estudie la situación de la Iglesia en la India", *Convivium* (Barcelona) 32, 5-14.
- 7.-"Die Zukunft kommt nicht später", *Vom Sinn der Tradition. Hrsg. L. Reinisch*, Beck, München, 53-64.
- 8.-"Secularization and Worship", *Studia Liturgica*, Rotterdam, VII, 2/3, 28-71. Idem, *Worship and Secularization*, ed. W. Vos, Paul Brand, Bussum, 28-71."Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter", *Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter*, Stauda, Kassel, 1971.
- Culto y ...**
- 9.-"Fe y creencia. Sobre la experiencia multireligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivado", *Homenaje a Xavier Zubiri*, II, Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 435-459 "A Multireligious Experience: An Objectified Autobiographical Fragment", *Anglican Theological Review*, (Evanston), 4 (1971), 219-237. En *Il dialogo intrareligioso* (II).
- 10.-"Cristianismo y culturas", *Diccionario Salvat*, III, Salvat, Barcelona, 125-126
- 11.-"Hindú", *Diccionario Salvat*, VII, Salvat, Barcelona, 494-496
- 12.-"Hinduismo y cristianismo", *Diccionario Salvat*, VII, Salvat, Barcelona,, 498.
- 13.- "The Vedic Prelude", *Commemorative Volume of the Journal of The Un.Theological Col.*, Bangalore, 1-4.
- 14.-"Machines and Men" *Frontier* (London) 2, 91-95.
- 15.-"La falta originante o la inmolación creadora. El mito de Prajâpati", *El mito de la pena*, ed. E. Castelli, Caracas (Monte Avila), 135-179. En *Mito, fede...* (I, 3).
- 16.-"The Myth of Incest as Symbol for Redemption in Vedic India", *Types of Redemption*, eds. R. J. Zwi Werblowsky and C.J. Bleeker, Leiden (E.J. Brill), 130-144.
- 17.-"Indirect Methods in the Missionary Apostolate. Some Theological Reflections", *Indian Journal of Theology* (Calcutta), 3/4, 111-113.
- 18.-"Inter-Faith Dialogue", *Provisional Position Paper for the EACC*, XI, 4 *Monchanin* (1973), 39-40, 7-10,
- 19.-"Technology and the Future in a Theological Perspective", *Anticipation*, Geneva, 5.

1971

- 1.-"Die Philosophie in der geistigen Situation der Zeit", *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, 2-9 sept., 1968, bd. VI, Wien (Herder), 75-87.
- 2.-"La loi du karma et la dimension historique de l'homme", *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, ed. E. Castelli, Aubier, Paris, 205-230. "The Law of Karma and the Historical Dimension of Man", *Philosophy East and West*, 1, 25-43. En *Mito, fede ...* (III, 13).
- 3.-"Herr, dessen Name...", *Wohin Herr? Gebete in die Zukunft*, ed. D. Cremer, Echter, Würzburg, 86-88.

- 4.-"The Relation of the Gospels to Hindu Culture and Religion", *Jesus and Man's Hope*, Pittsburg, II, (Pittsburg Theological Seminary), 247-261.
- 6.- "Il messaggio dell'India di ieri al mondo di oggi", *Filosofia* (Torino)1, 3-28. "The Message of Yesterday's India to Today's World", *Punto de Contacto*, New York,(1975), Dec. 74-82. Idem, *Manthan*, New Delhi, III, 1 (1980). Idem, *Religion and Society*, 1 (1980). Idem in Z. P. Thurdy (et al.), *Religions in Dialogue*, Lanham (Univ. Press of America), 1985 271-281. "El mensaje de la India de ayer al mundo de hoy", *El Suplemento*, Madrid, 123 (1990).
- 7.- "Spotkanie z Indiami", *Kosciok na drodze spotkania z trzecim swiatem* eds. B. Gielaty & F. Zaplaty, Warszawa (Academia Teologii Katolickiej), 231-256.
- 8.-"Le mirage de l'avenir",*Convergence* (Fribourg), 3-4, 3-6. "Der Mythos der Zukunft", *Zukunft der Theologie*, Herder, Freiburg, 17-26. "The Mirage of the Future", *The Teilhard Review*, London, (1973),2, 42-45. "Die Fata Morgana der Zukunft", *Una Sancta*, Freising, 26, 212-218. "El miratge del futur", *Qüestions*, 148/149 (1989), 101-109. "El espejismo del futuro", *Heterodoxia*, Madrid, 12, 133-138. En *La nueva inocencia* (II, 4).
- 9.-"Philosophy of religion in the Contemporary Encounter of Cultures", *Contemporary Philosophy: A Survey*, ed. R. Klībasny, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 221-242.
- 10.- "Nirvâna and the Awareness of the Absolute", *The God Experience. "Essays in Hope"* (The Cardinal Bea Lectures), II, ed. J. P. Whelan, Newman, New York & Toronto, 81-99. Idem *Dialogue*, Colombo, IX, 1-3 (1982), 104-118. "Nirvâna i la Consciència de l'Absolut", *Memorial Antoni Binimelis Sagrera*, Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 1993, 116-135. En *Mito, fede...*
- 11.- "Christ, Abel and Melchizedek", *Jeevadhara* (Kottayam), 5, 391-403.
- 12.- "Are Old Forms of Prayer Dying?", *The Lamp* (New York), 11, 10, 11 & 31.
- 14.- "The Church in the World-Mission in India", *The Tablet* (London), 6857.
- 15.-"Indology as a Cross-Cultural Catalyst", *Numen* (Amsterdam) 3, 173-179.

1972

- 1.-"Témoignage et dialogue", *Le Témoignage*, ed. E. Castelli, Aubier, Paris, 367-388.
- 2.-"Salvation in Christ: Concreteness and Universality, the Superscript", *Tantur*, Jerusalem ,1-81. "The Meaning of Christ's Name in the Universal Economy of Salvation" (reduc.), *Evangelization, Dialogue and Development*, Documenta Missionalia, Roma, 195-218.
- 3.- "The Theandric Vocation", *Monastic Studies* (New York), 8, 67-74. *The Living Word*, Always, 1 (1975), 67-75. Idem *The Living Word*, Always, 1, 67-75. Idem *Living Prayer*, Barre, 1 (1992), 3-8.
- 4.-"A Warning Against the Neo-Colonialistic Expression", *Monchanin Bulletin*, 2.
- 5.-"The God of Silence", *Indian Journal of Theology*, Calcutta, 1 & 2. En *Mito, fede...* (II,7).
- 6.-"Comparative Philosophy and the Theory of Karma", *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha*. Allahabad, part. 2,4/2, 475-485. En *Mito, fede...* (III, 13).
- 7.-"Super hanc petram' Due principi ecclesiologici: la roccia e le chiavi", *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia (Paideia), 135-145.
- 8.-"Prolegomena to the Problem of Universality of the Church", *Unique and Universal. Fundamental Problems of an India Theology*, ed. J.B. Chethimattam, Bangalore (Dharmaran College), 155-164. En *La nueva...*(II,12).
- 9.- "Some Aspects of Suffering and Sorrow in the Vedas", *Jeevadhara*, 11, 475-486.
- 10.-"Ānyatā and Plêrôma: The Buddhist and Christian Response to the Human Predicament", *Religion and the Humanizing of Man*, ed. J.M. Robinson. Waterloo (Council on the Study of Religion), 67-86.
- 11.- "Christ and Hinduism", *For the Times Being*, Santa Barbara (Ministry of the University of California), 3.
- 12.-"Monólogo con V. Fatone", *Obras Completas de Vicente Fatone*, Buenos Aires (Sudamericana), II, 7-16.

1973

- 1.-"Tolérance, Idéologie et Mythe", *Démystification et Idéologie*, ed. E. Castelli, Paris (Aubier), 191-206. En *Mito, fede...*(I,1).

- 2.-"Philosophy and Revolution: The Text, the Context and the Texture", *Philosophy East and West*, 3, 315-322. Id., *The Living Word*, Alwaye, 6 (1975), 387-399. En *Invisible harmony* (6).
- 3.- "The Category of Growth in Comparative Religion: A Critical Self-Examination", *Harvard Theological Review* (Cambridge), 1, 113-140.
- 4.- "Apologie de la scolastique", *Diogenes* (Paris), 83, 105-118. "Common Patterns of Eastern and Western Scholasticism", *Diogenes* (Firenze), 83, 103-113. Idem, *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Editora Nacional, Madrid, II, 1979, 1059-1066
- 6.-"Action and Contemplation as categories of Religious Understanding", *Main Currents in Modern Thought*, New Rochelle, 2. Id. *The Indian Journal of Theology*, Calcutta, 1 (1976), 17-29. Id. in *Contemplation and Action in World Religions*, eds. Y. Ibish and I. Marculescu, University of Washington Press, Seattle & London, 1978, 85-104. Idem in *Studies in Formative Spirituality* (Pennsylvania), 3 (1990), 403-424. Idem, *Forefront* (Crestone), 1 (1994), 15-21. En *Invisible Harmony* (2).
- 7.- "Worship Towards and Versus Life", *Focus on Adults. A Digest*, Washington (National Center of Religious Education), 12, 3-6.
- 8.-"Le symbole Monchanin", *Monchanin*, 39-40, 2-3, 59-62
- 9.- "Vâc in the Cruti", *God's Word Among Men* (Papers in honour of Fr. J. Putz), ed. G. Gispert-Sauch, New Delhi, 3-24.
- 11.-"The Meaning of Christ Name in the Universal Economy of Salvation", *Service & Salvation* (Nagpur Theological Conference on Evangelization), ed. J. Pathrapankal, Bangalore (TPI), 235-263. *Salvation in Christ*.

1974

- 1.- "Toward a Typology of Time and Temporality in the Ancient Indian Tradition", *Philosophy East & West*, 2, 161-164.
- 2.-"The Hindu Ecclesial Consciousness. Ecclesiological Reflections", *Jeevadhara*, 21, 199-205.
- 3.- "Have 'Religions' the Monopoly on Religion?", *Journal of Ecumenical Studies*, 3, 515-517."¿Tienen las 'religiones' el monopolio de la religión?", *Magister*, Oviedo, 6 (1988), 11-18. "Possiedono le "religioni" il monopolio della religione?", *Religione & Scuola* (Brescia), 2 (1989), 6-8. "Have "Religions" the Monopoly on Religion?", "Les "religions" ont-elles le monopole de la religion?", *Interculture*, Montreal, 107 (1990), 22-24. "As 'religiões' têm o monopólio da religião?". *Comunicações do ISER*, (Rio de Janeiro) 44, (1993), 5-7.
- 4.-"The Silence of the Word: Non-dualistic Polarities", *Cross-Currents*, 2-3, 154-171. En *L'homme qui devient Dieu e Invisible harmony* (3).
- 5.-"The Monk According to the Indian Sacred Scriptures", *Cistercian Studies*, Spencer, 2 & 3, 253-255. "Le moine selon les Écritures saintes de l'Hindouisme", *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*, A.M.C. Bangalore 1973, Vanves (Secrétariat AIM), 80-91.
- 6.-"Non solum in memoriam sed in intentionem", *Le Sacré*, E. Castelli, Aubier, Paris, 17-18.
- 7.-"Le mythe comme histoire sacrée: Shunahshepa, un mythe de la condition humaine", *Le Sacré*, ed. E. Castelli, Paris (Aubier), 243-315. En *Mito, fede...* (I,4).
- 8.- "Contribution du monachisme chrétien d'Asie à l'Église universelle", *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*. A.M.C. Bangalore 1973, Vanves (Secrétariat AIM), 342-353. "The Contribution of Christian Monasticism in Asia to the Universal Church", *Cistercian Studies*, Spencer, 2 (1975).

1975

- 1.-"El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación", *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, ed. A. Vargas-Machuca, Cristiandad, Madrid, 133-175.
- 2.-"Temps et histoire dans la tradition de l'Inde", *Les Cultures et le Temps*, Unesco & Payot, Paris, 73-101."Time and History in the Tradition of India: Kâla and Karma", *Cultures and Time*, Payot, Paris, 1976, 63-88."Tempo e Storia nella tradizione dell'India" (reduc.), *Metapolitica*, Roma, III, 5-6 (1978), 6-8. "Tiempo e historia en la tradición de la India", *Las Culturas y el Tiempo*, Salamanca, XVI (1979), 67-88.
- 3.-"Verstehen als Überzeugtsein", *Neue Anthropologie*, VII, Philosophische Anthropologie. Hrsg. von H-G. Gadamer & P. Vogler, Thieme, Stuttgart, 132-167.

- 4.- "Seed-Thoughts in Cross-Cultural Studies", *Monchanin*, 50, 1-73.
- 5.- "Le temps circulaire: Temporisation et temporalité", *Temporalité et Aliénation*, ed. E. Castelli, Aubier, Paris, 207-246. "Die Zirkuläre Zeit: Temporisierung und Zeitlichkeit", *Kerygma und Mythos*, Hamburg (Reich), 8 (1976), 32-58.
- 6.- "The Mutual Fecundation", *Foreword to The Emerging Culture in India*, ed. Th. Paul, Alwaye (Pontifical Institute of Theology and Philosophy), 9-11.
- 7.- "Some Notes on Syncretism and Eclecticism Related to the Growth of Human Consciousness", *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*, ed. B. Pearson, Missoula (Scholars Press), 47-62.
- 8.- "Un mythe naissant", Introduction à J.Langlais, *Le Bouddha et les bouddhismes*, Fides, Montréal, 9-15.
- 9.- "Singularity and Individuality. The Double Principle of Individuation", *Revue Internationale de Philosophie*, 1-2, 141-166.
- 10.- "S. Radhakrishnan. In Memoriam", *Meshed* (International Institute of Philosophy) 6
- 11.- "La indología como catalizador intercultural", *Papeles de la India*, IV, 1.
- 12.- "Inter-religious Dialogue: Some Principles", *Journal of Ecumenical Studies*, 3, 407-409.

1976

- 1.- "La sécularisation de l'herméneutique. Le cas du Christ: fils de l'homme et fils de Dieu", *Herméneutique de la sécularisation*, ed. E. Castelli, Aubier, Paris, 213-248. "Die Säkularisierung der Hermeneutik. Der Fall Christus: Menschensohn und Gottessohn", *Kerygma und Mythos*, Hrsg. Franz Theunis, Hamburg (Reich), VI (1977), 141-164. En *El mundanal silencio*.
- 2.- "La visione cosmoteandrica: il senso religioso emergente del terzo millennio", *Vecchi e nuovi Dei*, Editoriale Valentino, Torino, 521-544. "La visió cosmoteàndrica: el sentit religiós emergent del tercer mil.lenni", *Qüestions*, 156 (1991), 78-102. "La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio", *Selecciones de Teología*, 125 (1993), 32, 63-72. En *La nueva inocencia* (I,2).
- 3.- "Preface", H. Aguilar, *The Sacrifice in the Rgveda "Doctrinal Aspects"*, New Delhi (Bharatiya Vidya), III-IX..
- 4.- "Spain, India and North America", Prologue to Antonio T. de Nicolas, *Avatâra. The Humanization of Philosophy Through the Bhagavad Gîtâ*, New York (N. Hays), 9-13.
- 5.- "The Vital Circle: Theory and Praxis", *Proceedings of the Indian Philosophical Congress*, Delhi, Dec. 28, 1975 - Jan. 3, 1976.
- 6.- "Spiritualité de l'homme", *Monchanin*, 53, 15-19.
- 7.- "Four Fundamental Attitudes Towards Suffering", *Monchanin*, 54, 10-13.
- 8.- "The Religion in the Next 100 Years", *San Francisco Examiner*, San Francisco, 4.
- 9.- "Pour un autre déveloement", *Pour un autre déveloement. Une Enquête*, ed. A. Birou, P-M. Henry, PVF, Paris.

1977

- 1.- "La philosophie de la religion devant le pluralisme philosophique et la pluralité, des religions", *La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion*, ed. E. Castelli, Paris (Aubier), 93-201.
- 2.- "The New Innocence". *Cross-Currents*, 1, 7-15. En *La nueva inocencia* (I,1).
- 3.- "Comments" [On Monastic Religion] *The Center Magazine*, Santa Barbara, 2, 19-20.
- 4.- "Compreensão e Convicção", *Nova Antropologia*, Sao Paulo, 94-120.
- 5.- "Provisional Draft on the Possibility of a UNESCO Major Project on: Alternatives to "Modern Culture", *Filosofia e Desenvolvimento*, Atas da Semana Internacional de Filosofia, Cidade de Salvador, 1976, Rio de Janeiro, I (Sociedad Brasileira de Filósofos Católicos), 395-398.
- 6.- "Social Ministry and Ministry of Word and Worship (Some Considerations from the Asian Background)", *Ministries in the Church*, Hong Kong, Feb-March, 1-20.
- 7.- "The Time of Death: The Death of Time. An Indian Reflection", *La réflexion sur la mort*, 2e Symposium International de Philosophie, Athènes (Ecole Libre de Philosophie 'Pléton')."Che accade all'uomo quando muore? Una riflessione interculturale su una metafora", *Bozze* (Roma),

5/6, (1980), 117-136. "L'eau et la mort. Réflexion interculturelle sur une métaphore", *Filosofia e religione di fronte alla morte*, ed. M. M. Olivetti, CEDAM, Padova, 1981, 481-502. "El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora", *Anthropos*, 53/54 (1985), 62-72. "Die Zeit des Todes -der Tod der Zeit. Eine indische Betrachtung", in *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, Diederichs, München, 1996, 282-295.

8.-"Eine unvollendete Symphonie", *Erinnerung an M.Heidegger*, Hrs. G. Neske, Pfullingen, 173-178.

9.-"Creation and Nothingness. Creation: ex nihilo sed non in nihilum Nothingness: ad quem sed non a quo", *Theologische Zeitschrift. Volume in honour of Professor Fritz Buri* (Basel), 33, 344-352.

10.-"Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality", *From Alienation to At-Oneness*. Proceedings of the Theology Inst.of Villanova Univ., ed. F. A. Eigo, The Villanova University Press, 19-91. "Colligite Fragmenta, per una integrazione della Realtà", *L'altrapagina*, Città di Castello, 1990. En *La intuición cosmoteándrica* (I) y, reducido, *La nueva inocencia* (I, 2).

11.-"Man as a Ritual Being", *Chicago Studies*, 1, 5-28. **Culto y secularización.**

1978

1-"Religion ou Politique? Y a-t-il une solution au dilemme de l'Occident?", *Religione e Politica*, ed. M. Olivetti, CEDAM, Padova, 73-82."Non Dualistic Relation between Religion and Politics", *Religion and Society*, Bangalore, XXV/3, 53-63. "Religion oder Politik? Gibt es eine Lösung für das abendländische Problem?", *Kerygma und Mythos*. Hrsg. Franz Theunis, Hamburg (Reich), 1 (1979), 48-55. "Religion and Politics. The Western Dilemma", *Religion and Politics in the Modern World*, eds. P. H. Merk and N. Smart, NYUP, New York & London, 1983, 44-60. "Ni Dios ni Cesar. Un tratamiento pluralista de la cuestión Iglesia-Estado", *Opciones* (Supl.catorcenal 4), México, 6 marzo 1992, 2-6. "Religion oder Politik: Das westliche Dilemma", *Der Pfahl IX*, Matthes & Seitz, München, 1995, 21-36. En *El espíritu de la política*.

2.- "Time and Sacrifice. The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity", *The Study of Time III*, ed. J. T. Fraser, Springer, New York, 683-727.

3.-"The Texture of a Text: response to P.Ricoeur", *Point of Contact*, New York, II, 1, 51-64.

4.- "The Vitality and Role of Indian Philosophy Today", *Indian Philosophical Quarterly*, Poona, V, 4, 673-692.

5.-"Gedankenfreie.Meditation oder seinserfüllte Gelassenheit?", *Munen Musô.Ungegenständliche Meditation*, Hugo M. Enomiya-Lassalle. Hrsg. G. Stachel, Grünewald, Mainz, 309-316.

6.-"The Bostonian Verities: A Comment on the Boston Affirmations", *Andover Newton Quarterly*, Andover, XVIII, 3, 145-153.

7.-"Sûnyatâ and Plêrôma:The Buddhist and Christian Response to the Human Predicament", *The Journal of Religious Studies* (Patiala) I, 16-34.

8.-"Philosophy as Life-Style", *Philosophers on Their Own Work*, Bern, etc. (Lang), IV, 193-207. "Philosophie als Lebensstil", *Philosophische Selbstbetrachtungen*, Bern (Lang), 4. "La philosophie comme style de vie", *Monchanin*, Montréal, XI, 61. "La Filosofia como estilo de vida", *Anthropos*, 53/54 (1985), 12-15. En *Invitación a la sabiduría*.

9.-"Tolerancia, ideología y mito", *Diálogos* (México), 79, 4-10. En *Mito, fede...* (I,1).

10.- "Quelques présupposés à la rencontre des religions", *Diotima* (Athènes), 6, part. 102-107.[Proceedings of the First International Week on Philosophy of Art, Cephalonia, 1976]

11.- "Alternatives to Modern Culture", *The Whole Earth Papers*, New York, I,5, 14-15. "Alternatives to modern culture", *The Holistic Bulletin* (New Delhi), 1 (1990), 15-16.

12.- "Man and his Spirituality", *Forum*, New York, 2, 58-60.

