

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS  
TREBALLS DE LA SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS, XXXVI

JORDI PIGEM

# **El pensament de Raimon Panikkar**

**Interdependència, pluralisme, interculturalitat**

Premi Institut d'Estudis Catalans de Filosofia 1999

BARCELONA

2007



**El pensament de Raimon Panikkar**  
**Interdependència, pluralisme, interculturalitat**



INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS  
TREBALLS DE LA SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS, XXXVI

JORDI PIGEM

# **El pensament de Raimon Panikkar**

**Interdependència, pluralisme, interculturalitat**

Premi Institut d'Estudis Catalans de Filosofia 1999

BARCELONA  
2007

**Pigem Pérez, Jordi**

El Pensament de Raimon Panikkar : interdependència, pluralisme, interculturalitat. —  
(Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials ; 36)

Bibliografia. Índex. — Premi Institut d'Estudis Catalans de Filosofia 1999

ISBN 978-84-7283-903-8

I. Institut d'Estudis Catalans II. Títol

III. Col·lecció: Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials ; 36

1. Panikkar, Raimon, 1918- — Crítica i interpretació 2. Pluralisme 3. Comunicació intercultural  
1Panikkar Raimon

© Jordi Pigem i Pérez

© 2007, Institut d'Estudis Catalans, per a aquesta edició

Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: març de 2007

Tiratge: 450 exemplars

Text revisat lingüísticament per l'Oficina de Correcció i Assessorament Lingüístics de l'IEC

Compost per Anglofort, SA

Carrer del Rosselló, 33. 08029 Barcelona

Imprès a Limpergraf, SL

Polígon industrial Can Salvatella. Carrer de Mogoda, 29-31. 08210 Barberà del Vallès

ISBN: 978-84-7283-903-8

Dipòsit Legal: B. 13224-2007

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del copyright, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

A proposta de la ponència formada pels senyors Pere Lluís Font, Josep Perarnau i Espelt i Josep M. Terricabras i Nogueras, membres de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, l'Institut d'Estudis Catalans, en sessió plenària tinguda el dia 22 de març de 1999, acordà per unanimitat de concedir el Premi Institut d'Estudis Catalans de Filosofia a Jordi Pigem i Pérez pel seu treball *El pensament de Raimon Panikkar: una filosofia de la interdependència*.

Així mateix, la Secció de Filosofia i Ciències Socials, en la sessió del dia 30 de gener de 2006, prengué l'acord de publicar la dita obra, la qual, amb el títol *El pensament de Raimon Panikkar: Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, és editada a cura del senyor Pere Lluís Font, membre de l'Institut d'Estudis Catalans.





# Taula

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| PRÒLEG I AGRAÏMENTS                                                               | 11  |
| NOTA SOBRE ELS MOTS SÀNSCRITS                                                     | 15  |
| 1. VERS EL NUCLI DEL PENSAMENT DE PANIKKAR                                        | 17  |
| 1.1. De Raimundo Pániker a Raimon Panikkar                                        | 17  |
| 1.2. Una filosofia de la interdependència                                         | 18  |
| 2. UN PENSAMENT D'ABAST PLANETARI                                                 | 25  |
| 2.1. La identitat intercultural                                                   | 25  |
| 2.2. L'enfocament interdisciplinari                                               | 34  |
| 2.3. L'afany d'integració: de «Síntesis» a «Colligite Fragmenta»                  | 39  |
| 2.4. Heidegger, l'acabament de la filosofia i la tasca de «pensar planetàriament» | 43  |
| 3. ECOLOGIA DEL LLENGUATGE                                                        | 49  |
| 3.1. De Bhartṛhari i Heidegger a Panikkar                                         | 49  |
| 3.2. <i>Homo loquens</i>                                                          | 55  |
| 3.2.1. Visions modernes del llenguatge                                            | 56  |
| 3.2.2. L'ésser humà com a ésser parlant                                           | 58  |
| 3.2.3. Pensar, Parlar i Ésser                                                     | 61  |
| 3.3. La paraula com a relativitat radical                                         | 73  |
| 3.4. De les paraules als termes                                                   | 83  |
| 3.5. Paraula i silenci                                                            | 90  |
| 4. LA INTERDEPENDÈNCIA DEL CONJUNT DE LA REALITAT                                 | 97  |
| 4.1. El cor del pensament de Panikkar                                             | 97  |
| 4.1.1. Interdependència de les nocions panikkarianes d'interdependència           | 98  |
| 4.2. L'ontonomia com a primera formulació d'interdependència                      | 101 |
| 4.2.1. El concepte de <i>ontonomia</i>                                            | 101 |

|        |                                                                    |     |
|--------|--------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.2.2. | Aproximacions a la idea d'interdependència als primers escrits     | 103 |
| 4.2.3. | Aplicacions del concepte de <i>ontonomia</i>                       | 109 |
| 4.3.   | La noció de <i>relativitat radical</i>                             | 112 |
| 4.3.1. | Formulació                                                         | 112 |
| 4.3.2. | La dissolució de les «substàncies» i les «coses»                   | 113 |
| 4.4.   | Trinitat i <i>perichōresis</i>                                     | 119 |
| 4.4.1. | La trinitat radical                                                | 119 |
| 4.4.2. | <i>Perichōresis</i> i <i>circumincessio</i>                        | 123 |
| 4.4.3. | És universal l'estructura triàdica?                                | 126 |
| 4.5.   | La intuïció cosmoteàndrica                                         | 130 |
| 4.6.   | <i>Advaita</i> i no-dualitat                                       | 136 |
| 4.6.1. | Panikkar i l' <i>Advaita Vedānta</i>                               | 136 |
| 4.6.2. | L' <i>advaita</i> com a no-dualitat                                | 137 |
| 5.     | PUNTS DE REFERÈNCIA: NIETZSCHE I NĀGĀRJUNA                         | 141 |
| 5.1.   | Nocions de <i>interdependència</i> en el pensament de Nietzsche    | 141 |
| 5.1.1. | Abans de Nietzsche                                                 | 141 |
| 5.1.2. | Un precedent de la noció de <i>ontonomia</i> ?                     | 145 |
| 5.1.3. | El desemascarament de les «causes» i les «coses»                   | 149 |
| 5.2.   | Nocions de <i>interdependència</i> en el pensament budista         | 157 |
| 5.2.1. | Per què el budisme?                                                | 157 |
| 5.2.2. | Metàfores de la interdependència en el budisme                     | 160 |
| 5.2.3. | Nāgārjuna i l'escola Mādhyamika                                    | 163 |
| 5.2.4. | La teoria de les «dues veritats»                                   | 170 |
| 6.     | PLURALISME I INTERCULTURALITAT                                     | 177 |
| 6.1.   | Pluralisme i interculturalitat com a praxi de la interdependència  | 177 |
| 6.2.   | El pluralisme de Panikkar en el context del pensament contemporani | 179 |
| 6.2.1. | El pluralisme en el debat teològic                                 | 179 |
| 6.2.2. | La recepció occidental del pensament oriental                      | 181 |
| 6.2.3. | De la filosofia comparativa a la filosofia imparativa              | 184 |
| 6.3.   | Claus del pluralisme de Panikkar                                   | 187 |
| 6.3.1. | La realitat no és unificable ni transparent                        | 187 |
| 6.3.2. | El pluralisme de la veritat                                        | 190 |
| 6.3.3. | Hermenèutica diatòpica i diàleg dialogal                           | 192 |
| 6.3.4. | Equivalents homeomòrfics: el cas dels drets humans                 | 197 |
| 6.3.5. | La interfecundació de les cultures                                 | 200 |
| 6.4.   | La controvèrsia del pluralisme                                     | 202 |
| 6.4.1. | El pluralisme no és perspectivisme ni relativisme                  | 202 |
| 6.4.2. | Crítiques al pluralisme de Panikkar                                | 206 |
| 6.4.3. | Dos nivells de comprensió de la realitat                           | 209 |
| 6.5.   | El pensament de Panikkar davant dels reptes contemporanis          | 215 |
| 6.5.1. | La necessitat d'una transformació radical                          | 215 |
| 6.5.2. | Participar en l'aventura de la realitat                            | 219 |

|      |                                         |     |
|------|-----------------------------------------|-----|
| 7.   | EPÍLEG, <i>per Raimon Panikkar</i>      | 221 |
| 7.1. | Advaita                                 | 221 |
| 7.2. | Inter-independència                     | 224 |
| 8.   | BIBLIOGRAFIA                            | 227 |
| 8.1. | Obres de Raimon Panikkar (1948-2006)    | 227 |
| 8.2. | Articles de Raimon Panikkar (1942-2006) | 232 |
| 8.3. | Obres i tesis sobre Raimon Panikkar     | 283 |
| 8.4. | Altres obres citades                    | 286 |
|      | ÍNDEX ONOMÀSTIC                         | 291 |



## Pròleg i agraïments

Raimon Panikkar és un autor que defuig ser classificat. D'entrada, se sent part de diverses tradicions: de mare catalana i pare indi, és fill alhora d'Orient i d'Occident, i sovint es declara alhora cristià, hindú, budista i secular —ciutadà del món modern amb arrels milenàries. Goethe deia que viu a la foscor qui no és conscient dels darrers tres mil anys d'història; Panikkar no en té prou amb tres mil anys i intenta abraçar amb la seva vida i el seu pensament el conjunt de la història humana: preguntat per la seva edat, sovint respon que té, al capdavant, sis mil anys... Panikkar tampoc no ha volgut limitar-se a una sola especialitat: es va doctorar en filosofia, en teologia i en ciències, i la interdisciplinarietat ha estat sempre part del seu tarannà. A més, no és un autor que s'expressi en una o en dues llengües, sinó en sis: en consonància amb el seu esperit cosmopolita, escriu i fa conferències en anglès, català, castellà, italià, francès i alemany —segons si és a Boston, a Vic o a Berlín. Cal afegir que l'obra de Panikkar és també peculiar per la seva pròpia concepció de la filosofia. En una obra col·lectiva sobre el seu pensament publicada el 1996 als Estats Units, Raimon Panikkar assenyalava: «entenc la saviesa (*sophia*) com l'art i ciència de la Vida. Filosofia (*philo-sophia*) seria, doncs, l'amor de l'art i ciència de la Vida, és a dir, de la praxi i la teoria del viure».<sup>1</sup> Però, de fet, per a Panikkar, la filosofia no és solament amor a la saviesa, no és tan sols amor a l'art i ciència de la vida. Capgirant la definició tradicional, en proposa una altra, també vàlida filològicament i no menys suggestiva:

1. «I understand wisdom (*sophia*) as the art and science of Life. Philosophy (*philo-sophia*) would then be the love of the art and science of Life, viz. of the praxis and theory of living [...].» Raimon PANIKKAR, «A Self-Critical Dialogue», resposta inclosa amb els textos de la *Festschrift* editada per Joseph PRABHU, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll, Nova York, Orbis, 1996, p. 227. (D'ara endavant, cito els articles de Panikkar utilitzant els codis de la bibliogra-

La filosofia és per a mi tant la saviesa de l'amor com l'amor per la saviesa. [...] La filosofia és un amor ben peculiar. És saviesa, la saviesa de l'amor, la saviesa continguda en l'amor. No és simplement *eros* o *agapē* o *bhakti* o *prema*. És la *sophia* (*jñāna*) continguda en l'amor primordial. [...] I la saviesa emergeix quan l'amor pel coneixement i el coneixement de l'amor s'uneixen.<sup>2</sup>

Vaig viure a Tavertet col·laborant amb Raimon Panikkar des del 1995 fins al 1997, mentre elaborava la tesi doctoral de filosofia que hi ha en l'origen d'aquesta obra. Això em va permetre utilitzar la seva imponent biblioteca (l'únic indret on es troben tots els seus llibres i els seus més de mil articles, a més d'obres dedicades per amics com Heidegger o Cioran) i em va donar el rar privilegi de compartir amb ell milers d'hores de reflexió i convivència. Des d'aleshores, el reconeixement internacional a l'obra de Panikkar no ha deixat de créixer. Ha estat investit doctor *honoris causa* per les universitats de les Illes Balears (1997), Tübingen (2004) i Urbino (2005), a més de rebre reconeixements no acadèmics com la Creu de Sant Jordi (1999), el títol de Chevalier de l'Ordre des Arts et des Lettres, concedit pel Govern francès (2000), o la Medalla de la Presidència de la República Italiana (2001). L'actual arquebisbe de Canterbury, Rowan Williams, ha dedicat un elogiós capítol al «pluralisme cultural radical» de Panikkar en el seu llibre *On Christian Theology* (1999). Cal esmentar també el simposi internacional sobre el pensament de Panikkar que va tenir lloc a Barcelona el febrer del 2002, les sis sessions del qual van iniciar-se amb ponències d'acadèmics procedents de quatre continents (Francis X. D'Sa, Scott Eastham, Raúl Fornet-Betancourt, Gerard Hall, Joseph Prabhu i l'autor d'aquestes ratlles). Un altre simposi internacional sobre Panikkar, aquesta vegada sense la seva presència, fou celebrat el desembre del 2005 a Mumbai (també dita Bombai).

He d'agraciar a Raimon Panikkar la seva atenta col·laboració amb aquesta obra, des de les primeres passes, el 1994, fins a la recent revisió final. Resulta ine-

---

fia que es dona al final: per exemple, «Self-Critical Dialogue» correspon a 96/50; les dues xifres anteriors a la barra [/] corresponen a l'any de publicació, les dues xifres posteriors corresponen al número d'ordre dins d'aquell any.)

2. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, Munic, Kösel, 1991, p. 108-109: «Philosophie ist für mich ebensosehr die Weisheit der Liebe wie die Liebe zur Weisheit. [...] Doch ist die Philosophie eine sehr eigenartige Liebe. Sie ist Weisheit, die Weisheit der Liebe, die Weisheit, welche in der Liebe enthalten ist. Sie ist nicht bloßer *eros* oder *agapē* oder *bhakti* oder *prema*. Sie ist jene *sophia* (*jñāna*), die in der ursprünglichen Liebe enthalten ist. [...] Und Weisheit entsteht, wenn sich die Liebe zum Wissen und das Wissen um die Liebe vereinigen.»

A 92/2, p. 236, Panikkar escriu, al·ludint a Marx, que «Philosophy [...] is not solely a question of how to change the world, but also how to love the world without ceasing to struggle to understand it.»

vitale, però, que el fruit en sigui un estudi que, per la seva naturalesa, abraça punts de vista que no sempre són els seus. He de fer constar també el meu agraïment al doctor Amador Vega, director de la tesi doctoral que vaig presentar el 1998 (*El pensament de Raimon Panikkar: Una filosofia de la interdependència*); al doctor Francesc Pereña, qui, a més de ser tutor de l'esmentada tesi, em va iniciar al món de la filosofia fa més d'un quart de segle; al doctor Òscar Pujol, pel seu ajut amb les subtiletes del sànscrit, i a tot l'equip editorial de l'Institut d'Estudis Catalans. També han tingut una influència especial en el desenvolupament d'aquesta obra David Abram, Enric Aguilar, Jaume Agustí, Chungliang Al Huang, Carme Barnolas, Ignasi Boada, Àngels Canadell, Jordi Caralt, Manuel Carbonell, Joaquim Català, Arturo Escobar, Pere Lluís Font, Carmina Garcia, Assumpta Garcia Renau, Josep M. Garcia Picola, María González-Haba, Guusje Hogendorn, Maria Antònia Huguet, Satish Kumar, Pep Leal, David Levin, David Loy, Marta Mateu, Esteve Muntada, Agustí Nicolau, Maria del Mar Palomo, Milena Pavan, Anna Plaza, Joseph Prabhu, Joan Reixach, Achille Rossi, Josep Rovira Tenas, Rosa de los Santos, Anthony Savari Raj, Xavier Serra, Vandana Shiva, Richard Tarnas, Terry Tempest Williams, Robert Tomàs, Francesc Torradeflot, Francisco Varela, Jesús Vicens, Sergio Vila-Sanjuán, Eduard i Miquel Vilella, i la meua família.

Tavertet-Rishikesh-Dartington-l'Escala,  
3 de desembre de 1994 – 2 de novembre de 2006





## Nota sobre els mots sànscrits

El sànscrit, la llengua clàssica més complexa i prolífica de la humanitat, és una llengua que s'autoanomena «perfecta» (*saṃskṛta*), i, potser, motius no li'n falten: William Jones, fundador dels estudis indoeuropeus al segle XVIII, la descrivia com «d'estructura sublim, més perfecta que el grec, més opulenta que el llatí i més exquisidament refinada que totes dues». El sànscrit, però, és encara poc conegut a casa nostra, malgrat l'eminència de sanscritistes de parla catalana com Joan Mascaró o Òscar Pujol (autor d'un recent i excel·lent *Diccionari Sànscrit-Català*). He seguit la transcripció acadèmica en els mots sànscrits que apareixen en aquest treball (excepte quan apareixen d'una altra manera en citacions originals) i ofereixo a continuació unes breus indicacions generals sobre la seva pronúncia.

La *r* no és una consonant, sinó una vocal, corresponent al so *ri* (amb *r* suau, com la de l'anglès *rich*; el Ṛg-veda és el que en textos divulgatius s'escriu Rig Veda). La *c* és palatal i sona com la *tx* catalana i basca o la *ch* castellana i anglesa (com *txapela* i no pas com *cap* o *cel*). El so de la *ś* (palatal) i la *ṣ* (cerebral) és en tots dos casos semblant al de la *x* catalana o la *sh* anglesa (*śa* i *ṣa* es pronuncien com *xa*; Śāntideva es transcriu Shantideva en textos de divulgació occidentals). La *ṃ* es pronuncia generalment com a *n* (*saṃskṛta* sona com *sànskrita*, i Śaṃkara és Shankara en textos divulgatius; la *ṃ* es pot pronunciar com a *m* quan precedeix *b*, *p* o *v*). La *g* és sempre velar (Gītā sona com *guita* i no com *gita*). Les vocals llargues s'indiquen amb màcron: ā, ī, ū.



# 1. Vers el nucli del pensament de Panikkar

## 1.1. DE RAIMUNDO PÁNIKER A RAIMON PANIKKAR

Tal com parlem d'un primer i un segon Wittgenstein o d'un primer i un segon Heidegger, també és possible parlar d'un primer i un segon Panikkar. En el seu cas, però, el canvi de rumb en l'obra va també acompanyat d'un canvi en el nom de l'autor.

Panikkar neix el 3 de novembre de 1918 a Barcelona, a la riba occidental d'aquella Mediterrània que vint-i-cinc segles abans havia vist néixer la filosofia. De mare catalana i catòlica i pare indi i hindú, creix en un entorn cristià adobat amb la cultura índia que li transmet el seu pare.<sup>3</sup> En l'obra del «segon» Panikkar confluiran quatre tradicions: cristianisme, hinduisme, budisme<sup>4</sup> i secularitat, amb totes les quals se sent plenament identificat (sense pretendre, però, cap mena de sincretisme). Però, en la seva joventut, Panikkar és bàsicament un pensador catòlic, neo-

3. A 93/13 (vegeu els codis dels articles a la bibliografia, secció 8.2) Panikkar assenyala: «vaig rebre tant la formació típica de les famílies d'aquell temps de Barcelona —vaig freqüentar el col·legi dels jesuïtes— com la formació hindú transmesa a través del meu pare d'una manera menys institucional i més viva». A Barcelona, Panikkar també va començar a estudiar sànscrit amb el mallorquí Joan Mascaró, que després seria professor a Cambridge i traductor a l'anglès del *Dhammapada* i la *Bhagavad-Gītā*.

Vegeu la biografia escrita per Josep ROVIRA TENAS, *Raimon Panikkar: català universal* (1993), de la qual fins avui només s'ha publicat un breu extret en forma de quadern. Un testimoni personal sobre l'entorn familiar i els primers anys de Panikkar és el del seu germà Salvador PÁNIKER a *Primer testament*, Barcelona, Seix Barral, 1985; vegeu especialment les p. 7, 14, 29, 32 i següents, 69 i següents, 113-123, 126, 129, 193, 288 i 290-292.

4. En la redacció original d'aquesta obra vaig emprar les formes ortogràfiques cultes *Buddha* i *buddhisme* (amb *ddh*), més d'acord amb el so original i amb la grafia de les principals llengües occidentals, seguint l'ús d'experts catalans contemporanis com el mateix Raimon Panikkar, el tibetòleg Ramon Prats o el sanscritista Òscar Pujol. En aquesta publicació, però, escrivim *Buda* i *budisme* seguint el criteri del diccionari normatiu de l'Institut d'Estudis Catalans.

tomista, encara que amb uns interessos prou amplis per doctorar-se en un espai de quinze anys en filosofia (1946), ciències (1958) i teologia (1961). Des de poc després de la Guerra Civil espanyola, Raimundo Pániker serà un membre destacat de l'Opus Dei,<sup>5</sup> organització de la qual s'anirà distanciant des del final dels anys quaranta i amb la qual entrarà clarament en crisi al voltant del 1954, fins que en serà expulsat el 1966.<sup>6</sup> El desembre de 1954 trepitja per primer cop l'Índia, i allà s'endinsarà plenament en l'experiència de la no-dualitat, de la qual brolla el seu pensament madur. El tall entre el primer i el segon Panikkar va lligat amb aquestes dues experiències (distanciament de l'Opus i immersió en la cultura índia) i queda simbòlicament reflectit en el seu canvi de cognom: fins al cinquè llibre (*Ontonomía de la Ciencia*, 1961) signa com a Raimundo Pániker, i a partir del 1963 els seus llibres apareixen amb el cognom Panikkar i un nom que de vegades varia segons l'idioma en què escriu (Raimundo, Raymond, Raimon). És, per tant, ja Panikkar quan al final dels anys seixanta s'introdueix al món acadèmic nord-americà (serà professor a Harvard i Califòrnia), i actualment, en tots els idiomes en què hi ha obres seves,<sup>7</sup> el seu nom de fonts és sempre Raimon: així, per exemple, el títol d'una *Festschrift* editada recentment als Estats Units és *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*.

## 1.2. UNA FILOSOFIA DE LA INTERDEPENDÈNCIA

El segon Panikkar (o el Panikkar pròpiament dit) és l'autor que estudia aquesta obra, centrada sobretot en obres recents, com ara *Der Weisheit eine Wohnung bereiten* [*Invitació a la saviesa*], *The Cosmotheandric Experience* o *El silencio del Buddha*,<sup>8</sup> però naturalment he recorregut el conjunt de la seva obra i faig sovint referència a textos primerencs quan busco la genealogia d'algunes de les seves idees (tal com ocorre, per exemple, en les seccions 2.3 i 4.2).

5. Vegeu les primeres pàgines de l'esmentada obra inèdita de Josep ROVIRA TENAS, *Raimon Panikkar...*

6. *A Fundamental Openness: An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and Presuppositions*, Uppsala, Studia Missionalia Uppsaliensia, 1993, Kasja AHLSTRAND assenyala que Panikkar es començà a distanciar de l'Opus Dei al final dels anys quaranta (p. 13) i recull una citació de Michael WALSH, *The Secret World of Opus Dei*, Londres, 1989, p. 168, segons la qual «When he became unhappy with life within its confines, instead of dispensing him from his commitments his Opus superiors sent him to India.»

7. A més dels sis idiomes en què escriu (anglès, català, castellà, italià, alemany i francès), hi ha obres seves traduïdes al portuguès, el polonès, el neerlandès, el japonès, el txec, el tàmil, l'indonesi i el xinès.

8. Tant pel que fa a llibres com a articles, he intentat sempre treballar amb les edicions originals, fins i tot quan n'hi ha versions catalanes o castellanes, excepte en el cas que la versió catalana o castellana fos obra del mateix Panikkar.

Aquest segon Panikkar no solament s'allunya del primer, sinó que també ho fa dels paràmetres habituals del pensament modern. Un dels col·laboradors de la *Festschrift* a què he al·ludit el compara amb una versió cosmopolita de l'home del Renaixement,<sup>9</sup> i en el prefaci és descrit així:

És tant un poeta com un filòsof, un místic com un teòleg, i les tensions entre *mythos*, *logos* i esperit sobre les quals tan insistentment ha escrit s'encar-nen en la seva consciència i en la seva prosa. Panikkar simplement no pensa de manera lineal. La seva ment salta en un patró mandàlic, creant constantment projeccions fresques d'una *intuïció central* i mostrant la seva *interrelació* [...]. Aquells amb una disposició més lineal i metòdica responen típicament a les seves composicions amb respectuosa perplexitat, si no amb atordida incom-prensió.<sup>10</sup>

Aquesta obra pretén fer més comprensible l'obra de Panikkar, precisament buscant aquesta «intuïció central». L'objectiu no és reflectir quines teories elabora Panikkar sobre temes determinats, sinó trobar el nucli a partir del qual sorgeixen les seves diferents idees (cosa que al meu entendre no fa cap de les obres sobre Panikkar escrites fins ara). Durant una llarga temporada, aquesta recerca va ser infructuosa: cada tema remetia a altres temes, tot candidat a erigir-se en nucli del pensament de Panikkar acabava desdibuixant-se i finalment desapareixent en una densa xarxa d'interrelacions. Al final, va revelar-se el que era obvi: tot tema del pensament de Panikkar desapareix en una xarxa d'interrelacions perquè, com en la noció budista de *pratītyasamutpāda* o en el que Panikkar anomena *relativitat radical* (vegeu el capítol 4), no hi ha en el pensament de Panikkar un fonament últim que sostingui el conjunt, sinó que cadascuna de les peces del conjunt se sosté en virtut de la seva interrelació amb les altres. I això no tan sols s'aplica al pensament de Panikkar, sinó també al conjunt de la realitat. L'«estructura última de la realitat» és que no hi ha cap estructura, tret de les interrelacions que constitueixen tot el que hi ha. De manera que la interrelació o, més precisament, la interdependència, és «el nucli», la «intuïció central» del pensament de Panikkar i, de fet, tal com veurem en el capítol 4, Panikkar utilitza diferents conceptes per

9. Frank PODGORSKI, «The Cosmotheandric Intuition», a Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 110.

10. Joseph PRABHU, «Preface», a Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. ix: «He is as much of a poet as a philosopher, a mystic as a theologian and the tensions among mythos, logos and spirit which he has written about so insistently are embodied in his consciousness and his prose. Panikkar simply does not think straight. His mind leaps in a mandalic pattern, constantly creating fresh projections of a *central intuition* and showing their *interrelatedness* [...]. Those of a more lineal and piecemeal temper typically respond to his compositions with respectful puzzlement, if not dazed incomprehension.» (Les cursives són meves.)

referir-se a aquesta interdependència: ontonomia, relativitat radical, experiència cosmoteàndrica, no-dualitat...