13.- "Die Religionsphilosophie angesichts des philosophischen Pluralismus und der Pluralität der Religionen", *Kerygma und Mythos*. Hrsg. Franz Theunis, Hamburg (Reich), 10, 146-151.

1979

1.-"Rtatattva: Preface to a Hindu-Christian Theology", *Jeevadhara*, 49, 6-63.

2.-"The Myth of Pluralism: The Tower of Babel -A Meditation on Non-Violence", *Cross-Currents: "Panikkar in Santa Barbara"*, 2, 197-230."Il mito del pluralismo: La torre di Babele.

Una meditazione sulla non violenza”, *L' altrapagina*, Città di Castello, 6 (1986), 6. “El mito del pluralismo. La Torre de Babel: una meditación sobre la no violencia”, *Yoga*, Barcelona, 3 (1990), 1ª parte, 8-19; 4 (1991), 2ª par. 15-20; 5 (1991), 3ª par. 6 (1991), 4ª par. 7-8 (1991), 5ª par. 9 (1991), 6ª pars. 21-29. “El mite del pluralisme: La Torre de Babel...”, *Glops*, Catalunya, 1 (1990), 5-12 (1ª part); 2 (1990), 5-8 (2ª part). “El mito del pluralismo: la Torre de Babel”, *Estudios filosóficos*, Valladolid, (mayo/agosto 1990). En *Invisible Harmony* (4) y *Sobre el diálogo*.

3.-“Reflexões Interculturais sobre a Filosofia da Linguagem”, *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, V, 2, 14-23.

4.-“Church and Hinduism”, *New Catholic Encyclopedia. Sulement: Change in the Church*, 17, ed. The Catholic University of America, Washington & New York, 257-259.

6.- “You are Witnesses of This: A Dialogue with B. Barnhart and D. Nicholl. A Symposium”, *Holy Trinity Monastery*, Santa Cruz, 1-45.

7.-“La religión del futuro o la crisis del concepto de religión. La religiosidad humana”, “La Religione del futuro o la crisi del concetto di religione”, *Civiltà delle Macchine*, Roma, XXVII, 4-6, 82-91. “La Religión del Futuro”, *Anthropos*, 53/54 (1985), 42-48. Idem, *Biblia y Fe*, Madrid, 40 (1988), 117-141. Idem, *Papeles de la India*, XXI (1992). “The Religion of the Future. The Crisis of the Notion of Religion: Human Religiousness”, “La religion de l'avenir ou la crise de la notion de religion: La religiosité humaine”, *Interculture*, 107 (1990), 2-21. “Die Religion der Zukunft und das religiöse Buch”, *400 Jahre Kösel Verlag*, Kösel, München, 1993, 99-107. “Is Religion a Human Invariant?”, in *The Integral Vision* (A Volume of Felicitation Kapila Vatsyayan), eds. B. N. Saraswati, S. C. Malik, M. Khanna, DK. Printworld, New Delhi, 1994, 299-305. “La religión del futuro. Crisis de un concepto y religiosidad humana”, *Papeles de la India*, XXI (1992). “El futuro de la religión no es la religión del futuro”, *Exodo*, 13 (1992), 30-34. “La religión del futuro”, *Filosofía de la religión*, ed. Manuel Fraijó, Trotta, Madrid, 1994.

8.-“A Vocaçao Teândrica. Santidade: Afirmaçao e Despojamento”, *Grande Sinai*, Vozes, Rio de Janeiro, XXXIII, 205-213.

12.- “What is Holiness” [Preface], *Teresa of Avila the Interior Castle*, Paulist, New York.

13.-“Man as a Ritual Being”, *Indian Theological Studies*, Bangalore, 1-2, 6-31

14.- “Some Words Instead of a Reponse”, *Cross-Currents*, 2, 193-196

15.-“Tempo e Storia nella tradizione dell'India, II”, *Metapolitica*, IV, 3-4, 5-9

16.- “Response to H. Coward: Panikkar's Aroach to Interreligious Dialogue”, *Cross-Currents*, 2, 190-192.

1980

1.-“Words and Terms”, *Esistenza, Mito, Ermeneutica* (Scritti per Enrico Castelli), ed. M. M. Olivetti (Archivio di Filosofia), Padova (CEDAM), II, 117-133. “Words and Terms”. *Freedom, Progress and Society. Essays in Honour of Prof. K. S. Murthy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1987, 330-350.

2.-“Hermeneutics of Comparative religion: Paradigms and Models”, *Journal of Dharma*, Bangalore, 1, 38-51.

3.-“Aporias in the Comparative Philosophy of Religion”, *Man and World*, The Hague/Boston/London, XIII, 3-4, 357-383. “Aporías en la filosofía comparativa de la religión”, *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (coord.), Anthropos-CSIC, Barcelona, Madrid, 1992, 85-115.

4.-“Chronicles”, *Journal of Dharma*, 4, 415-424.

5.-“Quelques thèses sur Philosophie et Libération”, *Monchanin*, 68, 41-43. “Algunas tesis sobre Filosofía y Liberación”, *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, México.

1981

1.- “Letter to Friends of Salvador de Bahia”, *Monchanin* 70, 37-43.

2.- “Indian Theology: A Theological Mutation”, *Theologizing in India*, eds. M. Amaladoss, T. K. John, G. Gispert-Sauch, TPI, Bangalore, 23-42.

3.- “Philosophy of Religion in the Encounter of Religions”, *Filosofia e Comunicaçao*, Rio de Janeiro, VII, 2/3, 30-34.

- 4.- "Man and Religion: a Dialogue with Panikkar", *Jeevadhara*, 61, 5-32.
- 5.- "Le message de l'Inde d'hier au monde d'aujourd'hui", *Interculture*, 72, 6-18.
- 6.- "Athens or Jerusalem? Philosophy or Religion?", *Logos* (Santa Clara), II, 21-39.
- 7.- "Inde et Europe, Indiens et Chrétiens: Danser ensemble", *Foi et Solidarité des Peuples*, Paris, document 5, 2-45. [Dialogue entre R. Panikkar et G. Deleury]
- 8.- "Per una lettura transculturale del simbolo", *Quaderni di psicoterapia infantile*, Borla, Roma, 5, 53-91.
- 9.- "Is History the Measure of Man? Three Kairological Moments of Human Consciousness", *The Teilhard Review*, London, 1 & 2, 39-45. En *Invisible harmony* (8).
- 10.- "The Contemplative Mood: A Challenge to Modernity", *Cross-Currents*, 3, 261-272. Idem y "L'esprit contemplatif: Un défi à la modernité", *Interculture*, 130 (1996), 38-50 y 36-47. En *La nueva inocencia* (I, 3) e *Invisible harmony* (1).
- 11.- "The Spiritual (Religious) Dimension of our (Religious) concern for Man", *World Conference of Religions*, Orientation Papers, Cochin, II, 4

1982

- 1.- "El círculo: sólo si el tiempo es circular vale la pena romperlo", *Octavio Paz*, ed. Pere Gimferrer, Taurus, Madrid, 215-222.
- 2.- "Auf dem Wege zu einem ökumenischen Ökumenismus", *Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute*. Hrsg. K. Froehlich. Gewidmet Oscar Cullmann, Tübingen (Mohr), 140-150. "Toward an Ecumenical Ecumenism", *Journal of Ecumenical Studies*, 4, 781-786. En *La nueva inocencia* (III, 4).
- 3.- "Sobre l'hinduisme i el cristianisme: Una qüestió de vida cristiana", *Qüestions*, 114, 54-72. En *La nueva inocencia* (III, 8).
- 4.- "Intercultural Reflections on Philosophy of Language", *Presença Filosófica*, "Filosofia e Comunicação", Rio de Janeiro, III, 1 & 2, 88-92.
- 5.- "The Intrareligious Dialogue", *Contemporary American Theologies*, II, A Book of Readings, ed. D. W. Ferm, New York (Seabury), 356-366.
- 6.- "Poiesis: La cuestión silente", *Cielo y tierra*, Barcelona, I, 2, 90.
- 7.- "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", *Diogenes*, Fiesole, 120, 75-102. "¿Es occidental el concepto de los derechos humanos?", *Diogenes*, México, 120. "La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?", *Diogenes*, Paris, 120. Idem, *Interculture*, 82 (1984), 3-27. 28-48. "A Dialogue on Human Rights", *Interculture*, 83 (1984), 78-82. "Hacia una concepción más humana de los Derechos Humanos", *El Ciervo*, 454 (1988), 13-14. "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", *Breakthrough*, New York, X, 2/3 (1989). Idem, *Human Rights Law*, Philip Alston (ed.), Dartmouth, Aldershot, 1996, 162-188. "É universale il concetto di diritti dell'uomo?", *Volontari e Terzo Mondo*, 12 (1990). "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", apud Peter Sack & Jonathan Aleck (Eds.) *Law and Anthropology*, Aldershot, Dartmouth, Engl., 1992. "Ist der Begriff der Menschenrechte ein Westlicher Konzept?", *Der Pfahl VIII*, Matthes & Seitz, München, 1994, 104-132. "La noció 'drets de l'home', un concepte occidental?", *Via fora!!*, Ripollet, 63 y 64, 1999. "Hacia una concepción más humana de los Derechos Humanos", *Catalans pels drets humans*, Barcelona (Institut de Drets Humans de Catalunya), 1999, 178-179. "La notion des droits de l'Home est-elle un concept occidental?" *Recherches*, Paris, 13 (1999), 211-235. *Invisible harmony* (7).
- 8.- "Alternative à la culture moderne", *Interculture*, 77, 2-4. 5-25. "Alternative to Modern Culture", *Negations*, Bangalore, 9 (1984), 4-14. En *El espíritu de la política*.
- 9.- "Cross-cultural Economics", *Interculture*, 77, 26-68
- 10.- "Letter to Abhishiktananda. On Eastern-Western Monasticism", *Studies in Formative Spirituality*, Pittsburg, III, 3, 427-451.
- 11.- "L'encontre de dues antropologies", Prefaci a E. Aguilar, *Vers una sexologia de la Religió*, Edicions 62, Barcelona, 7-10.

1983

- 1.- "L'homme pré-historique", Eds. N'Tsukw & R. Vachon, *Nations autochtones en Amérique du Nord*, Fides, Montréal, 43-45.
- 2.- "La vita contemplativa: sfida al mondo moderno", *Yoga della presenza*, Milano, 4, 7-26.

- 3.- "Regard sur l'avenir de la Mission", *Bulletin de l'entraide missionnaire*, Montréal, 3, 137-147. Idem, *Église et Mission*, Montréal, 2 (1984), 9-19. Idem, *Voies de l'Orient*, Bruxelles, 13 (1984), 12-21. "The Future of Mission", "L'avenir de la mission", *Interculture*, 97 (1987), 19-28.
- 4.- "Catholicity and Ecumenism", *Ecumenical Trends* (New York), 8, 113-115.
- 5.- "Vedic Poem", *Negations*, Trivandrum, 8, 25-27.
- 6.- "After Ten Years", *Abhishiktananda Society. Occasional Bulletin*, New Delhi, 7, 2-3.
- 7.- "The Machine in Ancient Buddhist Prophecy", *Epiphany*, San Francisco, IV, 1, 120-123. 9.- "Let us stop Speaking about 'the Global Village'", *Interculture*, 81, 34-36.
- 10.- "The End of History: The Threefold Structure of Human Time-Consciousness", *Teilhard and the Unity of Knowledge*, eds. T. M. King & J. F. Salmon, Paulist, New York, 83-141. "La fine della storia: la triplice struttura della coscienza umana del tempo", *Quaderni di psicoterapia infantile*, 10 (1984), 16-91 & 92-109.
- 11.- Prefazio, *Liberaci dal male. Male e vie di liberazione nelle religioni* (Atti del V Semanari Teologico-Missionario su "liberaci dal Male"), La Nuova Stampa, Città di Castello, 7-19.
- 12.- "L'esperit contemplatiu: un desafiament a la modernitat", *Qüestions*, 117, 52-67. En *La nueva inocencia* (I, 3).
- 13.- "Unicitat i monoteisme", *Qüestions*, 119, 119-121. En *La nueva ...* (II, 7).
- 14.- "Credenti e non credenti", *Rivivere*, Forli, II, 12, 4-5. "Creyentes y no creyentes", *Heterodoxia*, 15 (1991), 11.

1984

- 1.- "La religiosità dell'Asia tradizionale". *Nuova Secondaria* (Brescia), 8, 42.
- 2.- "The Cosmotheandric Intuition", *Jeevadhara*, 79, 27-35. "La intuición cosmoteándrica", *Qüestions*, 120. "La intuición cosmoteándrica", *Cuadernos de Getsemaní*, Madrid, 1 (1996), 10-15. En *La nueva inocencia* (II, 2).
- 3.- "Développement endogène?", *Interculture*, 84, 34-64. 32-62.
- 4.- "L'atteggiamento contemplativo: una sfida per la modernità", *Contemplazione e ricerca spirituale nella società secolarizzata. La proposta di Merton e Maritain*, ed. A. Pavan, Massino, Milano, 37-52.
- 5.- "Religioni e filosofie dell'Oriente", *Nuova Secondaria*, 8, 41.
- 6.- "Quelle spiritualité pour notre temps?", *Conférence donnée au "Réseau Espérance"*, Paris le 9 oct., 28 En *La nueva inocencia* (III, 10).
- 7.- "Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues", *Akten des Symposions in Trier vom 13 bis 15. Oktober 1982*. Hrsg. R. Haubst, Mainz (Grünwald), 265 & 283-284.
- 8.- "Response Regarding Media, Electioneering and Human Values", *Forum*, New York, 3, 46-47.
- 9.- "The Dialogical Dialogue", *The World's Religious Traditions. Current Perspectives in Religious Studies. Essays in honour of Wilfred Cantwell Smith*, ed. F. Whaling, Edinburgh (T. & T. Clark), 201-221. En *Il dialogo intrareligioso*.
- 10.- "La pau política com objectiu religiós", *Qüestions*, 121. *La nueva...* (III, 9).
- 11.- "El retorn de la Religió", *Qüestions*, 122, 83-84. En *La nueva ...* (II, 8).
- 12.- "La interpel.lació de l'Asia al cristianisme", *Teología i Vida*, Barcelona, 81-93. En *La nueva...* (III, 7).
- 13.- "Quelques thèses sulémentaires sur la technologie", *Philosophie et technique. Philosophy and Technology*, ed. André Mercier, Institut International de Philosophie, Berne-Paris, 61-72. "L'émancipation de la technologie", *Interculture*, Montréal, 85, 22-37. "Some Theses on Technology", *Logos*, Santa Clara, VII (1986), 115-124. "El 'tecnocentrisme' algunes tesis sobre tecnologia", *Qüestions*, 139 (1987), 84-99. "L'émancipation de la technologie", *Alternatives au développement*, R. Vachon (ed.), Montréal, 1988, 293-313. En *La nueva...* (I, 7).
- 14.- "Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge", *Religious Pluralism*, ed. L. S. Rouner, Notre Dame (University of Notre Dame), 97-115.
- 15.- "Sein und Nichts. Fragender Durchblick auf die entfaltetete Problematik", *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Hrsg. W. Strolz, Freiburg/Basel/Wien, (Herder), 107-123.

- 16.-"The Dream of a Indian Ecclesiology", en G.von Leeuwen, *Searching for an Indian Ecclesiology*, Bangalore, 24-54. En *La nueva ...* (II, 13).
- 17.-"The Destiny of Technological Civilization: An Ancient Buddhist Legend: Romavisaya", *Alternatives* New York & Delhi, X, 2, 237-253.
- 18.- "The Catholic Experience Towards a Theantropocosmic Vision", *Was ist die Natur*, Kyoto (Hazokan), 83-107 [Japonés].
- 19.- "Il pluralismo, oltre il monismo e la dialettica. La grazia di Babele", *Bozze* (Roma), 6, 51-104.
- 20.-"Yama: A Myth of the Primordial Man", *Journal of Indo-European Studies*, ed. E. C. Polomé, Washington (Monograph Series), 4, 28-38. "Yama: un mito del hombre primordial", *Sarasvatī*, Madrid, (1999), 2, 77-83.

1985

- 1.- "Una perspectiva intercultural de la teología de la liberación", *El País*, 11 febrero, 9-10. "Una perspectiva intercultural de la Teología de l'Alliberament", *Qüestions*, 127 (1987), 92-94. En *La nueva ...* (II, 15)
- 2.- "Global Perspectives: Spiritualities in Interaction", *Journal of Dharma*, 1.
- 3.- "Religió i món modern". *Qüestions*, 128-129, 170-172. En *La nueva ...*(II, 5).
- 4.-"Foreword", U.M. Vesci, *Heat and sacrifice in the Vedas*, Motilal anarsidass, Delhi.
- 5.-"Der Mensch, ein trinitarisches Mysterium", *Die Verantwortung des Menschen fur eine bewohnbare Welt im Christentum Hinduismus und Buddhismus*; hrsg. R. Panikkar und W. Strolz, Herder, Freiburg, 147-190.
- 6.-"Dios en las religiones", *Misión Abierta*, Madrid, 5-6, 85-102. "Dio nelle religioni", *Religione & Scuola*, Brescia, XIX, 1 (1990), sett. 19-22.
- 7.-"Un traité de spiritualité", Préface to N. Shântâ, *La voie Jaina: histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerines de l'Inde*, Paris (OEIL), 1732.
- 8.- "Què vol dir avui confessar-se cristià?", *Qüestions* 128-129, 86-111. En *La nueva ...* (II, 11).
- 9.-"The Harmony of the Vedic World". Foreword to J. Miller, *The Vision of the Cosmic Order in the Vedas*, Routledge, Kegan & Paul, London, 11-19.
- 10.- "Present-Day University Education and World Cultures", "Les cultures contemporaines et l'éducation universitaire", *Interculture*, Montreal, 88, 2-15.
- 11.-"La trampa del bilingüisme", *Avui*, Barcelona, 7 d'agost, 3.
- 12.-"Cultural Disarmament: a Research with R. Panikkar [R. Ra]", "Le désarmement culturel: une recherche avec R. Panikkar (R. Ra)", *Interculture*, 89, 14-33. En *Paz y desarme cultural* (III).
- 18.-"The Sermon on the Mount of Intrareligious Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, 4, 773. "El sermó de la muntanya del diàleg intrareligiós", *Qüestions*, 137, 100 (1987). "Sermón de la montaña del diálogo interreligioso", *Fe Adelante*, Madrid (CRISLAM/Darek-Nyumba), 1988, p. 3. "El sermón de la montaña del diálogo intrareligioso", *Heterodoxia*, 8 (1989). "El sermó de la muntanya del dialeg intrareligios", *L'Arboç*, Barcelona, (1990), 12. "Sermon sur la montagne du dialogue interreligieux", *La foi en marche*, PISAI, Rome, 1990. "Die Bergpredigt des innerreligionen Gesprächs", *Des Lebens Tiefe*, Hrsg. H. A. Gornik, Herder, Freiburg, 1991, 185. "Le sermon sur la montagne du dialogue intrareligieux", *Voies de l'Orient*, Bruxelles, 40 (1991), 23. "Il discorso della montagna del dialogo religioso", *Notizie, Centro Interreligioso Henri Le Saux*, Milano, 54 (2001), 12. En *La nueva ...* (III, 1).
- 19.-"Hinduism and Christ", *In Spirit and in Truth* (Essays dedicated to Fr. Ignatius Hirudayan), ed. Viyagaa, Aikiya Alayam, Madras, 112-122.
- 20.-"Una nuova coscienza per l'umamità", *L'altrapagina*, 4, 10.
- 21.-"Reflexiones autobiográficas", *Anthropos*, Barcelona, 53/54, 22-25.
- 22.-"Asian Interreligious Concern: Statement", *Emerging Consciousness for a New Humankind*, ed. M.von Brück, Bangalore (ATC), 110-121
- 23.-"Emerging Consciousness for aNew Humankind: Statement", *Journal of Dharma*, 4, 404-411.
- 24.-"Una crisis de fines", *El Ciervo*, 417, 44-45.
- 25.-"Myth, Faith and Hermeneutics", *Prabuddha Barata*, Calcutta, 90, april, 190-194
- 26.- "Pluralism", *Intercultural Horizons*, Montreal, 1.

1986

- 1.- "The Dialogical Dialogue", *The World Religions Traditions*, ed. F. Whaling, New York (The Crossroad Co.), 201-221. En *Il dialogo intarreligioso*.
- 3.- "La montée vers le fond", Préface à H. Le Saux (Abhishitânda), *La montée au fond du coeur. Le journal intime du moine chrétien-Sannyâsî hindou*, OEIL, Paris, 1-27.
- 4.- "Cross-Cultural Considerations", *The Ecumenist* (Mahwah), 5, 72-76.
- 5.- "El somni d'una esglèsia india", *Qüestions*, 131/132. En *La nueva ...* (II, 13).
- 6.- "Resistir las sirenas que nos engañan", *El Ciervo*, 420, 15.
- 7.- "The Threefold Linguistic Intrasubjectivity", *Intersoggettività Socialità Religione*, ed. M. M. Olivetti, Roma (Archivio di Filosofia), 1/3, 593-606.
- 8.- "The Pope and the Angels", *The Tablet*, 7632. "Els dimonis de Joan Pau II", *Qüestions*, 135/136 (1987). En *La nueva ...* (II, 14).
- 9.- "Letter to a Young Monk", *Living Prayer* (Barre), 4, 11-14.
- 10.- "Medicina y Religión", *Jano* (Madrid), 737, 12-48. "Medicine and Religion", "Médecine et religion", *Interculture*, 125 (1994), 1-39.
- 11.- "Religiöse Eintracht als Ziel", *Einführung zum Ramon Llull, Buch vom Heiden und drei Weisen*, Herder, Freiburg, 10-18. "La concòrdia religiosa segons Ramon Llull", *Revista de Catalunya*, Barcelona, 16 (1988), 36-45. "Intercultural and intrareligious dialogue according Ramon Llull". "Diàleg intercultural i intra-religiós segons Ramon Llull", *Catalonia*, Barcelona, 43 (1995), 32-35. En *La nueva...* (III,6).
- 12.- "Vorwort", B. Bäumer, *Befreiung zum Sein. Auswahl aus den Upanishaden*, Zürich, 9-20.
- 13.- "La nova innocència", *Qüestions*, 133. En *La nueva ...*
- 14.- "God of Life, Idols of Death", *Monastic Studies*, 17, 101-120.
- 15.- "Verità - Errore - Bugia - Esperienza Psicoanalítica", *Quaderni di psicoterapia infantile*, 13, 14-110.
- 16.- "I have been involved in research and action on the question of peace", *College of Letters and Science*, University of California, Santa Barbara, 16-17.

1987

- 1.- "Theology as Theopraxis", *Socio-Cultural Analysis in Theologizing*, ed. K. Pathil, C. M. I. (X Annual Meeting of ITA, Bangalore, 1986), ITA, Bangalore, 162-169.
- 2.- "Theomythia and Theology: Mythos and Logos", *Festschrift für Walter Strolz*, Nov. 251-257.
- 3.- "The Challenge of Religious Studies to the Issues of Our Times", Foreword to S. Eastham, *Nucleus*, Beard & Co. Santa Fe-New Mexico, XII-XXXVIII. "The Challenge of the Study of Religion", *The Teilhard Review*, London, 3 (1990), 72-83 "La problemàtica universitària de los estudios de religión", *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 1 (1994), 5-27. "La problemàtica universitària i la ciència de les religions", *Qüestions*, 197-198 (2000), 176-194
- 4.- "Una crítica inter-cultural de la teologia de l'alliberament", *Qüestions*, 135/136, 144-146. En *La nueva ...* (II, 15).
- 5.- "L'humor i el llenguatge", *Qüestions*, 137, 25-34. En *La nueva ...* (I, 6).
- 7.- "The Jordan, The Tiber and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness", *The Myth of Christian Uniqueness. Toward Pluralistic Theology of Religions*, eds. J. Hick and P. F. Knitter, Maryknoll (Orbis), 89-116. "De Jordaan, de Tiber en de Ganges. Drie kairologische momenten van christelijk zelfbewustzijn", *Voor hem een Ander?, Ontwerpen voor een pluralistische theologie der religies*, Onder redactie van dr. P. N. Holtrop en drs. L. Minnema. Minnema,'s-Gravenhage, 1990, 50-86. "Il Giordano, il Tevere e il Gange", *L'unicità cristiana un mito*, a cura di J. Hick, P. Knitter, Cittadella, Assisi, 1994, 186-226. En *Mito fede ed... e Invitación a la sabiduría*.
- 8.- "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. L. Swidler, Maryknoll (Orbis), 118-153. "The Invisible Harmony: a Universal Theory...", "L'harmonie invisible: une théorie universelle de la religion ou une confiance cosmique dans la réalité?", *Interculture*, 108 (1990),

45-78.-"La armonía invisible", *Estudios filosóficos*, XXXIX (1990). En *Invisible Harmony y Sobre el diálogo intercultural*.

9.- "Deity", *The Encyclopedia of Religion*, ed.M. Eliade, New York (McMillan), vol. IV, 264-276.

10.- "Un presente senza cature", *Rocca*, Assisi, 19, 54-59.

11.- "Prolegòmens al problema de la universalitat de l'Església", *Qüestions de*, 138, 115-124. En *La nueva ...* (II, 12).

12.- "Indic Theological Series: An Introduction", *Jeevadhara*, 101, 416-422. *Indian Theological Studies*, Bangalore, 24 (4), 252-261. "Indic Theological Series. Col.lecció teològica índica", *Qüestions*, 141 (1988), 118-121. "The Indic Theological Series", *Journal of Ecumenical Studies*, 2 (1988), 343-345.

13.-"Sobre la teología del Opus Dei: Carta a A. Moncada", A. Moncada, *Historia oral del Opus Dei*, Plaza & Janés, Barcelona, 129-138.

14.-"The Prayer of Our Being", *Living Prayer*, Barre, 6, 3-5

15.- "An Emerging Myth", "Un mythe naissant", *Interculture*, 97, 14-18.

16.-"Intrareligious Dialogue"- "Le dialogue intrareligieux", "Ecumenical Ecumenism"- "L'oecuménisme oecuménique" *Interculture*, 97, 28-32 y 32-38.

1988

1.-"Il destino della civiltà tecnologica: un' antica leggenda buddhista 'Romavisaya'", *L'altrapagina*, ott. 18.

2.-"Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales", *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur*, Universität Bamberg, Lang, Frankfurt am Main, 213-219. Idem, *Papeles de la India*, 3 (1990), 5-13.

3.-"The Unknown Knower", *Réflexions sur la liberté humaine. Gedanken zur menschlichen Freiheit. Concepts of Human Freedom*. Festschrift in Honour of André Mercier on the Occasion of his 75th Birthday, ed. M. Svilar, Lang, Berne, 133-159.

4.-"Begegnung in der Tiefe", H.M. Enomiya, *Mein Weg zum Zen*, Kösel, München, 125.

5.-Pròleg, E. Vilanova, *Esperit i Llibertat*, Abadia de Montserrat, 5-15.

7.-"De una pluralidad de religiones a un pluralismo religioso", *Fe Adelante*, Darek-Nyumba, Madrid 38-46.

8.-"Chosenness and Universality: Can both Claims be Simultaneously Maintained?", *Sharing Worship. Communicatio in Sacris*, ed. P. Puthanangady, National Biblical Catechetical & Liturgical Centre, Bangalore, 229-250. *Cross-Currents*, 3, 309-324.

9.-"Logomitia e pensiero occidentale", *Rosmini e l'illuminismo* (Atti del XXI Corso della "Cattedra Rosmini" 1987, Stresa (Sodalitas-Spes), 63-79.

10.-"The Theological Vision of H. Heras", *Indica* (Bombay), 2, 48, 88-90.

11.-"Instead of a Foreword: An Open Letter", D.Veliath, *Theological Aroach and Understanding of Religions*. "Jean Danielou and Raimundo Panikkar Study in Contrast", Bangalore (Kristu Jyoti College), V-XIV.

12.- "La dialectique de la raison armée", *Concordia* (Propos recueillis par R. Fornet-Betancourt et A. Gómez-Muller), Frankfurt, 12, 81-96,

13.-"L'aposta de Pascal", *Els Cingles*, Tavertet, 23, 5-6. *L'Arboç*, Barcelona, 32,2-4. En *La nueva...* (III, 3).

14.-"El Crist Còsmic: un aspecte negligit del catolicisme modern", *Serra d'Or*, 340, 32-33. En *La nueva ...* (II, 2).

15.- "Botschaft des Indien von Gestern an die Welt von Heute", *Poiesis* (Oldenburg), 4, 21-27.

16.-"What is Comparative Philosophy Comparing?", *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, eds. G. J. Larson and E.Deutsch, Princeton (Princeton University Press),116-136. "¿Donde está el futuro de la filosofía comparativa?", *Estudios filosóficos*, (mayo/agosto 1990), 327-350. En *Sobre el diálogo intercultural*.

17.-"Vers un ecumenisme ecumènic", *Qüestions*, 140, 80-86. En *La nueva...* (III, 4).

18.-"El creient", *Serra d'Or*, 346, set., 45. En *La nueva...* (II, 9).

19.-"Ecumènisme crític", *Qüestions*, 144, 120-123. En *La nueva ...* (III, 5).

21.- "The Meaning of Life", *Life* (New York), 14, 82.

- 21.-"Situació mundial des d'una perspectiva cristiana", *La injustícia del món no ens deixa indiferents*, UDC, Barcelona, novembre, 51-58. En *La nueva ...*(I, 8).
- 23.- "Una divinità violata", *L' altrapagina*, 6, 7.
- 24.-*Gzas w Kulturze* [tempus in 'cultura'] A. Zajaczkowski (ed.), Warszawa.
- 22.-"Alternatives à la culture dominante", *Alternatives au déveloement*, R. Vachon (ed.), Montréal, 251-254.
- 23.- "Il n'existe pas une alternative, un modèle". "L'économie interculturelle", *Alternatives au déveloement*, R. Vachon (ed.) Montréal, 279-29 y 255-278
- 24.-"La vigencia del Creador. Nuestro ser es la única mediación con la divinidad", *El País*, 1, nov. 3-5.

1989

- 1.-"Anima Mundi - vita hominis - spiritus Dei. Some Aspects of a Cosmotheandric Spirituality", *Actualitas omnium actuum*. Festschrift für Heinrich Beck. Hrsg. E. Schadel, Lang, Frankfurt am Main, 341-356. En *La intuición cosmoteándrica*.
- 2.-"La pena de mort i la guerra", *El 9 Nou* (Vic) 14 juliol, 15.
- 3.-"Epistula de pace", Response to *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Símbolo Editorial, Madrid. En *Paz y desarme cultural*.
- 4.-"In Christ There is Neither Hindu nor Christian: Perspectives on Hindu-Christian Dialogue". *Religious Issues and Interreligious Dialogues*, eds. C. Wei-hsun Fu & G. E. Spiegler, New York (Greenwood). "Dans le Christ, il n'y a ni chrétien ni païen", *La vie spirituelle*, Cerf, Paris, 731 (1999), 327-347. "En Cristo no hay cristiano ni gentil", *Encuentro islamo-cristiano*, Madrid, 345 (2001), 1-13. En *La nueva...* (III,8).
- 5.-"Autoconciencia cristiana y religiones", *Fe cristiana y sociedad moderna*, 26, S.M., Madrid, 199-267.
- 6.-"Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltsichten", *Geist und Natur*. Hrsg. H. P. Dürr & W. Ch. Zimmerli, Bern/München/Wien (Scherz), 206-220.
- 7.-"¿Descubrimiento o encubrimiento de América?", *El Ciervo*, 463/4, 25-26. "Scoperta e occultamento dell'America", *Bozze*, (1990), 97-102.
- 8.- "L'home i la seva por", *L' home i les seves pors*, Llar llibre, Barcelona, 23-36. En *La nueva ...*
- 9.-"Der goldene Käfig der Geometrie", *Poiesis*, Oldenburg, 5, 16-18.
- 10.-"Let us stop speaking about the 'Global Village'", *Intercultural Horizons*, 15, 10-11.
- 11.-"S. Radhakrishnan in memoriam", *Prajñā*, Varanasi (Platinum Jubilee), 34, 2, 171-174.
- 12.- "Identity and Non-Contradiction: Two Schemes of Intelligibility", *Anviksiki*, T. R. V. Murti and Indian Philosophical Tradition, Varanasi, 1, 207-215.
- 13.-"The Crux of Christian Ecumenism: Can Universality and Chosenness Be Held Simultaneously?", *Journal of Ecumenical Studies*, 1, 82-99.

1990

- 1.-"La sfida dell'incontro planetario tra i popoli", *Rivolgimenti*. "Dialoghi di fine millennio", ed. M.Guzzi, Genova (Marietti), 16-36.
- 3.- "Heterodoxia", *Heterodoxia*, 10, 41-42.
- 4.-"The Ongoing Dialogue", *Foreword to Hindu-Christian Dialogue*. "Perspectives and Encounters", ed. H. Coward, Maryknoll (Orbis), IX-XVIII.
- 5.- "Sulla "lettera" del Cardinale Ratzinger", *Paramita*, Roma, IX, 36, 47-49.
- 6.-"A Draft of Human Concern", *Icis Forum* (New York), 3, 56-58.
- 7.-"Elezione e universalità: possono i cristiani pretenderle entrambe?", *L' altrapagina*, 30.
- 8.-"E' l'uomo il vero problema", *L' altrapagina*, 5, 7.
- 9.- "Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life", *The Teilhard Review*, 3, 62-71.
- 10.-"India can lead the World", *Times of India* (Bombay), Dec. 9, 5.
- 11.-"La guerra santa dell'Occidente", *Bozze*, 5/6, 63-64.
- 12.-"Ekklesia and Mandiram: Two Symbols of Human Spirituality" (Foreword), *Studies in Formative Spirituality* (Pennsylvania), 3, 277-284.
- 13.-"Gott näher treten", *Gott näher treten*, "Begegnung mit dem Ganz Anderen". Hrsg. von U. Baatz, Herder, Wien, 135-144.

- 14.-"Vorwort: Eine alte Sicht der Wirklichkeit", *Bede Griffiths, Die Neue Wirklichkeit*, Aquamarin, München .
- 15.-"The Pluralism of Truth". *World Faiths Insight* (New York & London), Oct. 7-16. En *Invisible harmony*.
- 16.-"Thinking and Being", *Du Vrai, Du Beau, Du Bien. Études Philosophiques* présentées au Professeur Evaghélos A. Moutsopoulos, Paris (Vrin), 39-42.
- 17.- "The Religion of the Future. The Crisis of the Notion of Religion:Human Religiousness", "La religion de l'avenir ou la crise de la notion de religion: La religiosité humaine", *Interculture*, Montreal, 107, 2-21.En *Filosofía de la religión* .
- 18.-"Religious Pluralism: the Metaphysical Challenge", "Le pluralisme religieux: un défi métaphysique", *Interculture*, 108, 25-44.
- 19.-"Lettre ouverte à M. Olivier Clément", *A.E.C.E.F. Bulletin*, Paris, 29, 22-24.
- 20.- "Una nova consciència per a una nova humanitat", *Qüestions*, 150/151, 117-123.
- 21.-"Una espiritualitat per al nostre temps", *Qüestions*, 152/153, 121-129.
- 22.- "Espiritualitat i mitjans de comunicació", *Qüestions*, 154, 66-72.
- 23.-"The Experiential 'Argument' of Abhinavagupta. A Cross-cultural Consideration", *L'argomento ontologico*, ed. M. M. Olivetti, Padova (Bib. dell'Arch.di Filosofia), 1/3, 489-520.
- 24.-"The Christian Challenge for the Third Millennium", *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, eds. P. Mojzes & L. Swidler, etc. Mellen, 113-125. En *Iconos del misterio*.
- 25.- "The New Role of Christian Universities in Asia", *The Role of Persons of Other Faiths and Traditions as Teachers in Christian Universityies and Colleges*, ed. P. B. Mansap Sihm, Workshop of the Association of Christian Universities & Colleges in Asia [ACUCA], (Oct. 24-26, 1989), Bangkok (Assumption University), 15-34.
- 26.-"L'arte dell'impossibile", *L'altrapagina*, 9, 6. Idem en R. Panikkar et al. *Reinventare la politica*, Città di Castello, 1995.
- 27.- "Theologian as Mystic Shows Others a Way Home. A Hindu-Catholic priest pionners a dialogue", *The Boston Globe*, 24 Nov.19 & 25.
- 28.-"Deità: riflessione filosofica ed esperienza psicoanalitica.Un confronto", *Quaderni di psicoterapia infantile*, Borla, Roma, 21, 12-21; 28-100.
- 28.-"Amicizia ed ermeneutica" [Prefazione] Rossi, *Pluralismo e armonia*, Città di Castello.
- 29.-"D'une pluralité de religions à un pluralisme religieux", *La foi en marche*, PISAI, Rome. 4, 45-53.
- 30.-"La armonía invisible", *Estudios filosóficos*, XXXIX. "The Invisible Harmony: a Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", "L'harmonie invisible: une théorie universelle de la religion ou une confiance cosmique dans la réalité?", *Interculture*, 108, 45-78. En *Invisible Harmony* y *Sobre el diálogo...*

1991

- 1.- "The Mythical Horizon of Every Human Right", *Jeevadhara*, 121, 48-52.
- 2.- "L'hinduisme", *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Cruïlla, Barcelona.
- 3.- "El buddhisme", *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Cruïlla, Barcelona.
- 4.- "Foreword", V. J. Manimala, *Being, Person and Community*, Interculture Publications, New Dehli, 13-15.
- 5.- "New Role of Christian Universities in Asia", *Cross-Currents*, 41, 4, 466-483. Idem, *Inter-Religion*, 20, 44-65. Idem, *Asian Cultural Studies. Religion Consciousness and Modern World*, ed. by M. Uozumi and M. Kasai, Mitaka, Tokyo. Special Issue, 4 (1993), 169-185.
- 6.-"Ziekte is geen medisch maar een menselijk probleem", *Care*, Amsterdam, 4, 10-14.
- 7.- "Nine Sûtras on Peace", *Interculture*, 110, 49-56. "Neuf Sûtras sur la Paix", *Voies de l'Orient*, Bruxelles, 42, janvier, 32-40. "The Nine Sûtras of Peace", *World without Violence*, edited by Dr. Arun Gandhi, New Delhi (Wiley Eastern), 1994, 98-105. "Nove Sûtra sulla pace", *Volontari e Terzo Mondo*, Roma, 3 (1992), 125-132. *Mondialità* (Mayo 2003) En *Paz y desarme cultural*.
- 8.- "Para una nueva humanidad", *Nueva Conciencia*, Integral, Barcelona, 14.
- 9.-"Vorwort", Cokhamela, *Lobpreis des göttlichen Namens*, Kösel, München, 7-10.
- 10.-"La legitimidad no es la justicia". *El Ciervo*, 482, 15-16.

- 11.-"There Is No Outer Without Inner Space", *Concepts of Space. Ancient and Modern*, ed. K. Vatsyayan, New Delhi (Abhinav), 7-38.
- 12.-"Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch", *Dialog der Religionen*, München, I, 1, 9-39.
- 13.-"The Contemplative Look. An Old Vision of Reality", *Monastic Studies*, 19. "L'esguard contemplatiu. Una antiga visió de la realitat". *Serra d'Or*, 377. "La visione contemplativa", *Aunti di viaggio*, Roma, I, 5 (1992), 7-10. "The Contemplative Look", *The Theosophist*, Madras, 113, 11 (1992), 406-408. "The Contemplative Look", *The Aisling*, Arain, 11 (1993), 65-67. "La mirada contemplativa", *Viveka*, 34 (1993), 10-16. "La mirada contemplativa, una antigua visión del mundo". *Cuadernos de la diáspora* (Valencia), 8 (1998), 125-130. "Contemplate the Lilies", *Dharma World* (Tokyo), 25 (1998), 11-12.
- 14.-"Advaita und Trinität", *Wissenschaftler und Weise. Die Konferenz*. Hrsg. P. Michel, Grafing Aquamarin, 77-99. En *El Cristo desconocido...*
- 15.- Il circolo vizioso. Cosa ci insegna la storia", *L'atrapagina*, 5.
- 16.-"Impossibile giustizia? La politica internazionale e il concetto di legittimità", "Un gigante senz'anima. La crisi dell'occidente", *L'atrapagina*, 5, 6-7.
- 17.-"Foreword", Vandana, *Find your Roots and Take Wing*, ATC, Bangalore, X-XI.
- 18.- "La guerra santa de Occidente", *El correo del sol* (Barcelona), junio, 2.
- 19.-"Can Theology be Transcultural?", *Pluralism and Oression. Theology in World Perspective*, ed. P. F. Knitter, University Press of America, Lanham, 3-22.
- 20.-"¿Religión o política? ¿Hay una solución al dilema de Occidente?", *Encuentro islamo-cristiano*, Madrid, 230.
- 21.-"Seul l'impossible nous intéresse", *Sources* (Le Cannel), 32 30-33.
- 22.-"¿Qué religión para Europa?", *La Vanguardia*, 14 julio, 30. "Quale religione per l'Europa?", *Bozze*, Roma, XV, 1 (1993), 81-85. "Reflexions sobre religió i Europa", *Qüestions*, 168 (1993), 70-84. "Europäische Meditation", *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft. Europas Grenzen*, Hrsg. von Frank Böckelmann, Band 22, Bodenheim (1996), 133-136. "Reflexiones sobre Religión y Europa", *Alandar*, Madrid, 30 (1997). "Réflexions sur la religion et l'Europe", *Cultures et Déveolvement*, Bruxelles, 34 (1999), 6-12.
- 23.-"Tesis sobre la interculturalitat", *La cultura devant del nou segle*, Fund. Jaume Bofill, Barcelona, 277-286.
- 24.-"Lettre à Abhishiktānanda", *Question de*, Paris, 85, 107-129.
- 25.- "Christendom, Christianity, Christianness", *Jeevadhara*, 124, 324-330. "L'albada de la cristiania", *Qüestions*, 161 (1992), 34-44. "The Dawn of Christianness", *Cross-Currents*, 50, 1/2, 185-195 (2000). "All'orizzonte un nuovo cristiano", *L'atrapagina*, 9 (2000), 17-24. "Cristiania: dimensione nascita del cristianesimo", *MicroMega*, Roma, 2 (2001), 265,274-283.
- 26.-"Das Verhältnis Christentum-Hinduismus. Ein Beispiel im Gespräch der Weltreligionen", *Wort und Antwort*, Mainz, 3, 108-114.
- 27.-"Ortografía, historia y poder", *La Vanguardia*, 20 sept. 20.
- 28.-"A New Indic Consciousness Expected by Troubled World", *Hinduism Today*, Concord, 9, 3.
- 29.-"Indic Christian Theology of Religious Pluralism from the Perspective of Interculturation", *Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective*, ed. Kuncheria Pathil, Delhi, 252-299.
- 30.-"Descobriment o ocultament d'America?", *Qüestions*, 157, 84-88.
- 31.-"Ecosofia", "El despertar de la terra", *Qüestions*, 158, 66-79 y 85-86."Ecosophy", *The New Gaia*, Gregory, MI, 4, 1 (1995), 2-7.
- 32.-"A Good Theologian Should be a Lover of Myths", *As We are One. Essays and Poems in Honor of Bede Griffiths*, ed. B. Bruteau, Philosopher's Exchange, Pfafftown, 52-57.
- 33.- "Oh admirable comercium: la misión como intercambio", *Misiones Extranjeras*, Madrid, 125-126, 351-360.
- 34.-"Meaning of Life", *Fortune* (New York), 11, 39. *Money* (New York), 12.
- 35.-"Analfabetos y distraídos", *La Vanguardia*, 23 Nov.
- 36.-"The Way of the Mystic", *The Tablet*, 245/n 7898, 14 Dec., 1539-1540.
- 37.- "I si el pardal no fos moderat?" *El pardal moderat*, Vic, 1, 9.