Les obres escrites fins ara sobre el pensament de Panikkar fan referència a la idea d'interrelació (present arreu en el pensament de Panikkar), però no sembla que hi vegin el nucli del qual brolla el conjunt de la seva obra. Achille Rossi en fa alguna referència a *Pluralismo e Armonia* (1990).<sup>11</sup> Savari Raj, en la seva tesi sobre *The Cosmotheandric Vision of Raimon Panikkar* (1994), no fa èmfasi tant en la percepció de la interdependència com en l'articulació de la realitat en els tres àmbits de Món, Déu i Home i les implicacions d'aquesta visió per a la situació humana actual. Tanmateix Kasja Ahlstrand (1993) assenyala que «el pensament relacional [...] té un paper decisiu en la filosofia de Panikkar»,<sup>12</sup> mentre que l'estudi de Dominic Veliath (1988), una comparació d'enfocaments del fenomen religiós, també reconeix la centralitat de la noció de *relació* (i, implícitament, d'interdependència) en el pensament panikkarià:

Tota la realitat és relació, i potser no seria exagerat afirmar que aquesta intuïció bàsica simbolitza i conté, tot plegat, l'entera visió del Dr. Panikkar.<sup>13</sup>

No solament no em sembla gens exagerada l'afirmació que «tota la realitat és relació», sinó que constitueix el nucli a partir del qual desenvolupa aquesta obra. La interdependència de tota la realitat és una de les idees centrals del budisme Māhāyana i d'altres tradicions que emfasitzen la «no-dualitat» (en sànscrit *advaita*, mot sovint utilitzat per Panikkar). He enfocat el no-dualisme de Panikkar sobretot a partir d'escoles del budisme Māhāyana com ara l'anomenada *Mādhyamika* («via mitja», vegeu la secció 5.2), i tenint present el que al meu entendre és el millor estudi sobre el tema: *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, de David Loy.<sup>14</sup> Essent coherents amb la idea d'interdependència o no-dualitat, no podem dir pròpiament que aquest sigui el nucli del pensament de Panikkar, ja que, paradoxalment, amb aquesta noció la idea d'un únic nucli o fonament queda anorreada. En qualsevol cas, la interdependència sí que és un espai vàlid des del qual contemplar el pensament de Panikkar.

11. Achille ROSSI, *Pluralismo e Armonia: Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Città di Castello, L'altrapagina, 1990, per exemple en la p. 142, en parlar de la intuïció cosmoteàndrica.

12. Kasja AHLSTRAND, *Fundamental Openness...*, p. 111: «relational thinking [...] plays a decisive role in Panikkar's philosophy».

13. Dominic VELIATH, *Theological Approach and Understanding of Religions*, Bengaluru, 1988 (reelaboració d'una tesi presentada a la Facultat de Teologia de la Universitat Pontifícia Gregoriana de Roma), p. 93: «All reality is relation, and perhaps it would not be an overstatement to affirm that this basic intuition symbolizes and contains Dr. Panikkar's entire vision in a nutshell.»

14. New Haven, Yale University Press, 1988. Se centra en la no-dualitat del budisme, l'hinduisme i el taoisme, amb algunes referències també a autors occidentals.

Per aproximar-nos a la idea d'interdependència des de l'Occident contemporani, potser la millor via d'accés sigui l'ecologia. Com assenyala Arne Naess, la interconnexió o interdependència és el tret essencial de l'ecologia.<sup>15</sup> Un ecosistema és un sistema interdependent, un sistema en el qual cap ésser preval sobre els altres, una xarxa de relacions en què cap organisme individual pot concebre's aïllat de la resta. El pensament panikkarià, interdisciplinari i intercultural, no és el que s'acostuma a anomenar un sistema, però sí que el podem entendre com a *ecosistema*, com a xarxa interdependent de relacions en la qual tot depèn de tota la resta, en què les idees es poden distingir, però mai separar, en què isolar una idea equival a treure-li la vida. La seva coherència no és estàtica i substancial, com la de les fórmules matemàtiques, sinó dinàmica i relacional, com la dels ecosistemes.<sup>16</sup> El seu llenguatge és deliberadament interdependent, maldant per expressar tot el seu ésser en cada frase.<sup>17</sup> *Text* vol dir 'teixit', i de fet el que Panikkar escriu són textos que estan (dient-ho en la nostra llengua de fa unes dotzenes de generacions) *textus*, són propiament *textos* «*textus*»: entreteixits, entrelaçats, trenats.<sup>18</sup> Si el pensament de Panikkar és una xarxa interdependent que reflecteix la interdependència de la realitat, aquesta obra haurà d'esdevenir també una xarxa interdependent per poder reflectir la interdependència del seu pensament. La coherència amb el tema demana que l'obra sigui, més que sistemàtica, *ecosistèmica*.

El pensament de Panikkar és alhora una *ecologia de la filosofia* (un ecosistema filosòfic) i una *filosofia de l'ecologia* (una reflexió sobre el caràcter interde-

15. «The ecologist Barry Commoner has called "all things are connected" the first principle of ecology. Intimate interconnectedness in the sense of internal rather than external relations characterizes ecological ontology», escriu NAESS (figura destacada de la filosofia analítica i fundador de la revista *Inquiry*) a «Spinoza and ecology», a Siegfried HESSING (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 420. A «Ecosophy and Gestalt Ontology» (George SESSIONS [ed.], *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston, Shambhala, 1995, p. 240), NAESS assenyala que «It is a maxim of ecology that "everything hangs together"», i a *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 36, escriu: «The study of ecology indicates an approach, a methodology which can be suggested by the simple maxim "all things hang together"». Sobre la interdependència com a tret essencial de l'ecologia, vegeu també l'apèndix «Claves de la mentalidad ecológica» a Jordi PIGEM, *La odisea de Occidente*, Barcelona, Kairós, 1994, p. 153 i següents.

16. Forma part de les aspiracions de la ciència moderna creure que tota la realitat, inclosos naturalment els ecosistemes, pot arribar a explicar-se amb lleis matemàtiques precises i perennes, tot i que l'optimisme d'un Laplace ja no és avui tan explícit. Per a Panikkar, com veurem, no es tracta solament que la natura no pugui reduir-se a matemàtiques, sinó que la realitat, l'Ésser, no pot reduir-se a pensament. Vegeu especialment l'article 90/33 («Thinking and Being»).

17. Vegeu «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 96, citat a 3.1.

18. El llatí *textus* és el participi perfet de *texo* (teixir, entreteixir, entrelaçar, trenar), del qual deriven tant «text» com «tèxtil» i «teixit».

pendent, ecosistèmic, de tota la realitat.<sup>19</sup> El seu tema clau és la interdependència, i alhora és un pensament constitutivament interdependent. És un microcosmos que emmiralla la interrelació de la realitat fins al punt d'esdevenir ell mateix una realització d'aquesta interrelació.<sup>20</sup>

Aquesta interdependència intrínseca de la filosofia de Panikkar es pot entreveure en el capítol següent, que mostra el seu caràcter intercultural (secció 2.1) i interdisciplinari (2.2), així com el seu afany d'integració (2.3) i el fet que podria ser un exemple del «pensament planetari» que demanava el darrer Heidegger (2.4).

El capítol 3, per la seva banda, s'endinsa en la concepció panikkariana del llenguatge: el llenguatge (la matèria que dóna cos a la filosofia) és per a Panikkar constitutivament interdependent. D'aquesta visió del llenguatge, n'exploro alguns precedents, orientals i occidentals (3.1, i sovint també a 3.2), el fet que l'ésser humà és inconcebible sense el llenguatge (3.2), el caràcter relacional de la paraula (3.3), la moderna erosió de la seva força creadora (3.4) i la relació no dualista entre paraula i silenci (3.5).

Les diferents aproximacions que Panikkar fa a la idea d'interdependència o no-dualitat són analitzades en el capítol 4, que constitueix el centre d'aquesta obra tant per la ubicació com pel tema. Una constel·lació de nocions forma el cor (secció 4.1) del pensament de Panikkar: ontonomia (4.2), relativitat radical (4.3),

19. En un sentit diferent i més específic, vegeu el concepte de *ecosofia* a l'apartat 6.5.1.

20. En anglès, podríem caracteritzar el pensament de Panikkar com a *realization of interrelatedness*, en el doble sentit del mot *realization*: adonar-se i acomplir. És a dir, el conjunt del pensament panikkarià és alhora un adonar-se de la interrelació de la realitat i un acompliment d'aquesta interrelació. Vegeu el que escriu Nishitani Keiji (filòsof de l'escola de Kyoto i deixeble de Heidegger a Friburg de Brisgòvia) a *Was ist Religion?*, Frankfurt, Insel, 1986, p. 44-45: «*Wirkliches* Gewahrwerden der Wirklichkeit meint hier: daß die Wirklichkeit indem wir ihrer gewahr werden, in diesem Gewahrwerden zu ihrer eigenen Verwirklichung kommt. Oder umgekehrt: Erst wenn die Wirklichkeit in uns zu ihrer eigenen Verwirklichung gelangt, erfahren wir die Wirklichkeit wahrhaft. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß das Wort "realisieren" (to realize) im Deutschen wie im Englischen eine zweifache Bedeutung annehmen kann: "realisieren" im Sinne von "aktualisieren oder verwirklichen" und "realisieren" im Sinne von "verstehen". [...] Die Selbstrealisation der Wirklichkeit ereignet sich nur so, daß sie ein *wirkliches* Wirklichwerden unserer Existenz bewirkt.» («El *real* adonar-se de la realitat vol dir aquí que, en adonar-nos de la realitat, la portem a la seva pròpia realització. O dit a l'inrevés: és quan la realitat aconsegueix en nosaltres la seva pròpia realització quan veritablement l'experimentem. En connexió amb això és interessant que el mot *realisieren* [to realize], tant en alemany com en anglès, pot tenir un doble significat: el sentit d'"acomplir o realitzar" i el sentit d'"entendre". [...] L'autorealització de la realitat només pot esdevenir-se quan fa que la nostra existència es realitzi *realment*».)

En l'edició original (*Shūkō to wa nanika*, 1961), Nishitani translitera el mot anglès *realization* a un dels sil·labaris japonesos per tal d'aprofitar-ne aquest doble sentit: així, caracteritza la religió com «the real self-realization of reality» (versió anglesa del seu deixeble Abe Masao: vegeu el seu article «Nishitani's Challenge to Western Philosophy and Theology», a T. UNNO [ed.], *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1989, p. 14).



trinitat radical (4.4), intuïció cosmoteàndrica (4.5) i *advaita* o no-dualitat (4.6). Crec que és coherent que el cor del pensament de Panikkar quedi al bell mig de la tesi, en comptes d'estar al principi o al final.

El capítol 5 pot semblar un excurs peculiar. Després d'haver analitzat les nocions panikkarianes d'interdependència en el capítol 4, la nostra comprensió d'aquesta idea pot enriquir-se notablement en veure que Nietzsche (5.1), un filòsof que a cop d'ull tindria poc a veure amb Panikkar, arribà per camins ben diferents a nocions similars. Excepte en comptades ocasions, no explico els possibles paral·lelismes entre Nietzsche i Panikkar, sinó que, des del terreny assolit en el capítol 4, deixo que els paral·lelismes i els contrastos es mostrin de manera silenciosa i implícita. En la segona part del capítol (5.2), comento alguns aspectes rellevants de la noció de *interdependència* en el budisme, entre d'altres motius (que justifico a 5.2.1) perquè considero el budisme com la tradició cultural que més a fons s'ha endinsat en aquesta idea. D'altra banda, crec que la comparació implícita que s'estableix entre Panikkar (capítol 4), Nietzsche (5.1) i un filòsof budista com Nāgārjuna (5.2) és un exercici del que Panikkar anomena filosofia «imparativa» (vegeu 6.2.3), tot i que desenvolupar-ho de manera més explícita queda fora de l'abast d'aquestes pàgines. Però, a més, l'exercici realitzat en el capítol 5 es revelarà particularment útil quan, gairebé al final de l'obra (6.4.3), hàgim de fer front a crítiques ineludibles que no ens sembla que hagin estat contestades de manera prou convincent.

Un cop el nucli teòric del pensament de Panikkar ha estat bastit en el capítol 4 i ha quedat parapetat amb els dos flancs del capítol 5, el capítol final del llibre aborda el seu corol·lari en l'àmbit de la praxi: el que Panikkar anomena «pluralisme radical». Després d'establir-ne el sentit (6.1) i el context (6.2), n'exploro els punts clau (6.3) i la controvèrsia que propicia (6.4), per acabar suggerint la posició des de la qual el pensament de Panikkar afronta els reptes del món contemporani (6.5).

M'adono que, sense que fos el meu propòsit conscient, per ordre d'aparició, els principals interlocutors de Panikkar al llarg d'aquestes pàgines fan un viatge enrere en el temps: Heidegger (capítols 2 i 3), Nietzsche (5.1), Nāgārjuna (5.2) i Heràclit (al final). Potser, com alguns pensadors dirien, les coses malden per retornar a l'origen...



## 2. Un pensament d'abast planetari

### 2.1. LA IDENTITAT INTERCULTURAL

El fet de sentir-se cruïlla biològica d'Orient i Occident despertarà en Panikkar la convicció que «la identitat humana és transcultural i no pot tenir, doncs, un únic punt de referència».<sup>21</sup> Deixarem que sigui el mateix Panikkar qui ens parli de la seva identitat intercultural, sobretot a partir de dos textos recents: «Philosophie als Lebensstil» (1991)<sup>22</sup> i «A Self-Critical Dialogue» (1996).<sup>23</sup>

Després d'haver estudiat a Barcelona, Bonn, Madrid i Roma, el 1954 Panikkar trepitja per primer cop l'Índia, on farà llargues estades a partir del 1955. En aquell moment, les seves identitats no occidentals encara estaven latents —biolò-

21. A «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 102, Panikkar escriu que la seva estada en el món indi li va confirmar «was mir seit meiner Geburt ein verschommenes Gefühl gewesen war: Die Selbst-Identität des Menschen ist transkulturell und kann daher nicht irgendeinen einzelnen Bezugspunkt haben» («el que des que vaig néixer només era un pressentiment boirós: l'autoidentitat humana és transcultural i no pot tenir, doncs, un únic punt de referència»). Podria ser que, per manca de cura, s'hagi introduït el mot «transkulturell» en comptes d'«interkulturell», amb el qual Panikkar sovint qualifica la seva tasca. Vegeu 92/2, p. 236: «*The task is today urgently crosscultural* —which does not mean transcultural or supercultural.» En qualsevol cas (vegeu el *Diccionari de la llengua catalana* de l'Institut d'Estudis Catalans) el prefix *trans-* no solament significa 'dellà', sinó també «a través» (vegeu «transsiberià»). Panikkar no voldria dir que la identitat humana estigui «dellà de les cultures», sinó que té lloc «a través de les cultures».

22. «Philosophie als Lebensstil» (Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*) és una versió reelaborada d'un article del mateix títol publicat originàriament en el volum IV de la sèrie *Philosophes critiques d'eux-mêmes / Philosophers on Their Own Work / Philosophische Selbstbetrachtungen*, Berna, Lang, 1978, p. 193-207 (versió anglesa) i 209-228 (versió alemanya).

23. «A Self-Critical Dialogue» (96/50) és la resposta de Panikkar als textos de la *Festschrift* que recentment li han dedicat als Estats Units, resposta que ha estat publicada dins la mateixa obra: Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 227-291.

gicament portava sang índia, però culturalment era europeu i cristià. Al final del 1954, tot just abans de marxar a l'Índia, anota en el seu diari que «ya había casi abandonado aquel mundo abismático del Oriente que seguía latiendo en mis cromosomas».<sup>24</sup> Però, en abismar-se en el món indi, i després en el nord-americà, l'itinerari vital de Panikkar es veurà decisivament transformat:

La meva estada de més de deu anys prop de les ribes del Ganges, on vaig conviure amb la condició humana en la seva forma més nua, sens dubte va influir profundament en la meua vida. Em vaig adonar que la humanitat no és solament d'un únic tipus, que prendre l'Occident com a centre és només una simple perspectiva i en certa forma minoritària. [...]

El meu treball acadèmic als Estats Units em va ensenyar després com són de diferents el «Nou Món» i la vella Europa, i que n'és d'incommensurable l'Orient quan hom pretén mesurar-lo amb els patrons d'Occident —i a l'inrevés. Durant un quart de segle he estat «oscil·lant» entre una de les ciutats més riques de l'estat més ric de la nació més poderosa i el seu contrari (a dotze hores de vol), una de les ciutats més caòtiques d'un dels estats més «subdesenvolupats» d'una de les regions més pobres del món (si n'ignorem una petita minoria de rics): entre Santa Barbara, Califòrnia, Estats Units i Varanasi, Uttar Pradesh, Índia. En un sentit ben literal, la meua vida interior era l'únic àmbit comú a les meves dues esferes de vida.

Sense experiències d'aquesta mena o similars, és gairebé impossible superar la tendència de la cultura moderna que fa creure a tants que el desenvolupament humà ha seguit una sola línia, que culmina en els avenços de l'*homo technocraticus*.<sup>25</sup>

24. Raimon PANIKKAR, «Mi último cometa de Occidente» (amb data XII-1954), a *Cometas: Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid, Euramérica, 1972, p. 194-195: «Tus caminos, Señor, son los míos y tus deseos son míos [...]. Cuando ya me había hecho al ánimo de establecerme para servirte con mis fuerzas —las que tú me has dado— en el mundo cultural cristiano de Occidente, cuando ya había casi abandonado aquel mundo abismático del Oriente que seguía latiendo en mis cromosomas; he aquí que tú no quieres que cierre aún la síntesis [...]. Sé que añoraré el Occidente, sé que la India no es un país de solera cristiana [...]».

25. Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 102-103: «Meine mehr als zehnjährige Existenz am Ufer des Ganges, während der ich die menschlichen Bedingungen in ihrer nacktesten Gestalt miterlebte haben mein Leben natürlich auch tief beeinflusst. Ich erkannte, daß die Menschheit nicht von einer einzigen Art ist, daß der West-Zentrismus nur eine einzelne und in gewisser Weise Minderheiten-Perspektive ist. [...]

»Eine akademische Tätigkeit in den USA lehrte mich wiederum, wie verschieden die "Neue Welt" vom Alten Europa ist und wie inkommensurabel der Osten ist, wenn er mit den Maßstäben des Westens gemessen wird —und umgekehrt. Über ein weiteres viertel Jahrhundert bin ich zwischen einer der reichsten Städte des reichsten Staates der mächtigsten Nation und seinem Gegenteil (zwölf Flugstunden entfernt), einer der chaotischsten Städte in einem der "unterentwickeltesten" Staaten in einem der ärmsten Länder der Welt (wenn man eine winzige Minderheit übersieht),

Per a Panikkar, identitat intercultural no equival a mestissatge casual ni a simple sincretisme. No es tracta de fer un còctel d'identitats, sinó d'intentar viure'n cadascuna el més plenament possible:

Fa més de trenta anys, Swami Abhishiktānanda (Henri Le Saux) i jo teníem a l'Índia converses d'aquesta mena: si nosaltres, *com a cristians* —és a dir, sense cap mena d'apostasia interior o de sincretisme superficial— aconseguíssem fer completament l'experiència *advàitica*, tal com és viscuda en les millors tradicions hindús, aleshores *als cristians*, si més no als d'origen indi, se'ls obriria la possibilitat de viure una *fe cristianoadvàitica*, que permetria alhora una vida plenament hindú i plenament cristiana —sense l'experiència dura i dolorosa de ser una personalitat escindida. A més, l'hinduisme i el cristianisme es podrien aleshores trobar realment. No caldria escriure'n llibres, buscar el reconeixement dels bisbes ni organitzar grans col·loquis. Amb l'experiència genuïna n'hi hauria prou.<sup>26</sup>

Això ha portat Panikkar a formular la seva identitat en aquesta frase sovint citada:

Me'n vaig anar cristià, em vaig descobrir hindú i torno budista, sense haver deixat de ser cristià.<sup>27</sup>

---

hin und her "gependelt" —zwischen Santa Barbara in Kalifornien, USA, und Benarés in Uttar Pradesh, Indien. In einem ganz wörtlichen Sinne war mein inneres Leben das einzig Gemeinsame meiner beiden Lebenssphären.

»Ohne diese oder vergleichbare Erfahrungen ist es kaum möglich, jene Mode der modernen Kultur zu überwinden, die viele zu der Meinung verleitet, daß die Entwicklung des Menschen einer einzigen Linie gefolgt sei und in den universalen Errungenschaften des *homo technocraticus* gipfele.»

26. Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 103-104: «Vor über dreißig Jahren haben Svami Abhishiktānanda (Henri Le Saux) und ich in Indien Gespräche solcher Art gehabt: Wenn es uns gelingt, *als Christen* —und das soll heißen, ohne jede innere Apostasie und ohne irgendeinen oberflächlichen Synkretismus— durch die *advaitische* Erfahrung hindurchzugehen, wie sie in den besten Hindu-Traditionen gelebt wird, dann wird sich dadurch *für Christen*, mindestens für solche indischer Herkunft, von selbst die Möglichkeit eröffnen, einen *advaitisch-christlichen Glauben* zu leben, der ein volles hinduistisches und zugleich christliches Leben erlaubt —ohne die leidvolle und schmerzliche Erfahrung, eine gesplante Persönlichkeit zu sein. Mehr noch, Hinduismus und Christentum würden sich dann wirklich begegnen. Nicht nötig, Bücher darüber zu schreiben, die Anerkennung der Bischöfe zu suchen oder große Kolloquien zu veranstalten. Die genuine Erfahrung würde genügen.»

27. Raimon PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, Nova York, Paulist Press, 1978, p. 2: «I "left" as a Christian, I "found" myself a Hindu and I "return" a Buddhist, without having ceased to be a Christian.»

Però, malgrat sentir-se triplement religiós, Panikkar també es considera un home secular. Així, quan el 1979 escriu un nou prefaci per a *The Unknown Christ of Hinduism*, afirma trobar-se en la confluència (*sangam*) de quatre grans rius: les tradicions cristiana, hindú, budista i secular.<sup>28</sup> Quatre identitats, doncs, dues d'orientals i dues d'occidentals, totes les quals intenta viure plenament:

A la meua manera, no m'he trobat pas entre Orient i Occident, sinó ben al mig de tots dos, en les seves versions hindú/budista i cristiana/secular, les quals han esdevingut part del meu univers personal.<sup>29</sup>

Dins aquesta quàdruple identitat, la filiació cristiana és la més marcada, la que més clarament es mostra en els seus escrits.<sup>30</sup> De fet, Panikkar és sacerdot des del 1946.<sup>31</sup> Però el seu és un cristianisme ben allunyat de dogmatismes i exclusivismes:

Em confesso cristià perquè reconec que la meua identitat personal pertany a una tradició de la història humana que s'anomena a si mateixa cristiana. [...]

De fet, si em declaro cristià és perquè la meua creença quadra amb el que crec que és el nucli de la creença cristiana i em reconec en comunió amb l'església cristiana. Comunió no significa per a mi disciplina de partit, afiliació cega o acord acrític amb una determinada església oficial d'un cert període de temps o bocí d'espai. [...]

Fins a quin punt els meus escrits teològics cauen dins l'ortodòxia cristiana no em pertoca a mi de jutjar-ho. [...] Només voldria dir això: primer, que llevat que hom s'excomuni voluntàriament cap poder sobre la terra ens pot aïllar de l'amor diví que hi ha en Crist, per citar sant Pau (Rm 8,38-39). Segon, que no hauríem de caure en la moderna trampa racionalista, d'origen cartesià,

28. Vegeu Raimon PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Grupo Libro 88, 1994, p. xvi.

29. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 103: «Auf meine Weise habe ich mich nicht zwischen, sondern in der Mitte von Ost und West gefunden, und zwar jeweils in deren hinduistisch/buddhistischer und christlich/säkularer Version, die Teil meines persönlichen Universums geworden sind.»