38.-"Novenario"[Sobre Dios] *El Ciervo*, 489, 9-10. "Novenari" *Foc nou*, 212, 8-10. "A Nonary of Priorities", *Revisioning Philosophy*, ed. J. Ogilvy, Albany 1992. "Novenari sobre Déu", *Qüestions*, 161 (1992), 61-65."El discurso sobre Dios", *Para comprender la teología*, ed. Evangelista Vilanova, Verbo Divino, Estella, 1992, 29. "Neuvaine", *Voies de l'Orient*, 49 (1993), 32-36."Un novenario de prioridades", *Papers d'innovació social*, Barcelona, 13, 6-13."Novenari de prioritats", *Catalònia*, Barcelona, 42 (1995), 5-11. "Neuf Priorités", *Interculture*, 130 (1996), 51-62. "Neuf précisions sur Dieu", *Nouvelles clés*, Gordes, Fr., 7 (1995), 22-25. "Nine Ways Not to Talk About God", *Cross-Currents*, 47, 2 (1997), 149-153. En *Iconos del misterio*.

39.-"Is History the measure of Man?: Three Kairological Moments of Human Consciousness". *What does it mean to be Human?*, Tokyo, 11-19. En *Invisible Harmony*.

40.-"On Catholic Identity", *Warren Lecture Series in Catholic Studies*, 17 Public Lecture, The University of Tulsa, October 4, 1991.

41.-"Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione. 1", *Nuova Secondaria*, 3, 43-45."Atene o Gerusalemme?... 2", *Nuova Secondaria*, 5 (1992), 47-51. "Athen oder Jerusalem? Philosophie oder Religion?", en Leo Schestow *Athen und Jerusalem. Versuch einen religiösen Philosophie*, Matthes & Seitz, München, 1994, 507-533.

42.-"The Ecumenical Dialogue", *Pilgrims of Dialogue*. Essays presented in honour of Fr. Albert Nambiaparambil, ed. by A. Pushparajan, Sangam Dialogue Centre, Ernakulam, 206-211.

1992

1.-"The Unrecheable Horizon", Introduction to *J. L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Tradition*, ed. William J. Jackson (Brill), 14-21.

2.-"Attenti ai nuovi conquistadores!", *L' altrapagina*, 6. "El cinquè centenari", *Qüestions*, 162, 72-76. *Papers d'innovació social*, Barcelona (Ecoconcern), 13, 1-3. "Le cinquième centenaire: un manifeste", "The Quincentennial: A Manifesto", *Horizons Interculturels*, Montréal, 14-16, 28 "Manifesto for the Quincentennial", *Compass*, Toronto, X, 5, 27-29. "The Five-hundred Centennial, 1492-1992", *Alternatives*, Boulder, 17, 415-419. "Quinto Centenario", *Herria 2000 Eliza*, Bilbao, 124, 7-9. "Manifesto for the Quincentennial. A Commemoration, not a Celebration", *Compass. A Jesuit Journal*, Toronto, Nov.- Dec., 27-29.

3.-"Méditation européenne après un demi-millénaire", "Atelier perspectives socio-culturelles", "Réaction au vif et conclusion", *1492-1992 Conquête et Évangile en Amérique Latine. Questions pour l'Europe aujourd'hui*, Université Catholique de Lyon, Profac, Lyon, 29-52; 282-283.

4.- "La transformación de la misión cristiana en diálogo", *Pliegos de encuentro islamo-cristiano*, Madrid, 15, 35.

5.- "Il fascino del buddhismo", *Il nuovo leopardi*, Urbino, 36, 3-17. "La fascinación del buddhismo", *Postdata*, Murcia, 12-13 (1994), 88-93."La fascinación del Buddhismo", Prólogo a XIV Dalai Lama, *Sobre medio ambiente*, Icaria, Barcelona 1994. "La fascinación del Buddhismo", *Revista de Estudios Budistas*, México, D.F., 9 (1995), 7-23.

7.-"La hora de la reflexión". "Temas de nuestra época" - *El País*, 24 Septiembre, 6-7.

8.-"A Christophany for our Times", *Theology Digest*, Sant Louis, Spring, 3-21."Una Cristofania per i nostri tempi", *L'altrapagina*, Città di Castello, 33 *Une christophanie...*

9.-"Una amistat òntica", *Un lloc entre els vius. Homenatge a Maria Aurèlia Capmany*, Barcelona, 81-82.

10.-"Per què una Festa Major?", *Vida. Revista de la família igualadina*, Igualada, 1893, 9.

11.-"El arte de lo imposible", *Heterodoxia*, 20, 227-228.

12.-"Parlar de Déu", Introducció, *Qüestions*, 163-164, 5-8.

13.-"In the Wake of Santa Maria", *The Sunday Observer Life* (Delhi), 1-7, 1.

14.-"Le vostre responsabilità", *Dissenso sul Mondo*. A cura di José Ramos Regidor e Alessandra Binel; Roma (Terra Nuova), 240-243.

15.-"Are the Words of Scripture Universal Religious Categories? The Case of Christian Language for the Third Millenium". *Religione, Parola, Scrittura*, M. M. Olivetti (ed.), (CEDAM), 377-387. "Are the Words of Scripture Universal Religious Categories?". *Metanoia* (Praha), 13 (1997), 105-117."La interpelación del tercer milenio al mundo cristiano: ¿es universal el lenguaje cristiano?", *A la raíz*, Madrid, 1994, 83-104. "¿Es universal el lenguaje

cristiano?", *Los caminos inexhaustibles de la palabra*, homenaje a J. Severino Croatto, Lumen-ISEDET, Buenos Aires, 2000, 585-607. En *Iconos del misterio*.

16.-"Un esbozo de interés humano", *Papers d'innovació social* (Barcelona), 13, 4-5.

1993

1.-"Satapathaprajñâ: Should We Speak of Philosophy in Classical India?A Case of Homeomorphic Equivalents", *Contemporary Philosophy. A New Survey* G. Floistad (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ Boston/ London, 7, 11-67.

2.-"Les Devadâsî", *Programa de mà*, Ballet 'La Bayadère', Liceu, Barcelona, 3

3.-"Racismo y culturismo", *La Vanguardia*, 4 feb.

4.-"Exploration philosophique du déveloement durable: questions fondamentales/ Philosophical Investigation of Sustainable Development: Fundamental Issues", "Perspectives interculturelles du déveloement durable", *Vivre avec la Terre*, Institut Interculturel de Montréal, 27-47.

"Desenvolupament i tercer món", *Desequilibri Nord-Sud. Propostes per a reduir-lo*, Barcelona, 1995, 99-127. "Desenvolupament i Tercer Món", *Papers d'innovació social*, 41 (1996).

5.-"There is no Outer without Inner Space", *Cross-Currents: "Where the Aesthetic and the Religious Converge"*, 43/1, 60-81.

6.-"The essence of true faith", *The Sunday Times of India* (New Delhi), April 25, 14. En *Mito, fede...*

7.- "The Challenge of Modernity". *India International Centre Quartely: Perceiving India*, New Delhi, 20, 183-192.

8.- "Lettera a Ernesto Balducci" [Prefazione], E. Balducci [et al.], *La Pace sfida le religioni*, Città di Castello (L'altrapagina), 9-12. "Lettera a un amico" [Ernesto Balducci] *L' altrapagina*, 4, 6.

9.- "L'encontre planetari entre els pobles, tot un repte", *Albada d'un món nou. Diàlegs de fi de mil.leni*, M. Guzzi (ed.), La Llar del Llibre, Barcelona, 19-40.

10.- "The threefold Linguistic Intra-subjectivity", *Perspectives in Philosophy, Religion, and Art* (Essays in Honour of Margaret Chatterjee), B. Balasubramanian & V. C. Thomas (eds.), New Delhi, 34-48,

11.-"Religión (Diálogo intrarreligioso)", *Conceptos fundamentales del cristianismo*, C. Floristán & J. J. Tamayo (eds.), Trotta, Madrid, 1144-1155.

12.- "On the Threshold of Tomorrow", *Voices on the Threshold of Tomorrow*, G. Feuerstein & T. L. Feuerstein (eds.) Wheaton; Quest Books, Madras-London, 370-371.

13.- "Contemplazione: la grande rivoluzione cristiana", *Rocca*, Assisi, 52, 19, ottobre, 38-40.

14.-"La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos", *Winay Marka*, Barcelona, 20, 15-20.

14.- "Introducción", T. Schipflinger, *Sofía María. Una visión integral de la creación*, Hogar del Libro, Barcelona 9-12.

15.-"Religions and the Culture of Peace", "How can Religions Contribute to Peace. Points for Discussion", *The Contribution by Religions to the Culture of Peace*, Papers presented at the Unesco Seminar, Barcelona, 149-159 y 127-128. "Les religions i la cultura de la pau", *Qüestions de vida cristiana*, Montserrat, 169, 13-38."Religion and the Culture of Peace", *Metanoia*, Praha,VI, 4 (1996), 175-199. "Nábozenství a kultura míru", *Metanoia*, Praha, 11 (1996), 6-31."Religions and the Culture of Peace", *Religions, Politics and Peace*, Ed.by Leroy S. Rouner, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (1999), 185-204.

16.- "El conflicto de eclesiologías: hacia un concilio de Jerusalén II", *Tiempo de Hablar*, 56-57.

16.-"A New Vision of Reality" (A Tribute to Fr. Bede Griffiths), *Journal of Dharma*, 3, 285-

293. 17.-"Present-Day University Education and World Cultures", *Asian Cultural Studies*, "Religion Consciousness and Modern World", edited by M. Uozumi and M. Kasai, Mitaka (Special Issue), 4, 187-198.

18.-"The Global Ethnic is far too imperative...", *Hinduism Today*, Concord, 15, 11, 14.

19.-"Humour et langage", *Foi-Raison-Verbe*, ed. Charles Marie Ternes, Luxembourg, En *La nueva ...* (I,5).

20.-"Alternativas a la cultura dominante", *Ixtus*, Cuernavaca, Moralejo, 2, 6-15.

21.- "Divinità", *Enciclopedia delle religioni*, dir.Mircea Eliade, a cura di D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Jaca Book-Marzorati, Milano, I, 217-231.

1994

- 1.- "Paz y desarme cultural", *Misión abierta*, 2, 16.
- 2.- "La Bíblia interconfessional, però no intercultural", *Avui*, Barcelona, 14, 12 de febrer. Idem, *Qüestions* 171, 112-113.
- 3.- "Pensament científic i pensament cristià. Reflexió fenomenològica", *Revista de Catalunya*, Barcelona, 81, 9-21. *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Cuadernos Fe y Secularidad, 25, Sal Terrae, Maliaño. "Scientific and Christian Thought: Phenomenological Reflection", *Cosmic Beginnings and Human Ends*, ed. by Clifford N. Matthews & R. Abraham Varghese, Open Court, Chicago, 1995, 289-311.
- 4.- "Lettera ad Abhisiktânanda", "Parivrajaka: la tradizione del monaco in India", en H. Le Saux, O. Baumer, R. Panikkar, *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, CENS, Milano, 105-152 y 155-167.
- 5.- "El conflicte entre la teologia i la ciència", *Revista de Catalunya*, 82, 31-57.
- 6.- "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo". *Círculo Eranos I. Arquetipos y símbolos colectivos* (Kerényi, Neumann, Scholem, Hillman), Anthropos, Barcelona, 383-413.
- 7.- "The family in the past, in the present, in the future: an intercultural vision", *Proceedings of the XV World Conference of the Therapeutic Communities*, Fondazione Cini, Venice, I, 18-23 220-224.
- 8.- "Are There Anonymous Religions? The Name and the Thing", *The Notion of 'Religion' in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth. Congress of the International Association for the History of Religions*, U. Bianchi (ed.), L'Herma, Roma, 889-894.
- 9.- "Politica ecclesiastica e identità cristiana", *Bozze*, 94,1, 39-146.
- 10.- "Contemplare nelle navate del mondo", *L'utopia di Francesco si è fatta... Chiara*, VV.AA., Cittadella, Assisi, 102-110.
- 11.- "Política eclesiàstica, pertinença eclesial i identitat cristiana", *Qüestions*, 172, 93-98.
- 12.- "Un document de cristiania", *Qüestions*, 172, 105-110.
- 13.- "Religiones comparadas", *Boletín de la Sociedad española de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2., 4-11.
- 14.- "La sfida umana della fusione nucleare", *La Nuova Secondaria* (Brescia), 10, 89.
- 15.- "La religió com a secta", *Avui*, 14 de julio, 17. Idem, *Qüestions*, 174, 78-80.
- 16.- "Col.loqui Vivre avec la Terre. Síntesi i recomanacions", *Via fora!* (Ripollet), 42, 26-35.
- 17.- "De la belleza", "Von Schönheit", *Kuno Küster*, Madrid, 15-17, 73-76.
- 18.- "La pau es concerta", *Els cingles de Collsacabra* (Tavertet), 31, 6.
- 19.- "El Nadal i la cristiania", *Qüestions*, 173, 92-93.
- 20.- "Política eclesiàstica, pertenencia e identidad cristiana", *Eca* (El Salvador), 549, 714-717.
- 21.- "Neither Christomonism nor Christodualism", *Jeevadhara*, 142, 336-338.
- 22.- "Vorwort", in García-Vera, Joseph, *Theologie für Atheisten*, Lit (Münster), 5-14.
- 23.- "La meditación transformadora", R. Habito, *El aliento curativo*, San Pablo, Madrid, 7- 15.
- 24.- "Segunda sesión del Agora", *Naturaleza y Abstracción*, Fundación Ernesto Koplowitz Madrid, 7, 1-38.
- 25.- "Meditacions de cristiania. L'Epifania", *Qüestions*, 174, 74-77.
- 26.- "Presentació", "La paraula, creadora de realitat", *Llenguatge i identitat* (coor. Raimon Panikkar), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 5-10 y 11-62.
- 27.- "Una parábola india sobre la muerte", *Manos Unidas* (Madrid), 113, 19-21.
- 28.- "De una pluralidad de religiones a un pluralismo religioso", *Yoga* (Barcelona), 19, 10-22.

1995

- 1.- "Las religiones", *La Vanguardia*, 12 de enero, 19.
- 2.- "La injusticia en el mundo no nos deja indiferentes", *Tiempo de hablar*, 60, 18-23.
- 3.- "Philosophical Pluralism and the Plurality of Religions", *Religious Pluralism and Truth*, ed. by Thomas Dean, State University of New York, Albany, 33-43.
- 4.- "El espíritu del hinduismo", *Religión y cultura* (Madrid), 192, 21-32.
- 5.- "La visió ecosòfica de l'Edat Mitjana". *Serra d'Or* (Barcelona), 425, 10.
- 6.- "Terra, humanitat i tecnocràcia", *L'informatiu* (Manlleu), 11, 5.
- 7.- "Ohne Mystik wird die Religion tödlich", *Salzburger Nachrichten* (Salzburg), 1 Juli, 8.

- 8.-"Gespräch mit Raimon Panikkar", "Nein, nichts", *Der Pfahl IX*, Matthes & Seitz, München, 37-64 y 124, 127-129.
- 9.-"Introducción a la lectura de las Upanisad", *Upanisads*, D.de Palma, Siruela, Madrid, 9-18.
- 10.- "Protestantisme et tolerance", *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève), 4-5, 16.
- 11.- "La contemplación: la gran revolución para los cristianos", *Viveka*, 37, 32-41.
- 12.-"Mensaje", *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 4,6-7.
- 13.-"Prayer", *Shabda, Shakti, Sangam*, ed. Vandana Mataji, Bangalore, 9-11. En *La nueva...*
- 14.- "Universal Responsibility: A Christian Consideration", *Universal Responsibility*, Ed. by R. Ch.Tewari, Krishna Nath, Essays to honour Tenzin Gyatso, The XIVth Dalai Lama, New Delhi.
- 15.- "Die anthropologische Dimension der Ost-West-Spaltung", "Podiumsgespräch", *Frieden durch Dialog*, hrsg. E. Laszlo & F. Schüre, Berlin, 89-93, 94-97, 109-111.
- 16.-"The Temple and the Church: Two Symbols of Human Spirituality", *Silver Jubilee: 1970-95, Diocese of Varanasi*, Ed. Rev. Patrick D'Souza, Varanasi, 23 oct. 79-84.
- 1996** 1.-"Preface", In A. Mercier, *God, World, and Time*, Berne (Peter Lang), 11-13.
- 2.-"Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur", in H. Kessler *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt, 58-66. En *Ecosofía*.
- 3.-"Escola, religió i el judici de Salomó", *Qüestions*, 180, 90-93. "Escuela, religión y el juicio de Salomón". *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 5, 16-19. Idem, *El País*, 5 de julio, 15-16
- 4.-"The Defiance of Pluralism", *Soundings* (Knoxville), 1-2, 169-191.
- 5.-"A Pilgrimage to Kailâsa and Mânasarovar", *Bulletin of the Abhishiktananda Society* (Delhi), 17, 2-10."A Pilgrimage to Kailâsa and Mânasarovar", *Sanskriti* (Jabalpur), 4, 2, 1-10. "Peregrinación al Kailâsa y Mânasasaras", *Concilium*, 266, 663-670.
- 6.- "The Monastic Project of Monchanin", *Bulletin of the Abhishiktananda Society* (Delhi), 17, 11-13.
- 7.-"Panem et laborem", *Qüestions*, 181, 95-98.
- 8.- "Man: the Medieval Being", *Actes del simposi internacional de filosofia*, Vic-Girona, 11-16, Patronat d'Estudis Osonencs, 1, 51-62.
- 9.-"A Tribute", *The Other Half of my Soul. Bede Griffiths and the Hindu-Christian Dialogue*. Compiled by Beatrice Bruteau. Wheton, II. USA, (Quest Books), 30-33.
- 10.-"Verso una fenomenologia dell'interculturazione. Il caso dell'India", *Testimonianze*, San Domenico di Fiesole, 4-5 (384-385), 83-90.
- 11.-"Marginalization in Intercultural Translations", *Vom Rande her? "Zur Idee des Marginalismus"*, Festschrift Schlette, Würzburg (Königshausen & Neumann), 51-56.
- 12.- "L'homme pré-historique". in N'Tsukw et Robert Vachon, *Nations autochtones en Amérique du Nord*, Montréal (Fides), 43-45.
- 13.- "Filosofía y cultura: Una relación problemática", *Kulturen der Philosophie*. Dok.I. Internat. Kongresses für interkulturelle Philosophie, hrsg. R. Fornet-Betancourt, *Concordia* (Reihe Monographien), Band 19, 15-41, Aachen (Augustinus)
- 14.-"Religión, Filosofía y Cultura", *Ilu revista de ciencias de las religiones*, Madrid, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, 1. "Religion, Philosophy and Culture", "Religion, philosophie et culture", *Interculture*, 135 (1998), 99-120. "Religion, Philosophie und Kultur", *Polylog*, Wien, Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren Nr 1/ 98 (1998), 13-37. "Religione, filosofia e cultura", *Simplegadi*, Padova, 6 (1998) 45-75. En chino, *Xinhua Wenzhai*, 108 (2004), 153-165.
- 15.-"Kâlasakti: The Power of Time", *Concepts of Time Ancient and Modern*, ed. Kapila Vatsyayan, IGNC, New Delhi, 21-34.
- 16.-"Benaurada senzillesa", *Qüestions*, 184, 57-62. En *Elogio de la sencillez*.
- 17.-"La comunicazione non è informazione. Aunti interculturali", *Fogli de informazione e di coordinamento* Milano, (Movimiento di Voluntariato Italiano), Settembre/Dicembre, 3-5
- 18.-"Le Christianisme au défi des spiritualités orientales", *Nouvelles de l'Arche*(Millau), 1,12-25.
- 19.-"A Self-Critical Dialogues", in J. Prabhu (ed.) *The Intercultural Challenge of R.aimon Panikkar*. Maryknoll, NY (Orbis) 227-291.

20.-"Religión y cuerpo", Resúmenes de conferencias: II Simposio "Estética y Religión" *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 6, 11-12. "Religión y cuerpo", *Estética y religión, El discurso del cuerpo y los sentidos*, Ed. Amador Vega, J.A. Rodríguez Tous, Raquel Bonso, Barcelona, 1998, 11-48.

21.- "Modern Science and Technology are neither Neutral nor Universal", Forum *Europe-Asia: Science and Technology for their Future*, Science -Economy ,Zürich, 205-209.

22.- "Un pròleg atípic", Enric Torrente-Viver, *Tots som fills*, Claret, Barcelona , 11-17.

23.- "Philosophy: What Are We Asking For? A Crosscultural Reflection", *Methods of Philosophy And the History of Philosophy*, Ed. Simo Knuutila and Ilkka Niiniluoto, Helsinki, 161-164.

24.- "Universal Responsibility: A Christian Consideration", *Universal Responsibility*, Felicitation Volumen in honour of the Dalai Lama , New Delhi, 51-62.

24.-"Torre di Babele. Il sogno infranto dell'uomo", *Il Segno*, Bolzano, 14 sett.,3.

25.-"Die dreifaltige linguistische Intersubjektivität", *Ganzheitliches Denken*, Festschrift für Arnulf Rieber zum 60, Peter Lang, Frankfurt and Main, 83-99.

1997

1.-"Presente eterno", A. Ortiz-Osés / P. Lanceros (eds.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, (Univ. de Deusto), 650-655.

2.-"Ciencia y paraciencia", *Moralia. Revista de ciencias morales*, Madrid, 1, 89-96. "Ciencia y paraciencia" [Epílogo], Andrés Ortíz-Osés, *La razón afectiva*, San Esteban, Salamanca, 163-171.

3.-"The Problem of Evil", "Summing Up", *The Problem of Evil*, A. Amaladoss (ed.), Chennai, 1-23 y 249-253.

4.- "The Recitation of the Vedas", *Darshan*,_South Fallsburg (NY) 120, 12-14

5.- "Whose Uniqueness", L. Swidler, P.Mojzes (eds.) *The Uniqueness of Jesus, A Dialogue with Paul Knitter*, Maryknoll NY (Orbis), 111-115.

6.- "A Treatise of Spirituality ", Presentation (of) N.Shântâ, *The Unknown Pilgrims*,The Voice of the Sâdhvîs, Sri Satguru Publications, Delhi, 1-17 .

7.-"Fonaments de la democràcia: Força i feblesa", *Els Límits de la Democràcia*, Andorra la Vella, Ministeri d'Educació, 62-89. "Fonaments de la democràcia: Força i feblesa", *Via Fora!*, 56, 4-22.

8.-"Economia e senso della vita", R.Panikkar et al. *Come sopravvivere allo sviluo. La globalizzazione soto inchiesta*, Citta di Castello, 9-36.

9.-"El tiempo de la oración y la oración del tiempo en los Vedas", *Axis Mundi* (Barcelona),1, 48-61.

10.-"El fragmento y la parte. Una reflexión índica" , *Concilium*, 271, 111-119 .

11.-"The Mysticism of Jesus the Christ", *Mysticism in Shaivism and Christianity*, Bettina Bäumer (ed.), D. K. Printworld Ltd., New Delhi, 73-178. En *La plenitud del hombre*.

12.-"Ciència i paraciència", *Homenatge al Dr. Salvador Reguan* (Vic), 111-119.

13.-"The Vitality and Role of Indian Philosophy Today", *Homenaje a India*, Vol. conmemorativo del cincuenta aniversario de su independencia, Madrid, 115-123.

14.-"Novenen für die Weltkultur", Gottfried Edel (Hg.), *Weltkultur*, Auf dem Wege zur Weltgesellschaft, Areopag, Mainz, 29-32

15.-"Política, Religión y Arte", *El País*, 21 oct., 14

16.-"Le projet monastique de Monchanin", *Regards croisés d'Occident et d'Orient*, Profac - Credic, Lyon, 229-237.

17.-"Die Macht des Schweigens", in H. P. Blavatsky, *Die Stimme der Stille*, Auszüge aus dem Buch der Goldenen Regeln (hrsg. ank Troemel), Satteldorf, (Deutschland), 237-235.

18.- "¿Filosofía o teología?", *Sarasvati* (Madrid), 1, 55-64.

19.- "Política, religión y arte", *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 8, 16-19.

20.-"El problema de la justicia en el diàleg hindú-cristià", *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre, Aportación al diálogo interreligioso*, Sal Terrae, Santander 1997, 107-135.

21.-"Una teologia cristiana índica", *Fe i teologia en la història*, en honor Evangelista Vilanova, Abadia de Montserrat, Barcelona, 673-675

- 22.-“Otázka Křesťanského jazyka pro třetí tisíciletí”, *Metanoia* (Praha), 16, 30-42
- 23.-“Understanding the Doors to Reality”, Preface: *Doors of Understanding . Conversations in Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins*. Ed. Steven Chase, Franciscan Press, Quincy, Il., VII-XVI.
- 24.- “The Power of Words”, Ed. by Francis X D'Sa (S.J.), *The Dharma of Jesus*, Pune, India, (Institute for the Study of Religion), 408-417.
- 25.- “Indian Christian Theology”, *Jeevadhara*, 161, 319-321.
- 26.- “Contemplare nelle navate del mondo”, *Anuari*, (FICAT), Barcelona, 7-12.
- 27.-“The Prayer of Our Being”, *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, Monks Road Traist (KY-USA) 57, Winter, 15-16.

1998

- 1.- “Dawn Has Arisen, Our Welfare Is Assured / May The Wind Blow Sweetnes!”, *World Poetry*, An Anthology of Verse from Antiquity to Our Time, (Ed. Kat. Washburn and John S. Major) New York, London, (W. W. Norton), 50-51.
- 2.-“El diàleg interreligiós”, *Conversa amb R. Panikkar, Qüestions*, 189, 129-143.
- 3.-“En memoria de García Lorca”, *No te lleves tu recuerdo, Homenaje a Federico García Lorca en el centenario de su nacimiento*, (Col.legi Pive), Tona,Barcelona, 3
- 5.-“In Praise of the Splendors of Heaven and Earth. Hymns of the Vedas”, *Encompassing Nature*, Edited by Robert M. Torrance, Counterpoint, Washington,121-128
- 6.- “Preface”, in Machado, Fr., *Jnaneshvari, Path to Liberation*, Somaiya Pub. New Delhi,1-14.
- 7.- “Le Christ n'est pas le monopole des chrétiens”, *Télérama-L'Actualité Religieuse* (Paris), hors série.(Le XXIème siècle sera-t-il religieux?), 93-97.
- 8.-“Les religions són camí i obstacle”, *El Temps* (València),752, 28-31.
- 9.- “Ancora tempo di maestri e di guru? Lettera ad Abhishiktananda”, *Servitium* (Bérgamo), 119, 62-67. “Lettera ad Abishiktananda”, *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale* [Prefazione di C. Murray Rogers] Sotto il Monte (Servitium), 2005, 123-178
- 10.- “What Does It Mean To Be Human?”, *What Does It Mean To Be Human?, Reverence for Life*, Ed. by F.Franck, J. Roze & R. Connolly, Nyack, N.Y., 88-90 .
- 11.- “Una lliçó de Jaume Balmes”, *1810-1848 Jaume Balmes, cent-cinquantè aniversari 1998*, Vic, 13-14
- 12 .-“El imperativo intercultural”, *Unterwegs zur Interkulturellen Philosophie*, Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Frankfurt,(IKO), Raúl Fonet Betancourt (Hrsg.), 20-42.
- 13.-“Introduction”, Abhishiktananda, *Ascent to the Depth of the Heart*, The Spiritual Diary (1948-1973), A selection, ed. with introduction and notes, by R. Panikkar, New Delhi (ISPCK).
- 14.-“Prólogo”, Maggi Lidchi-Grassi, *La hora de los dioses*, Barcelona, Apóstrofe S.L.

1999

- 1.- “La responsabilitat històrica d'una nova universitat”, *La Universitat en el món actual*, Vic, (Publicacions de la Universitat de Vic) 150
- 2.-“Der mittelalterliche Mensch Bindeglied zwischen der Moderne und den nicht-westlichen Kulturen”, *Homo Medietas*, Cl. Brinker-non der Heyde, N. Largier (eds.),[Festeschrift für A.M. Haas], Bern, (Peter Lang), 585-604.
- 3.-“Jesús en el diàleg interreligiós”, *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, J. J. Tamayo Acosta, dir. Verbo Divino, Estella, 453-488.
- 4.-“Cultura i interculturalitat”, *Ecoconcern: Cultures i diàleg intercultural*, Barcelona , 2. “Culture and Interculturality”, “Culture et interculturalité”, *Caravan*, Dehra Dun (India), 3. “Nou tesis sobre cultura i interculturalitat”, *Via Fora!.*, 62, 4-6).
- 5.-“L'autre comme moi-même”, *Faim, Développement, Magazine* (Paris), 149.
- 6.-“Le moine universel”, *Dharma*, 34, Arvillard, Fr, juillet-septembre, 40-44. En *Elogio de la sencillez*.
- 7.- “The Foundations of Democracy”, “Les fondements de la démocratie”, Montreal, 136, 4-23.
- 8.-“The Discovery of the Metapolitical”, “La découverte du métapolitique”, *Interculture*, Montreal,136, 24-60. En *El espíritu de la política*.
- 9.- “Déu, font de felicitat”, *Recerca* (Arenys de Mar), 20, 18-24.

- 10.- "Religious Identity and Pluralism", *A Dome of Many Colors, Studies in Religions Pluralism, Identity and Unity*. Harrisburg, Pen. (Trinity Press International) 23-47.
- 11.- "El sabor de la sabiduría y el sinsabor del saber" (Prólogo), Chantal Maillard y Oscar Pujol, *Rasa, el placer estético en la tradición india*, Varanasi (Indica Books-Etnos), 7-10.
- 12.- "Una Chiesa non più europea", *La cosa più importante per la Chiesa del 2000*, Bologna, (EDB), 106-107. "Una Iglesia más que europea", *Lo más importante para la Iglesia*, Eds. A. Filii y F. Strazzari, Sal Terrae, Santander 2001, 105-106.
- 13.- "Christology and Christophany", *Third Millennium*, (Bhopal), 4, 10-22.
- 14.- "Quo vadis, Philosophie?", *Concordia*, Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), Aachen, CRM, Band 28, Monographien, 228-229.
- 15.- "Meer Evangelisch, oecumenisch en mystiek", *TGL spiritualiteit*, Leuven, tweemaandelijks, 5, 469-480.
- 16.- "La dittadura della mente", *L' altrapagina*, 12, 24-25.
- 17.- "Ich sitze zwischen allen Stühlen", *Ki* (Wien), 13 jg, 12, dez., 34-35
- 18.- "Antropofanía intercultural. Identidad humana y fin de milenio", *Thémata*, Revista de Filosofía (Sevilla), 23, 19-29.

2000

- 1.- "Suis-je un hindou?", *Voies de l'Orient*, Bruxelles, 74, 2-5. "¿Soy hindú?", *Viveka*, 49 (2001), 61-67. "Sono indú?", *La stella del mattino*, 3, 7-11.
- 2.- "Une réflexion religieuse sur Ayodhya", *Revue française de Yoga* (Paris), 21, 145-149.
- 3.- "Die Zeit des Todes- der Tod der Zeit: Eine indische Betrachtung", in *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionem*, (hrsg) Constantin von Barloewen, Frankfurt, 340-353.
- 4.- "Sabiduría oriental" [Presentación], Arnaud Desjardins, *Zen y vedanta*, Barcelona (Círculo de Lectores), 7-14.
- 5.- "A Religious Meditation on Ayodhya", *Journal of Dharma*, 1, 18-21.
- 6.- "Nine Sûtra on the 'Asian Christ'", *Jeevadhara*, 177, 330-334. "Nove Sûtra sul Cristo asiatico" *MicroMega*, Roma, 2 (2001), 265, 284-287. "Nove Sûtra su 'Cristo asiatico'", *Metapolitica*, Roma, 1 (2001), 3-7. En *La plenitud del hombre*.
- 7.- "Evoco le nozze tra il divino e l'umano". *L' altrapagina*, 5, 20-22.
- 8.- "Indian Christian theology and the third millennium", *Theology Digest*, St. Louis, 47, 1, Spring, 29-30 .
- 9.- "Neun Regeln für die Meditation", *Publik-Forum, Oberursel-D*, extra, 14. En *Invitación a la sabiduría*.
- 10.- "Das 3. Jahrtausend braucht das Jerusalem II", *Publik-Forum, Oberursel-D*, extra, 20-21.
- 11.- "Nuova società per nuovo millennio", *Settimanale Culturale di Conquista del Lavoro*, Roma, 53, 130-131, 3-6
- 12.- "El dolor", *Els cingles de Collsacabra* (Tavertet), 43, 8-10.
- 13.- "La visita espiritual a la Mare de Déu de Montserrat, avui", *Reflexions entorn d'una pregària*, Vic (Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat), 72-74.
- 14.- "On the Importance of Faith", *Hinduism Today*, Hawaii, sept.-oct. 17. En *Mito, fede...*
- 15.- "The Encounter of Religions", *Jnanadeepa* (Pune), 151-176.
- 16.- "Sobre el sentido del mito" [Prólogo], *Diccionario de las mitologías*, vol. 5, Las mitologías de Asia, Y. Bonnefoy (Dir.), J. Pórtulas y R. Panikkar (Ed.), Destino, Barcelona, 19-55.
- 17.- "La problemàtica universitària i la ciència de les religions", *Qüestions*, 197-198, 176-194
- 18.- "All'orizzonte un nuovo cristiano", *L' altrapagina*, 9, 17-24. En *La nueva ...*
- 19.- "Los rostros de Dios" [Epílogo], *Los Rostros de Dios, Facies Deitatis*, Santiago de Compostela, 208-213.
- 20.- "Com es pot contribuir a la Cultura de la Pau?", *R E*, Edimurtra, Barcelona, 24 oct., 27
- 21.- "Das unwissende Bewusstsein", *Bewusstsein und Person*, G.Rager/A.Holderegger (Hrsg.), Freiburg (Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Paulusdruckerei Freiburg Schweiz), 124-144.
- 22.- "El pessebre i la teologia de l'alliberament". *Garbes d'Or*, Vic, anuari, XVII, 17, 34-36.
- 23.- "A New Society for a New Millennium", *Pilgrims in Dialogue. A New Configuration of Religions for Millennium Community*, ed. A. Kalliath, Bangalore, 13-29. *Journal of Dharma*, 1, 5-16.

- 24.-"Sabiduría oriental" [Presentación], Lao zi, *El libro del Tao*, Barcelona (Círculo de Lectores), ed. de J.I. Preciado Idoeta, 7-12.
- 25.- "Sabiduría oriental" [Presentación], *Bhagavad Gita, El canto del Señor*, Barcelona (Círculo de Lectores), ed. Fernando Tola, 7-14.
- 26.- "Sabiduría oriental" [Presentación], *Dhammapada, La esencia de la sabiduría budhista*, Barcelona (Círculo de Lectores), ed. Carmen Dragonetti, 7-12.
- 27.- "Sabiduría oriental" [Presentación], *La esencia del zen*, Barcelona (Círculo de Lectores), ed. de Red Pine y Thomas Cleary, 7-12.
- 28.- "Sabiduría oriental" [Presentación], Zhuang zi, *Maestro Zuang*, Barcelona (Círculo de Lectores), ed. de J.I. Preciado Idoeta, 7-12
- 29.- "Sabiduría oriental" [Presentación], Confucio, *Los cuatro libros*, Barcelona (Círculo de Lectores), ed. de Joaquín Pérez Arroyo, 5-12.

2001

- 1.-"La tragedia del Gran Inquisidor", *La Vanguardia*, Supl.Libros, 5 en. 10-11. "La tragedia del Grande Inquisitore", *MicroMega*, Roma, 2, 265-274.
- 2.- "Manual del hombre libre" [Prólogo], *Manual del Voluntario*, Madrid, 9.
- 3.-"The Vedic Experience", *Hinduism Today*, Kapaa, Hawaii, March/April, 34-42.
- 4.-"La *philosophia perennis* e la perenne ricerca dell'uomo" [Prefazione], P. Sherrard, *Il peccato culturale dell'occidente*, Gorle, It. (Servitium), 1-13.
- 5.-"El encuentro de las religiones", *Encuentro islamo-cristiano*, Madrid, 345, 14.
- 6.-"Politics, Religion and Interculturality", *The Earth Has No Corner*, (Ed.) K.L.Nandan, Volume on the 70 th. Birthday of Dr. Karan Singh, Delhi (Shipra Publications), 195-204.
- 7.-"Pregheira", *MicroMega*, Roma, 2, 265, 288-290.
- 8.-"A modo de prólogo", Ortíz-Osés, *El alma de las cosas*, Alegia, Eusk. (Hiria).
- 9.-"The Hymn of the Origins", *Writing on Water*, D. Rothemberg & M. Ulvaeus (Ed.), New Jersey,XI .
- 10.-"Economia i sentit de la vida", G. Ancochea i altres, *Neoliberalisme i desenvolupament*, Barcelona (Pòrtic/Universitat Oberta), 23-36.
- 11.-"La Universidad: un símbolo de Oriente y Occidente", *Cuadernos de Pedagogía*, Barcelona, 303, 78-80.
- 12.-"Veda, che saggezza!", *Il Sole*, Milano, 21 genn. 34.
- 13.-"Meditación religiosa en Ayodhya", *Sarasvati*, Madrid, 4, 21-23.
- 14.- Prólogo, M. Gil Santesteban, *Diálogo de Religiones*, Arca Editorial, Barcelona, 17-23
- 15.-"Chi ha orecchi, intenda" [Prologo], *Il Vangelo secondo Giovanni e lo Zen*, Bologna, 5-14.
- 16.-"El toque contemplativo", AA,VV *El árbol de la vida* , Ed. Ch. Maillard, Barcelona (Kairos), 45-48.
- 17.- "La quête est toujours féconde", *Peuples du Monde*, Belgique, Octobre, 30-33.
- 18.- "The power of silence", *Point of Contact*, Syracuse, N.Y. Vol. 5, NO. 2, 3-10.
- 19.-"Il dialogo umano nella inter-in-dipendenza religiosa", "Human dialogue and religious interdependence", *Il fuoco nel cristallo*, Rimini, 21, 2001, Vol. 1, (Centro Recherche Pio Manzù), 136-141.
- 20.-"Vom Herzen her sprechen", *Herder Korrespondenz* (Monatshefte für Gesellschaft und Religion), Freiburg, 55, Jahrgang Heft 9, September 2001, 448-453.
- 21.-"Vangelo e Zen", *La stella dal mattino* (per il dialogo interreligioso), 1, 16-25.
- 22.- "Se dio diventa un'ipotesi inutile", *La nostra domenica*, 33, 8-9.
- 23.- "Ökumene. Die Wahrheit ist symphonisch", *Was kommt. Was geht. Was bleibt*. Herausgegeben von Markus Schächter, Freiburg, Herder, 256-259.
- 24.- "Indic and Western approaches to philosophy", *Vijñânadîpti*, 1, 5-29..
- 25.- "Philosophy as Intracultural Transgression", *Crossing Borders* (in Honour of Francis X, D'Sa. Ed.by Anand Amaladoss, Satya Nilayam Publications, 2001, 1-11.
- 26.- "Il nostro legame spirituale con la terra"/ "Our spiritual bond with the earth", *Il fuoco nel cristallo*, II, XXVII edizione della Giornata internazionali di studio, Verucchio (RN) Centro Recherche Pio Manzù, 122, 165-170.
- 27.- "Modern Science and Technology are neither Neutral nor Universal", *Metanoia*, 3-4, 51-58.

- 28.- "Cultura y desarrollo", *Papeles Iberoamericanos* (Barcelona), 43-49.
 29.- "Il discorso della montagna del dialogo...", *Notizie, Centro Interreligioso Henri Le Saux*, (Milano), 54, 12.
 30.- "Nine Sutra on the 'Asian Christ'", *Asian Carmels in Communion* [Jubileum AD 2000], Manila (Communication Foundation for Asia Media Apostolate), 332-336.