30. Així ho reconeix el mateix PANIKKAR a 96/50, p. 271: «I have tried to speak the christian language, and perhaps I have neglected to give "equal time" to the the hindu language, or the buddhist one.» («He intentat parlar el llenguatge cristià, i potser m'he descuidat de dedicar "el mateix temps" al llenguatge hindú o al budista.»)

31. Panikkar formà part de la segona fornada de membres de l'Opus Dei iniciats en el sacerdoci, segons assenyala Kasja AHLSTRAND a *Fundamental Openness...*, p. 13. En l'actualitat, i des de fa molts anys, Panikkar està agregat a la diòcesi de Varanasi (o Benarès, la ciutat més santa de l'hinduisme).

d'identificar la religió amb la mera doctrina [...]. Jo no m'identifico amb una *res cogitans*.<sup>32</sup>

La tradició monoteïsta i monocultural d'Occident pot trobar estranya una identitat intercultural. Però, per exemple, Nietzsche (crític implacable del que anomena «monòton-teisme») elogia aquell qui «al contrari dels metafísics, està content d'allotjar dins seu no “Una ànima immortal”, sinó *moltes ànimes mortals*»,<sup>33</sup> i en un fragment del 1883 anota lacònicament: «*L'individu com a multiplicat*.»<sup>34</sup> Després de Nietzsche i la psicologia analítica, se'ns fa molt més estranya la diàfana unitat de l'ego cartesià que no una personalitat en la qual coexisteixen forces múltiples.<sup>35</sup> Mig segle després de Nietzsche, Hermann Hesse recull amb convicció la mateixa idea a *Der Steppenwolf*:

32. 96/50, p. 263-264: «I confess myself a christian because I recognize my personal identity as belonging to a human historical tradition which calls itself christian. [...] Indeed, if I declare myself a christian it is because my belief tallies with what I believe to be the core of the christian belief and I recognize myself in communion with the christian church. Communion does not mean for me party-discipline, blind fellowship, or uncritical agreement with the general policies of a particular official church in a given period of time or chunk of space. [...] How far my theological writings fall into the christian orthodoxy is not for me to judge. [...] I would like to say only this much: First, that unless one excommunicates oneself willingly no power on earth can sever us from the divine love which is in Christ, to quote St. Paul (*Rom.*, VIII, 38-39). Secondly, that we should not fall into the modern rationalistic trap of cartesian origin, of identifying religion with mere doctrine [...]. I do not identify myself with a *res cogitans*.»

33. Friedrich W. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches* («Humà, massa humà», 1878), vol. II, núm. 1, paràgraf 17, al volum 2 de la *Kritische Studienausgabe*, Berlín, Nova York, de Gruyter, 1988, p. 386: «im Gegensatz zu den Metaphysikern, glücklich darüber ist, nicht “Eine unsterbliche Seele”, sondern *viele sterbliche Seelen* in sich zu beherbergen». Nietzsche utilitza l'expressió «Monotono-Theismus» («monòton-teisme») a *Götzen-Dämmerung*, vol. III, paràgraf 5, i a *Der Antichrist*, paràgraf 19, ambdós en el volum 6 de la *Kritische Studienausgabe*, p. 75 i 185.

34. Friedrich W. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, vol. 10 de la *Kritische Studienausgabe*, p. 324 (primavera-estiu del 1883, 7 [273]): «*Das Individuum als Vielheit*.» Vegeu vol. 11, p. 168 (estiu-tardor del 1884, 26 [73]), així com l'aforisme 12 de *Jenseits von Gut und Böse*.

35. Carl Gustav Jung va lamentar que «la nostra veritable religió és un monoteïsmes de la consciència» (*Gesammelte Werke*, vol. 13, paràgraf 51). Recollint aquesta idea, la psicologia arquetípica de James Hillman desplega un enfocament «politeïsta» de la psique, descrit així pel seu deixeble Thomas Moore (Thomas MOORE [ed.], *The Essential James Hillman*, Londres, Routledge, 1990, p. 36-37): «Instead of making a norm of singleness of soul, he portrays the psyche as inherently multiple. He does not use a mild word such as *polycentric* or *multifaceted* for this multiplicity. Rather, he takes a word from religion and mythology, *polytheism*, implying an essential and profound division of the soul. [...] *Polytheism*, however, means “many”, not “any”. It is not that anything goes, but that the soul has many sources of meaning, direction, and value. The psyche is not only multiple, it is a communion of many persons, each with specific needs, fears, longings, styles, and language. The many persons echo the many gods who define the worlds that underlie what appears to be a unified human being.»

L'opinió falsa i funesta segons la qual l'home és una unitat permanent, la coneixeu prou bé. També sabeu que l'ésser humà consta d'una multitud d'ànimes, de moltíssims «jo». Descompondre l'aparent unitat de la persona en aquestes nombroses figures es considera una beneiteria; per a això la ciència ha inventat el nom d'esquizofrènia. La ciència té raó en la mesura que, naturalment, cap multiplicitat pot sostenir-se sense direcció, sense cert ordre i agrupament. Però s'equivoca en creure que només és possible un ordre únic, definitiu i per a tota la vida, dels molts «sub-jo». [...] A conseqüència d'aquest error són considerats «normals», i fins i tot ben valuosos per a la societat, molts que sempre seran beneits, i, a l'inrevés, són vistos com a beneits molts que són genis.<sup>36</sup>

D'altra banda, en cultures no monoteistes, per exemple a l'Índia tradicional, no era estrany que hom participés en els ritus de diferents religions. Panikkar reconeix que

De fet, és menys problemàtic confessar-me hindú que no pas cristià, perquè la tradició hindú emfasitza l'aspecte existencial de la pertinença, mentre que la tradició cristiana n'emfasitza l'aspecte essencial. No hi ha doctrines hindús específicament declarades.<sup>37</sup>

La identitat hindú de Panikkar resulta evident a qualsevol que s'endinsi en les gairebé mil pàgines de *The Vedic Experience* (*L'experiència vèdica*, 1977),<sup>38</sup> una antologia comentada dels Veda que no semblaria obra d'un «occidental». Panikkar

---

Hillman explora la multiplicitat de la psique a partir de la mitologia occidental, sobretot la grega, trobant-hi ací i allà, posem per cas, el rastre d'Apol·lo, Hermes, Afrodita, Dionís... Però potser caldria trencar els motlles occidentals (en els quals tots aquests déus han estat forjats) per abordar la identitat intercultural de Panikkar, de la qual podrien ser arquetipus Crist, Brahmà o Buda.

36. Hermann HESSE, *Der Steppenwolf*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974 (ed. original 1927), p. 245-246: «Die fehlerhafte und Unglück bringende Auffassung, als sei ein Mensch eine dauernde Einheit, ist Ihnen bekannt. Es ist Ihnen auch bekannt, daß der Mensch aus einer Menge von Seelen, aus vielen Ichs besteht. Die scheinbare Einheit der Person in diese vielen Figuren auseinanderzuspalten gilt für verrückt, die Wissenschaft hat dafür den Namen Schizophrenie erfunden. Die Wissenschaft hat damit insofern recht, als natürlich keine Vielheit ohne Führung, ohne eine gewisse Ordnung und Gruppierung zu bändigen ist. Unrecht dagegen hat sie darin, daß sie glaubt, es sei nur eine einmalige, bindende, lebenslängliche Ordnung der vielen Unter-Ichs möglich. [...] Infolge jenes Irrtums gelten viele Menschen für "normal" ja für sozial hochwertig, welche unheilbar verrückt sind, und umgekehrt werden manche für verrückt angesehen, welche Genies sind.»

37. 96/50, p. 265: «Indeed it is less problematic to confess myself a hindu than a christian, because the hindu tradition emphasizes the existential aspect of belonging, whereas the christian tradition emphasizes the essential aspect.»

38. Raimon PANIKKAR, *The Vedic Experience*, Berkeley, University of California Press, 1977.



també ha dedicat un llibre extens al budisme,<sup>39</sup> però, en comparació amb la identitat cristiana i hindú, les identitats budista i secular en les quals també es reconeix Panikkar són en certa manera secundàries, o, com diu ell, són «subidentitats»:<sup>40</sup>

Personalment he descobert la secularitat després d'haver fet l'experiència fins al final, m'atreviria a dir, de la tradició catòlica romana més severa. I he descobert el budisme després d'haver-me capbussat dins la més estricta ortodòxia vedàntica.

En una paraula, la meua identitat cristiana m'ha dut a comprendre i acceptar el que anomeno secularitat. I la meua identitat hindú m'ha conduït igualment a la intuïció *anātman*, o més aviat a la no-experiència de l'*anātmavāda*.<sup>41</sup>

La nostra època d'encontre planetari de cultures demana que ens obrim a la comprensió d'altres tradicions i que, en la mesura que sigui possible, participem en l'aventura intercultural. Panikkar sovint ha parlat de l'*imperatiu* intercultural del nostre temps: cap grup humà pot permetre's avui el luxe de romandre aïllat, car els problemes d'avui «requereixen no solament un enfocament interdisciplinari, sinó una comprensió intercultural».<sup>42</sup> Cal una «fecundació recíproca de les cultures»<sup>43</sup> i també en el cas de la filosofia «la tasca és avui urgentment intercultural».<sup>44</sup> Naturalment, això, com tot el que val la pena, té els seus riscos. Panikkar

39. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, 1996. L'edició original fou *El silencio del Dios*, Madrid, Guadiana, 1970, ampliada en les edicions italiana (*Il silenzio di Dio*, Roma, Borla, 1985), anglesa (*The Silence of God*, Maryknoll, Nova York, Orbis, 1989) i alemanya (*Gottes Schweigen*, Munic, Kösel, 1992) i definitivament revisada i ampliada en aquesta nova edició castellana.

40. 96/50, p. 265.

41. 96/50, p. 265-266: «Personally I have discovered secularity after having experienced to the full, I would dare say, the most severe roman catholic tradition. And I have discovered buddhism after having plunged into the most strict vedantic orthodoxy. [...] In a word, my christian identity has led me to understand and accept what I call secularity. And my hindu identity has equally conduced me to the *anātman* insight, or rather to the "non-experience" of the *anātmavāda* [...].»

42. 90/16, p. 56: «No human group can today afford to be in "splendid isolation". The technological and ecological problems are not exclusively technological or ecological; they are human. They require not only an interdisciplinary approach but a cross-cultural understanding. No science, no religion, no tradition in isolation can understand, let alone today solve, the human predicament.» Vegeu Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, 1993, p. 40.

43. Vegeu, per exemple, Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn» della politica: agonia e speranza*, Bolonya, EDB, 1995, p. 93: «ciò di cui abbiamo bisogno è la fecondazione reciproca delle culture. Perché si realizzi, dobbiamo saper ascoltare ciò che le altre culture non dominanti del mondo attuale hanno da dire quando si confrontano col problema politico, e qual è la loro opinione sulla situazione attuale».

44. A 92/2, p. 236, dins la secció «The Crosscultural Imperative», assenyala: «Now, in our times, the rejuvenation of Philosophy cannot come from one single culture, and certainly not exclusively from the modern technoscientific world. *The task is today urgently crosscultural* —which does not mean transcultural or supercultural.»

troba que requereix «harmonitzar actituds divergents per no esdevenir esquizofrènic», així com «una fidelitat a la pròpia autenticitat que no és exempta de perills»,<sup>45</sup> en una tasca plena de compromís existencial:

El cas no és que jo em vulgui considerar deliberadament alhora indi i europeu, alhora hindú i cristià, o que em vulgui declarar artificialment home religiós i alhora secular. El cas és que el meu naixement, la meua formació, les meves iniciacions i la meua vida pràctica *m'han* convertit en una persona que viu a partir de les experiències originals de les tradicions occidental i índia alhora, participant d'una banda tant en l'àmbit cristià com en el secular, d'altra banda tant en l'àmbit hindú com en el budista. (M'han calgut tres quarts de la meua vida per poder expressar això amb prou confiança.) Sóc conscient del risc que això implica, però el desafiament roman. La mútua comprensió i fecundació entre les diverses tradicions del món només és possible quan hom està disposat a sacrificar la pròpia vida, en l'esforç per suportar les tensions existents sense esdevenir esquizofrènic i en l'esforç per mantenir les polaritats sense caure en una paranoia personal o cultural. Només aquesta serena actitud d'acceptació està —en un segon moment— en condicions de produir les transformacions necessàries. El diàleg *intercultural* no és una mera necessitat política o una simple qüestió acadèmica. És una qüestió personal i ha d'iniciar-se com a vivència *intrareligiosa*. Si no sento i pateixo en mi mateix les polaritats i les tensions doloroses de la realitat, si només veig des de dins una de les parts i l'altra des de fora, no seré capaç d'entendre realment.<sup>46</sup>

45. 96/50, p. 266: «to harmonize divergent attitudes so as not to turn schizophrenic, [...] a fidelity to one's own authenticity which is not exempt of dangers». Vegeu més avall (p. 268): «To cross cultural and religious boundaries in our age of passports and competitiveness is indeed dangerous and imperative, difficult but not impossible.» («Travessar fronteres culturals i religioses en la nostra època de passaports i competitivitat és de fet perillós i imperatiu, difícil, però no impossible.»)

46. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 113-114: «Es ist keineswegs der Fall, daß ich mich willentlich zugleich als Inder und Europäer ansehe, als Hindu und Christ, oder daß ich mich selbst künstlich zu einem religiösen und zugleich säkularen Menschen erkläre. Vielmehr *bin* ich durch meine Geburt, meine Erziehung, meine Initiationen und mein praktisches Leben ein Mensch geworden, der von ursprünglichen Erfahrungen der westlichen und zugleich der indischen Tradition lebt und an ihnen Anteil hat, im einen Fall sowohl im christlichen wie im säkularen Bereich, im anderen sowohl im hinduistischen wie im budhistischen. (Es hat drei Viertel meines Lebens gedauert, bis es mir möglich wurde, dies mit Überzeugung auszusprechen.) Ich bin mir des damit verbundenen Risikos bewußt; aber die Herausforderung bleibt. Verständnis und Befruchtung unterschiedlicher Traditionen der Welt können nur möglich werden, wenn man sein Leben zu opfern bereit ist in dem Versuch, die bestehenden Spannungen zu ertragen, ohne schizophren zu werden, und dann die Polaritäten zu erhalten, ohne einer persönlichen oder kulturellen Paranoia zu verfallen. Nur diese gelassene Haltung des Annehmens ist dann —das ist das zweite Moment— in der Lage, die erforderlichen Wandlungen herbeizuführen. Der *interkulturelle* Dialog ist nicht eine rein politische Notwendigkeit oder nur von akademischem Belang. Er ist eine

En diverses ocasions, Panikkar ha comparat les tradicions religioses amb els llenguatges,<sup>47</sup> i ha assenyalat que «la interculturalitat és incompatible amb el monolingüisme».<sup>48</sup> De fet, de la mateixa manera que els qui som plurilingües podem parlar amb la mateixa naturalitat diverses llengües, no hauria de fer-se estrany que hom pugui tenir diverses identitats culturals.<sup>49</sup> I així com viu en quatre tradicions culturals, Panikkar pensa i escriu en sis llengües: català, castellà, anglès, italià, francès i alemany.<sup>50</sup> La seva experiència vital és, doncs, pluralista de soca-rel: intercultural i multilingüe. D'altra banda, coneix prou a fons llengües clàssiques com ara el grec, el llatí, el sànscrit i el pali, i fora de les llengües indoeuropees té àmplies nocions d'hebreu. Al mateix temps, és un etimologista apassionat, que, a més d'assaborir les arrels indoeuropees de les paraules, és capaç de llegir-les de manera il·luminadora: així, en anglès, pot dir que «understand» és «to stand under the spell of the thing you understanding»,<sup>51</sup> i en català que «conèixer» és «néixer conjuntament amb la cosa coneguda».

---

persönliche Angelegenheit und muß anfangen als *intra*-religiöses Erlebnis. Wenn ich nicht in mir selbst die quälenden Spannungen und Polaritäten des Wirklichen spüre und durchleide, wenn ich von innen nur die eine Seite, die Andere bloß von außen sehe, werde ich nicht in der Lage sein, wirklich zu verstehen [...]»

47. Per exemple 80/4, p. 49: «Like any language, each religion is complete in its own way and capable of expressing everything it feels the need to express. [...] Religions are equivalent to the same extent that languages are translatable.»

Vegeu Raimon PANIKKAR, *Der neue religiöse Weg*, Munic, Kösel, 1990, p. 43-48, i encara més recent, 96/50, p. 267: «Saying that each religion, or rather each religious tradition, is a language, is more than a metaphor. We affirm that each religion is a new language.» («Dir que cada religió, o més aviat cada tradició religiosa, és un llenguatge, és més que una metàfora. Afirmem que cada religió és un nou llenguatge.»)

48. «La paraula, creadora de realitat», a Raimon PANIKKAR (ed.) *Llenguatge i identitat: lexicofilia catalana*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, p. 51. Tot seguit afegeix: «La sensibilitat actual ja comença a adonar-se que la pluralitat de llengües és connatural a l'home.»

49. Val la pena comparar la quàdruple identitat cultural de Panikkar amb les reflexions de George Steiner sobre la seva triple identitat lingüística. Trilingüe de naixement, STEINER escriu a *After Babel*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 115-120: «I have no recollection whatever of a first language. So far as I am aware, I possess equal currency in English, French and German. [...] I speak and I write them with indistinguishable ease. Tests made of my ability to perform rapid routine calculations in them have shown no significant variations of speed or accuracy. I dream with equal verbal density and linguistic-symbolic provocation in all three. The only difference is that the idiom of the dream follows, more often than not, on the language I have been using during the day [...]. Attempts to locate a "first" language under hypnosis have failed. The banal outcome was that I responded in the language of the hypnotist. [...] This is the case for every individual in the much-studied trilingualism (German, Friulian, Italian) of Sauris, a German linguistic enclave in the Carnian Alps of north-east Italy. Can there be more? Are there human beings wholly and unreflectively quadrilingual? [...] In what language am I, *suis-je*, *bin ich*, when I am inmost?»

50. En una peça de la seva casa de Tavertet s'acumulen sis piles de manuscrits sota sengles còdols en els quals hi ha escrit: «Català», «Castellano», «English», «Italiano», «Français» i «Deutsch».

51. Vegeu, per exemple, 87/15, p. 339: «We understand a word when we stand under its spell [...]»

## 2.2. L'ENFOCAMENT INTERDISCIPLINARI

Després de veure com el pensament de Panikkar brolla de quatre tradicions culturals i en sis llengües, és lògic que tampoc no es limiti a una sola disciplina. Panikkar és alhora doctor en filosofia (per la Universitat de Madrid, 1946), en ciències (també per la Universitat de Madrid, 1958) i en teologia (per la Universitat Laterana de Roma, 1961). Ha sabut teixir el seu pensament a partir d'aquests tres àmbits, amb la qual cosa en els seus escrits conviuen el raonament filosòfic, la dada científica i el comentari teològic.<sup>52</sup> És a dir, el seu pensament és clarament interdisciplinari a més d'intercultural, tot i que aquestes dues dimensions (interdisciplinarietat i interculturalitat) no s'aprecien tan clarament en els seus primers escrits.

En la seva joventut, Panikkar intenta integrar els desenvolupaments de la filosofia i la ciència modernes dins l'àmbit del cristianisme i, més concretament, de la neoescolàstica i el neotomisme. La seva tesi doctoral de filosofia, *El concepto de naturaleza*, es basa en el pensament tomista,<sup>53</sup> però té també en compte filòsofs del segle XX com Bergson, Berdàjev i Scheler, així com alguns desenvolupaments de la física contemporània, i vol ser el primer pas vers una «Teología de la naturaleza».<sup>54</sup> En la seva tesi doctoral de ciències, *Ontonomía de la ciencia*,<sup>55</sup> l'atmosfera teològica deixa entreveure una interdisciplinarietat creixent, que es revela en reflexions sobre la «biomatemàtica», la «teofísica» o «l'àtom de temps». El 1960 escriu que les seves inquietuds s'orienten vers «una experiencia cristocéntrica de la realidad»,<sup>56</sup>

52. L'any 1944, abans d'obtenir cap dels tres doctorats, Panikkar ja sembla que considera la filosofia, la ciència i la teologia com el tres grans àmbits del saber humà quan, en el darrer paràgraf d'un article sobre la «visió de síntesi», assenyalava confiadament: «La Ciencia se conciliará con la Filosofía y ésta con la Teología» (44/1, p. 40).

53. Tot i que anecdòtic, diguem que en l'«Index nominum» d'*El concepto de naturaleza*, Madrid, CSIC, 1972 (2a ed. 1972), p. 347-351, sant Tomàs destaca clarament com l'autor més citat (amb seixanta entrades), seguit d'Aristòtil (amb quaranta-una) i sant Agustí (vint-i-dues). El llibre ja arrenca parlant d'Aristòtil i sant Tomàs (p. 1) i acaba amb diverses referències al *Divus Thomas* (p. 340), i fins i tot la introducció està datada en la «Festividad de Santo Tomás de Aquino» (p. xiv). *El concepto de naturaleza* va obtenir el Premi Menéndez Pelayo d'Humanitats el 1946 i fou publicat originalment l'any 1951.

54. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. xiii, 18 i 340. En la «Introducción», Panikkar justifica el llibre amb aquestes paraules (p. xiii): «Preocupado por el problema teológico de la sobrenaturaleza como substrato metafísico de una antropología integral que explicase al hombre personal y concreto, al cristiano real e histórico, tuve que abordar introductoramente el problema metafísico de la naturaleza.»

55. Subtitulada «Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía», fou publicada per primer cop a Madrid (Gredos) el 1963.

56. «Nota preliminar», a Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, p. 7, datada el setembre de 1960.

i l'any següent obté a Roma el doctorat de teologia. La tesi de teologia es publicarà (reelaborada) l'any 1964 com *The Unknown Christ of Hinduism* (*El Crist desconegut de l'hinduisme*)<sup>57</sup> i constitueix la seva primera obra pròpiament intercultural.

Quan, tres dècades després, Panikkar publica *The Cosmotheandric Experience* (*L'experiència cosmoteàndrica*, 1993), el prologuista del llibre no solament dirà que es tracta d'un «estudi interdisciplinari», sinó que «proporciona per primer cop un fonament ferm per als estudis interdisciplinaris».<sup>58</sup> En aquesta obra, Panikkar assenyala que ja mig segle enrere no podia acceptar

[...] que la veritat pogués obtenir-se per exclusió [...]. Estava convençut que els sistemes en circuit tancat frustraven el seu propi propòsit i que una síntesi no té perquè ser sistemàtica. No podia dedicar-me a estudiar només les ciències, o enlairar-me als cims de l'especulació filosòfica tot negligint la praxi o, posem per cas, refugiar-me en la teologia com si el lloc ocult del Déu ocult no estigués en tot allò que és. Paraules com teofísica, sofodicea, ontonomia, microdoxia, katacronisme, tempiternitat i cristofania, que vaig encunyar en els anys quaranta, així com la meva inclinació de sempre vers la síntesi, el teandrisme, el mite i l'apofatisme, són mostra d'aquesta actitud.<sup>59</sup>

Però, dins aquest ventall d'interessos, la filosofia n'és el pivot, ja que per a Panikkar la filosofia és precisament interdisciplinarietat:

57. *The Unknown Christ of Hinduism*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1964. Quatre anys abans, Panikkar publica *La India: Gente, cultura, creencias*, Madrid, Rialp, 1960, amb el qual obté el Premio Nacional de Literatura del 1961. Però tot i versar sobre l'Índia, el seu enfocament no és intercultural (assenyala, per exemple, que l'Índia ha d'estar agraïda a l'Imperi britànic), sinó el d'un autor que encara escriu dins l'atmosfera de l'Opus Dei.

58. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, Maryknoll, Nova York, Orbis, 1993, p. viii (introducció d'Scott Eastham): «*The Cosmotheandric Experience*, unlike many of Panikkar's earlier books, is not a Christian or an Indic or a Buddhist study, but an interdisciplinary study. Indeed, in my opinion, it provides interdisciplinary study (or, if you like, holistic studies) with a firm foundation for the first time.»

59. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 4-5: «I could not convince myself that truth could be achieved by exclusion [...]. I was convinced that close-circuited systems defeat their own purpose and that a synthesis need not be systematic. I could not bring myself to study the sciences alone, or to ascend the heights of philosophical speculation while neglecting praxis or, for that matter, to take refuge in theology as if the hidden place of the hidden God were not in everything that is. Words like theophysics, sophodicee, ontonomy, microdoxy, katachronism, tempiternity and christophany, which I coined in the forties, as well as my lifelong fondness for synthesis, theandrisim, myth and apophatism, all vouch for this attitude [...].»