2002

- 1.- "Navidad 2001", *La Vanguardia*, 5 de Enero 2002, 21
 2.- "Evangelio y pluralismo cultural", *Sufí*, 3, 10-13.
 3.- "Foreword: A contemplative life", Michiko Yusa, *Zen & Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*, Honolulu, VII-XII.
 4.- Prólogo, James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Herder, Barcelona, 9-17
 5.- "Prefazione", Henri Le Saux- Svâmi Abhisiktânanda, *Diario spirituale di un monaco cristiano-sannyâsin hindú, 1948-1973* [a cura di R. Panikkar], Mondadori, Milano, 11-38.
 6.- "The Dharma of India", *World Affairs*, vol. 6, 1, Special Issue, 106-119. "Il tempo dell'India", *A Oriente! Revista italiana di lingue e culture orientali*, 7, 6-10.
 7.- "Human Dialogue and Religious Inter-independence", *Metanoia*, 1-2, 25-30.
 8.- "Voici venu le temps de la christianie!", *La Croix* (Paris), 14-15 septembre, 12-13
 9.- "Mysterium", "Schweigen", "Tradition", *Spirituell leben*, eds. G. Hartlieb, Ch. Quarch, B. Schellenberger, Herder, Freiburg, 279-283, 323-326 y 357-361.
 10.- "On Christian Identity - Who is a Christian?", in *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Catherine Cornille (ed.), Maryknoll, N.Y (Orbis), 121-144.
 11.- "Lo spazio sacro è lo spazio reale", in *Gaudí. Spazio e segni del sacro*, a cura di M. A. Crippa et al. Jaca Book, Milano, 57-71. *Gaudí. Espacios sagrados*, M.A. Crippa... Lunweg, Barcelona 2002.
 12.- "Ziel einer kritischen Ökumene der religionen ist nicht die einheit, sondern die harmonie ...", *Augen der Weisheit. Das Spirituelle Geischt der Religionen*, Freiburg (Herder), 72-74
 13.- "Un Catolicismo más que europeo", en *Latinoamericana mundial 2003*, J. M. Vigil y P. Casaldàliga (eds.), Panamá
 14.- "Are the Words of Scripture Universal Religious Categories?. The case of Christian Language for the Third Millennium". *Religionen im Gespräch. Neue Herausforderungen für den Interreligiösen Dialog- RIG 7*, Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka (Hg.), 186-197. "Words of Scripture, Universal Religious Categories? Christian Language for the Third Millennium", *Going to the Roots! A Multi-Disciplinari Study*, [Festschrift in honour of Dr. K. Luke, o.f.m. cap.], Johnson J. Puthenpurackal (ed.), Bangalore (Asian Trade Corporation), 2005.
 15.- "Religious Identity and Pluralism", *Religionen im Gespräch. Neue Herausforderungen für den Interreligiösen Dialog-- RIG 7*, Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka (Hg.), 198-220.
 16.- "Soleil levant et soleil couchant", *Diogenè* (Paris), 200, 5-16.
 17.- "Raimon Panikkar on Art", *Thinking Aesthetically*, A. Amaladass (ed.), Chennai (Satya Nilayam Publication), 38-43.
 18.- "Address to Global Dialogue for Sustainable Disarmament", *Sustainable Disarmament*, München (xlibri.de) [for Nuclear Disarmament Forum], 55-58
 19.- "A dialetica da razão armada", *Posições atuais da filosofia européia*, Raúl Fornet-Betancourt, Alfredo Gómez-Muller (org.), São Leopoldo (Nova Harmonia), 193-233.
 20.- "Il messaggio dell'India di ieri al mondo di oggi", *Mondialità. Mensile di educazione interculturale* (Brescia), Febraio, 19-21.
 21.- "La interpelación intercultural", *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Graciano González, R. Arnaiz (coord.), Madrid (Biblioteca Nueva), 23-76
 22.- "L'espai sagrat és l'espai real", "Sacred Space is Real Space", *Gaudí. Espais sagrats*, Barcelona (Lunweg), 57-71 y 299-307
 23.- "Erfahrung mit Grenzüberschreitungen", *Grenzerfahrungen. Begegnungen* mit P. Francis X. D'Sa SJ am 27/28. April im Wilhelm-Kempff-Haus, Wiesbaden-Naurod. Frankfurt. Katholische Akademie Rabanus Maurus, 106-107.

- 24.- "Mort i resurrecció de la teologia", *Textos*, 14. Vic (Institut Sup. de Ciències Religioses).
 25.- "Modernität ist ein kolonialistischer Begriff", *Frankfurter Rundschau online*, (21 d'agost).

2003

- 1.- "Dialogue humain et inter-independance religieuse. Le feu et le cristal", *Foi et déveloement*, 310, 1-3.
- 2.- "La experiencia radical", *Otero* (Revista del Instituto Teológico del Seminario Mayor de San José) Palencia, 5, 31-45.
- 3.- "The Goal of Life... Moksha". Panikkar translates Vedic verses on Freedom-Liberation", *Hinduism Today* (Hawaii), Jan.-Febr.-March, 17
- 4.- "The Temple and the Church: Two Symbols of Human Spirituality", *Sacerdotal Golden Jubilee* [Mn.Rev. Patrick Paul D'Souza, Bishop of Varanasi, 27 February], 125-128
- 5.- "La quàdruple objecció de consciència", *Diari de la Pau*, Barcelona, 2-9 de maig, 7
- 6.- Prólogo, *El libro de los muertos tibetano. La liberación por audición durante el estado intermedio*, (Sabiduría oriental, Círculo de Lectores), Barcelona, 7-33.
- 7.-Prólogo, *Los sermones medios del Buddha*, (Sabiduría oriental,Círculo de Lectores, Barcelona, 5-24.
- 8.-Prólogo, "Introducción a la lectura de las Upanishad", *Upanishad*, (Sabiduría Oriental, Círculo de Lectores), Barcelona, 7-29 y 33-43.
- 9.- Prólogo, *El Sûtra del corazón*, (Sabiduría Oriental, Círculo de Lectores), Barcelona, 5-31
- 10.-Prólogo, Kakuzo Okakura *El libro del té*, (Sabiduría Oriental, Círculo de Lectores), Barcelona, 5-6
- 11.- "Prefaci", Miquel Banús i Blanch, *Collsacabra. Paisatges i llegendes*, Sant Vicenç de Caselles, (Farell), 7-10
- 12.- "The fascination of Buddhism", *Dharma World* (Tokyo), Vol. 30, 6-11
- 13.- "Ökumene", *Suche nach Authentizität*, (Weiden), 31, 93-96
- 14.- "L'escàndol de les religions", Seminari de Tardor, *Educar la dimensió religiosa humana*, Barcelona (Institut d'Estudis Catalans), 11-17
- 15.- "Rising Sun and setting Sun", *Diogenes*, (London/New Delhi), 200, 5-13
- 16.- "Sol levante e Sol calante", *Simplegadi* (Padova), 8, 22, 61-74
- 17.-"Che accade all'uomo quando muore?", *La stella del mattino* (nuova serie, 3), 7-20. En *Antropos* 53-54 ("El agua y la muerte")
- 18.- " Un prologo al posto di un epilogo", *Il fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità*, per Juan Martín Velasco, Milano (Jaca Book), 9-14
- 19.- "Economia e senso della vita", XXIX edizione delle Giornate Internazionali di studio. vol 2, Rimini, 304-321
- 20.- "La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?", *Il ritorno dell'etnocentrismo*, a cura di Serge Latouche, Torino (Bolletti Boringieri), 168-217

2004

- 1.- "¿Las raíces cristianas de Europa?", *La Vanguardia*, 17 de enero, 27
- 2.- "Kontemplation- Eine Herausforderung an das moderne Leben", *Kontemplation und Mystik*, Petersberg (Via Nova). Jahrgang 5, 1, 14-34. *Mystik- Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen* [P. Willigis Jäger OSB zum 80. Geburtstag], Peter Lengsfeld (Hg.), Herder (Freiburg) 2005, 145-159.
- 3.- "Radici cristiane dell'Europa?", *Adista*, 7 feb.2004, 3-4
- 4.- Presentación, Lie Zi, *El libro de la perfecta vacuidad* [Edición de Iñaki Preciado], Barcelona (Sabiduría oriental. Círculo de Lectores), 7-29
- 5.- "Il senso del mito", *Dialogare nel mito*, a cura de Fabrice Olivier du Bosc, Milano (La biblioteca di Vivarium), 37-84
- 6.- "La gran epidèmia moderna és la banalitat", *Dialogal*, Barcelona, 9, 18-22
- 7.- "If you dont Believe in yourself, you can't believe in God", *Ode Magazine*, Amsterdam, April, 54-59
- 8.- "Manual del hombre libre" [Prólogo], *Manual del voluntario. Solidarios para el desarrollo*, por José Carlos García Fajardo, Madrid (Solidarios para el desarrollo), 13
- 9.- "Esame di coscienza en tre parti", *Mondialità* (marzo), 19-22

- 10.- "Lectio Divina. Sulla samaritana", ed. a cura di Maria Cecilia Visentin, Milano, Corsia Dei Servi, 3-10
- 11.- "La realtà cosmoteandrica. Dio, uomo, mondo. Incontro con Raimon Panikkar", In dialogo con Carlo Sini. Presentazione di Roberto Taioli; ed. a cura di Maria Cecilia Visentin, Milano, Corsia Dei Servi, 11-26
- 12.- "Culture et interculturalité", *Voies de l'Orient*, 91, 32-37
- 13.- Presentación, *Luz sobre los Yoga Sûtras de Patañjali*; ed. y comentarios de B.K.S. Iyengar, Barcelona (Sabiduría oriental. Círculo de Lectores), 7-26
- 14.- "¿Las raíces cristianas de Europa?", *Encuentro Islamo-Cristiano*, Madrid, 384, abril, 2-3
- 15.- "The New Monk", *Monastic Interreligious Dialogue Bulletin*, 72, May, 11-12
- 16.- "Emanciparsi dalla scienza", *Pensare la scienza*, Città di Castello (L'altrapagina), 11-45
- 17.- "La speranza non sta nel futuro ma nell'invisibile", *Pensare la scienza*, ibid. 151-163
- 18.- "Wort und Schweigen", *Meditation*, Mainz (Grünwald), 30. Jg. Heft 2, 3-6
- 19.- "Raimon Panikkar. Un far a Taverdet", *Serra d'Or*, 534, 7-11
- 20.- "Il senso del mito" (I parte), *La stella del mattino*, 2, 7-18
- 21.- "Il senso del mito" (II parte), *La stella del mattino*, 3, 7-2529.
- 22.- "Un punto di incontro tra le prospettive religiose", *Humanitas*, Vol. 59, fasc. 2, 343-352
- 23.- "Radici cristiane dell'Europa?", *Ore undici*, 3, 13-14
- 24.- "Els estius a Ca l'Herbolari abans de la Guerra Civil", *Monografies del Montseny*, 19. Amics del Montseny, Barcelona (El Ciervo), 33-35
- 25.- "Tres grandes interpretaciones de la interculturalidad", *Interculturality*, Gender and Education, R. Fornet Betancourt (Hrsg.) Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Frankfurt am Main-London (IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation), 27-44
- 26.- "Entscheidende Augenblicke im Leben", Das Inspirationsbuch 2005- Vom Aufangen und und *Aufbrechen*, Freiburg im Breigan (Herder-Spektrum), 77-78
- 27.- "Il dialogo interreligioso secondo Raimon Panikkar: Tante note per una sinfonia", *Adista*, Supl. al n. 5794, 8-10
- 28.- "L'azione come scoperta del mondo", *Impermanenza*, Venezia (Centro Studi Maitreya-Fundazione Maitreya-Fundazione Venezia per la ricerca sulla pace), dicembre, 3-8
- 29.- "Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?", *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*, César Augusto Baldi (org.), Rio de Janeiro-São Paulo-Recife, (Renovar), 205-238
- 30.- "Reflexions sur la religion et l'Europe", *Connaissance des Religions*, (Paris), 73-74, juillet-déc. 91-105
- 31.- "Religion und Medizin", *Sehn-Sucht nach Glück. Anthologie bedeutender autoren*. Geleitwort von Alois Konstantin Fürst zu Lowenstein, Kleinheubach. Herausgeber, Dr. med. Adolf Taller, (Weiden), 32, 83-85
- 32.- "Epíleg: Diàleg a diverses veus", *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Ignasi Boada (ed.) Barcelona (Centre d'Estudis de Temes Contemporanis- Pòrtic), 153-163
- 33.- "Das Göttliche in allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum". In B. Nitsche (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Guido Beck*. Frankfurt/M. - Paderborn, 48-64/ 2.
- 34.- "Stellungnahme". In B.Nitsche (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Guido Beck*. Frankfurt/M. - Paderborn, 322-355.
- 2005**
- 1.- "Raimon Panikkar's response to Nepsis" (As a Doctoral Dissertation Project). *NepsisIII. Summations*, by Stephen Frost, Berkeley (Univ. of California) 64-66.
- 2.- "Love and be One with God. The Rishis paint a picture of the Supreme Lord of All". *Hinduism Today*, Kapaa, Hawaii, January/February/March, 17.
- 3.- "R. Panikkar: Discurso de inauguración del IV Parlamento de las Religiones del Mundo". *DIM/MID Boletín Internacional*, 17 (especial), 10-12.

- 4.- “Kontemplation. Bine Herausforderung an das moderne”, en *Mystik- Spiritualitat der Zukunft. Erfhrung des Ewigen* P. Willigis Jager, Peter Lengsfeld (Hg.), Herder (Freiburg), pp. 145-159
- 5.- “Una expressió d'art sagrat”-“Una expresión de arte sagrado”, *Art sagrat de les tradicions índiques: hinduisme, budisme i jainisme*, Girona (Fundació Caixa de Girona), 24-27.
- 6.- “Una vida contemplativa”, *Viveka* (Madrid) 56, 37-46.
- 7.- “Some observations on Interreligious Dialogue” MID Bulletin, American Edition, 74, 46-48.
- 8.- “Simbolo, rito e culto”, *Servitium* (Sotto il Monte), III, 159, 95-111
- 9.- “Il Concilio ? Ha aperto le porte della chiesa”, *L'altrapagina*, (Città di Castello), 5, 28-29.
- 10.- “Propuestas sobre el Diálogo Interreligioso Monástico”, *DIM, Comisión Ibérica*, 18, 17-20.
“Propos sur le Dialogue Interreligieux Monastique”, *Voies de l'Orient*, 96, 14-19.
- 11.- “El diálogo indispensable”, *Álbum Asia. Del siglo XXI al siglo XV*, 87-92, Barcelona (Casa Asia), 320-322.
- 12.- “Preghiera cristiana e pratiche orientali” , *La stella del mattino*, 2, 7- 12.
- 13.- “Hacia una teología de la liberación intercultural e intrreligiosa”, *Interculturalidad, diálogo religioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, Barcelona, 11-12 de julio de 2004, J.J. Tamayo-Raúl Fornet Betancourt (eds.), Pamplona (Verbo Divino), 61-68.
- 14.- “Opening Address”, *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions*, Bettina Bäumer, John R. Dupuche (eds.), New Delhi (D.K. Printworld Ltd.), 11-18.
- 15.- “Das Göttliche in allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum”, *Gottesdenken im interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologies in der Diskussion*, Bernhard Nitsche (Hg.), Frankfurt am Main (Lembeck Bonifatius), 48-64.
- 16.- “Stellungnahme”, *Gottesdenken im interreligiöser Perspektive...* 324-357
- 17.- “Foreword”, Shirley du Boulay, *The Cave of the Heart. The life of Swami Abhishiktananda*, Maryknoll, NY (Orbis), 11-14.
- 18.- “The Drop of Water. An Intercultural Metaphor”, *Samarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue*, Sadananda Das-Ernst Furlinger, Delhi (D.K. Printworld), 567-585
- 19.- “Das Mysterium der Trinität in der kontemplativen, mystischen Erfahrung”, *Kontemplation und Mystik*, Petersberg (Via Nova), Jahrgang 6, 2, 17-20
- 20.- “Trinität- Spirituell”, *Theologischer Grundbegriffe*, Peter Eicher (Hrsg.), Neuauflage 2005- Band 4, München (Kösel), 376-381
- 21.- “Parivrajaka: la tradizione del monaco in India”, H. Le Saux, O. Baumer, R. Panikkar *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, [Prefazione di C. Murray Rogers] Sotto il Monte (Servitium), 179-194.
- 22.- “Diálogo inter- e intrarreligioso”, Juan José Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Madrid (Trotta), 243-251
- 23.- “Nine Sutras on Peace”, *Religion East & West. Journal of the Institute for World Religions*, Berkeley, CA, issue 5, 115-124.
- 24.- “Religion, Philosophy and Culture” [en llengua xinesa] (98/19) *Xinhua Wenzhai*, nº 10, pp. 153-165
- 25.- “Lettera ad Abishiktananda”, *A le sorgenti del Ganges. Pelegrinaggio spirituale* [Preffazione di C. Murray Rogers] Sotto il Monte (Servitium), pp. 123-178
- 26.- “Un laboratori de paraules vives” [Próleg] Oscar Pujol Riembra *Diccionari sanscrit català*, Barcelona (Enciclopèdia Catalana) 2005, pp. xv-xvii
- 27.- “Neuf Sūtras sur la paix”, *Signes des Temps* (Bruxelles), 4 (octobre- novembre).
- 28.- “Les religions i el cos” *Dialogal* (Barcelona), 16, pp. 10- 15
- 29.- “Les religions són més indispensables que mai, però s’han de convertir” [intervenció de Raimon Panikkar en la cloenda del primer Parlament Català de les Religions, *La Xarxa de Manresa*, Núm. 8 (agost), pp. 10-1.
- 30.- “La contemplació possibilita la superació de les diferències religioses” [intervenció de Raimon Panikkar al DIM], *La Xarxa de Manresa*, Núm. 7 (gener-març), pp. 10-11

31.- “Morte e ressurreiçao da Teologia” *Horizonte. Revista de estudios de Teologia e ciencias da religioes da Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais*, Belo Horizonte, vol. 4, n° 7 (dezembre), pp. 15-29

2006

1.- “Emanciparse de la ciencia”, *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio* Andrés Ortiz-Osés-Patxi Lanceros (Eds.), Barcelona (Anthropos), pp. 53-76.

2.- “L’ideal seria l’harmonia entre totes les religions”, *El Senyal*. Revista de la Diócesi de Girona, 65 (Any VIII), març, p. 18.

3.- “A Letter to a Friend”, *Setu. Bulletin of the AbhishiKtnanda Socie*, n° 26, January.

4.- “Iglesia e hinduismo”, *Fragmentos*. Revista de cultura y crítica de la realidad (Barcelona), n° 2, pp. 14-25.

5.- “La interculturalitat comença quan no creiem ser el centre del món”, *Valors*, (Mataró), III, n° 26, pp. 12-17.

6.- “Una aclaración” [a l’entrevista amb Svami Shubhnanda] *El Ciervo*, (Barcelona), LV, n° 661, abril, 13.

7.- “Em reines Herz”, *Die Augen meiner Augen sind geöffnet. Erfahrungen der Dankbarkeit. Eme Hommage an David Steindl-Rast*, Rosemarie Primault-Rudolf Walter (Hrsg.), Freiburg (Herder), pp. 15-19.

8.- “Antes de abrir la boca, hay que escuchar”, *El Ciervo*, (Barcelona), LV, n° 662, mayo, p. 25

9.- “Il Vangelo secondo Gandhi”, *L’Espresso*, 18 Maggio, pp. 137-138.

10. “Memoria, tu chiarnala se vuoi emozione”, *L’Unità*, mercoledì 15 marzo, p. 24.

11.- “La interpelación del pluralismo religioso. Teología católica del ifi milenio”, *Por los muchos caminos de Dios, IV. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, José M. Vigil, Luiza E. Tomita y Marcelo Barros (orgs.), Quito (Agenda Latinoamericana), pp. 156-167

12.- “II diritti dell’Uomo sono una nozione occidentale?”, *InterCulture*, Troina (Cittá Aperta Ed.) maggio-agosto, n. 5, pp. 21-57

13.- “Nueve apuntes para una reflexión sobre la religión”, *Quaderns de la Mediterrània*, 6, Barcelona (Institut d’Estudis Mediterranis), pp. 67-69.

14.- “Interculturalidad, pluralismo y monoteismo”, *Utopia hat einen Ort. Beitrge ffr eme interculturelle Welt aus vier Kontinenten. Festschrift flir Raúl Fornet-Betancourt*, Elisabeth SteffenslAnnette Meuthrath (Hrsg.), Frankfurt (IKO- Verlag ffr Interkulturelle Komniunikation), pp. 217-226.

15.- “Gewissenserforschung in drei Punkten” *Kontemplation und Mystik*, Petersberg (Via Nova), Jahrgag 7,2, pp. 25-33.

16.- “Senza mistica la religione muore”. Conversazione col teologo Raimon Panikkar di Josef Bruckmoser *Metapolitica. Nuovi cieli e nuova Terra*, Roma, Anno XX a: 2-3, magio-agosto.

17.- “Tiempo e historia en la tradición de la India” *Viveka*, Madrid, n° 59, pp. 55-85.

18.- “Paura dell’altro o di se stessi? Il problema dell’altro”. Colloquio con Raimon Panikkar. *L’Altrapagina*, Cittá di Castello, Ottobre, pp. 24-26.

19.- “Estudio preliminar sobre la sabiduría oriental”, *Religionen im Gespräch* (RIG 9), Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka (Hg.), Zirnnermann Druck-Verlag, Balve, pp. 11-32.

20.- “Die Aufgabe der Philosophie angesichts einer bewaffheten Vernunfi” *Religionen im Gespräch* (RIG 9), Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka (Hg.), Zimmermann Druck-Verlag, Balve, pp. 33-43.

21.- “Some Observations on Interreligious Dialogue”. Notes taken at a conference given by Father Raimon Panikkar (Montserrat, November 28, 2004) *Religionen im Gespräch* (RIG 9), Reinhard Kirste Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka (Hg.), Zimmermann Druck-Verlag, Balve, pp. 378-392.

22.- “L’altro... non esiste” [“Il problema dell’altro”. Colloquio con Raimon Panikkar] *L’Altrapagina*, Cittá di Castello, Novembre, pp. 24-25.

23.- “Dic Einheit von Gott, Mensch und Welt” [Entrevista R. Ropers] *Visionen*, 6, November, pp. 18-21.

- 24.- “La fe sense objecte”, *Quaderns*, Centre d’Estudis Francesc Eximenis Espai Barcelona (Claret), nº 18, pp. 3-30.
- 25.- “The Ambiguity of the Science of Comparative Religions. Noéma and Pisteuma” *Co-worker for your Joy*. Festschrift in honour of George Gispert-Sauch, S.J., S. Painadath, S.J.-Leonard Fernando S.J. (eds.), Delhi (ISPCK), pp. 25-36.
- 26.- “Contemplación”, *Diccionario de la Existencia. Asuntos relevantes de la vida humana* A. Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dirs.), Madrid (Anthropos), pp. 98-99.
- 27.- “Encuentro de culturas”, *Diccionario de la Existencia. Asuntos relevantes de la vida humana* A. Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dirs.), Madrid (Anthropos), pp. 181-184.
- 28.- “Tots som corresponsables de la situació del món”, *La Xarxa de Manresa*, 11, pp. 6-7.
- 29.- “Prólogo”, D. de Vallescar, *Tender puentes, abrir camino, Vida consagrada. Multiculturalidad*, Madrid (Publicaciones Claretianas), pp. 11-14.
- 30.- “¿Quién dice la gente que soy yo?”, *Exodo*. “Jesucristo cuestionado”, Madrid, nº 86, diciembre, pp. 39-43.
- 31.- “La teologia occidentale e l’arcobaleno delle culture”. Entrevista a cura di Gianmaria Zamagni, *Cosmopolis*, Perugia (Morlacchi Editore), nº 2, pp. 17-23.
- 32.- “Raimon Panikkar, in cerca di Dio vivendo a cavalcioni”, *Jesus*, Alba-Cuneo (San Paolo), núm. 12, dicembre, pp. 56-59.
- 33.- “The Power of Silence”, *Point of Contact*, Vol. 8, no 1-2, pp. 304-313.
- 34.- “Un pellegrinaggio ‘ultimo’”, *Dharma*, Anno V, nº. 24, novembre, pp. 73-77, *Bulletin of the Abhishiktananda Society*, Delhi, 17, January, pp. 2-10.
- 2007**
- 1.- “L’altro fa parte di noi”, *Il problema de l’altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture* (a cura di Achille Rossi), Città di Castello (L’Altrapagina), pp. 9-26.
- 2.- “Epilogo”, *Il problema de l’altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture* (a cura di Achille Rossi), Città di Castello (L’Altrapagina), pp. 87-93.
- 3.- “Vivere é ji senso della vita. La sfida della contemplazione”, *Oreundici*, (Roma) 1, gennaio, pp.11-14.
- 4.- “Qué es un místico hoy. El corazón puro”, *El Ciervo*, Barcelona, nº 671, febrero, pp. 24-25.
- 5.- “Prologo”, R. Luise, *Chiedi alla sabbia. Sulle tracce di Charles de Foucauld*, Assisi (Cittadella Editrice), pp. 7-9.
- 6.- “Due uomini”, Nuvola de Capua, *Pace per vivere. Gandhi-Einstein in dialogo*, Milano (MC Editrice), pp. 11-13.
- 7.- “Escuela, religión y el juicio de Salomón” *Athanor*, Barcelona, 62, marzo-abril, pp. 24-26.
- 8.- “Préface”, Shirley Du Boulay, *La Grotte du coeur. La vie de Swami Abhishiktananda Henri Le Saux*, Paris (Cerf), pp. 11-16.
- 9.- “Vers una nova religiositat”, Jordi Cervera i Valls (Coord.), *Jordi Llimona, rebel i fidel* Barcelona (Mediterrània), pp. 301-325.
- 10.- “Epileg”, Jordi Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, Pluralisme, interculturalitat*, Barcelona (Institut d’Estudis Catalans), pp. 221-225.
- 11.- “Acción y contemplación como categorías de la comprensión religiosa”, *Viveka*, (Madrid), nº 60, pp. 81-106.
- 12.- “The Theological Challenge of the 21th Century. The Harmony among Religions” [Festschrift to F. Constantin Manalel] Kunchena Pathil and Mathew Paikada (eds.), *Indian Theology Seeking New Horizons*, Mumbai (St. Pauls), pp. 132-137.
- 13.- “El dharma de la India”, *Sarasvati*, nº 10, Madrid, pp. 167-176.
- 14.- “Préface”, Pierre-François de Béthune, *L’Hospitalité sacrée entre les religions*, Paris (Albin Michel), pp. 9-12.
- 15.- “Smettiamo di parlare del villaggio globale”, *Interculture*, Maggio-agosto, nº 8, pp. 21-26.
- 16.- “Identity and Religious Pluralism” *Interculture*, 152, April, pp. 7-23
- 17.- “Un linguaggio amorevole”, *Oreundici*, (Roma) 4, aprile, pp. 14.
- 18.- “Raimon Panikkar: Les plus grands sont les plus humbles”, Constantin von Barloewen, *Le livre des savoirs. Conversations avec les grands esprits de notre temps*, Paris (Grasset) 2007, pp.321-339.
- 19.- “Lo spirito della parola”, *La stella del mattino*, Iuglio-settembre, pp. 7-37.

- 20.- "Is the notion of Human rights a Western Concept?", Raimundo Panikkar, Arvind Sharma, *Human Rights as a Western Concept*, New Delhi, (D.K. Printworld Ltd.), pp. 3 1-67.
- 21.- "Identit  religiosa e pluralismo", *Interculture*, Troina (Citt . Aperta Ed.) settembre-dicembre, n  9, pp. 23-55.
- 22.- "Iconos del misterio. La experiencia de Dios", *Filosofia, ciencia e bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*. A cura di Fabio Minazzi, Roma (Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato), pp. 1323-1329
- 2008**
- 1.- "Jesus Christus im Weltgesprach der Religionen", El Hassan bin Talal, R. Panikkar, O. Fuchs et al., *Im Gesprach mit Islam und Hinduismus. Neue  kumenische Herausforderungen*, Berlin (LIT Verlag), pp. 71-85.
- 2.- "El diálogo intrarreligioso", *Sufi*, Madrid, n m. 15, pp. 16-18.
- 3.- "En chacun de nous se joue le destin de l'humanit ". Rencontre avec Raimon Panikkar *Nouvelles Clés*, n  57, pp. 12-15.
- 4.- "Prefazione", Gianni Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione*, Genova-Milano (Marietti), pp. XI-XII.
- 5.- "Prayer, Peace and Unconditional Love", William Parket et al. (eds.), *Raimon Panikkar. His Legacy and Vision*, Mumbai-New Delhi (Somaiya Publications Pvt. Ltd.), pp. 1-10.
- 6.- "  Aprender de la paraciencia? Contra el reduccionismo epist mico", Diego Bermejo (ed.), *En las fronteras de la ciencia*, Barcelona (Anthropos) 2008, pp. 209-215.
- 7.- "Die Fleischwerdung der Mystik", Thomas Propper, Michael Raske, Jürgen Werbeck (Hg.), *Mystik- Herausforderung und Inspiration*, Gothard Fuchs zum 70. Geburtstag, Stuttgart, (Matthias Grünewald Verlag), pp. 14-18.
- 8.- "Modern Science and Technology are neither Neutral nor Universal", Reinhard Schulz (Hg.), *Zukunft ermöglichen. Denkanstösse aus Fünfzehn Jahren Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit. Zu ehren des Initiators Rudolf Zur Lippe*, Würzburg (Königshausen & Neumann), pp. 399-405.
- 9.- "A interpreta o do pluralismo religioso. Teologia catolica do terceiro mil nio" J. M. Vigil, L. E. Tomita, M. Barros (org.), *Teologia pluralista libertadora Intercontinental*, Panan -Sao Paulo (ASETT EATWOT- Paulinas), pp. 235-252.
- 10.- "Raimon Panikkar: al final de su ida hay una apertura enorme", Jordi Corominas-Joan Albert Vives, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, Madrid (PPC), pp. 107- 123.
- 11.- "Prólogo", M nica Cavallé, *La sabidur  de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona (Kairós).
- 12.- "Prólogo", Victorino Pérez Prieto, *M s all  de la fragmentación de la teolog , el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Tirant lo Blanch, Valencia 2008.
- 13.- "Raimon Panikkar, el cristiano hindú budista". Conversación con Rosario Bofili, Javier Melloni i Jordi Pérez Colom , *El Ciervo*, núm. 690-691, setembre-octubre.

2. BIBLIOGRAFIA

2.1. Estudos sobre Raimon Panikkar

a) Teses de Doutoramento (1971-2009)

- Ahlstrand, K. *Fundamental openness: an enquiry into Raimundo Panikkar's theological vision and its presuppositions*. The Swedish Institute for Missionary Research, Uppsala, 1993.
- Aragão de Moraes, W. *A concordia discors. O Esoterico e o Exoterico nas Tradições Religiosas, segundo R. Panikkar e F. Schuon*, Univ. Federal de Juiz de Fora (Brazil), 1997.
- Bonazzoli, G. *Una tentativa di dialogo. Temi teologici*. Pontificia Università Gregoriana, Roma (Tese de Licenciatura), 1971.
- Buckalew, R. W. *A Return of the Servant. Kenotic Christ and Religious Pluralism in the Thought of Raimundo Panikkar and Wilfred Cantwell Smith*, Michigan University, Ann Arbor, 1988.
- Calabrese, A. *Le premesse della filosofia interculturale di Raimon Panikkar*, Università degli studi di Siena, 2009.
- Canadell, A. *La noció de temps en Raimon Panikkar*. Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 1998.
- Canella, A. *La prospettiva cosmoteandrica della Realtà di R. Panikkar*, Univ. degli Studi, Padova, 2001.
- Casey Bailey (S.J.), *Three Roman Catholic Approaches to the Self in Hindu-Christian Dialogue: Abhishiktânanda, Panikkar and Griffiths*, The Jesuit School of Theology, Berkeley, 1984.
- Comina, F. *Antropologia e Religione in Raimundo Panikkar*, Università di Verona, 1992.
- Escobar Soriano, J. D. *Revelación y religión. Revelación, cristianismo y religiones en la obra de Raimundo Panikkar*. Univ. Pontificia, Salamanca, 1996.
- Gogos, M. *Philosophie als Transformation. Studien zum Werk Raimon Panikkar*, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1997.
- Haas, C. *Raimundo Panikkar's Beitrag zum interreligiösen Dialog*, Ludwig-Maximilians-Universität, Munchen, 1992.
- Harms, K. *Die Philosophie des interreligiösen bei Raimon Panikkar*, Univ. Mainz, Freiburg, 1999.
- Hall, G. V. *Raimon Panikkar's Hermeneutics of Religious Pluralism*, The Catholic University of America, Washington DC, 1993.
- Hunter, I. N. *The doctrine of de Holy Spirit in the Thought of R. Panikkar in the Context of Contemporary Theology*. Melbourne-Victoria: Royal Melbourne Institute of Technology. Department of Studies in Religion (Tese de Licenciatura), 1977.
- Kana Mitra, *Catholicism-Hinduism. Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridgebuilding*, Temple University, Philadelphia, 1980.
- Kim, J. *Der dialog der Religionen in der Religionstheologie Raimundo Panikkars*. Haag Herchen. Universitat, Frankfurt am Main, 1996.
- López de la Osa, J. R. *La moral en la obra de Raimundo Panikkar: lectura moral de un discurso antropológico*. Pontificia Univ. Gregoriana, Roma, 2002.
- Loss, A. *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar*. Università di Pavia, 1971.

- Mattapally, S. *Christophany: witnessing Christ today a spirituality of dialogue in Raimon Panikkar*. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.
- Menacherry, Ch. *History, symbol and myth in the Christology of Raimon Panikkar*. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990.
- Mendoça, Cl. *Symbol & Interreligious Dialogue in Raimon Panikkar and Their Relevance for Interreligious Education in India*. Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Pune 2000.
- *Dynamics of symbol and dialogue: interreligious education in India. The relevance of Raimon Panikkar's intercultural challenge*. Lit, Münster, 2002.
- Meza Rueda, J. L. *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009.
- Munford, D. *The Theology of R. Panikkar*. Oxford University, 1975.
- Pérez Prieto, V. *Dios, el ser humano y el cosmos: la divinidad en Raimon Panikkar*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- Pigem, J. *El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència*, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, 1998.
- Savari Raj, L. A. *The Cosmotheandric Vision of Raimon Panikkar*, Madras University, 1994.
A New Hermeneutic of Reality. Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision, Universität Bern, 1998.
- Sizhu, J. *After the Collapse of Babel: Raimon Panikkar's. Response to the Times' Challenge*, Beijing 2004.
- Sinner, R. von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Beobachtungen an Leonardo Boff und Raimon Panikkar als Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik zwischen Kontextualität und Katholizität*. Basel Universität, 2001.
- Smet, R. *Dieu et l'homme. Contribution de Raimundo Panikkar au dialogue entre le christianisme et l'hindouisme*, Université de Louvain-la-Neuve, Belgique, 1980.
- Thekkekarott, J. C. *Christology and Christian mission in India: a study of the christologies of Raimundo Panikkar and Bede Griffiths and their implications for Christian mission in India*. Pontificia Universitas Urbaniana, Roma, 2000.
- Valluvassery, Clement. *Christus in Kontext und Kontext in Christus: Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan*. Lit, Münster (Tesis doctoral), 2001.
- Vattakeril, P. *Dialogue with men other faiths: its theological implications. A critical study of Raimundo Panikkar*. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1986.
- Veliath, D. *Theological Aroach and Understanding of Religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A Study in Contrast*, Kristu Jyoti College, Bangalore 1988.
- Violi, G. P. *Introduzione a Raimundo Panikkar. La filosofia della religione tra apofatismo e dialogo religioso*. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1976.

Nota. Actualmente hai varias Teses de Doutoramento máis en curso en universidades italianas.

b) Publicacións (p. o. alfabético aa. Se ben é unha relación que consideramos exhaustiva respecto dos libros, non é completa verbo dos artigos, dada a gran cantidade que se publicaron en todo o mundo, sobre todo a raíz da morte de Panikkar en 2010)

- Adappur, A. "The Theology of Inter-Faith Dialogue", *Vidyajyoti* XLVI, 10 (Nov. 1982): 485-498.
- Ahlstrand, K. *Fundamental Openness. An enquiry into Raimundo Panikkar's theological vision and its presuppositions*, Uppsala 1993.
- Badrinath, Ch. *Raimon Panikkar's. Finding Jesus in Dharma*. Delhi, ISPCK, 2000.
- Barone, P. «*Spensierarsi*». *Raimon Panikkar e la macchina per cinguettare*, Diabasis, Bologna, 2007
- Bilimoria, P. "Sruti and Apauruseya: An Approach to Religion Scriptures and Revelation". *Journal of Dharma* VII, E (Jul-Sept. 1982): 274-291.
- Boada, I. "La alternativa al teísmo y a l'ateísmo. A propòsit de 'El silenci de Déu' de R. Panikkar". *Revista Catalana de Teologia* XXI, 2 (1996): 423-435.
- Bosch, J. "Raimon Panikkar", *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos 2004.
- Calabrese, A. *Il diálogo intrareligioso nella filosofia di Raimon Panikkar*, Quaderni di studi. Istituto Superiore di Scienze Religiose, Lecce 2004.
- "La scoperta teoretica ed esistenziale del pluralismo nella filosofia delle religione di Raimon Panikkar", *Simplegadi. Rivista di filosofia orientale e comparata*, n° 23 (2004).
- "Per uno Studio della filosofia interculturale di Raimon Panikkar", *Democrazia e Diritto*, n° 3-4 (2008).
- Calabró, P. *Le cose si toccano, Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Diabasis, Bologna, Marzo 2011.
- Calza, S. *La contemplazione: via privilegiata al dialogo cristiano-hinduista. Sulle orme di Monchanin, Saux, Panikkar e Griffiths*, Pauline, Milano, 2001.
- Cappellini, M^a R. *Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con Raimon Panikkar tra Tradizioni e Pensiero Contemporaneo*, Mimesis Edizioni, Milano 2010.
- Cheriyen Menacherry, *Christ, The Mystery in History. A Critical Study on the Christology of Raymond Panikkar*, Peter Lang, Frankfurt/Berlin/Bern 1996.
- Cognetti, G. *La pace è un'utopia?: la prospettiva di Raimon Panikkar*, Mannelli, Rubbentino, Soveria 2006.
- Comina, F. *Il Cerchio di Panikkar*, Ed. Il Margine, Trento 2011.
- Devdas, N. "The teandricism of R. Panikkar and Trinitarian Parallels in Modern Hindu Thought", *Journal of Ecumenical Studies*, 4, Philadelphia (1980), 606-618.
- Dockhorn, E. "Christ in Hinduism as seen in a recent Indian Theologie. R. Panikkar & M. Thomas Samartha", *Religion and Society*, 4 (1984), 39-57.
- Escobar Soriano, J. D. "El carácter absoluto de la revelación cristiana y el Cristo desconocido de las religiones según Raimundo Panikkar", *Diálogo Ecuménico* XXXI (1996), 7-44.
- "El lenguaje religioso de Raimundo Panikkar", *El quehacer teológico: experiencia, lenguaje y comunicación de la fe*, Sociedad Chilena de Teología. San Pablo, Santiago de Chile 1997.
- Fornet-Betancourt, R. "La mística del diálogo", *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 93 (Frankfurt: IKO) (1994), 19-37.
- Frick, E.G. "The World Religion: Four Dimensions of a Catholic Hermeneutic". *Journal of Ecumenical Studies* XI, 4 (1974), 661-675.
- Jonas, H. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Biston, Beacon, 1967.
- Kana Mitra, *Catholicism-Hinduism. Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridgebuilding*, University Press of America, Lanham/ New York/ London, 1987.

- Komulaein, J. *An emerging cosmotheandric religion? Raimon Panikkar's pluralistic theology of religions*, Leiden, Boston 2005.
- Liesse, P. *Hindouisme et christianisme dans le pensée de R. Panikkar*, Louvain 1973.
- *Introduzione a R. Panikkar*, Violi, Milano 1976.
- López Quintás, A. "Raimundo Panikkar. Irreductibilidad y complementariedad de ciencia y filosofía", *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970.
- Luisse, R. *Raimon Panikkar, profeta del dopodomani*, San Paolo, 2011.
- MacPherson, C. G. *A critical reading of the development of Raimon Panikkar's thought on the Trinity*, University Press of America, Lanham 1996.
- Meza, J. L. "Panikkar: un pionero de la teología del pluralismo religioso. Un estado del arte de los estudios teológicos acerca de su obra", *Theologica Xaveriana* 165 (2008), 183-200.
- *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2010.
- Musser, Donald W. & Price, Joseph L. (eds.), "Raymond Panikkar", *A New Handbook of Christian Theologians*, Abingdon, Nashville, 1997, 355-362.
- Pérez Prieto, V. *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Tirant lo Blanch, Valencia 2008.
- *Dios, Hombre, Mundo: La trinidad en Raimon Panikkar*, Ed. Herder, Barcelona, 2008.
- "El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional. Diálogos con Raimon Panikkar", *Iglesia Viva* 223 (2005): 63-82.
- "El problema del mal. Hinduísmo versus monoteísmo. La aportación de Raimon Panikkar", *Iglesia Viva* 225 (2006), 99-105.
- "La teología de Raimon Panikkar. Un teólogo profético, utópico y ecuménico", *El Ciervo* 690-691 (2008), 19-20.
- "Raimon Panikkar: 90 anys i quatre identitats", *Dialogal* 28 (2008), 36-37.
- "El pensamiento total y la teología ecuménica de Raimon Panikkar", *Iglesia viva*, 237 (2009), 111-120.
- "A filosofía integradora e imparativa de Raimon Panikkar. Particularismo, universalidade e harmonía", *Ágora. Papeles de Filosofía*, 29-1 (2010), 113-126.
- "Todo está integrado, asumido, transfigurado. In memoriam del amigo y maestro R. Panikkar (27 Ag. 2010)". *CIRPIT Review*, 1 supl. (2010), 15-17.
- "Panikkar e a eterna busca pela harmonia do saber", *IHU. Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Universidade Jesuíta do sul do Brasil, 343 (2010).
- "Raimon Panikkar saboreaba la vida. Contra la superficialidad", *El ciervo* 714-715 (2010).
- "A miña amizade e comunión con Raimon Panikkar", *Encrucillada* 169 (2010) 80-84.
- "Raimon Panikkar, sabio, maestro y amigo", *Iglesia viva*, 243 (2010), 97-103.
- "Raimon Panikkar", *Proyecto Ensayo Hispánico*, "Repertorio de ensayistas y filósofos. Raimon Panikkar" (2011), <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/panikkar/>
- "La Filosofía segons Panikkar: saviesa 'imparativa' del amor", *Dialogal*, 37 (2011).
- "The cosmotheandric structure of reality: The part and the whole. Invisible harmony and ecosophy", *CIRPIT Review*, nº 2 (2011), 122-135.
- Pigem, J. *El pensament de Raimon Panikkar: Interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2007.
- Requesens i Piqué, J. "L'ecumenisme de la nostra Església", *Qüestions*, 126, (1985), 89-100.