La filosofia no és simplement una altra disciplina, sinó el vincle crític entre les diverses disciplines humanes. La filosofia és *essencialment* interdisciplinària. La filosofia no pot tenir un llenguatge especialitzat com les ciències modernes. [...] La filosofia forneix la matriu d'on poden sorgir les disciplines especialitzades.<sup>60</sup>

I no es tracta simplement d'interdisciplinarietat teòrica:

Cal recuperar el sentit integral de la filosofia. La filosofia, al meu entendre, té una triple dimensió. [...] És una triada de dimensions interdependents: el coneixement sense amor i acció no és possible. [...]

Resumint, la tasca de la filosofia és conèixer, estimar i guarir —tot alhora. Coneix en tant que estima i guareix. Estima només si realment coneix i guareix. Guareix si estima i coneix. [...] No és pas aliè a la naturalesa de la filosofia actuar amb saviesa, estimar amb discerniment i percebre amb serenitat.<sup>61</sup>

L'afany interdisciplinari, que per definició salta barreres establertes, ha obligat Panikkar a ser bàsicament autodidacte:

No he tingut —per desgràcia?— un únic mestre. [...] En aquest sentit, diria que sóc «autodidacte» —si bé m'he passat la vida aprenent arreu del món i, per tant, he tingut molts professors.<sup>62</sup>

Aquest afany interdisciplinari va lligat també a la convicció que mai no podem absolutitzar la pròpia perspectiva, que hem de mantenir el nostre horitzó obert, disposat a deixar-se fecundar pel que puguin aportar altres perspectives, disciplines o cultures.<sup>63</sup> Aquesta convicció és l'arrel de l'actitud plural-

60. 92/2, p. 236: «Philosophy is not just another discipline, but the critical link between the several human disciplines. Philosophy is *essentially* interdisciplinary. Philosophy cannot have a specialized language like the Modern Sciences. [...] Philosophy offers the matrix from which specialized disciplines may emerge.»

61. 92/2, p. 236-237: «It is a question of recovering the integral meaning of Philosophy. Philosophy, I submit, has a triple dimension. [...] It is a triad of interdependent dimensions: Knowledge without love and action is not possible. [...] In short, it is the task of Philosophy to know, to love, and to heal—all in one. It knows in as much as it loves and heals. It loves, only if it truly knows and heals. It heals if it loves and knows. [...] It is not foreign to the nature of Philosophy to act with wisdom, to love with discernment, and to perceive with detachment.»

62. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 108: «Ich habe —leider?— keinen einzigen Meister gehabt. [...] Auf dieser Ebene würde ich sagen, daß ich ein «Autodidakt» bin —obwohl ich mein ganzes Leben damit zugebracht habe, von allen Winkeln der Erde zu lernen, und dabei viele Lehrer gehabt habe.»

63. Vegeu Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 13: «We need a horizon in order to see and to understand, but we are aware that other people have other horizons; we aspire to embrace them, but we are aware of the ever-elusive character of any horizon and its constitutive

lista<sup>64</sup> que veurem en el capítol 6. Per a Panikkar, l'actitud pluralista va lligada a la percepció «d'un triple reduccionisme que sembla que infesta la concepció moderna de l'ésser humà», reduccionisme que afronta des de la convicció que «la Raó no és tot el Logos», «el Logos no és tot l'Home» i «la Humanitat no és tota la Realitat».<sup>65</sup>

Panikkar lamenta que «la fragmentació del coneixement ha portat a la fragmentació del coneixedor»<sup>66</sup> i assenyala que:

Ha arribat el moment de començar a aplegar els fragments de la cultura moderna, que excel·leix en l'anàlisi i en l'especialització, i de les diverses cultures del món. No podem permetre que cap religió, cap cultura o cap fragment de la realitat [...] sigui oblidat, negligit, menystingut o arraconat, si volem dur a terme la reconstrucció total de la realitat, que ha esdevingut l'imperatiu dels nostres dies.<sup>67</sup>

D'altra banda, de la mateixa manera que el pensament de Panikkar abraça diferents cultures i disciplines, tampoc no es limita al moment present de la història, sinó que sovint reflexiona a partir dels «6.000 anys d'història humana»<sup>68</sup> i qualifica de miop «qualsevol plantejament del projecte humà que sigui menys ambiciós que voler jutjar els darrers 6.000 anys d'experiència humana».<sup>69</sup> És a dir, a l'enorme «amplitud sincrònica» del seu enfocament intercultural i interdisciplinari, Panikkar hi afegeix una «profunditat diacrònica que li fa contemplar espontàniament la vida en termes mil·lenaris».<sup>70</sup>

---

openness.» («Necessitem un horitzó per veure i comprendre, però ens adonem que altres persones tenen d'altres horitzons; aspirem a abraçar-los, però som conscients del caràcter sempre elusiu de tot horitzó i de la seva obertura constitutiva.»)

64. Vegeu 96/50, p. 252-253: «I understand by pluralism that *fundamental human attitude* which is critically aware both of the factual irreducibility (thus incompatibility) of different human systems purporting to render reality intelligible, and of the radical non necessity of reducing reality to one single center of intelligibility, making thus unnecessary an *absolute* decision in favour of a particular human system with universal validity.»

65. «The Myth of Pluralism», a Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 72-74: «a threefold reductionism which seems to plague the modern conception of the human being. (i) *Reason is not the whole of Logos*. [...] (ii) *Logos is not the whole of Man*. [...] (iii) [...] *Humanity is not the whole of Reality*.»

66. Vegeu, per exemple, 94/13.

67. Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, Barcelona, La Llar del Llibre, 1991, p. 63.

68. Vegeu, per exemple, Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 90; 85/27, p. 23; 93/13, p. 34; 94/9, p. 150 i següent.

69. 85/27, p. 23.

70. Així ho assenyala Joseph Prabhu en el primer paràgraf de la introducció a *The Intercultural...*, p. 2: «in addition to synchronic width there is a diachronic depth which makes him spontaneously see life in millennial terms from the perspective of the last six to eight thousand years of human history. In terms of the temporal imagination of Indic cultures, this breadth of perspective is nothing unusual and indeed might be considered conservative. It does, however, provide an intriguing contrast to a culture that thinks in terms of monthly surveys and the latest opinion polls».



Incapaç de constrènyer els seus interessos a una determinada època, cultura o especialitat, el pensament de Panikkar ressembla més a les ambicions d'èpoques pretèrites de la filosofia que no pas a la fragmentació del coneixement modern, tot i que també hagi publicat articles especialitzats. Però Panikkar no busca veritats universals i immutables. Reconeix que «la pretensió d'universalitat és part del geni d'Occident, de la seva força expansiva»,<sup>71</sup> però tanmateix assenyala:

[...] sin necesidad de referirme al teorema de Gödel, que explicaría la imposibilidad de sistemas cerrados coherentes con todos sus axiomas, la pretensión de universalidad es eso: pretensión. [...] no me parece sostenible.<sup>72</sup>

El 1994 descrivia tres eixos centrals en la seva posició filosòfica:

[...] el conocimiento integral que no separa al amor del conocimiento; un saber de sabiduría que es provisional y constitutivamente itinerante, y que por eso no se formula con ninguna pretensión de universalidad ni de validez perenne (esta relatividad o provisionalidad, dicho sea entre paréntesis, no quita la firmeza para hacer frente a lo que creo que es erróneo o malo), y, en tercer lugar, el carácter esencialmente dialógico del pensar. [...] desde ese trasfondo, propongo una filosofía donde se han superado dos grandes escollos: primero el de la dicotomía teoría-praxis, y, segundo, la dicotomía sujeto-objeto.<sup>73</sup>

Intentant recapitular la seva aventura intel·lectual, Panikkar hi veu «un gran afany de conèixer la realitat en tota la seva plenitud, o més aviat d'esdevenir-la —viure-la».<sup>74</sup> Panikkar distingeix entre sistema i síntesi: el sistema és una totalitat els elements de la qual queden establerts d'un cop per sempre i que pretén donar respostes objectives per a tot el seu àmbit; per la seva banda, una síntesi és una integració de diferents elements que no té pretensió de totalitat i que, a diferència del sistema, es manté sempre oberta a integrar nous elements i a transformar-se creativament. Es pot intentar conèixer la realitat des d'un sistema, però «esdevenir-la» o «viure-la» només és possible des d'una síntesi. La síntesi sempre serà més personal que el sistema, però també més fecunda.

71. 94/28 (entrevista de Raúl Fornet-Betancourt), p. 27.

72. 94/28, p. 26.

73. 94/28, p. 36-37.

74. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit eine...*, p. 111: «Von jeher verspüre ich einen großen Drang, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle zu erkennen, oder besser, sie selbst zu werden —zu leben.»



L'afany que impulsa l'obra de Raimon Panikkar no és la recerca d'un sistema, sinó la síntesi, la integració —afany d'integració que ja impregna el seu primer article destacable, com veurem tot seguit.

### 2.3. L'AFANY D'INTEGRACIÓ: DE «SÍNTESIS» A «COLLIGITE FRAGMENTA»

Quan, amb vint-i-cinc anys acabats de fer, Panikkar publica el seu primer article important, l'intitula «Síntesis: Visión de síntesis del universo».<sup>75</sup> Quatre dècades després, preguntat als seixanta-sis anys pels seus interessos intel·lectuals, respondrà:

Creo que me gustaría realizar aquello que escribí [...] en uno de los primeros artículos, cuyo título ambicioso entonces era «Síntesis». [...] mi deseo es colaborar en esta síntesis que empieza por integrar —esta sería la mejor palabra— los distintos fragmentos en que hemos roto el saber humano.<sup>76</sup>

La versió revisada de «Síntesis» porta com a encapçalament la mateixa citació de sant Bonaventura que, l'any 1993, apareix al principi de *The Cosmotheandric Experience*.<sup>77</sup> La part principal d'aquesta obra, «Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality»,<sup>78</sup> és l'aproximació més madura que ha aconseguit Panikkar a aquella visió de síntesi que ja de jove guiava les seves recerques. Comparar aquests dos textos clau, entre els quals transcorre gairebé mig segle, ens proporcionarà una bona perspectiva sobre l'afany d'integració que guia el seu pensament.

75. Aquest va ser el primer article de la revista *Arbor* («Revista General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas», Madrid, gener-febrer de 1944, p. 5-40), de la qual el mateix Panikkar era un dels fundadors. Una versió revisada va ser recollida posteriorment a Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, Madrid, Rialp, 1963, p. 9-60. Aquí citarem l'article original (d'ara endavant 44/1), ja que ens interessa precisament remuntar-nos vers l'origen del pensament panikkarià. El primer article publicat per PANIKKAR aparegué l'any 1942 amb el títol «Investigación: en torno a un discurso» (*Revista de Filosofía*, vol. I, núm. 2-3, p. 389-398, reflexions a partir d'un discurs sobre el «Valor formativo de la Investigación»). També l'any 1942 publicà un text breu a les *Actas de la Asamblea Balmesiana* (42/2). «Síntesis» és en realitat el tercer article que publicà, però és el primer de certa extensió i densitat filosòfica; ell mateix reconeixerà que aquest és l'article «with which I debuted in the intellectual arena» (Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, nota 20 a la p. 6).

76. 85/27, p. 24.

77. «Visión de síntesis del universo», a Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, p. 9, i Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 3: «Sicut nullus potest videre pulchritudinem carminis, nisi aspectus eius feratur super totum versum; sic nullus videt pulchritudinem ordinis et regiminis universi, nisi eam totam speculetur.» (Sant Bonaventura, *Breviloquium*, pròleg, paràgraf 2: «Així com ningú no pot veure la bellesa d'un poema si el seu esguard no n'abraça tots els versos, així tampoc ningú pot veure la bellesa de l'ordre i estructura de l'univers si no l'observa en tot el seu conjunt.»)

78. «Colligite Fragmenta», a Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 1-77. Una versió anterior d'aquest treball fou publicada l'any 1977: 77/16.

«Síntesis» (1944) fa, en les primeres pàgines, un diagnòstic centrat en la manca d'unitat i harmonia:

Nunca quizá como hoy, el mundo en su totalidad, la vida humana en su complejidad, Dios en su infinitud y trascendencia, se nos han vuelto problemas. El hombre [...] se ha extraviado en medio del mundo en la época contemporánea, en la época de la técnica. [...]

El mal presente es la falta de unidad, la dislocación de los problemas, la carencia de armonía. [...]

El mal de la época actual es la falta de *síntesis*.<sup>79</sup>

A «Colligite Fragmenta», Panikkar també assenyala que el món, la vida humana i la divinitat han esdevingut problemes.<sup>80</sup> Atribueix a l'ésser humà una «set innata d'unitat i harmonia»<sup>81</sup> i afirma que cal integrar harmoniosament la nostra realitat fragmentada<sup>82</sup> en un «horitzó obert»:

El necessitem avui més que mai, quan no solament geogràficament, sinó històricament, el nostre món esdevé el conjunt del planeta i la tecnologia unifica els mitjans per viure la nostra comuna condició humana. En concret, la necessitat d'una visió unificada de la realitat és molt més urgent com més hi ha ja en escena molts altres factors unificadors que poden produir una unificació parcial, però que ignoren ingredients fonamentals de l'ésser humà i per tant fan violència a la realitat.<sup>83</sup>

79. 44/1, p. 5 i 7. En la versió del 1963 (p. 9), en lloc de «El hombre», diu «El hombre occidental» (començant a alliberar-se de la moderna equació «home» = «home occidental»).

80. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 38-39: «Three main experiences [que corresponen respectivament al món, la situació humana i la divinitat] have led modern man to question the very foundations of his humanity [...] The first is the experience that [...] the material universe seems to be taking revenge by running out of "fuel", by showing its limited capacities [...]. The second experience is the sense —the realization— of failure afflicting Man's dreams for building a truly humane civilization [...]. [The] third experience refers to the incompatibility between the traditional idea of the divine and the modern understanding of cosmos and Man.»

81. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 6: «Man's innate thirst for unity and harmony.»

82. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 2: «This study is an essay toward such an integration of the whole of reality. [...] we have to *think* all of the fragments of our present world in order to bring them together into a harmonious —though not monolithic— whole.»

83. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 12: «We need it all the more today when not only geographically but historically our world becomes the entire planet and technology unifies the means of handling our common human condition. In concrete terms, the need for a unified vision of reality is all the more urgent since there are already many other unifying factors at work which may bring about a partial unification, but which ignore fundamental ingredients of the human being and consequently do violence to reality.»

Tant per al jove Panikkar com per al Panikkar madur, l'ésser humà és un microcosmos, una cruïlla de tota la realitat. Però, amb mig segle de distància, els matisos canvien:

El microcosmos humano es en rigor el mundo más completo que existe —aunque no el más perfecto. En el cosmos humano están representadas todas las escalas de los seres, en él se da la unión entre todo lo existente; es el punto de cita de todo el universo, es la intersección de todo lo real. En el hombre se da cuerpo, alma, espíritu y divinidad.<sup>84</sup>

L'Home és persona, un nus en la xarxa de relacions [...] que abraça fins als mateixos antípodes del real. Un individu aïllat és incompreensible i també inviable. L'Home és només Home amb el cel damunt, la Terra a sota i els altres homes al seu voltant.<sup>85</sup>

La diferència més clara, però, és que el jove Panikkar cerca una síntesi que ha de culminar en Déu: «¡Esta síntesis debe ser Dios!»<sup>86</sup> I es tracta d'un Déu exclusivament cristià:

El Cristianismo no es sólo una religión, es el perfeccionamiento y máximo desenvolvimiento del hombre confiriéndole su más alta dignidad de auténtico hijo de Dios.<sup>87</sup>

Però, si en aquest article només aflora la cultura cristiana i les úniques llengües que es deixen sentir són l'espanyol i el llatí, «Colligite Fragmenta» és una obra multilingüe i clarament intercultural,<sup>88</sup> en la qual «Déu» és símbol de quelcom incompatible amb el monoteisme i en què sovint tenen més força altres símbols:

84. 44/1, p. 24. En realitat, el text original diu (erròniament) «intervención» en lloc de «intersección».

85. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 75: «Man is a person, a knot in the net of relationships [...] reaching out to the very antipodes of the real. An isolated individual is incomprehensible and also unviable. Man is only Man with the sky above, the Earth below, and his fellow beings all around.»

86. 44/1, p. 11. El jove Panikkar deixa insinuar la possibilitat que Déu no existeixi («Dios, caso de existir [...]», p. 11; «Si existe Dios [...]», p. 12), però tot seguit dona per suposada «la metafísica necesaria para llegar a la demostración de la existencia de Dios» (p. 12). Més endavant escriu: «La síntesis absoluta, aquello que realmente es, que es la realidad plena, que da sentido a todo y todo lo unifica, es Dios» (p. 19); «Si Dios es la síntesis, la unión con Dios será la única forma de llegar hasta ella» (p. 15).

87. 44/1, p. 20.

88. Vegeu Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 2: «We cannot allow any religion, culture or fragment of reality —even if it is labelled a “leftover” by a subsequent civilization, or a broken shard by some higher degree of consciousness— to be forgotten, neglected or thrown away [...]»

Hem de reconstruir el cos de Prajāpati [...].

Som els membres desmembrats d'aquest cos. La nostra tasca (i el nostre privilegi) és re-membrar el Cos des-membrat, completar-lo, és a dir, guarir i integrar tots els *disjecta membra* de la realitat, escampats com estan pel temps i l'espai.<sup>89</sup>

Per al jove Panikkar, l'afany d'integració és bàsicament una recerca intel·lectual:

En una síntesis universal, como la que se pretende, se tratará de colocar sencillamente a todas las cosas [...]. Colocar juntamente, colocar *conjuntamente*, significa colocar con un cierto sentido unas cosas junto a otras, significa no dejar nada inconexo, nada sin una relación *interna* con el resto de lo existente.<sup>90</sup>

El camino hacia la síntesis consiste esencialmente en buscar —y en encontrar— los vínculos de conexión de las cosas [...]. El *ser* nos viene descubierto por el intelecto, y su *sentido* nos viene también dado al conocer, el intelecto, el orden del ser en cuestión dentro de la escala de los seres. El sentido es así la intelección de un ser en función del todo. Por esto [la] síntesis es, en última instancia, el sentido de las cosas, y la aspiración a la síntesis humana no es otra que el afán de encontrar un *sentido total a la vida*.<sup>91</sup>

En el Panikkar madur, podem observar com certa «síntesi» s'ha encarnat en ell: el seu llenguatge està molt més arrelat en la terra i el cos, brollen les metàfores corporals:

[...] la síntesi no pot ser merament intel·lectual. Més aviat ha de ser una mena de reconstrucció del gran *purusha*, la Persona primordial.

[...] tot està relacionat, l'univers sencer és una família, un macroorganisme; lligams de «sang», per dir-ho així, vivifiquen tot el que és. Som de la mateixa raça.<sup>92</sup>

89. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 2 i 19: «We have to reconstruct the body of Prajāpati [...].» «We are the dismembered limbs of that Body. Our task (and our privilege) is to re-member the dis-membered Body, to make it whole, i. e., to heal and to integrate all the *disjecta membra* of reality, scattered as they are through time and space.»

90. 44/1, p. 8.

91. 44/1, p. 22. És clar l'èmfasi en l'«intelecto» i la «intelecció».

92. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 18 i 19: «the synthesis cannot be merely intellectual. It must rather be a kind of reconstruction of the great *purusha*, the primal Person. [...] everything is related, the entire universe is a family, a macro-organism; links of “blood”, so to speak, enliven all that is. We are of the same race».

L'afany d'integració, no cal dir-ho, continua viu en els textos més recents:

[...] he assumit la tasca d'esforçar-me a trobar el sentit de la meua vida, i de la vida en tot l'univers. Aquesta és la tasca de l'autèntica filosofia.<sup>93</sup>

Diria que la tasca urgent de la filosofia és recuperar de manera crítica [...] el sentit del conjunt, una saviesa holística. No em considero una criatura especial perquè afirmi tenir quelcom més que una visió fragmentada de la realitat.<sup>94</sup>

Però el pluralisme panikkarià immunitza aquest afany d'integració contra possibles pretensions absolutistes:

De fet, tots tenim una pretensió *pro toto*, però només és una forma particular d'aproximar-se al tot [...]. Això és el que he anomenat efecte *pars pro toto*. És una forma no universal d'aproximar-nos, des de la nostra perspectiva particular, a la universalitat a la qual tots aspirem.

[...] Ningú no pot abraçar l'abast universal de l'experiència humana. Això és el que expresso amb les meves reflexions sobre el llenguatge. Cada visió del món o qualsevol afirmació universal, ni que sigui proposicional, s'expressa en un llenguatge, i no hi ha cap llenguatge universal i sense presupposicions.<sup>95</sup>

## 2.4. HEIDEGGER, L'ACABAMENT DE LA FILOSOFIA I LA TASCA DE «PENSAR PLANETÀRIAMENT»

Vint-i-cinc segles després del naixement de la filosofia en el món grec, el pensament occidental ha portat a trencar l'àtom, a manipular el codi genètic, a trepitjar la Lluna i a fer de la Terra un sol món (amb desigualtats creixents). Un dels trets distintius de la nostra època és l'encontre planetari entre les cultures i, consegüentment, el fet que per primer cop els esdeveniments o les crisis (ecològiques, econòmiques, polítiques...) prenen abast planetari.

93. 96/50, p. 228: «I have taken upon myself the task of striving to find out the sense of my life, and of life in the entire universe. This is the task of authentic philosophy.»

94. 96/50, p. 229: «I would say that it is the urgent task of philosophy to recover in a critical (and thus doubting, provisional and not apodictical) way the sense of the whole, a holistic wisdom. I do not consider myself a special creature because I claim to have something more than a fragmented vision of reality.»

95. 96/50, p. 245 i 246: «Indeed, we all have a *pro toto* pretension, but it is only one particular way of approaching the whole [...]. This is what I have called the *pars pro toto* effect. It is a non universal way of approaching from our particular perspective the universality we all intend. [...] Nobody can encompass the universal range of the human experience. This is what I am expressing with my reflections on language. Each worldview or whatever universal statement, even propositional, is couched in a language, and no language is universal and presuppositionless.»

Aquesta època planetària sembla que demana filosofies d'abast planetari. És això possible? Heidegger, a *Was ist das —die Philosophie?*, veu la filosofia com a quelcom inevitablement ancorat en aigües gregues i europees:

La paraula φιλοσοφία ens diu que la filosofia és el que primàriament determina l'existència d'allò grec. I no solament això: la filosofia defineix també el tret més bàsic de la nostra història eurooccidental. L'expressió «filosofia eurooccidental», que tan sovint sentim, és veritablement una tautologia. Per què? Perquè la filosofia és, en la seva essència, grega.<sup>96</sup>

La frase «la filosofia és en la seva essència grega» no diu altra cosa que: l'Occident i Europa, i només ells, són en el seu esdevenir històric originàriament «filosòfics». D'això en dóna testimoni la gènesi i el domini de les ciències. Aquestes, en tant que provenen de l'esdevenir històric eurooccidental més profund —és a dir, el filosòfic—, estan avui capacitades per imprimir el caràcter específic a la història de l'home sobre tota la Terra.

Considerem un moment què significa que es caracteritzi una època de la història humana com a «era atòmica». L'energia atòmica, descoberta i deixada anar per les ciències, es presenta com el poder que ha de determinar l'esdevenir històric. Però sens dubte no hi hauria mai ciències si la filosofia no les hagués anticipat i antecedit. [...] Per dir-ho així, la paraula φιλοσοφία està en la partida de naixement de la nostra pròpia història, i fins i tot podríem dir que està en la partida de naixement de l'època actual de la història mundial, que s'anomena a si mateixa era atòmica.<sup>97</sup>

96. Martin HEIDEGGER, *Was ist das —die Philosophie?*, Pfullingen, Günther Neske, 1972, p. 6-7: «Das Wort φιλοσοφία sagt uns, daß die Philosophie etwas ist, was erstmals die Existenz des Griechentums bestimmt. Nicht nur das —die φιλοσοφία bestimmt auch den innersten Grundzug unserer abendländisch-europäischen Geschichte. Die oft gehörte Redeweise von der “abendländisch-europäischen Philosophie” ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die “Philosophie” in ihrem Wesen griechisch ist [...]».

Heidegger afegeix tot seguit: «griechisch heißt hier: die Philosophie ist im Ursprung ihres Wesens von der Art, daß sie zuerst das Griechentum, und nur dieses, in Anspruch genommen hat, um sich zu entfalten» («grec vol dir aquí: en l'origen del seu ésser la filosofia ha hagut de recórrer a allò grec —i prou— per desplegar-se»).

97. Martin HEIDEGGER, *Was ist das...*, p.7-8: «Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nicht anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich “philosophisch”. Das wird durch die Entstehung und Herrschaft der Wissenschaften bezeugt. Weil sie dem innersten abendländisch-europäischen Geschichtsgang, nämlich dem philosophischen entstammen, deshalb sind sie heute imstande, der Geschichte des Menschen auf der ganzen Erde die spezifische Prägung zu geben.

»Überlegen wir uns einen Augenblick, was es bedeutet, das man ein Weltalter der Menschengeschichte als “Atomzeitalter” kennzeichnet. Die durch die Wissenschaften entdeckte und freigesetzte Atomenergie wird als diejenige Macht vorgestellt, die den Geschichtsgang bestimmen soll. Die Wissenschaft gäbe es freilich niemals, wenn ihnen nicht die Philosophie vorher- und vorausgegangen wäre. [...] Das Wort φιλοσοφία steht gleichsam auf der Geburtsurkunde unserer eigenen Ge-

En diversos textos de la seva època madura, Heidegger assenyala, però, que la filosofia, havent donat lloc a l'«era atòmica» a través de les ciències, ha arribat al seu acabament.<sup>98</sup> A «Überwindung der Metaphysik» («Superació de la metafísica», 1936-1946), Heidegger escriu:

Amb la metafísica de Nietzsche la filosofia queda consumada. És a dir, ha recorregut aquelles possibilitats que li estaven assignades. La consumació de la metafísica, que és el fonament del mode de *pensar planetari*, constitueix el bastidor d'un ordre terrestre de durada presumiblement llarga. Aquest ordre no necessita ja la filosofia, perquè la té en la seva base. Però el final de la filosofia no és pas el final del pensament, al qual s'obre un altre inici.<sup>99</sup>

---

chichte, wir dürfen sogar sagen: auf der Geburtsurkunde der gegenwärtigen weltgeschichtlichen Epoche, die sich Atomzeitalter nennt.»

A «Überwindung der Metaphysik», a *Vorträge und Aufsätze*, vol. I, 3a ed., Pfullingen, Günther Neske, 1967, p. 64, Heidegger escriu: «Der Untergang vollzieht sich zumal durch den Einsturz der von der Metaphysik geprägten Welt und durch die aus der Metaphysik stammende Verwüstung der Erde» («La decadència s'acompleix alhora a través de l'esfondrament del món determinat per la metafísica i a través de la devastació de la Terra, conseqüència de la metafísica»).

I a *Hölderlins Hymne «Andenken»* (volum 52 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1982), p. 91, assenyala que «el domini il·limitat de la tecnologia moderna en cada racó d'aquest planeta és solament la conseqüència tardana d'una molt antiga interpretació tècnica del món, interpretació que generalment s'anomena metafísica».

98. Que la filosofia s'ha acabat i al pensar se li obre una nova tasca ja ho diu el títol d'un dels darrers articles de Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», del 1966 (inclòs a *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976), en què assenyala que «La filosofia és metafísica», que «Tota metafísica, inclòs el seu oponent, el positivisme, parla el llenguatge de Plató» i que cal un nou pensar que no sigui ni metafísica ni ciència.

99. Martin HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», a *Vorträge und Aufsätze*, p. 75: «Mit Nietzsches Metaphysik ist die Philosophie vollendet. Das will sagen: sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschritten. Die vollendete Metaphysik, die der Grund der *planetarischen Denkweise* ist, gibt das Gerüst für eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde. Die Ordnung bedarf der Philosophie nicht mehr, weil sie ihr schon zugrunde liegt. Aber mit dem Ende der Philosophie ist nicht auch schon das Denken am Ende, sondern im Übergang zu einem anderen Anfang.» (La cursiva és meua.)

L'adjectiu «planetari» també apareix en un text del 1938, «Die Zeit des Weltbildes», a *Holzwege* (vol. 5 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977), p. 11: «Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde.» («En l'imperialisme planetari de l'home tècnicament organitzat, el subjectivisme de l'home assoleix el seu punt culminant, des d'on davalla a la planura de la uniformitat organitzada i s'hi estableix. Aquesta uniformitat esdevé l'instrument més segur del domini absolut, és a dir, tècnic, sobre la Terra.»)

Acabada la filosofia, s'obre la possibilitat d'un nou mode de pensar que pot anomenar-se «planetari». L'expressió *pensar planetari* torna a aparèixer en un text del 1956, en el qual Heidegger parla d'«atrevir-se a intentar [...] pensar planetàriament»<sup>100</sup> i de

[...] no abandonar l'esforç de practicar el *pensament planetari* en un tram del camí, per molt curt que sigui encara. No calen aquí talents ni posats profètics per pensar que al construir planetari li són imminents uns encontres per als quals enlloc no estan preparats els seus participants. Això val en igual mesura per als llenguatges d'Europa i de l'Orient Llunyà, i sobretot per a l'àmbit del seu possible diàleg. Cap no pot per si mateix obrir i crear aquest àmbit.<sup>101</sup>

Raimon Panikkar, hereu de quatre tradicions culturals que conflueixen creativament en els seus escrits, sembla un dels pocs autors que han encarat el repte d'un pensament planetari.<sup>102</sup> En un simpòsium sobre «La filosofia i el futur

100. Martin HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, a *Wegmarken*, volum 9 de la *Gesamtausgabe* (Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976), p. 390: «den Versuch zu wagen [...] planetarisch zu denken».

101. Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, a *Wegmarken*, p. 424: «nicht von der Bemühung abzulassen, auf einer Strecke Weges, und sei sie noch so kurz bemessen, das *planetarische Denken* einzuüben. Es bedarf auch hier keiner prophetischen Gaben und Gebärden, um daran zu denken, daß dem planetarischen Bauen Begegnungen bevorstehen, denen die Begegnenden heute auf keiner Seite gewachsen sind. Dies gilt für die europäische Sprache und für die ostasiatische in gleicher Weise, gilt vor alldem für den Bereich ihrer möglichen Zwiesprache. Keine von beiden vermag von sich aus diesen Bereich zu öffnen und zu stiften.» (La cursiva és meua.)

En el mateix text, Heidegger també parla de la necessitat d'un «horitzó planetari» («planetarischen Horizont», p. 390), de la «consumació planetària del nihilisme» («planetarische Vollendung des Nihilismus», p. 409), dels «fenòmens amenaçadors que acompanyen aquest procés planetari» («bedrohlichen Begleiterscheinungen dieses planetarischen Vorganges», p. 387), de «catàstrofe planetària» («planetarischen Katastrophe», p. 394), i del «comandament a meditar sobre l'essència d'un domini planetari» («Geheiß zur Besinnung auf das Wesen einer planetarischen Herrschaft», p. 425). També apareix l'adjectiu «planetari» dins una citació d'Ernst Jünger, i atès que *Zur Seinsfrage* anava originàriament adreçat a Jünger, és probable que l'ús freqüent d'aquest mot estigui inspirat per aquest autor, que sovint l'utilitza.

102. Només coneixem un altre filòsof que hagi estat capaç de pensar creativament a partir de fonts tant orientals com occidentals per merèixer el qualificatiu de «pensador planetari»: el japonès Nishitani Keiji (1900-1990), deixeble del fundador de l'escola de Kyoto, Nishida Kitaro, i deixeble també de Martin Heidegger a Friburg de Brisgòvia del 1937 al 1939. De NISHITANI destaquen sobretot dues obres: *Nihirizumu* (Tòquio, Sobunsha, 1968), traduïda com *The Self-Overcoming of Nihilism* (Albany, State University of New York Press, 1990), i *Shukyo to wa nanika* (Tòquio, Sobunsha, 1961), que ha estat traduïda a l'anglès (*Religion and Nothingness*, Berkeley, University of California Press, 1982) i a l'alemany (*Was ist Religion?*, Frankfurt, Insel, 1982, 1986). Nishitani va col·laborar tant en la traducció anglesa com en l'alemanya de *Shukyo to wa nanika* i, segons Dora FISCHER-BARNICOL («Movements», *The Eastern Buddhist*, vol. XXV, núm. 1 —*In Memoriam Nishitani Keiji*—, Spring, 1992, p. 79-84), considerava que, de totes tres edicions (japonesa, anglesa i alemanya), *Was ist Religion?* n'era la més desenvolupada.



humà», Panikkar assenyalava precisament la necessitat d'aquest horitzó planetari, intercultural:

[...] el rejuveniment de la Filosofia no pot venir d'una sola cultura, i menys encara exclusivament del món tecnocientífic modern. *La tasca d'avui és urgentment intercultural* —la qual cosa no vol dir transcultural ni supracultural. Cada Filosofia s'arrela en una cultura i de fet n'és la seva expressió. Com he repetit ben sovint, els estudis interculturals no signifiquen estudiar altres cultures, sinó deixar que altres cultures impregnin l'estudi mateix del problema, el qual resulta transformat per aquest mateix fet. En aquest sentit, una Filosofia intercultural no estudia altres filosofies, sinó que canvia la pròpia percepció de què és la Filosofia.<sup>103</sup>

Heidegger i Panikkar van mantenir una amistat personal durant més de dues dècades (es van conèixer el 1953 a instàncies de Heidegger, segons escriu Panikkar en l'obra col·lectiva *Erinnerung an Martin Heidegger*).<sup>104</sup> És probable que el caràcter intercultural de Panikkar resultés força interessant per a Heidegger,<sup>105</sup>

103. 92/2, p. 236: «Now, in our times, the rejuvenation of Philosophy cannot come from one single culture, and certainly not exclusively from the modern technoscientific world. *The task is today urgently crosscultural* —which does not mean transcultural or supercultural. Each Philosophy is rooted in a culture, and it is, in fact, its expression. As I have repeated time and again crosscultural studies do not mean to study other cultures, but to let some other cultures impregnate the very study of the problem which by this very fact has already been transformed. In this sense a crosscultural Philosophy does not study other philosophies but changes the very perception of what Philosophy is.»

El simposium internacional «Philosophy and the Human Future» es va celebrar a Cambridge (Anglaterra) l'agost del 1989, amb la participació sobretot de pensadors nord-americans, entre d'altres Robert Bellah i Hubert Dreyfus. Les ponències (entre les quals l'article citat, 92/2) han estat recollides a James OGILVY (ed.), *Revisoning Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1992.

104. Vegeu 77/4, p. 173. Vegeu més avall, secció 3.1.

105. Heidegger tenia, ja al principi dels anys trenta, un gran interès en el pensament oriental, especialment pel que fa al taoisme i el budisme zen. La influència del taoisme en l'obra de Heidegger queda patent a Reinhard MAY, *Heidegger Hidden Sources: East Asian Influences on his Work*, Londres, Routledge, 1996. Vegeu també Graham PARKES (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987, especialment l'article d'Otto PÖGGLER «West-East Dialogue: Heidegger and Lao Tzu», p. 47-78. L'article anterior de la mateixa obra, de J. L. MEHTA («Heidegger and Vedanta: Reflections on a Questionable Theme», p. 15-45; originalment publicat a *International Philosophical Quarterly*, vol. 18, 1978), fa sovint referència a la «tasca que Heidegger assenyalava, la tasca del pensament planetari» («task to which Heidegger points, the task of planetary thinking, in an age of homelessness and of the coming together of East and West», p. 42). Tot i que en una ocasió Mehta qualifica Heidegger com «el primer pensador planetari» (p. 22), més endavant precisa la seva posició, assenyalant que Heidegger no acaba d'endinsar-se en les tradicions no occidentals i es limita a *preparar* un futur pensament planetari («Heidegger leaves [non-Western] traditions aside, lets them be, as repositories of a treasure which may be relevant, at some future time, to that

i no sembla exagerat afirmar que el pensament de Panikkar sigui un exemple del «pensament planetari» que Heidegger demanava. La rellevància de la seva amistat queda palesa en el fet que poques setmanes abans de morir Heidegger envià unes ratlles a Panikkar junt amb una còpia manuscrita d'un dels seus últims poemes, *Sprache*, uns versos del qual constituïran el *leitmotiv* del capítol següent.

---

planetary thinking for which he claims to do no more than prepare at this critical time of the in-break of world-civilization in our midst», p. 25). Panikkar escriu sobre Heidegger i Mehta en la seva introducció a W. J. JACKSON (ed.), *J. L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition* (92/10).

### 3. Ecologia del llenguatge

#### 3.1. DE BHARTṚHARI I HEIDEGGER A PANIKKAR

L'afany d'integració que caracteritza el pensament de Raimon Panikkar impregna el seu mateix llenguatge. En cadascun dels seus textos sembla que vulgui abastar-ho tot, dir-ho tot, condensar la totalitat del seu pensament en cada paràgraf. El mateix Panikkar reconeix haver maldat per aconseguir-ho:

Recordo un antic ideal: cada paràgraf que escrivís, si fos possible cada frase, hauria de reflectir tota la meua vida i ser una expressió del meu ésser. Hom havia de poder conèixer tota la meua vida a partir d'una sola frase, tal com hom pot reconstruir tot l'esquelet d'un animal prehistòric a partir d'un sol os. El que aquí em motivava era la interdependència simbòlica de tot el vivent. Una única paraula, el *logos*, expressa l'univers sencer. Cada paraula meua havia de ser igualment un símbol de tota la meua vida.<sup>106</sup>

Aquest afany de síntesi fa que els textos de Panikkar no es desenvolupin linealment, sinó teixint xarxes de relacions en les quals cada fil queda lligat amb els altres. Així els seus textos, de tan entreteixits, exhibeixen una textura rica i intrincada, tan exuberant que pot confondre, i és fàcil desconcertar-se amb la densitat

106. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 96: «Ich entsinne mich eines alten Ideals: Jeder Abschnitt, den ich schreibe, nach Möglichkeit jeder Satz, sollte mein ganzes Leben widerspiegeln und ein Ausdruck meines Wesens sein. Aus einem einzigen Satz müßte man mein ganzes Leben erkennen, so wie man aus einem einzigen Knochen das Komplette Skelett eines prähistorischen Tieres rekonstruieren kann. Es geht mir dabei um die symbolische Zusammengehörigkeit alles Lebendigen. Ein einziges Wort, der Logos, spricht das ganze Universum aus. Jedes Wort von mir sollte zugleich ein Symbol meines ganzen Lebens sein.»

de lligams i al·lusions, de reflexos i ombres.<sup>107</sup> Aquesta exuberància permetria resseguir tots els temes del seu pensament a partir d'un sol tema, com ara la seva concepció del llenguatge. Però aquí ens volem limitar a la qüestió de la paraula (i el silenci), concentrant la nostra recerca en quatre aspectes clau: l'íntima relació entre l'ésser humà i la parla, la relacionalitat essencial del llenguatge, la distinció entre paraules i termes i, finalment, el nexa entre paraula i silenci. Com veurem, no solament el llenguatge de Panikkar és interdependent, sinó que la mateixa interdependència impregna la seva concepció del llenguatge.<sup>108</sup>

Seguirem el fil de tres textos de Panikkar, d'extensió i enfocament ben diversos, que clarament destaquen dins la seva concepció del llenguatge: «Words and Terms» («Paraules i termes», 1980), «Thinking and Being» («Pensar i Ésser», 1990) i «La paraula, creadora de realitat» (tronc d'unes jornades sobre «Llenguatge i identitat» celebrades el 1992).<sup>109</sup> Val a dir que fins aquest darrer quart del segle Panikkar no havia publicat cap text centrat específicament en el llenguatge —tret de dos articles sobre «el silenci i la paraula», més centrats en el silenci—<sup>110</sup> ni sembla que aquest fos un tema rellevant dins el seu pensament.<sup>111</sup> De fet, no

107. Un cas comparable seria el del gran pioner de la filosofia del llenguatge a Occident, Wilhelm von Humboldt, també interdisciplinari, plurilingüe i apassionat per internar-se en altres cultures. Segons cita José María Valverde en el seu pròleg a Wilhelm von HUMBOLDT, *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, Península, 1991, p. 11, Cassirer havia descrit així el seu estil: «en el esfuerzo de presentarnos en cada punto aislado de su investigación la totalidad de su concepción lingüística, se opone a la neta y clara diferenciación de esa totalidad. Sus conceptos no son jamás productos desprendidos y puros del análisis lógico, sino que late en ellos un ostensible tono estético, un talante artístico, que vivifica la comprensión, pero que oscurece al propio tiempo la articulación y el análisis del pensamiento.»

108. D'altra banda, el pensar panikkarià és un pensar *des de* i *a través* del llenguatge. En aquest sentit, el camí del seu pensar és comparable al de Heidegger, de qui Marlène ZARADER, a *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*, París, Seuil, 1990, p. 51, assenyala: «Heidegger ne se rapporte qu'à la langue: sa démarche est essentiellement de déchiffrement des textes, d'attention portée aux paroles. [...] lorsque Heidegger vise l'élucidation d'une chose (plus largement, d'une teneur-de-question), il se tourne aussitôt vers le mot. Lorsqu'il demande, par exemple, ce qu'est l'habitation, il interroge les vocables (*wohnen, bauen*), beaucoup plus que le bâtiment lui-même, ou l'histoire de l'urbanisme.»

109. «Words and Terms», publicat el 1980 a *Archivio di Filosofia* (80/3) i reimprès a R. BALASUBRAMANYAN i S. BHATTACHARYYA (ed.), *Freedom, Progress and Society*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986, p. 330-350. D'ara endavant citat 87/15.

«Thinking and Being», a la *Festschrift* per E. A. MOUTSOPOULOS, *Du Vrai, Du Beau, Du Bon*, París, Vrin, 1990, p. 39-42. D'ara endavant citat 90/33.

«La paraula, creadora de realitat», a Raimon PANIKKAR (ed.) *Llenguatge i identitat...* D'ara endavant, citat 94/54.

110. 69/1 i 74/4. Tots dos han estat traduïts després a d'altres idiomes, inclòs el castellà (69/2 i 85/20, respectivament).

111. L'interès de PANIKKAR pel llenguatge comença a ser patent amb l'article «The Texture of a Text: In response to P. Ricoeur» (78/4), que té el seu origen en una ponència presentada en un

esmenta la qüestió del llenguatge en l'edició del 1978 de «La filosofia com a estil de vida», però en canvi sí que la inclou en l'edició revisada del 1991:

Més tard, vaig adonar-me de la naturalesa central i última de la *paraula*, probablement a conseqüència d'un llarg període de solitud. Aquí sóc conscient de la influència, entre d'altres, d'Ebner, Heidegger i Bhartṛhari [...].<sup>112</sup>

Bhartṛhari (segle VI) és el més prominent dels filòsofs indis del llenguatge.<sup>113</sup> Ferdinand Ebner és un pensador de la primera meitat del nostre segle, investiga-

---

simpòsium a la Universitat de Califòrnia a la primavera del 1976. En aquell moment, Panikkar ja assenyalava (78/4, p. 55): «Language is not a mere tool for the use of the speaker in understanding or changing the world. [...] Even more, the study of Language has a theological, an anthropological and also a cosmological dimension [...]»

Però ja a 74/4 («The Silence and the Word»), tot i que el tema central sigui el silenci, comença a despuntar la reflexió sobre el llenguatge, i, a *The Vedic Experience*, PANIKKAR reflexiona sobre la paraula en la tradició hindú (p. 88-112 i 766-772).

112. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 120: «Später ging mir allmählich, wahrscheinlich ausgelöst durch eine lange Zeit der Einsamkeit, die zentrale und letztgültige Beschaffenheit des Wortes auf. Ich bin mir an diesem Punkt des Einflusses u. a. durch Ebner, Heidegger und Bhartṛhari bewußt [...]»

A partir d'aquest significatiu «Später» («Més tard»), Panikkar introdueix quatre nous temes als sis amb què definia la seva «tasca intel·lectual» en la versió anterior de «Philosophie als Lebensstil» (vegeu 78/10, 78/11 i 85/25). A 78/4 (l'article «en resposta a P. Ricoeur»), Panikkar no fa esment d'Ebner, Heidegger ni Bhartṛhari, però sí que esmenta Gadamer i, sobretot, Ortega y Gasset. Diu d'Ortega que en el seu moment ja va afirmar «that language is precisely “that into which being is translated”» (p. 55) i que «He saw the power of metaphor and the function of language as a mediator between subject and object» (p. 56). Tot seguit mostra les intuïcions d'Ortega sobre la metàfo-

ra amb citacions com aquestes:

«La poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas.» [«La deshumanización del arte», a José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, vol. III, p. 372]

«La metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee.» [«La deshumanización del arte», a José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, vol. III, p. 372]

«Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo.» [«La metáfora», a José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, vol. VI, p. 261]

113. Vegeu Harold COWARD, *Sphota Theory of Language*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1980, p. 10: «Among the many excellent Indian philosophers of language [...] Bhartṛhari (580 A.D.) consistently ranks as the most important.» El mateix Harold Coward ha assenyalat que «As well as Western philosophy of language, Panikkar is also strongly influenced by Indian speculations on language» i l'ha comparat amb «the great Grammarians of the Indian tradition, men like Panini, Patañjali and Bhartṛhari», per exemple, pel fet que Panikkar «emphasizes the necessity of the human relationship for the experience of the word», afirma «the ontological priority of language» i considera «that language is speech —the spoken word» (al seu article «Panikkar's Philosophy of Language», a Josep PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 60-67).

També assenyalava Coward que «For Bhartṛhari, Panikkar and Derrida language itself is the very stuff of our experience» («Panikkar's Philosophy of Language», p. 65). A *Derrida and Indian*

dor de la paraula com a realitat espiritual que unifica el jo i el tu.<sup>114</sup> Heidegger, per la seva banda, no tan sols va influir en Panikkar a través dels seus escrits, sinó personalment: a partir del 1953 Panikkar el va visitar en diverses ocasions,<sup>115</sup> i el 18 de març de 1976 (unes setmanes abans de morir) Heidegger va enviar a Panikkar una còpia manuscrita del seu poema *Sprache (Llenguatge)*, amb la dedicatòria «Per al Prof. R. Panikkar i els seus alumnes —Salutacions cordials» i el comentari següent:

---

*Philosophy* (Albany, State University of New York Press, 1990) i en dos articles en la revista *Philosophy East and West*, «Derrida and Bhartr̥hari's Vākyapadīya on the origin of language» (vol. 40, núm. 1, gener 1990, p. 3-16) i «Speech versus Writing» in Derrida and Bhartr̥hari» (vol. 41, núm. 2, abril 1991, p. 141-162), Coward ha intentat explicitar la comparació de Bhartr̥hari amb Derrida, trobant-hi per exemple els següents «significant points of common emphasis: that language is beginningless and coextensive with consciousness, that language is grounded in its dynamic sequencing by time rather than in any fixed structural forms, that this sequencing takes the form of the dynamic interrelatedness of the cosmos and carries within it an imperative call for action, that this call is obstructed or suppressed by our egocentric creation of concepts with which we identify ourselves as true presence (the sin of idolatry or the ignorance of avidyā), and that the way to counteract this obstruction is the scientific deconstructing (grammatology) or purifying (*Vyākaraṇa*) of language, which results in some form of "spiritual realization"» («Speech versus Writing» in Derrida and Bhartr̥hari», p. 157). Malgrat l'interès d'aquests paral·lelismes no estem en condicions de valorar-los, però sí que diríem que no sembla que la gramatologia derridiana hagi de portar a cap «spiritual realization». En aquest sentit, estariem d'acord amb el que assenyala David Loy en un número posterior de la mateixa *Philosophy East and West* («Indra's postmodern net», vol. 43, núm. 3 [juliol 1993], p. 481-510): «the kind of liberation that Derrida achieves is textual» i prou, amb el perill que «we will remain inscribed within an endless recirculation of concepts even if we do not grasp at the ones which are supposed to bring Being into our grasp (the situation Derrida ends up with)», de manera que «the textual dissemination liberated by Derrida's deconstruction will not be satisfactory unless the dualistic sense-of-self —not just its discourse— has been deconstructed» (p. 489 i 506).

D'altra banda, més enllà dels paral·lelismes que Coward pugui establir, ens sembla que la insistència de Panikkar en el fet que el llenguatge ve del silenci distingeix prou clarament la seva concepció del llenguatge de la de Derrida, per a qui *tot* és llenguatge i «il n'y a pas de hors-texte».

114. Un dels textos d'Ebner que sembla que han influït en Panikkar és «Pneumatologie des Wortes», a *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen*, vol. 1 dels *Ferdinand Ebner Schriften*, Munic, Kösel, 1963.

115. La seva primera trobada la narra Panikkar a «Eine unvollendete Symphonie» (77/14), a Gunter NESKE (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, p. 173: «Als ich 1953 einen öffentlichen Vortrag an der Universität Freiburg über "Die Kultursünde des Abendlandes" hielt, ließ sich Martin Heidegger durch dem damaligen Dekan Max Müller über das "wer, wo, wie, was" jenes Vortragenden informieren, der anscheinend nachdenkenswert Gedanken ausgesprochen hatte. Ich ging dann das erste Mal mit Professor Müller zu Heidegger. Und da war es Liebe auf den ersten Blick: sofort entstanden Einverständnis, Einfühlung und gegenseitige Sympathie. Das Merkwürdige dabei war, daß es keine Einstimmung, sondern buchstäblich "Ko-inzidenz" war: aus verschiedenen Stimmen und Stimmungen fielen uns ähnliche Einsichten ein.»

El text adjunt és alhora una paraula contra la lingüística estesa pertot arreu, que posa l'essència de la parla al servei del món tecnològicament determinat —per l'ordinador—, però que en realitat es dedica a la destrucció del llenguatge.<sup>116</sup>

El poema —escrit originàriament el 1972— és obscur i pràcticament intradueïble.<sup>117</sup> Espigolant-ne els versos més clars, n'ofereixo aquesta versió parcial:

Quan esdevindran les paraules  
de nou Paraula?  
[...]