- Rossi, A. *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, L'Altrapagina, Città di Castello 1990. 2ª ed. actualizada 2011.
- "Un uomo plurale", "Un affascinante percorso alla scoperta di Gesù", "Un artista del dialogo", "L'arte di saper ascoltare", *L'altrapagina* (2001), Città di Castello, pp. 20-28.
 - "Un pensatore di frontiera", "Il pluralismo è il nostro futuro", *L'altrapagina* (2008), Città di Castello, pp. 21-26.
 - *Riflessi. L'amicizia con Raimon Panikkar*, L'Altrapagina, Città di Castello 2011.
- Rovira Tena, J. *Raimon Panikkar, catalá universal*, Barcelona 1993.
- Ron Miltenburg, "Raimon Panikkar", in *Art meets Science and Spirituality in a changing Economy*, SDU, Gravenhage, 1990, 330-345.
- Serra, X. "La intuición advaita en Raimon Panikkar. Una experiencia intercultural", *Conciencia sin Fronteras*.
http://www.concienciasinfronteras.com/PAGINAS/CONCIENCIA/serra_panikkar.pdf.
- Savari Raj, L. A. *A New Hermeneutic of Reality. Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision*, Peter Lang, Bern 1998.
- *Ecosophical Justice. Ecology, Justice and R. Panikkar*, Capuchin Publication Trust, Bangalore, 2010.
- Sinner, R. von *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer akumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, J.C.B. Mohr, Tübingen 2003.
- Smet, R. *Essai sur la pensée de R. Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie*, Centre d' Histoire des Religions, Louvain-la Neuve 1981.
- *Le probleme d'une théologie hindou-chretienne selon R. Panikkar*, Centre d' Histoire des Religions, Louvain-la Neuve 1982.
- Thumma, A. *Breaking Barriers: Liberation of Dialogue and Dialogue of Liberation. The Quest of R. Panikkar and beyond*. ISPCK, Delhi 2000.
- Torralba, F. "Raimon Panikkar", in *Vint-i-cinc catalans i Déu*, Barcelona, Planeta, 2002.
- Vacchelli, G. *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, Servitium, Milano 2010.
- Vachon, R. "Une spiritualité pour le XXe siècle", *Critère*, 30 (1981), 60-89.
- Veliath, D. *Theological Approach and Understanding of Religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A Study in Contrast*, Kristu Jyoti College, Bangalore 1988.
- Vujica, V. *Ermeneutica della religione ed evento del dialogo in Raimon Panikkar*, Casini, Roma 2008.

Publicacions colectivas (p. o. cronològica)

- Panikkar at Santa Barbara. Symposium in honor of R. Panikkar*, monográfico de *Cross-Current 2*, USA (1979). Con estudios de: F. Buri, P. Burke, H. Cowward, E. Coussins, D.R. Griffin, G. Lease, P. Slater...
- Raimundo Panikkar*, nº monográfico de *Anthropos* 53-54, España (1985).
- Siguan, M. (ed.), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Símbolo, Madrid 1989. Con estudios de: Evangelista Vilanova, J.L Aranguren, J. Martin Velasco, J. Gómez Caffarena, R. Vachon, Acille Rossi, etc.
- "R. Panikkar, hindou-chrétien", *Théologiens aujourd'hui, La Croix*, Paris (jan. 1994).
- "Raimon Panikkar", *L'actualité religieuse*, Paris, 131 (1995).
- "Raimon Panikkar", *Art meets Science and Spirituality in a Changing Economy*

- From Competition to Compassion*, ed. by L. Wijers, Acad. Editions, London, 1996, 194-197.
- Prabhu, J. (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis, Maryknoll, NY, 1996. Cos estudios:
- Carney, G. "Christophany. The Christic Principle and Pluralism", 131-141.
 - Cobb, J. "Metaphysical pluralism", 46-57.
 - Coward, H. "Panikkar's Philosophy of Language", 58-71
 - Cousins, E. "Panikkar's Advaitic Trinitarism", 119-129.
 - D'Sa, F.X. "The Notion of God", 25-45.
 - Dussel, E. "The Eco-Tecnological Issue: Toward a Liberating Theology", 192-200.
 - Knitter, P. "Cosmic Confidence or Preferential Option?", 177-191.
 - Lanzetta, B. "The Mystical Basis of Panikkar's Thought", 91-106.
- "Raimon Panikkar: Er is geen volle waarheid", *Bijeen*, Hertogenbosch, Nederland, 32 (1999), 26-31.
- Abumalham, Montserrat (ed.), *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, Anejo VI de *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2001. Con estudios de J. Pigem, J.J. Tamayo, J. Treballe, Evangelista Vilanova, etc.
- M. Zlomislic, D. Goicoechea, S. Tebbutt, Rajiv Maushik (ed.), *Bhakti Karuna. Agape with Raimundo Panikkar*, Binghamton-NY, 2002.
- "Raimon Panikkar", *Dann lebt man anders... Gespräche über Zeit und Ewigkeit*, Marianne Osterreicher (Hg.), Freiburg (Herder), 2003, 164-172.
- Boada, I. (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis-Pòrtic, Barcelona 2004. Cos estudios (ademais da participación de E. Vilanova, J.I. González Faus, A. Torres Queiruga, F. Torradeflot, B. Nicolescu, Ferran Iniesta, Kalpana Das...):
- Eastham, Scott. "Una visita guiada pels tres mons de Raimon Panikkar", 29-46.
 - Fernet-Betancourt, Raul. "Ciencia, tecnologia i politica en R. Panikkar", 119-132.
 - Francis X. D'Sa. "La consciencia, et temps i la historia en R. Panikkar", 67-98.
 - Hall, Gerald. "Hermeneutica intercultural e inerrreligiosa", 133-152.
 - Pigem, Jordi. "L' estructura trinitaria de la realitat", 47-66.
 - Prabhu, Joseph. "El pluralismo advaitic de R. Panikkar", 99-119.
- Nitsche, B. (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Guido Beck* Frankfurt/Main- Paderborn, 2005. Con estudios de Francis X. D'Sa, Clemens Mendonça, Georg Stenger, Martin Butter, Hans Kessler, etc.
- An emerging cosmotheandric religion? Raimon Panikkar's pluralistic theology of religions*, Komulaein, Jyri (ed.), Leiden, Boston 2005.
- Monografico dedicato a Raimon Panikkar, *Lettere dall'Occidente. Dialoghi Iteculturali*, Associazione Eco-filosofica, quaderno 3 (2008).
- Carrara Pavan, M. (ed.), *Raimon Panikkar. His legacy and Vison*, Somaiya Publications, Mumbai-New Delhi 2008.
- Carrara Pavan, M. (ed.), *I mistici nelle Grandi Tradizioni. Omagio a Raimon Panikkar*, Jacka Book, Milano 2009.
- "Addio a Raimon Panikkar", supl. de *CIRPIT review* 1, Italia (marzo 2010).
- (...)

2.2. Outra bibliografía utilizada

a) Enciclopedias, Dicionarios e Obras xerais

- Historia de la Filosofía* (F. Copleston, 10 vols.), Ariel, Barcelona 1975.
Diccionario de Filosofía (J. Ferrater Mora, 6 vols.), RBA, Barcelona 2004.
Filosofía Española contemporánea (A. López Quintás), BAC, Madrid 1970.
Historia de la Filosofía Española (G. Fraile, 2 vols.), BAC, Madrid 1985² e 1972.
Historia crítica del pensamiento español (J.L. Abellán, 7 vols.), Espasa, Madrid 1979-1991 e o seu manual *Historia del pensamiento español: de Séneca a nuestros días*, Espasa, Madrid 1998.
Historia de la filosofía española (A. Guy), Anthropos, Barcelona, 1985.
Historia de la Filosofía Española contemporánea (M. Suances Marcos), Síntesis, Madrid 2006.
Historia de la filosofía (J. Marías), Alianza Editorial, Madrid 2008.
Panorama de la Filosofía Española del Siglo XX (A. Savignano), Comares, Granada, 2008.
Diccionario Enciclopedia do Pensamento Galego, Ed. Xerais, Vigo 2008
Encyclopedia of Religions, (Mircea Eliade, ed.), Mc Millan, New York 1987.
Diccionario de las Religiones, (P. Poupard, dir.), Herder, Barcelona 1987.
Diccionario Akal de las Religiones (G. Filoramo, dir.), Akal, Madrid 2001.
Historia de la Teología (E. Vilanova, 3 vols.), Herder, Barcelona 1987-1992.
Encyclopaedia Universalis, Paris 1995.

b) Monografías e outros estudos utilizados

- Anónimo, *El libro de los veinticuatro filósofos*. Ed. bilingüe de P. Lucentini, Siruela, Madrid 2000.
 Anónimo, *La nube del no-saber*, Ed. Paulinas, Madrid 1981.
 Anónimo, (“Un monje de Occidente”), *Doctrina de la no-dualidad (advaita-vāda) y cristianismo. Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el vedānta*, Indica Books, Varanasi 1999.
 Alcina, J.-Calés, M. (eds.), *Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*, Centro de Estudios Humanísticos, Madrid 2000.
 Amor Ruibal, A. *Los principios fundamentales de la filosofía y el dogma*, Santiago 1914-1936.
 Barreiro, J.L. *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal*, Pico Sacro, Santiago 1978
 Boff, L. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996.
 - *Experimentar a Dios*, Sal Terrae, Santander 2002.
 Buber, M. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, Caparrós, Madrid 1993.
 - *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1993.
 Cavallé, M. *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona 2008.
 Corbin, H. *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid 2004.
 De Cusa, N. *La docta ignorancia*, Orbis, Barcelona 1984.
La visión de Dios, EUNSA, Pamplona 1994.

- Díaz de Mera, A. *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid 2002.
- Ebner, F. *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid 1995.
- Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos* (ed. de Amador Vega), Siruela, Madrid 2001.
- *El libro del consuelo divino* (ed. A. Castañón), Aguilar, Madrid 1963.
 - Sobre M. Eckhart: V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1973; A. de Libera, *Le probleme d'Être chez Maître Eckhart*, Genève 1980; G. Jarczyk y P.J. Labarrière, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Albin Michel, Paris 1995.
- Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994.
- Feuerbach, L. *Principios de la filosofía del futuro*, Labor, Barcelona 1976.
- Gadamer, H.G. *Verdad y método I-II*, Sígueme, Salamanca 2005.
- Gracia, D. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986.
- Grondin, J. *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona 2006.
- Guénon, R. *El hombre y su devenir según el Vedanta*, CS, Buenos Aires 1990.
- Habermas, J. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1981.
- *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid 1998.
- Heidegger, M. *¿Qué es a filosofía?*, Narcea, Madrid 1985.
- *Identidad y diferencia*, Antropos, Barcelona 1988.
 - *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1997.
- Heisig, J.W. *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Herder, Barcelona 2002.
- Hick, J. *God Has Many Names*, Birmingham University Press, 1988.
- Hick, J. - Knitter, P. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, SCM Press, London 1988.
- Husserl, E. *Lógica Formal y Trascendental: Ensayo de una Crítica de la Razón Lógica*, UNAM, México 1962.
- Huxley, A. *La Filosofía Perenne*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1947.
- Küng, H. *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid 1994.
- Enomiyama Lassalle, H.M. *Zen y Mística cristiana*, Paulinas, Madrid 1991.
- Le Saux, H. *Tradizione indù e mistero trinitario*, Bologna 1989.
- *La montée au fond du Coeur*, OEIL, París 1986.
- Lévinas, E. *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona 2004.
- Lovelock, J. *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Tusquets, Barcelona 1993.
- Loy, D. *No dualidad*, Kairós, Barcelona 2000.
- Marcel, G. *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1968.
- Martín, C. *Sankara y la visión advaita de la realidad*, Dilema, Madrid 2005.
- Martin Velasco, J. *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1995,
- *La experiencia mística* (ed.), Trotta, Madrid, 2004.
- Melloni Rivas, J. *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2003.
- *Hacia un tiempo de síntesis*, Fragmenta, Barcelona 2011.
- Morilla, B. *Manual Advaita*, Trompa de Elefante, Madrid 2011.
- Morin, E. *El Método* (3 vols.) Cátedra, Madrid, 2008.
- *Mis demonios*, Kairós, Barcelona 1995.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid 1983.
- Otto, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid 1973.
- Pascal, *Pensées*, Librairie Générale Française, Paris 1972.

- Pérez Prieto, V. *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Tirant lo Blanch, Valencia 2008; ed. italiana 2011.
- *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona, 2008.
 - *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, Espiral Maior, A Coruña 1998.
 - *Contra a síndrome N.N.A. (Non hai Ningunha Alternativa). Unha aposta pola esperanza*, Xerais, Vigo 2005.
- Pintor Ramos, A. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1983.
- Prigogine, I.- Stengers, I. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza Ed. Madrid 1990.
- Ramana Maharshi, *Enseñanzas espirituales*, Kairós, Barcelona 1986².
- *Las enseñanzas de Bhagavan Sri Ramana Maharshi* (A. Osborne, ed.), Kier, Buenos Aires, 1978.
- Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FdeCE, Buenos Aires 2003.
- Rodríguez Rial, J.M. *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, Novo século, Iria Flavia 1990.
- *Curso de Estética Fenomenológica*, Ed. do Castro, Sada 2000.
 - “Os retos do multiculturalismo”, en A. Da Silva Estanqueiro Rocha (ed.), *Europa, Cidadanía e Multiculturalismo*, Universidade do Minho, 2004, 199-234.
 - “Ortega, ‘o homecinho da flauta’ o el liberador de caverna”, en G. Magalhaes (ed.), *Actas do Congresso Relipes III*, Universidade de Beira Interior, Covilha 2007, 3337-338.
 - “Informe para una Academia o Elogio de la filosofía”, Ponencia no IX Simposio Luso-Galaico de Filosofía, Braga 2011, en prensa no Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho.
- Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.
- Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1972
- Silesius, A. *El peregrino querúbínico* (ed. Lluís Duch), Siruela, Madrid 2005
- Teilhard de Chardin, P. *Escritos del tiempo de guerra*, Taurus, Madrid 1966.
- *Como yo creo*, Taurus, Madrid 1970.
- Torres Queiruga, A. *Noción, Religación, Trascendencia. O coñecemento de Deus en*
- *Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, F. Barrié de la Maza, A Coruña 1990.
- VVAA, *Homenaje a Zubiri*, Casa de la Moneda, Madrid 1970.
- Vega, A. *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*, Trotta, Madrid 2002.
- Weil, S. *La gravedad y la gracia*, Caparrós, Madrid 1994.
- Wilber, K. *El proyecto Atman*, Kairós, Barcelona 1989.
- *El espectro de la conciencia*, Kairós, Barcelona 1990.
 - *Los tres ojos del conocimiento*, Kairós, Barcelona 1996.
- Zimmer, H. *Filosofías de la India*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965.
- Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999¹¹.
- *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Apéndice

GLOSARIO DE

TÉRMINOS SÁNSCRITOS UTILIZADOS

ADVAITA: Doutrina da non-dualidade de tódalas cousas (*a-dvaita*, non dúas). Sistema filosófico-teolóxico e experiencia espiritual no hinduismo, que provén da non-dualidade de toda a Realidade, incluído a Divina.

ADVAÍTICA: Experiencia da non-dualidade. O *advaitin* é o que alcanzou esta experiencia.

AHAM: “Eu”, o Eu absoluto. O Un é idéntico á Realidade absoluta, o fundamento de todo.

AHAM BRAHMAN: “Eu son Brahman”. Unha das catro grandes sentencias hindúes da non-dualidade.

AYAM ATMAN BRAHMAN: “Atman é Brahman”. Outra das catro grandes sentencias hindúes da non-dualidade.

ASTI NASTI: “É isto-non é isto”. Ser-non ser.

ASTIKA, sistemas ortodoxos hindúes (de *asti*, Ser).

ATMAN: O Sí mesmo, o Ser, a Mismidade. A esencia máis íntima no ser humano e na alma do mundo.

AVATARA: Manifestación, “descendimento” de un deus á figura humana.

BHAKTI: Actitude mística de devoción, de amor a Deus; participación no divino polo amor, devoción, abandono. Significa etimoloxicamente tanto “separación” (*bañj*), como “dependencia” (*bhj*). Por extensión, a *bhakti* é a *relixión do amor*. O *bhakta* é o adepto da *bhakti*.

BHĀSYA: Comentario.

BODHISATVA: Buddhista, que alcanza a liberación na terra, pero comprométese a axudar a tódolos seres a alcanzar, tamén, a liberación.

BRAHMAN: O Absoluto no *Vedanta*. O Divino por antonomasia.

BRĀHMANA: Textos explicativos que acompañan aos *Veda* cons intruccións, rituais, etc.

DHARMA: Lei natural, cósmica, universal. Orde, relixión. Obrigacións. Ven da raíz *dhar*, que significa ter; é o que conforma, constitúe e sostén.

DVAITA: Dualidade, o dualismo en canto concepción da Realidade e sistema filosófico.

HINAYĀNA: “Pequeno vehículo”; a escola budhista *therevada*. A via monástica do buddhismo.

ĪSVARA: O Señor, Deus. O supremo Señor do universo no panteón indio. A dimensión persoal de Deus, a diferenza do impersoal: *Brahman*.

JIVA: O atman, a alma, encarnada.

JÑĀNA: O coñecemento-experiencia da Realidade, no senso de coñecemento intelectual. Por extensión, é a *relixión do coñecemento*, un dos camiños de liberación. El *jñānin* é o sabio, o que coñece; o seguidor da vía *jñana*.

KARMA/KARMAN: Obra, acción, acto, destino. A ley da acción; obra cuxas consecuencias desempeñan un papel nas demais existencias. Resultado acumulado das accións pasadas. *Karmático* é o que pertence ao *karma*, proveniente do *karma*.

KARUNA: A compaixón no buddhismo.

MAHAVAKYA: Sentencia, aforismo.

MAHĀYĀNA: “Gran vehículo”; escola budhista despois do buddhismo *therevada* aberta ao común da xente, non só aos monxes.

MĀDHYAMIKA: “A via media”; a terceira gran escola do buddhismo.

MANDALA: “Círculo”, esquema cosmogónico.

MANTRA: Verso dos Vedas. Palabra sagrada, oración.

MARGA: O sendeiro da vida. Por extensión aplícase a un significado ético ou relixioso, pasando a indicar o camiño máis xusto, o camiño cara á salvación.

MĀYĀ: A ilusión do mundo, o veo que oculta a verdadeira realidade.

MITHYA: Concepto budhista que expresa que o mundo é ilusión, unha realidade aparente.

MOKSA: Liberación. A meta do hinduísmo, saír da roda de encarnacións.

NETI NETI: “Non é así, non é así”. Aforismo que se refire á última realidade do Ser que só pode ser expresada negativamente.

NIDANA: As 12 fontes ou orixes que encadean e condicionan nun orden preciso todos os fenómenos físicos e psíquicos segundo o concepto budhista *pratītyasamutpāda*: ignorancia (*avidyā*), formacións mentais (*samskāra*), conciencia (*viñānā*), corporeidade (*nāma rupa*), bases (*sadhayātana*), contacto (*sparsa*), desexo (*trisna*), apego (*upādāna*), devir (*bhava*), renacemento (*jāti*), vellez e morte (*duhka*).

NIRVĀNA: Extinción, liberación. A meta do camiño salvífico budhista, a extinción de toda a continxencia. Obtención dunha conciencia liberada da ilusión (*maya*) e a ignorancia (*avidya*).

PRAJÑANAM BRAHMAN: “Brahman é pura Conciencia”. Outra das catro grandes sentencias hindúes da non-dualidade.

PRASTHATRAYI: “Tres probas”, textos canónicos base que comprenden as *Upanishad*, a *Bhagavad Gita* e os *Brahma Sutras*.

PURUSA: O Home arquetípico, orixinal. A Persoa, o hombre espiritual, interior.

PURUSA-VIDHA: O persoal na Divindade.

RTA/RITA: Orde cósmico e sagrado, sacrificio como lei universal. Tamén, a verdade, a estrutura dinámica e harmónica da Realidade.

SACCIDĀNANDA: Brahman en canto Ser (*sat*), Conciencia (*cit*) e Beatitude (*ananda*).

SAKTI: Poder divino, a enerxía creadora de Dios, concebida en forma feminina.

SAMHĀRA: Disolución, destrución (do Mundo ao final dun período cósmico).

SAMSĀRA: Existencia mundana, temporal, o ciclo da transmigración (nacemento-morte).

SRSTI: Creación, emanación.

SŪTRA: Literalmente: “fío”, breve aforismo. Fórmula axiomática e condensada. Precepto brahmánico.

TAT TVAM ASI: “Iso es ti”. Outra das catro grandes sentencias hindúes da non-dualidade.

TAO: Camiño, concepto central do taoísmo.

TRILOKA: Triple mundo (ceo, terra, mundo subterráneo).

TRIMURTI: A trindade dos deuses Brahma, Visnu e Siva. Os tres deuses só representan tres distintos aspectos de Deus: o creador (Brahma), o conservador (Visnu) e o destructor (Siva).

TRISANGAM: Confluencia de tres ríos.

UPANISADS: Textos filosófico-teolóxicos do hinduísmo que pertencen á *Sruti*, o fundamento do brahmanismo.

VEDAS: “O saber”. A “Ciencia Sagrada”. A revelación brahmánica. Divídense en:
Samhita (“Coleccións”),
Brahmana (“Explicacións”),
Aranyaka (“Textos da selva”),
Upanisads (“Comentarios”).

Os 4 libros dos Vedas son: *Rig Veda*, *Samaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*.

VEDĀNTA: “Fin dos Veda”. Meditacións teolóxicas e filosóficas sobre o ser das cousas.