Quan les Paraules, donació llunyana  
diguin  
—no signifiquin a través del dissenyar—  
quan mostrant portin  
a l'indret  
[...]  
on crida el so del silenci.<sup>118</sup>

Atesa la influència de Heidegger sobre Panikkar i el fet que li enviés espontàniament aquest poema, en les pàgines següents contrastarem sovint la concepció

116. Vegeu 77/14, p. 173-8. «Für Prof. R. Panikkar und seine Studenten —Herzlich grüßend» (p. 177). «Der beiliegende Text ist zugleich ein Wort gegen die sich überall ausbreitende Linguistik, die das Wesen der Sprache der technologisch bestimmten Welt —dem Computer— dienstbar macht, in Wahrheit aber die Zerstörung der Sprache betreibt» (p. 176). A 77/14, Panikkar no esmenta el llenguatge com un dels temes principals de les seves converses amb Heidegger (esmenta com a «Hauptthemen [...] das Thema der Technik [...] und das Thema des indischen Seinsverständnisses», p. 174), però és ben significatiu que Heidegger dediqués el poema *Sprache* a Panikkar.

117. En l'apèndix «Los últimos años de Heidegger», a la seva traducció de l'obra d'Otto PÖGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993, Félix DUQUE el considera «seguramente el poema más logrado de Heidegger» (p. 532) i s'atreveix a oferir-ne una traducció que introdueix dient «Aventura ahora, tímidamente, una versión [...]» (p. 534): «EL HABLA // ¿Cuándo van a ser las palabras / de nuevo Palabra? / ¿Cuándo hallará su morada el viento de un giro que apunta? // Cuando las Palabras, la dádiva que viene de lejos, / digan, / —no den a entender, por medio de marcas— / cuando ellas, mostrando, lleven / al lugar / del inmemorial propiciamiento, / —apropiando a los mortales a la usanza— / allí donde llama el son de la calma, / donde lo al alba pensado del acorde en destino / en claro entramado se alza a la contra.»

118. Otto PÖGELER, *El camino del pensar...*, p. 177. La lletra del vell Heidegger fa gairebé il·legible el poema, que es troba reproduït al volum 13 de la seva *Gesamtausgabe* (*Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1983, p. 229 —vegeu la informació que se'n dona a la p. 251—):

## Sprache

Wann werden Wörter

nieder Wort?

Wann will der Wind misseiner Wende?

Wenn die Worte, ferns Spende,

sagen -

nicht bedeußen durch bezeichnen

wenn sie zeigend tragen

an den Ort

innalter Ereignis

- Sterbliche eignend dem Brauch -

wohin Gedächtnis der Stille ruft,

von Früh-Gedachtes der Be-Stimmung

sich füglich klar entgegenstüßt.

\*

Für Prof. R. Panikkar

und seine Studenten

Herzlich grüssend

Martin Heidegger

18. März 1976



del llenguatge de Panikkar amb el pensament de Heidegger (o amb el d'altres autors que han arribat a una concepció similar del llenguatge).<sup>119</sup> I trobarem que les llavors que porta el poema *Sprache*, especialment els versos que n'hem espigolat, creixen i donen fruit allà on Heidegger va voler-les sembrar: en el fèrtil terreny intercultural del pensament de Panikkar.

### 3.2. HOMO LOQUENS

Fa més de dos mil·lennis, Aristòtil va establir la clàssica definició de l'ésser humà com a ésser dotat de *logos*, de llenguatge.<sup>120</sup> La tradició occidental, però, aviat va interpretar el *logos* com a raó i l'expressió aristotèlica va passar, en la ver-

---

#### *Sprache*

Wann werden Wörter  
wieder Wort?  
Wann weilt der Wind weisender Wende?

Wenn die Worte, ferne Spende,  
sagen—  
nicht bedeuten durch bezeichnen—  
wenn sie zeigend tragen  
an der Ort  
uralter Eignis,  
—Sterbliche eignend dem Brauch—  
wohin Geläut der Stille ruft,  
wo Früh-Gedachtes der Be-Stimmung  
sich fügsam klar entgegenstuf.

119. Heidegger desenvolupa en forma madura la seva filosofia del llenguatge als anys cinquanta, en textos com els de la segona part dels *Vorträge und Aufsätze* (1950-1952), *Hölderlins Erde und Himmel* (1958) i, sobretot, *Unterwegs zur Sprache* (1950-1960). Però la reflexió heideggeriana sobre el llenguatge ja despunta en el paràgraf 34 de *Sein und Zeit* (1927) i comença a desplegar-se a mitjan anys trenta amb textos com *Die Sprung des Kunstwerkes* (1936), *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), *Wie wenn am Feiertage* (1939) i els cursos sobre Hölderlin recollits en els volums 39, 52 i 53 de la *Gesamtausgabe*. Als anys quaranta, la reflexió heideggeriana sobre el llenguatge s'allunya de la poesia i es concentra en el *logos* grec, plasmant-se a *Logos* (1944, inclòs a *Vorträge und Aufsätze*), que és desenvolupat a *Heraklits Lehre vom Logos* (1944, en el volum 55 de la GA), i, posteriorment, la segona part de *Was heißt Denken* (1952). En la resta d'aquest capítol, sovint compararem la filosofia del llenguatge de Panikkar amb la que desenvolupa Heidegger a partir dels anys cinquanta, i que d'alguna manera es veu condensada en el poema *Sprache*.

120. ARISTÒTIL, *Política*, A2, p. 1253 a 9-10.

sió llatina, a definir l'ésser humà com a *animal rationale*. Panikkar troba que «animal racional» és una «traducció inadequada» de la

[...] profunda frase d'Aristòtil: *to zoon ton logon echon*, que vol dir: «aquell animal en el qual transita el *logos* —el llenguatge».<sup>121</sup>

Modernament es tendeix a veure el llenguatge com a instrument, com a mera eina que utilitzem per comunicar-nos. Es parteix d'una visió de l'evolució humana en la qual el llenguatge hauria sorgit en un moment o altre: comunitats humanes que no disposaven de llenguatge l'haurien anat adquirint gradualment, de manera que la parla no seria quelcom essencial a l'ésser humà, sinó una habilitat adquirida, tal com avui hem adquirit l'habilitat de conduir cotxes o teclejar ordinadors.

Abans d'endinsar-nos en les idees de Panikkar, val la pena rastrejar aquesta visió convencional i algunes de les crítiques que ha rebut.

### 3.2.1. *Visions modernes del llenguatge*

La concepció moderna del món té la seva pedra angular en Descartes. Ell divideix el món en la realitat material (*res extensa*) i les idees (*res cogitans*). Des d'una concepció instrumental del llenguatge, com l'exposada per filòsofs moderns com Hobbes, Locke i Condillac, el coneixement consisteix a forjar una representació adequada de la realitat, fent-ne encaixar les idees.<sup>122</sup> Per combinar les idees se'ns fa necessari el llenguatge:

Les paraules reben el seu significat en unir-se a les coses representades per mitjà de les «idees» que les representen. La introducció de les paraules facilita enormement la combinació d'idees en una imatge coherent. Aquesta facilitació s'entén de diverses maneres. Per a Hobbes i Locke, ens permeten agrupar coses en classes, fent possible multitud de síntesis, mentre que la intuïció no lingüística hauria de limitar-se a la laboriosa associació de particulars. Condillac pensa que la introducció del llenguatge ens dóna per primer cop el control sobre tot el procés d'associació; ens proporciona «*empire sur notre imagination*».<sup>123</sup>

121. 81/9, p. 56: «frase stupenda di Aristotele: “τό ζῷον τὸν λόγον ἔχων” che significa: “quell'animale in cui il logos —il linguaggio— transita”».

122. Segueixo l'exposició que fa Charles TAYLOR en el seu suggeridor article «Heidegger, Language and Ecology», a H. DREYFUS i H. HALL (ed.), *Heidegger: A Critical Reader*, Cambridge, Oxford, Blackwell, 1992, p. 247-269.

123. Charles TAYLOR, «Heidegger, Language and Ecology», a H. DREYFUS i H. HALL (ed.), *Heidegger: A Critical...*, p. 248: «Words are given meaning by being attached to the things represented via the “ideas” that represent them. The introduction of words greatly facilitates the combination of

Però ja Herder va criticar la ingenuïtat d'una descripció convencional de l'origen del llenguatge com la de Condillac, que relatava com el llenguatge podria haver sorgit entre dos nens al desert. Herder, a *Über den Ursprung der Sprache* (1772), assenyala que Condillac està pressuposant ja el que vol explicar.<sup>124</sup> En efecte, si els nens de la faula no fossin ja éssers lingüístics, com podrien arribar a parlar? L'origen del llenguatge és un tema misteriós, i aquest misteri no es deixa explicar amb simples teories d'un refinament progressiu dels crits animals. Herder i Wilhelm von Humboldt van fer palesa la nostra lingüística originària, a partir de la qual deixa de poder plantejar-se la pregunta per l'origen del llenguatge. Humboldt havia suggerit que l'home no camina erecte per alguna necessitat ancestral d'abastar branques o fruits, sinó perquè pròpiament no es podria parlar de bocaterrosa.<sup>125</sup> I Whorf, qui millor ha desenvolupat en el nostre segle algunes de les intuïcions de Humboldt, ens transmet també el misteri inherent al llenguatge en la conclusió d'un dels seus estudis:

Si realment ens adonem de l'increïble grau de diversitat del sistema lingüístic que s'estén pel planeta, no podrem estar-nos de sentir que l'esperit humà és inconcebiblement antic; que els pocs milers d'anys d'història que abasten els nostres testimonis escrits no tenen més que el gruix d'una ratlla de llapis en l'escala que mesura la nostra experiència passada en aquest planeta; que els esdeveniments d'aquest mil·lenni recents no signifiquen res en cap sentit evolutiu, que el gènere humà no ha fet cap irrupció sobtada, no ha aconseguit cap síntesi imponent en els mil·lennis recents, sinó que només ha jugat una mica amb unes poques formulacions lingüístiques i unes quantes visions de la natura llegades per un passat inexpressablement més llarg.<sup>126</sup>

---

ideas into a coherent picture. This facilitation is understood in different ways. For Hobbes and Locke, they allow us to grasp things in classes, and hence make possible synthesis wholesale, whereas non-linguistic intuition would be confined to the painstaking association of particulars. Condillac thinks that the introduction of language gives us for the first time control over the whole process of association; it affords us "empire sur notre imagination".

124. Johann G. von HERDER, *Über den Ursprung der Sprache*, a *Johann Gottfried Herders Sprachphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1960, p. 12-14 (*apud* Charles TAYLOR, «Heidegger, Language and Ecology», p. 249).

125. Segons George STEINER, *After Babel*, p. 83: «Man walks erect not because of some ancestral reaching out towards fruit or branch, but because discourse, *die Rede*, "would not be muffled and made dumb by the ground."»

126. Benjamin Lee WHORF, «Science and Linguistics» (1940), a *Language, Thought and Reality*, Cambridge, The MIT Press, 1967, p. 218-219: «A fair realization of the incredible degree of the diversity of linguistic system that ranges over the globe leaves one with an inescapable feeling that the human spirit is inconceivably old; that the few thousand years of history covered by our written records are no more than the thickness of a pencil mark on the scale that measures our past experience on this planet; that the events of these recent milleniums spell nothing in any evoluti-

En una línia similar, Panikkar considera que el llenguatge no és «ni un do de Déu [...] ni una construcció humana».<sup>127</sup> Perquè el llenguatge pugui aparèixer, cal ja que prèviament existeixi en l'ésser humà

[...] la receptivitat lingüística. Però, un cop admesa aquesta, aleshores ja podria l'home aprendre a parlar sol. És a dir, que el que és primordial és el fenomen lingüístic en ell mateix.<sup>128</sup>

### 3.2.2. *L'ésser humà com a ésser parlant*

Per a Panikkar, «l'home és un ésser parlant (cosa que no vol dir merament racional)»,<sup>129</sup> és *animal loquens* i, per tant, «el llenguatge no és un mer instrument, sinó que pertany a la mateixa natura humana».<sup>130</sup> Podríem afirmar que «l'home s'ha descobert home quan s'ha adonat que parlava».<sup>131</sup> No podem concebre l'ésser humà sense la parla i el diàleg —ni que siguin interiors o latents—,

---

nary wise, that the race has taken no sudden spurt, achieved no commanding synthesis during recent milleniums, but has only played a little with a few of the linguistic formulations and views of nature bequeated from an inexpressibly longer past.»

127. 94/54, p. 23. Vegeu Raimon PANIKKAR, *The Vedic Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994 (ed. original 1977), p. 89: «The Vedic Revelation tells us in innumerable texts that *vāc*, the Word, is not just a man-made invention or a mere tool of communication, or even simply an expression of what Man is. [...] In the last analysis God *has* no name because He himself is Word.»

128. 94/54, p. 17.

129. 94/54, p. 32. Vegeu Raimon PANIKKAR, *The Vedic Experience*, p. 100: «Man is by participation in the Word.»

130. 94/54, p. 37. Tot seguit, Panikkar afegeix: «Tant la racionalitat, que podríem anomenar la capacitat de pensar, com la lingüística, que podríem anomenar la facultat de parlar, no són essències individuals, sinó que pertanyen a la natura humana. [...] Tant la parla com la raó ens fan participar en un món racional o lingüístic comú, [...] món mitjancer entre el cel i la terra.»

131. 94/54, p. 12. A partir del fet que l'home és *animal loquens*, Panikkar assenyala la inhumanitat de la guerra, ja que l'arma pròpia de l'home seria la paraula (94/54, p. 32). Ara bé, només l'animal que parla és l'animal que fa la guerra. El llenguatge obre una dimensió de la qual manquen els éssers no lingüístics, i en aquesta dimensió (diguem-ne, seguint Taylor, «dimensió semàntica») hi ha tresors i terrors: hi ha sentit, però també manca de sentit i angoixa. La guerra és evidentment «inhumana», però només ens és possible als éssers que vivim en l'àmbit de la paraula. L'humà, precisament en la mesura que és un ésser lingüístic, és l'únic «animal» que pot ser realment conscient de la seva mort (per això el Heidegger madur sovint anomena els humans *die Sterblichen*, «els mortals», per exemple a «Bauen Wohnen Denken», a *Vorträge und Aufsätze*, p. 151: «Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt, den Tod *als* Tod vermögen»). D'altra banda, George STEINER, a *After Babel*, p. 82-83, comenta la idea de Wilhelm von Humboldt segons la qual: «language can be adverse to man. So far as I am aware, no one before him had seen this point, and even now we have hardly grasped its implications. Humboldt's statement is arresting: "Denn so innerlich auch die Sprache durchaus ist, so hat sie dennoch zugleich ein

no podem imaginar-nos sense la dimensió lingüística. El llenguatge no és un accessori més que incorporem al nostre repertori d'eines, sinó quelcom constitutiu del nostre ésser. Ens podem imaginar sense qualsevol dels instruments que utilitzem, però no sense llenguatge, com tampoc no ens podem imaginar sense cos. Tant el cos com el llenguatge són inherents a la natura humana, però el cos és inherent a tots els animals, mentre que l'únic ésser parlant que coneixem és l'ésser humà. Panikkar també escriu que

[...] *l'homo loquens* no és (no pot ésser) un individu. La parla ens revela no sols la nostra solidaritat amb els homes, dels uns amb els altres (no hi ha llenguatge individualista), sinó també amb quelcom més que nosaltres (l'univers lingüístic és un món on hi ha l'home).<sup>132</sup>

Les paraules, de fet, constitueixen el medi en què ens trobem:

La vida d'una paraula és similar a la vida d'una persona. [...] Participem en la vida i vivim en la vida; la vivim i la som, sense haver estat els seus creadors. El mateix passa amb les paraules.<sup>133</sup>

També Heidegger, al·ludint a la definició aristotèlica, entén el *logos* com a llenguatge i no merament com a raó:

Segons una antiga afirmació, som pròpiament aquells éssers que poden parlar i que per tant disposen de la parla. Però la facultat de parlar no és solament una capacitat de l'home, equiparable a les altres. La facultat de parlar configura l'home en tant que home. Aquest tret distintiu conté l'esquema de la seva essència. L'home no seria home si se'l privés de parlar continuament, des de tot arreu i cap a tota cosa, en diferents variacions i el més sovint sense expressar-ho en un «és». En la mesura que la parla garanteix això, l'essència humana resideix en la parla.<sup>134</sup>

---

unabhängiges, äusseres, gegen den Menschen selbst Gewalt ausübendes Dasein" [...]. Language makes man at home in the world, "but it also has the power to alienate." Informed by energies proper to itself, more comprehensive and timeless than any who make use of it, human speech can raise barriers between man and nature. It can bend the mirrors of consciousness and of dreams. There is a phenomenon of linguistic *Entfremdung* inseparable from the creative genius of the word.»

132. 94/54, p. 23.

133. 87/15, p. 344-345: «The life of a word is similar to the life of a person. [...] We share in life and we live in life; we live it and are it, without having been its creators. Likewise with words.»

134. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 241: «Wir sind nach einer alten Kunde doch selber diejenigen Wesen, die zu sprechen Vermögen und daher die Sprache schon haben. Das Vermögen zu sprechen ist auch nicht nur eine Fähigkeit des Menschen,

Però Panikkar no recull solament d'Aristòtil i la tradició occidental la intuïció de l'ésser humà com a ésser parlant. A l'Índia ja la *Chāndogya-upaniṣad*, una de les més antigues, afirma que «l'essència de l'home és la paraula».<sup>135</sup> Panikkar comenta:

L'home és un ésser parlant; no es pot separar el seu ésser de la seva parla: *Homo loquens*. La parla li és específica. Cap altre ésser que coneguem parla. Repeteixo que entenc per parla o llenguatge quelcom més que comunicació de signes.<sup>136</sup>

Panikkar, com vèiem, afirma «la prioritat ontològica del llenguatge»,<sup>137</sup> que l'Ésser és «lingüístic i àdhuc lingüisticalitat»,<sup>138</sup> que consciència i lingüisticalitat són inseparables<sup>139</sup> i que «el món humà és un univers lingüístic».<sup>140</sup> També assenyala «la inseparabilitat entre llenguatge i pensament».<sup>141</sup> Que el pensament viu dins el llenguatge ja ho havia assenyalat a l'Índia Bhartṛhari, fa més d'un mil·lenni:

No hi ha cognició sense l'actuació de les paraules; tota cognició brolla ben bé a través de la paraula. Tot coneixement s'il·lumina a través de la paraula.<sup>142</sup>

---

gleichgeordnet seinen übrigen. Das Vermögen zu sprechen zeichnet den Menschen zum Menschen aus. Die Zeichnung enthält den Aufriß seines Wesens. Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn ihm versagt bliebe, unablässig, überallher, auf jegliches zu, in mannigfaltigen Abwandlungen und zumeist unausgesprochen in einem „es ist“ zu sprechen. Insofern die Sprache solches gewährt, beruht das Menschenwesen in der Sprache».

135. *Chāndogya-upaniṣad*, vol. I, 1, 2: «Purushasya vag rasah». Citat per Panikkar a 94/54, p. 26.

136. 94/54, p. 26. El text continua (p. 26-27): «Els animals, i pràcticament tots els éssers, es comuniquen. La calor és comunicativa. Qualsevol cos rep el missatge calorífic i hi respon adequadament. La comunicació és un fenomen universal.»

137. 87/15, p. 339: «the ontological priority of language».

138. 94/54, p. 21.

139. 88/3, p. 146: «linguisticity expresses Consciousness and Consciousness is revealed in linguisticity».

140. 96/50, p. 240: «The human world is a linguistic universe.» Vegeu 94/54, p. 28: «el món de la paraula és el món humà per excel·lència».

141. 94/54, p. 27. Vegeu 94/54, p. 32: «Pensament i paraula no *estan* en relació; ells mateixos formen la relació.»

142. Citat per T. R. V. Murti en el seu pròleg a Harold COWARD, *Sphota Theory...*, p. vii: «We live, move and have our being in language. Even to criticize its faults and limitation, to the extent of negating it, we have to use language. Language is not an accidental accretion to thought, but its very essence. As Bhartṛhari says: There is no cognition without the operation of words; all cognition is shot through and through by the word. All knowledge is illumined through the word (*sabdena bhāsate*) na so'sti pratyayo loke yah sabdānugamād rte/ anuviddham iva jñānam sarvam sabdena bhāsate // Vākyapadīya I, 115 (123).»

La nostra lingüística originària i el fet que el pensament és indissociable de les paraules donen a la paraula una importància cabdal en tot afer humà. Així ho assenyala, per exemple, Václav Havel: «Totes les accions importants del món real —tant les belles com les horribles— sempre han tingut el seu punt de parència en el camp de les paraules».<sup>143</sup>

### 3.2.3. *Pensar, Parlar i Ésser*

Hem començat a albirar l'enigma del llenguatge. Heidegger ens hi endinsa una mica més. Per a ell, *die Sprache* (que vol dir alhora «el llenguatge», «la llengua» i «la parla») no és tan sols l'oceà en el qual navega el pensament, sinó que és un oceà les dimensions del qual van més enllà del nostre abast:

L'home es comporta com si fos artífex i senyor de la parla, però és *ella* qui roman mestressa de l'home.<sup>144</sup>

La parla en la seva essència no és ni expressió ni una activitat de l'home. La parla parla.<sup>145</sup>

---

Però, de fet, aquesta intuïció ja estaria present en els Veda, tal com assenyala Panikkar (*The Vedic Experience*, p. 89): «According to Vedic Revelation [...] thought and language are so intermingled that no separation is possible.»

Per la seva banda, Harold COWARD, a *Sphota Theory...*, p. 8, escriu que en la tradició índia «Thinking is seen as internal speaking to which not enough *prana* or breath energy has been added to make it overt.»

143. Citat per PANIKKAR a 96/50. Vegeu el que assenyala el document fundacional de la UNESCO: «Since wars are born in the minds of men, it is in the minds of men that the bastions of peace must be built» (citat en un document de presentació de la trobada «The Contribution of Religions to the Culture of Peace», celebrada a Barcelona el desembre de 1994, amb la participació, entre d'altres, de Federico Mayor Zaragoza, el dalai-lama, Abe Masao i Raimon Panikkar).

144. Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, vol. II, p. 20 i 64: «Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während doch sie die Herrin des Menschen bleibt.»

Ens inclinem a traduir *Sprache* per *parla*, car Heidegger —com Panikkar— dona primacia a la paraula parlada. També Yves ZIMMERMANN tradueix *Sprache* per *habla* en la seva excel·lent versió castellana d'*Unterwegs zur Sprache* (*De camino al habla*, Barcelona, Serbal). Vegeu PANIKKAR, 94/54, p. 35: «Quan l'home modern diu: *paraula*, s'imagina generalment una *paraula aïllada*, habitualment un substantiu; i gairebé sempre sovint pensa en una *paraula escrita*, habitualment en una escriptura fonètica. En podríem dir l'*alfabetització de la paraula*, que, segons Ivan Illich, va començar a Occident en el segle XII.» La primacia del llenguatge oral sobre l'escriptura és clara en la tradició índia, tal com assenyala Harold COWARD a *Sphota Theory...*, p. 7-8.

145. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 19: «Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht.»

La sentència «die Sprache spricht» apareix de manera recurrent a *Unterwegs zur Sprache* (per exemple p. 12, 28, 30, 254 i 255), així com en altres textos del Heidegger d'aquest període. Així, vegeu

Panikkar assenyala que això mateix va ser expressat a l'Índia molt abans: ja ho «diu Śabarācārya, que és la paraula la que parla, frase que no ha trobat ressò a Occident fins a la filosofia de Heidegger.»<sup>146</sup>

Aprofitant la seva posició intercultural, Panikkar ofereix una nova perspectiva, contraposant les percepcions índia i europea de l'Ésser:

Des de l'inici de la filosofia occidental, la tensió entre Pensar i Ésser ha estat considerada una polaritat última i el fonament de tota reflexió filosòfica. Poden ser iguals o diferents i es poden entendre de diverses maneres, però en l'anàlisi final la polaritat última és la de Pensar i Ésser. Si l'objecte del Pensar és l'Ésser, el subjecte de l'Ésser és el Pensar —el pensador. És el Pensar el que descobrirà per a nosaltres què és l'Ésser. El Pensar ha esdevingut tan poderós perquè ha fet el descobriment esbalaïdor que l'Ésser segueix (les lleis d') un cert tipus de Pensar. La ciència moderna es basa en la creença que l'Ésser o la Realitat compliran allò que correctament pensem, o més aviat calculem. El pont de l'enginyer es mantindrà, el compost químic apareixerà, la màquina funcionarà, el virus serà destruït. Fins i tot l'Atzar serà sotmès al càlcul de probabilitats més racional. Aquest tipus de Pensar ha domesticat l'Ésser. La Intel·ligibilitat és el principal. [...] L'ideal és que tot esdevingui conegut, conèixer-ho tot.<sup>147</sup>

En canvi, «el paradigma més originari de l'Índia», segons Panikkar, s'orienta a

---

*Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1958, p. 161: «Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschichtlich der Sprache entspricht. Dieses Entsprechen aber ist die eigentliche Weise, nach der der Mensch in die Lichtung des Seins gehört.»

146. 94/54, p. 17. Śabarācārya (o Śabara) és un autor del segle iv. En el *Śabara Bhāṣya*, vol. 1, 1, 5 escriu: «Si la paraula parla / com podria ésser falsa?» («Atha shabde bruvati / katham mithyā iti?», citat a 94/54, p. 13). Vegeu 87/15, p. 341: «“Die Sprache spricht”, Heidegger would say, repeating exactly what Śabarācārya had written over a millenium before: “*shabda* speaks, it makes known.”»

147. 90/33, p. 39: «Since the beginning of Western philosophy the tension between Thinking and Being has been considered as an ultimate polarity and the ground of all philosophical reflection. Both may be equal or different and understood in several ways, but in the last analysis the ultimate polarity is that of Being and Thinking. If the object of Thinking is Being, the subject of Being is Thinking —the thinker. It is Thinking which will discover for us what Being is. Thinking has become so powerful because it has made the astounding discovery that Being follows (the laws of) a certain type of Thinking. Modern Science is based on the belief that Being or Reality will honor what we correctly think, or rather calculate. The bridge of the engineer will stand, the chemical compound will appear, the machine will run, the virus will be destroyed. And even Chance will be taken care of by the most rational calculus of probabilities. This type of Thinking has tamed Being. Intelligibility is paramount. [...] The ideal is to convert everything into the known, to know everything.»



[...] deixar que l'Ésser sigui el que és, i no solament el que qualsevol tipus de Pensar o Intuir dicti que l'Ésser sigui. La Llibertat és aquí la categoria principal. És l'Ésser qui parla, tant si el podem seguir amb el nostre Pensar com si no. [...] A la Realitat no li cal ser intel·ligible.

[...] el paradigma índic considera la Paraula la primera expressió, manifestació, revelació, parla... de l'Ésser. El Pensar té relació amb la Paraula, amb allò del qual es pot parlar —àdhuc com a inefable— i no directament amb l'Ésser. [...] Gràficament ho podríem expressar així:

Ésser → Pensar

com el model grec, i

Ésser → Parlar → Pensar

com el paradigma índic. En aquest, l'Ésser parla com en una mena d'autoexpansió que de cap manera pot ser controlada o determinada per cap altre «factor» (com el pensar, per exemple). No es pot anar enrere, per dir-ho així. L'Ésser és pensable només en la mesura que es manifesta en la parla, que és parlable. [...] El Pensar està vinculat a l'Ésser per mitjà del Lenguatge, però l'Ésser no té cap necessitat de limitar-se al que és pensable. És lliure. Aquí podríem adduir la idea filosòfica fonamental del budisme, a saber, que congelar el fluir de la Realitat, és a dir, aferrar-se a un *és* (ens i Ésser) estàtic i substancial és la causa de tota sofrència. Dit d'altra manera, forçar l'Ésser a adaptar-se al Pensar, pel pressupòsit fals de la correspondència entre tots dos, és ben bé la causa mateixa de l'*avidyā*.<sup>148</sup>

148. 90/33, p. 40-41: «letting Being be what it is, and not just what any kind of Thinking or Intuiting is going to dictate Being to be. Freedom is here the main category. It is Being that speaks, wheter we can follow it with our thinking or not. [...] Reality does not need to be intelligible.

»[...] the Indic paradigm puts the Word as the first expression, manifestation, revelation, speaking... of Being. Thinking is related to the Word, to what can be spoken of—even as ineffable—and not directly to Being. [...] Graphically we could put it as follows:

Being → Thinking

as the Greek model, and

Being → Speaking → Thinking

as the Indic paradigm. In this latter, Being speaks as a kind of self-expansion which in no way can be controlled or determined by any other «factor» (such as thinking, for instance). There is no going back, as it were. Being is thinkable only inasmuch as it speaks itself out, as it is speakable. [...] Thinking is linked to Being by means of Language, but Being does not need to be limited to the thinkable. It is free. We could adduce here the fundamental philosophical idea of Buddhism, namely that freezing the fundamental flow of Reality, i. e., attachment to a static and substantial *is* (beings and Being) is the cause of all suffering. In other words, forcing Being to accomodate itself to Thinking, because of the false assumption of the correspondence between the two, is precisely the very essence of *avidyā*.»

Aquesta «idea filosòfica fonamental del budisme» és expressada així per M. ZIMMERMAN a «Heidegger, Buddhism and deep ecology», a C. GUIGNON (ed.), *The Cambridge Companion to He-*

Des d'aquesta perspectiva, el Llenguatge «fa com d'amortidor entre l'Ésser i el Pensar.»<sup>149</sup> Panikkar ho presenta com a reformulació del «paradigma índic», però la concepció del llenguatge com a món intermedi entre l'ésser i el pensar tindria com a mínim un precursor a Occident: Wilhelm von Humboldt. Panikkar no ho esmenta, però ho trobem en l'exposició que fa George Steiner del pensament lingüístic de Humboldt:

[...] el llenguatge és un «tercer univers» a meitat de camí entre la realitat fenomenal del «món empíric» i les estructures internalitzades de la consciència. És aquesta qualitat medial, aquesta simultaneïtat material i espiritual, el que fa del llenguatge el pivot definidor de l'home i el que determina el seu lloc en la realitat.<sup>150</sup>

Tampoc Humboldt considera que el llenguatge sigui un simple intermediari, sinó que el troba intrínsecament relacionat amb l'ésser i el pensar:

El llenguatge no transmet un contingut preestablert o aïllat, tal com un cable transmet missatges telegràfics. El contingut es crea en i a través de la dinàmica de l'expressió.<sup>151</sup>

En qualsevol cas, Panikkar desenvolupa i fecunda interculturalment aquesta idea. Basant-se en la tradició índia, Panikkar troba que, a partir de Parmènides, Occident ha considerat que «no és l'Ésser i la Paraula l'últim esquema de la realitat, sinó l'Ésser i el Pensar».<sup>152</sup> Amb això, «la paraula cedeix a la idea»<sup>153</sup> i «el cos esdevé un instrument de l'ànima, com la paraula del pensament».<sup>154</sup>

---

*degger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 252: «So long as humans conceive of themselves as permanent things (such as egos), suffering ensues from the craving, aversion and delusion associated with trying to make the impermanent permanent.»

149. 90/33, p. 41: «In the Indic paradigm the Word stands as a buffer, as it were, between Being and Thinking.»

150. George STEINER, *After Babel*, p. 81: «language is a “third universe” midway between the phenomenal reality of the “empirical world” and the internalized structures of consciousness. It is this median quality, this material and spiritual simultaneity, that makes language the defining pivot of man and the determinant of his place in reality.»

Val a dir que el triple àmbit de «Llenguatge, Pensament i Realitat» constitueix precisament el títol (*Language, Thought and Reality*, de WHORF) de l'obra del nostre segle que més clarament desenvolupa idees lingüístiques de Humboldt.

151. George STEINER, *After Babel*, p. 82: «Language does not convey a pre-established or separately extant content, as a cable conveys telegraphic messages. The content is created in and through the dynamics of statement.»

152. 94/54, p. 14.

153. 94/54, p. 15.

154. 94/54, p. 16.

També Heidegger assenyalava que el pensar metafísic ha sotmès l'Ésser. Si Panikkar parla de l'afany occidental de «congelar el fluir de la realitat» i d'aferrar-se al que és «estàtic i substancial», Heidegger hi veu —ja des dels grecs, però sobretot a partir de la modernitat— l'afany de sotmetre el lliure mostrar-se de l'Ésser a un món d'objectes fixos i constants, regit per la permanència, la certesa i la predictibilitat:

La metafísica de la modernitat [...] té la seva essència en el buscar l'absolutament indubtable, el cert, la certesa. Pretén, segons l'expressió de Descartes, *firmum et mansurum quid stabilire*, establir quelcom ferm i permanent. Aquesta constància de l'objecte satisfà l'essència, imperant des de temps antic, de l'ésser com a presència constant, que pertot ja hi és (*hypokeimenon, subiectum*).<sup>155</sup>

David Levin resumeix —i assumeix— la posició de Heidegger d'aquesta manera:

Seguint Heidegger, diria que la nostra metafísica és una reificació i totalització de la «presència» ([...]). La nostra metafísica requereix tres coses: (i) constància de la presència, (ii) permanència de la presència, i (iii) fixesa o rigidesa de la presència.<sup>156</sup>

Panikkar escriu que «la paraula cedeix a la idea». Per a Heidegger, la paraula s'ha vist atrapada per la gramàtica, la lògica i, en el fons, la metafísica. Heidegger troba

[...] que, després de més de dos mil·lennis, a Occident la relació amb la paraula està determinada per la «gramàtica»; que la gramàtica, al seu torn, es fonamenta en allò que habitualment s'anomena «lògica»; que la mateixa «lògica», de nou, és només una —no l'única— interpretació del pensar i del dir, a saber, la interpretació de l'essència del pensar específica de la metafísica.<sup>157</sup>

155. Martin HEIDEGGER, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», a *Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1950, p. 220: «Die Metaphysik der Neuzeit [...] hat darin ihr Wesen, daß sie das unbedingte Unbezweifelbare, das Gewisse, die Gewißheit sucht. Es gilt nach dem Wort von Descartes, *firmum et mansurum quid stabilire*, etwas Festes und Bleibendes zum Stehen zu bringen. Dieses Ständige als der Gegenstand genügt dem von altersher waltenden Wesen des Seienden als des beständig Anwesenden, das überall schon vorliegt (*υποκειμενον, subiectum*).»

156. David Michael LEVIN, *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*, Nova York, Londres, Routledge, 1988, p. 241: «Following Heidegger, I would say that our metaphysics is a reification and totalization of [...] "presence". Our metaphysics requires three things: (i) constancy of presence, (ii) permanence of presence, and (iii) fixity or rigidity of presence.»

157. Martin HEIDEGGER, «Der Anfang des Abendländischen Denkens» (1943), a *Heraklit* (vol. 55 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1987), p. 70: «daß seit mehr denn zwei Jahrtausenden im Abendland der Bezug zum Wort durch die "Grammatik" bestimmt wird; daß die Grammatik ihrerseits in dem gründet, was gewöhnlich "Logik" heißt; daß die "Logik" wi-

Comentant aquest passatge de Heidegger, Reiner Schürmann assenyala:

La convergència entre llenguatge conceptual i ésser és una imposició, simple corol·lari de la posició de l'home al centre del cognoscible. És l'acte violent per excel·lència del qual ha nascut la civilització occidental.<sup>158</sup>

En la «Carta sobre l'humanisme» (1946), Heidegger reitera que cal alliberar-se de «la «lògica» i la «gramàtica» occidentals»:

[...] «subjecte» i «objecte» són termes inadequats de la metafísica, la qual, sota la figura de la «lògica» i la «gramàtica» occidentals, aviat s'apoderà de la interpretació del llenguatge. Allò que s'envela en aquest procés, amb prou feines som capaços de sospitar-ho avui. Que el llenguatge s'alliberi de la gramàtica en una articulació més originària de l'essència pertoca al pensar i al poetitzar.<sup>159</sup>

---

derum selbst nur eine —nicht die— Auslegung des Denkens und Sagens ist, nämlich die der Metaphysik eigentümliche Interpretation des Wesens des Denkens.»

Seria bo complementar el que diu Heidegger amb testimonis d'altres cultures, allunyades de la influència d'Occident, la llengua de les quals transmeti una experiència més prístina de la realitat. Un bon candidat n'és la cultura dels hopi, el poble indi nord-americà que més aïllat ha pogut mantenir-se de la influència occidental. La llengua hopi va ser estudiada a fons per Whorf al final dels anys trenta, i obtingué troballes com les que ressenya George STEINER a *After Babel*, p. 90 i 92: «As it happens, Hopi is better equipped to deal with wave processes and vibrations than is modern English. [...] Whorf finds that the Hopi language contains no words, grammatical forms or idiomatic constructions referring directly to what we call "time", or to the vectors of time and motion as we use them. The "metaphysics underlying our own language, thinking and modern culture" necessarily imposes a static three dimensional infinite space, but also a perpetual time-flow. These two "cosmic co-ordinates" could be harmoniously conjoined in the physics of Newton and the physics and psychology of Kant. They confront us with profound internal contradictions in the world of quantum mechanics and four-dimensional relativity. [...] Hopi syntax is, according to Whorf, far better suited to the world-picture of [contemporary] science. Hopi verb tenses and phrasings articulate the existence of events "in a dynamic state, yet not a state of motion." [...] The shaping influence of the observer on the process observed, the statistics of indeterminacy, are inherent in Hopi [...].»

La llengua hopi és l'exemple més clar que troba Whorf, però ni molt menys l'únic. Com assenyala STEINER (*After Babel*, p. 92): «Whorf finds the paradox that the "semantic field" of numerous so-called primitive communities segments experience into a phenomenology which is closer than that of the Indo-European family to the data of twentieth-century physics and Gestalt psychology.»

158. Reiner SCHÜRMANN, *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, París, Seuil, 1982, p. 324: «La convergence entre langage [conceptuel] et être est une imposition, simple corollaire de la position de l'homme au centre du connaissable. Elle est l'acte violent par excellence d'où est née la civilisation occidentale [...].»

159. Segueixo la traducció de Manuel CARBONELL a *Fites*, Barcelona, Laia, 1989, p. 140. L'original de HEIDEGGER, «Brief über den "Humanismus"» recollit a *Wegmarken*, vol. 9 de la *Gesamtausgabe* (Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976), p. 134, diu: «Dabei sind "Subjekt" und "Objekt" ungemäße Titel der Metaphysik, die sich in der Gestalt der abendländischen "Logik" und "Gra-

Per un camí ben diferent, Whorf, a partir de la seva rica experiència lingüística, poc abans que morís el 1941, havia arribat a conclusions comparables amb el que assenyalava Heidegger. Al final de *Language, Thought and Reality*, Whorf escriu que el pensament de debò

[...] encara no s'ha alliberat de les necessitats il·lusòries de la lògica habitual, les quals són en el fons necessitats del model gramatical de la gramàtica ària occidental; necessitats de substàncies que només són necessitats de substantius en certes posicions de la frase, necessitats de forces, atraccions, etc., que només són necessitats de verbs en d'altres posicions, i així successivament.<sup>160</sup>

Heidegger veu l'íntima relació que hi ha entre *el concepte* (*Begriff*) i *l'atac* (*Angriff*) o *l'aferrar* (*greifen*). En llengües romàniques també ho podem veure: «concebre» (*concipio*) i «percebre» (*percipio*) volen dir originàriament «prendre», «agafar», «absorbir», «apoderar-se»; el nostre «comprendre» (*comprehendo*) ve d'«agafar» i «estrènyer», i en «aprendre» i «aprehendre» hi cova el «prendre» (*apprehendo*: «prendre», «empunyar», «prendre possessió»<sup>161</sup>). Aquesta violència va lligada a la nostra representació objectivadora de la realitat:

La representació ho encasta tot plegat en la unitat del que és així objectiu. La representació és *coagitatio*.<sup>162</sup>

L'ésser humà s'escindeix del camp obert en el qual es mostren les coses, «a través de l'objectivació incondicional queda separat de l'obert»;<sup>163</sup> l'objectivació «ens bloqueja contra l'obert».<sup>164</sup> Heidegger assenyalava:

---

matik" frühzeitig der Interpretation der Sprache bemächtigt hat. Was sich in diesem Vorgang verbirgt, vermögen wir heute nur erst zu ahnen. Die Befreiung der Sprache aus der Grammatik in ein ursprünglicheres Wesensgefüge ist dem Denken und Dichten aufbehalten.»

160. Benjamin Lee WHORF, *Language, Thought...*, p. 269-270: «has not yet freed itself from the illusory necessities of common logic which are only at bottom necessities of grammatical pattern in Western Aryan grammar; necessities for substances which are only necessities for substantives in certain sentence positions, necessities for forces, attractions, etc. which are only necessities for verbs in certain other positions, and so on».

161. Tots els significats esmentats es troben en el *Diccionari llatí-català*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1993, *sub voce*.

162. Martin HEIDEGGER, «Die Zeit des Weltbildes», a *Holzwege*, p. 108: «Das Vorstellen treibt so alles in die Einheit des so Gegenständigen zusammen. Das Vorstellen ist coagitatio».

163. Martin HEIDEGGER, «Wozu Dichter?», a *Holzwege*, p. 274: «[der Mensch] durch die unbedingte Vergegenständlichung in dem Abschied gegen das Offene einrichtet».

164. Martin HEIDEGGER, «Wozu Dichter?», a *Holzwege*, p. 275: «Sie sperrt uns jedoch gegen das Offene ab.»

A vegades tenim encara la sensació que ja fa molt de temps que s'ha infligit violència a allò que les coses tenen de més pròpies i que, en aquesta violència, el pensar hi juga un paper; vet aquí per què hom abjura del pensar, en lloc de maldar perquè esdevingui més pensarós. [...] És cert que el concepte corrent de la cosa sempre s'adapta a tota cosa. Tanmateix en el seu capturar no capta la cosa tal com ella desplega la seva essència, ans l'assalta.

Un assalt d'aquesta mena es pot evitar? Com? Només si atorguem, per dir-ho així, un camp lliure a la cosa, des del qual mostri directament el que li és propi. Cal bandejar, d'entrada, tota concepció i tot enunciat sobre la cosa que es puguin interposar entre la cosa i nosaltres.<sup>165</sup>

Per a Heidegger, com per a Panikkar, a Occident la parla ha perdut la seva primacia original sobre el pensar:

[...] la nostra representació de la parla ha sofert canvis estranys. Com a conseqüència, la parla apareix com un instrument d'expressió. Així hom troba més correcte dir que la parla està al servei del pensar, que no dir que el pensar, com a cor-respondre, està al servei de la parla. Però, sobretot, la representació actual està al més allunyada possible de l'experiència grega de la parla. Als grecs, l'essència de la parla se'ls va revelar com a λόγος. [...] Cal ben bé que entrem en diàleg amb l'experiència grega de la parla com a λόγος. Per què? Perquè sense prou reflexió sobre el llenguatge, mai no sabrem de debò què és la filosofia com el correspondre característic, què és la filosofia com a mode privilegiat del Dir.<sup>166</sup>

165. Martin HEIDEGGER, «Der Ursprung des Kunstwerkes», a *Holzwege*, p. 14-15: «Bisweilen haben wir noch das Gefühl, daß seit langem schon dem Dinghaften der Dinge Gewalt angetan worden und daß bei dieser Gewaltsamkeit das Denken im Spiel sei, weshalb man dem Denken abschwört, statt darum zu mühen, daß das Denken denkender werde. [...] Zwar paßt der geläufige Dingbegriff jederzeit auf jedes Ding. Dennoch fast er in seinem Greifen nicht das wesende Ding, sondern er überfällt es.

»Läßt sich vielleicht ein solcher Überfall vermeiden und wie? Wohl nur so, daß wir dem Ding gleichsam ein freies Feld gewähren, damit es sein Dinghaftes unmittelbar zeige. Alles, was sich an Auffassung und Aussage über das Ding zwischen das Ding und uns stellen möchte, muß zuvor beseitigt werden.»

He seguit la lloable traducció de Manuel CARBONELL a *Fites*, p. 208-209, introduint-hi, però, algunes modificacions.

166. Martin HEIDEGGER, *Was ist das...*, p. 29-30: «unsere geläufige Vorstellung von der Sprache hat seltsame Wandlungen durchgemacht. Ihnen zufolge erscheint die Sprache als ein Instrument des Ausdrucks. Dergemäß hält man es für richtiger zu sagen: die Sprache steht im Dienst des Denkens, statt: das Denken als Ent-sprechen steht im Dienst der Sprache. Vor allem aber ist die heutige Vorstellung von der Sprache so weit als nur möglich entfernt von der griechischen Erfahrung der Sprache. Den Griechen offenbart sich das Wesen der Sprache als der λόγος. [...] Wohl dagegen müssen wir mit der griechischen Erfahrung der Sprache als λόγος in ein Gespräch kommen. Warum? Weil wir ohne eine zureichende Besinnung auf die Sprache niemals wahrhaft wissen, was die Philosophie als das gekennzeichnete Ent-sprechen, was die Philosophie als eine ausgezeichnete Weise des Sagens ist.»

És des d'aquest context que Heidegger, en el poema que dedicà a Panikkar, formula la pregunta

Quan esdevindran les paraules  
de nou Paraula?

Heidegger envià aquesta pregunta a Panikkar el 1976. Una pregunta és una inter-rogació: una rogació, un prec. La resposta a aquest prec, potser, podem intentar rastrear-la en els textos de Panikkar sobre el llenguatge, la majoria dels quals, com hem vist, són posteriors a aquella data.

Una part de la resposta panikkariana estaria en la seva revaloració de la paraula a partir de la tradició índica. També aquesta tradició, dit sigui de passada, coneix el joc d'ocultació i desocultació de la paraula. D'ella diu el *R̥g-veda*:

N'hi ha que, encara que miren, no la veuen; d'altres, encara que escolten, no la senten. Però a alguns, la paraula es revela lliurement, com una núvia engalanada entregant-se al seu espòs.<sup>167</sup>

Quan esdevindran les paraules de nou Paraula, quan se'ns tornaran a entregar i desvelar lliurement? Heidegger, com hem vist, assenyala que hauríem de bandejar els obstacles que ens separen de les coses, com ara el pensament metafísic. Panikkar sembla que vulgui donar resposta al prec de Heidegger quan presenta un paradigma que

[...] no cau en el subordinacionisme de la paraula al pensament, sinó que ens presenta la paraula com la primera manifestació de l'Ésser. L'Ésser es revela primordialment en la Paraula i no en el Pensar, en *vāc* i no en *manas*, en *logos* i no en *noūs*. L'Ésser és lliure i parla sense haver de sotmetre's a les lleis prèvies del pensar —la funció del qual és seguir, atrapar o senzillament esbrinar, seguint la petjada de la paraula, el que la realitat és i fa.<sup>168</sup>

Si la Paraula no diu sols el que prèviament és pensat, si no va sols a remolc del Pensar; sinó que diu el que l'Ésser és, i dient-ho el manifesta, aleshores fonamentem realment el regne de la llibertat. L'Ésser no és, ni va essent, segons les lleis del Pensar; l'Ésser no té perquè caminar pels camins fressats pel pensament, sinó que, essent, crea el seu propi camí, que el pensament després (*a posteriori*) haurà de seguir. [...] L'epifania primera de l'Ésser és la parla.<sup>169</sup>

167. *R̥g-veda*, vol. x, 71, 4. Citat (amb alguna modificació) a 94/54, p. 16. Vegeu Raimon PANIKKAR, *The Vedic Experience*, p. 94.

168. 94/54, p. 16-17.

169. 94/54, p. 19.

Potser es tractaria només d'escoltar tot el que implica la nostra condició d'*homo loquens*, la qual, plenament viscuda, porta a participar «en l'activitat mateixa de l'Ésser» i «en la realització de la realitat».<sup>170</sup>

De fet, la paraula no solament és primordial en l'ésser humà, sinó en l'ésser mateix. Panikkar escriu que «entre l'Ésser i la Paraula la relació és constitutiva. Ésser i Paraula no són dos; no es poden separar. Tampoc són un; no es poden confondre. La relació és *advaita* (no dualista).»<sup>171</sup> Una relació no dualista que a tots ens és propera i ens pot ajudar a entendre-ho és la que tenim entre el cap i el cos: no són el mateix, no els podem confondre, però pròpiament dits (és a dir, vius) no podem concebre l'un sense l'altre. Panikkar escriu:

La paraula no és vicària de res, no assenyalava quelcom que sigui totalment independent i separable de la paraula. Això caldria prendre-ho ben literalment, o més aviat *verbatim*. Si no tinguéssim la paraula «justícia», no podríem tenir justícia. Podríem tenir equitat, democràcia i bon repartiment dels béns o dels càstigs, podríem tenir *dharma* o *ordo*, etc., però no tindríem justícia. Això pot semblar una tautologia, i en un cert sentit és una *tautologia qualificada* com ho són totes les declaracions últimes, ja que no es fonamenten en res més enllà d'elles mateixes —i el llenguatge és quelcom últim. La paraula és la manifestació mateixa, que simultàniament revela i oculta, exposa i protegeix el que diu, tal com la roba amaga i manifesta el nostre cos o com els nostres cossos revelen i oculten el nostre ésser més propi.<sup>172</sup>

També per a Heidegger l'ésser i la paraula van junts: no hi ha ésser sense llenguatge ni llenguatge sense ésser. Per exemple, Heidegger assenyalava que «Només hi ha món on hi ha llenguatge»<sup>173</sup> i escriu en sengles textos del 1946:

170. 94/54, p. 19.

171. 94/54, p. 11.

172. 87/15, p. 339: «A word does not stand for something else, it does not point to something totally independent of and separable from the word. this should be taken quite literally or rather, *verbatim*. If we did not have the word "justice", we could have no justice. We might have equity, democracy and fair distribution of goods or punishments, we might have *dharma* or *ordo*, etc. but we would not have justice. This appears to be a tautology, and in a certain sense it is a *qualified tautology* as are all ultimate utterances, as they have no ground beyond them; and language is ultimate. A word is the very manifestation, simultaneously revealing and concealing, exposing and protecting what it says, as a garment hides and manifests our own body or as our bodies reveal and conceal our own selves.»

A la p. 342, Panikkar afegeix: «A word is more than just a connecting link. It is the very expression of the selfsame respectiveness which makes or rather lets things be what they are.»

173. Martin HEIDEGGER, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» (1936), a *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (vol. 4 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1981), p. 38: «Nur wo Sprache, da ist Welt.»



La parla és la casa de l'ésser. En la seva llar habita l'home.<sup>174</sup>

Per tal com la parla és la casa de l'ésser, així abastem nosaltres el que existeix, caminant sempre dins d'aquesta casa. Quan anem al pou, quan caminem pel bosc, hi anem sempre a través de la paraula «pou», de la paraula «bosc», àdhuc quan no pronunciem aquestes paraules ni tenim present res lingüístic.<sup>175</sup>

El pou no apareixeria com a pou, i ni tan sols el bosc com a bosc, si no fossin mostrats per les paraules corresponents. No podem concebre el bosc ni el pou aïllats de la representació que ens en fem, representació que se sosté en la paraula.<sup>176</sup> Fins i tot si, sense conceptualitzar, intentem simplement contemplar el bosc, en tant que som conscients que és un bosc ja hi és implícita la paraula «bosc». En

---

A la proposició 5.6 del *Tractatus*, Wittgenstein assenyala que «Els límits del meu llenguatge són els límits del meu món» (traducció de Josep-Maria Terricabras a Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Barcelona, Laia, 1981, p. 130), però aquí Wittgenstein, a diferència de Heidegger, entén el llenguatge com a representació.

174. Martin HEIDEGGER, «Brief über den Humanismus» (1946), a *Wegmarken* (vol. 9 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976), p. 313: «Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.» Traduïm *Sprache* per *parla* per les raons adduïdes més amunt.

175. Martin HEIDEGGER, «Wozu Dichter?» (1946), a *Holzwege*, p. 286: «Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seiendem, daß wir ständig durch dieser Haus gehen. Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort "Brunnen", durch das Wort "Wald" hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken.»

Vegeu, en una línia diferent, el que assenyala un filòsof del llenguatge contemporani, el nord-americà John Searle (*apud* David LOY, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 46-47): «when we experience the world we experience it *through* the linguistic categories that help to shape the experiences themselves. The world doesn't come to us already sliced up into objects and experiences: what counts as an object is already a function of our system of representation, and how we perceive the world in our experience is influenced by that system of representation. The mistake is to suppose that the application of language to the world consists of attaching labels to objects that are, so to speak, self-identifying. On my view, the world divides the way we divide it, and our main way of dividing things up is in the language. Our concept of reality is a matter of our linguistic categories.»

176. La metafísica que cova en la ciència moderna aspira a una representació purament objectiva de la realitat, quimera insostenible un cop ens adonem del que Nishitani anomena la «paradoxa de la representació» (*Was ist Religion?*, p. 185-186): «Daß etwas "Objekt" ist, bedeutet einfach, daß es objektiviert, daß es als Objekt vorgestellt wird. Daß ein Ding objektiv existiert und jenseits aller bewußten Vorstellung liegt, ist nur dadurch möglich, daß es als ein etwas jenseits der Vorstellung *vorgestellt* wird.» («Dir que quelcom és "objectiu" significa simplement que ha estat objectivat, que ha estat representat com a objecte. Dir que una cosa existeix objectivament i es troba més enllà de tota representació conscient, només és possible en tant que ha estat *representada* com a quelcom més enllà de la representació.»)

aquest sentit, no hi hauria pou sense «pou» ni bosc sense «bosc».<sup>177</sup> Al mateix apunta una coneguda expressió de Gadamer: «l'èsser que pot ésser entès és llenguatge».<sup>178</sup>

No és estrany que Heidegger dediqués abundants comentaris<sup>179</sup> al conegut díptic d'Stefan George:

So lern ich traurig den verzicht:  
Kein ding sei wo das wort gebricht.  
(Així vaig aprendre tristament la renúncia:  
Que no hi hagi cosa allà on la paraula manca.)

D'altra banda, val a dir que la imatge heideggeriana de la parla com a casa de l'Ésser és interpretada creativament per Panikkar:

La metàfora heideggeriana «Haus des Seins» podria traduir-se més vivament com «la vivienda del ser», on «vivienda» no és solament la casa que cada paraula ofereix, sinó la seva pròpia vida. Fra Luis de León encara entén per la paraula «vivienda» no tan sols allà on vivim, sinó com vivim, la forma i manera de vida. El llenguatge és la *vivienda* de l'Ésser, l'omnímoda vida de la Realitat. La paraula és l'*habitat* de l'Ésser.<sup>180</sup>

Per recapitular, recordem la pregunta de Heidegger que ens guia:

Quan esdevindran les paraules  
de nou Paraula?

Hem vist com una part de la resposta de Panikkar seria: quan posant la nostra condició d'*homo loquens* per davant de la d'*homo cogitans*, el nostre Pensar deixi lliure l'Ésser. Però la seva resposta encara diu més. Vegem-ho.

177. Vegeu el que, a partir de Heidegger, comenta J. L. MEHTA a *Language and Reality*, Benares, Banaras Hindu University, 1968, p. 65: «in order that a table should be seen as a table, the concept of table as embodied in *some* word must be there. The “what” of a table is never given, but is discoverable in “table”, its synonyms and in the entire linguistic net-work within which the word, i. e. the concept, is meaningful. There was no table as such when there was no “table”.»

178. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, p. xxii: «Sein das verstanden werden kann ist Sprache.» Citat a 78/4, p. 54-55.

179. Especialment en els capítols «Das Wesen der Sprache» i «Das Wort» d'*Unterwegs zur Sprache*, p. 157-238.

180. 87/15, p. 343: «The Heideggerian metaphor “Haus des Seins” could be rendered more vividly by “la vivienda del ser”, where “vivienda” is not just the house that each word offers but its own life. Fray Luis de León still uses the word “vivienda” not only for where we live, but for how one lives, the manner and form of life. Language is the *vivienda* of Being, the all-encompassing life of Reality. The word is the *habitat* of Being.» (I també l'*hàbit*, hi podriem afegir.)

### 3.3. LA PARAULA COM A RELATIVITAT RADICAL

El més antic dels Veda, el *R̥g-veda* (compost entre els segles XII i VIII aC) ja mostra, segons Panikkar, que «la Paraula és el misteri central situat en el nucli mateix de la realitat».<sup>181</sup> Podríem dir que per a Panikkar escriure és, sobretot, participar en aquest misteri central de la realitat. Així ho assenyala ell mateix:

Escriure, per a mi, és meditació, és a dir, medicina i també moderació, ordre per al món. Escriure és per a mi vida intel·lectual, i això és existència espiritual. Trobo que la culminació de tot això és el prendre part en la vida de l'univers, participar en la simfonia còsmica i divina a la qual també els mortals estem convidats. No es tracta solament de viure, sinó també de deixar que la vida s'esdevingui, de sostenir i aprofundir la vida mateixa que ens és donada. Per això escriure és per a mi un acte religiós. Per «religió» entenc aquella activitat a través de la qual els humans salvem, alliberem, embellim, perfeccionem i participem en l'univers. Ho fem en tant que salvem, alliberem, perfeccionem el microcosmos que nosaltres mateixos som —o el divinitzem, dirien alguns.

Escriure em permet i gairebé m'obliga a aprofundir en el misteri de la realitat. És clar que això implica pensament, contemplació. Però implica igualment la forma, la figura, la bellesa, l'expressió, la manifestació que hi he d'afegir. Escriure és *nāma-rūpa* i alhora *ātman*, és *morphē* com a essència i com a forma a la vegada. Escriure pressuposa pensar, però també donar forma, cisellar pensaments, polir-los, vestir-los amb colors, flaires i formes, i encara reforçar-los i posar-los en acció. És un procés d'encarnació de la «paraula, que esdevé carn».<sup>182</sup>

181. «The Word is the central mystery that is situated in the very core of reality», escriu PANIKKAR a *The Vedic Experience*, p. 97, resumint uns versos del *R̥g-veda* (vol. I, 164) que tradueix més endavant (p. 102-103).

182. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 97-98: «Schreiben ist für mich Meditation, d. h. Medizin und zugleich Moderation, Ordnung für die Welt. Schreiben ist für mich intellektuelles Leben, und das ist spirituelle Existenz. Und es gipfelt für mich darin, am Leben des Universums teilzuhaben, an der kosmischen und göttlichen Symphonie zu partizipieren, zu der auch die Sterblichen geladen sind. Es geht nicht nur darum zu leben, sondern auch, das Leben zu belassen, die Gabe des Lebens, welche uns gegeben ist, selbst aufrechtzuerhalten und zu vertiefen. Daher ist für mich das Schreiben ein religiöser Akt. Unter "Religion" verstehe ich dabei jene Aktivität, durch die wir Menschen das Universum erlösen, befreien, daran teilhaben, es verschönern, es vervollständigen. Wir tun das, indem wir den Mikrokosmos, der wir selbst sind, erlösen, befreien, vervollständigen —oder vergöttlichen, würden einige sagen.

»Das Schreiben erlaubt mir und zwingt mich schier, mich ins Mystrium der Wirklichkeit zu vertiefen. Natürlich ist es Denken, Kontemplation. Aber zugleich ist es die Form, die Gestalt, die Schönheit, der Ausdruck, die Offenbarung, die ich hinzufügen muß. Schreiben ist *nāma-rupā* und gleichzeitig *ātman*, es ist *morphē* als Essenz und Gestalt zugleich. Schreiben setzt voraus, zu denken, aber auch zu gestalten, Gedanken zu meistern, sie zu reinigen, sie mit Farben, Gerüchen und Formen zu bekleiden, ja sogar, sie zu bekräftigen und in die Tat umzusetzen. Es ist ein Prozeß der Inkarnation des "Wortes, das Fleisch wird".»

Panikkar troba que la paraula és «relació, relativitat radical entre un Parlant, un Interlocutor, un So i un Sentit».<sup>183</sup> És a dir, Panikkar entén per paraula

[...] la quaternitat perfecta d'un *parlant* que parla a *algú* emetent uns *sons* carregats de *sentit*. Tota paraula és, com l'etimologia ens invita a dir-ho, la *paràbola* d'un parlant que llança (*ballein*) uns sons portadors de sentit al costat (*para*) d'un escoltador que els rep, rebent-los els compara (*parabollein*) amb la seva experiència personal i, d'aquesta manera, els entén. Tota paraula és, ensems, material i intel·lectual, objectiva i subjectiva, personal i transpersonal, humana i transhumana.<sup>184</sup>

Una paraula aïllada és una abstracció, no és pròpiament paraula:

La paraula és relació, és amor tant com sentit, abraça l'oïdor tant com el parlant, implica la teva veu tant com l'oïda i el cor d'aquells amb qui et comuniqués.<sup>185</sup>

No hi ha paraula sense connexió amb tota una llengua i un grup de persones. Una paraula «en si mateixa», totalment isolada, no és paraula. La paraula no és un fenomen: no pot abstreure's del lloc on habita sense deixar de ser el que és.<sup>186</sup>

Un parlant sense paraula és una abstracció com ho és una paraula sense parlant —o sense so.<sup>187</sup>

183. 94/54, p. 18.

184. 94/54, p. 12. A 86/20, p. 31 i següents, Panikkar assenyala que la mentida no és pròpiament Paraula perquè trenca aquesta relació quaternària, car constitueix una inadequació entre el Parlant i el Sentit. Vegeu 87/15, p. 343: «A word can be wrong, but no real word which includes its four dimensions mentioned above can be a pure lie. It would cease to be a complete word. It would not say what it professes to say. An error is a factual mistake somewhere, generally a lack of correspondence. A lie as a word is a contradiction *in terminis*. Just so, false silver is false, precisely because it is not silver, but only looks like it, to quote a famous example.»

185. 87/15, p. 347: «Word is relation, is love as much as meaning, embraces the listener as much as the speaker, it entails your voice much as the ears and hearts of those with whom you communicate.»

186. 87/15, p. 342-343: «There is no word without connection with an entire language and group of people. A totally isolated word "in itself" is not a word. The word is not a phenomenon: it cannot be abstracted from its dwelling place without ceasing to be what it is.»

187. 94/54, p. 19. Ara bé, quan la paraula queda escrita, en certa manera s'independitza del parlant: perd els rics matisos de la paraula parlada, però guanya autonomia —i, per tant, també *polisèmia*, segons escriu Panikkar a 78/4, p. 58: «Every text is *polysemous*. This may, perhaps, give us a clue to the fundamental distinction between the oral and the written word: the spoken word may say what its speaker intends if its speaker explicitly reduces the field of meaning to only what he or she wants the word to mean and we understand and accept that restriction. But this is not the case with a written text. Once a text is removed from its author, the latter no longer has any authority to restrict its meaning in accordance with his/her wishes: *Scripta manent*: A text not only says what its author decrees it to say, but it also says what *it* means; i. e., the meaning it is capable of conveying.»

Una paraula real inclou el parlant tant com allò amb què es parla, allò de què es parla i aquell a qui es parla. La paraula no és una entitat isolada. Una paraula és només paraula si és parlada per algú (el parlant); si té un so, un rostre sensible (allò amb què es parla); un significat, un sentit (allò de què es parla), i un receptor, un oïdor (aquell a qui es parla) al qual i per al qual parlem i el qual en certa manera fa brollar les nostres pròpies paraules amb la seva presència, la seva influència, les seves expectatives, el seu camp de percepció, els seus interessos i tota la resta. El receptor condiciona la nostra paraula tant com el tema. [...]

El so d'una paraula és el seu so, però no és la paraula completa. El significat d'una paraula és el seu significat, però no és la paraula completa. El parlant de la paraula n'és el parlant, però hi ha més en la paraula que el parlant, tot i que la distinció no ens hauria de conduir a l'error de separar-los. El receptor de la paraula és aquell a qui es parla i no és tampoc la paraula sencera, però no hi ha paraula real si no és parlada a algú, ja estigui físicament davant del parlant o internament davant de la paraula interior. No hi ha paraula sense aquests quatre elements, tots indissolublement units: el parlant que pronuncia la paraula, el so físic, els seus continguts (sentit intencionat i inherent) i el seu oïdor. Cadascun d'aquests elements és constitutiu de la paraula. És més, cap no pot ser aïllat dels seus mons respectius (d'éssers parlants, sons, continguts —intencions/sentits— i éssers que escolten i entenen).<sup>188</sup>

Però la paraula no és la suma d'aquests quatre elements, ni n'és tampoc el lligam. Per concebre qualsevol d'aquests elements, cal que ja hi sigui present el llenguatge i la relacionalitat que li és inherent. No és que hi hagi aquests quatre elements i aleshores la paraula els relacioni, sinó que és la *relacionalitat* de la paraula el que és primordial. La paraula *no relaciona*, sinó que ella mateixa *constitueix la relació*, tal com assenyala J. L. Mehta a partir de la filosofia del llenguatge de Heidegger:

188. 87/15, p. 338: «A real word includes the speaker as much as the spoken with, the spoken of and the spoken to. A word is not an isolated entity. A word is only word if it is spoken by somebody (the speaker); if it has a sound, a sensuous countenance (the spoken with); a meaning, a sense (the spoken of); and a receiver, a hearer (the spoken to) to whom and for whom we speak and who in a way draws our own words out with his/her/its presence, influence, expectations, range of perceptivity, interests and the like. The receiver conditions our word as much as the subject-matter. [...]

»The sound of a word is its sound, but it is not the whole word. The meaning of a word is its meaning, but is not the whole word. The speaker of the word is the speaker, but there is more in the word than the speaker, although the distinction should not mislead us to separation. The receiver of the word is the spoken to and also not the entire word, but there is no real word if it is not spoken to someone, either physically in front of the speaker or internally before the inner word. There is no word without these four elements, all in indestructible unity; the speaker uttering the word, its physical sound, its contents (intended and inherent meaning), and its hearer. Each of these elements is constitutive of the word. Further, none of them can be isolated from the respective worlds (of speaking beings, sounds, contents —intentions/meanings— and listening-understanding beings).»

La relació entre paraula i cosa no és una relació externa entre dues entitats independents, *la paraula mateixa és la relació* que sosté la cosa en el seu ésser, de manera que «és» una cosa i és preservada com a tal. Tota cosa, com a entitat que és, deu el seu «és» a la paraula, la qual, per tant, no està merament en relació amb la cosa, sinó que *és ella mateixa la relació*. [...] El llenguatge no és quelcom amb què l'home o la cosa tinguin relació; és més aviat ell mateix *la relació de totes les relacions, el principi mateix de relació*.<sup>189</sup>

La paraula no relaciona, és ella mateixa la relació. Els quatre elements que Panikkar hi distingeix (sense separar) no són previs a la paraula:

La paraula només pot ésser primordial si la primordialitat pertany a la relació i no a la substància.<sup>190</sup>

La paraula no és un lligam entre aquests quatre elements, com si tinguessin consistència pròpia, sinó ben al contrari: els quatre elements són constituents del conjunt que és la paraula. Només la interpretació nominalista de la paraula assumeix que el llenguatge sigui simplement una sèrie de signes que indiquen meres relacions externes entre entitats independents.<sup>191</sup>

Aquesta concepció de la paraula només es pot copsar plenament si considerem la realitat com un únic fenomen dinàmic, divers i —això n'és la clau— *interdependent*, tal com assenyala la idea budista de *pratītya-samutpāda*, que Panikkar tradueix per *relativitat radical* (tot i que el budisme, com veurem en la secció 3.5, no posa l'èmfasi de Panikkar en la paraula com a símbol privilegiat d'aquesta interdependència o relativitat radical).

189. J. L. MEHTA, «Language and Reality», a J. L. MEHTA (ed.), *Language and Reality*, p. 61-62: «The relationship between word and thing is not an external relation between two independent entities, *the word itself is the relationship* which sustains the thing in its being, so that it “is” a thing and is preserved as such. Everything, as the entity that it is, owes its “is” to the word which, hence, does not merely stand in relation to the thing but *is itself the relationship*. [...] Language is not something to which man or thing bears a relation; it is itself rather *the relationship of all relationships, the very principle of relationship*.» (Les cursives són meves.)

Jarava Lal Mehta, autor del conegut estudi *The philosophy of Martin Heidegger* (Nova York, Harper and Row, 1971; reeditat com a *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1976) va ser col·lega de Panikkar tant a la Banaras Hindu University com a Harvard. La introducció a una obra en homenatge seu, a cura de W. J. JACKSON, *J. L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*, Leiden, Nova York, Colònia, E. J. Brill, 1992, va ser escrita precisament per Panikkar (92/10).

190. 94/54, p. 20.

191. 87/15, p. 339: «The word is not a link between these four elements, as if they had a consistency of their own, but just the contrary: The four elements are constitutive parts of a whole which is the word. It is only the nominalistic interpretation of the word that assumes that language is simply a set of signs merely indicating external realtions among independent entities.»

La interdependència del llenguatge, però, ja havia estat intuïda anteriorment a Occident.<sup>192</sup> Així, ja Wilhelm von Humboldt havia assenyalat que «en el llenguatge tot està determinat per cada cosa i cada cosa per tot»<sup>193</sup> i que

La forma característica de cada lengua está presente hasta en sus más nimios elementos; todos son determinados de algún modo por aquélla, por imperceptible que esto pueda parecer en cada caso.<sup>194</sup>

Formulacions que, semblantment, apunten a la interdependència del llenguatge poden trobar-se també en Saussure,<sup>195</sup> Merleau-Ponty<sup>196</sup> i Derrida.<sup>197</sup> En el cas de Heidegger, no trobem que explícitament caracteritzi el llenguatge com a interdependència, però sí que assenyalava, per exemple, que només podem parlar en tant que escoltem el llenguatge:

Els mortals parlen en la mesura que escolten.<sup>198</sup>

192. El científic interdisciplinari Gregory Bateson (1904-1980) considerava que la consciència no és un epifenomen de la matèria, sinó que està entrellaçada en el teixit de l'univers, i per exemple assenyalava: «les idees són interdependents, interactives, [...] viuen i moren. Les idees que moren ho fan perquè no encaixen amb les altres.» El seu llibre més conegut ja reflecteix en el títol aquest enfocament: *Steps to an Ecology of Mind*, Nova York, Ballantine, 1972.

193. Vegeu el pròleg de José María Valverde a Wilhelm von HUMBOLDT, *Escritos sobre el lenguaje*, p. 21: «Michael Böhler ha puesto en paralelo esta expresión de Goethe: “En la naturaleza viva no ocurre nada que no esté en un enlace con el todo”, y éstas de Wilhelm von Humboldt: “en el lenguaje todo está determinado por cada cosa y cada cosa por todo”, y “cada cosa, en el lenguaje, sólo subsiste por lo otro, y todo sólo por la única fuerza que penetra la totalidad.”»

194. Wilhelm von HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, traducció d'Ana Agud, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 67.

A 87/15, p. 337, Panikkar fa esment del conegut «Humboldt's saying that in order to understand a single word, already we need the totality of language.»

195. Vegeu la citació següent de Saussure a T. HAWKES, *Structuralism and Semiotics*, Berkeley, University of California Press, 1977, p. 26: «Language is a system of interdependent terms in which the value of each term results solely from the simultaneous presence of the others.»

196. Vegeu l'excel·lent exposició que en fa David ABRAM a *The Spell of the Sensuous*, Nova York, Pantheon, 1996, p. 77-92.

197. Vegeu la citació següent de Derrida a J. STURROCK, *Structuralism and since*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 164: «The play of differences involves syntheses and referrals which prevent there from being at any moment or in any way a simple element which is *present* in and of itself and refers only to itself. Whether in written or spoken discourse, no element can function as a sign without relating to another element which itself is not simply present. This linkage means that each “element” is constituted with reference to the trace in it of the other elements of the system. Nothing, in either the elements or the system, is anywhere ever simply present or absent.»

198. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 32: «Die Sterblichen sprechen, insofern sie hören.»

El parlar és en si mateix un escoltar. És l'escoltar la parla que parlem. Així, doncs, no és pas que el parlar sigui alhora un escoltar, sinó que ho és *primordialment*. Aquest escoltar la parla precedeix també, de la forma més inadvertida, qualsevol altre escoltar. No tan sols parlem *la* parla, parlem *des d'*ella. Únicament podem fer-ho perquè prèviament hem escoltat la parla. Què hi escoltem? Hi escoltem el parlar de la parla.<sup>199</sup>

Aquest escoltar (*hören*) és per a Heidegger un pertànyer (*gehören*), i en la mesura que la parla no és quelcom que fem sols, sinó l'un amb l'altre, junts (*zusammen*), podríem dir que implica un *Zusammengehören* («mútua pertinença», interdependència).<sup>200</sup>

En la vuitena estrofa de *Friedensfeier*, Hölderlin havia proclamat:

Viel hat von Morgen an,  
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander  
Erfahren der Mensch; bald sind aber Gesang (wir).<sup>201</sup>  
Molt ha experimentat l'home  
Des del matí, des que som un diàleg i ens escoltem  
Els uns als altres; però aviat serem cant.

«Som un diàleg», diu Hölderlin. En consonància amb això, Heidegger també assenyalava que

[...] som *un* diàleg des del temps que «hi ha temps».

[...] Des que el llenguatge s'esdevé pròpiament com a diàleg, intervenen els déus i apareix un món. [...]

El fonament de l'existència humana és el diàleg en tant que esdevenir-se propi de la parla.<sup>202</sup>

199. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 254: «Das Sprechen ist von sich aus ein Hören. Es ist das Hören auf die Sprache, die wir sprechen. So ist denn das Sprechen nicht zugleich, sondern *zuvor* ein Hören. Dieses Hören auf die Sprache geht auch allem sonst vorkommenden Hören in der unscheinbarsten Weise voraus. Wir sprechen nicht nur *die* Sprache, wir sprechen *aus* ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, daß wir je schon auf die Sprache gehört haben. Was hören wir da? Wir hören das Sprechen der Sprache.»

200. Heidegger utilitza la paraula *Zusammengehören* en el sentit d'interdependència a «Hölderlins Erde und Himmel», a *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1981, p. 170, a propòsit de la *mútua pertinença* entre el Cel, la Terra, l'Home i Déu, que també caracteritza repetidament com a «relació infinita» (*unendliches Verhältnis*).

201. Citat per HEIDEGGER a *Unterwegs zur Sprache*, p. 266.

202. Martin HEIDEGGER, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» (1936), a *Erläuterungen...*, p. 40 i 43: «Ein Gespräch sind wir seit der Zeit, da es "die Zeit ist". [...] Seitdem die Sprache eigentlich als Gespräch geschieht, kommen die Götter zu Wort und erscheint eine Welt. [...] Der Grund des menschlichen Daseins ist das Gespräch als eigentliches Geschehen der Sprache».



Per a Heidegger, el diàleg no és un determinat ús del llenguatge, sinó que n'és part constitutiva, el llenguatge és indissociable del diàleg.<sup>203</sup> La relativitat radical que Panikkar troba en el llenguatge el fa també emfasitzar el seu caràcter dialogal:

El llenguatge és intersubjectivitat. El llenguatge sorgeix en el meu parlar-te, el meu comunicar-te. [...] No parlem aïlladament i a ningú. Com a mínim ens parlem a nosaltres mateixos mitjançant un duòleg més o menys normal.<sup>204</sup>

Explorant el caràcter dialogal de la parla, Panikkar desenvolupa reflexions d'Ebner i de la tradició índia sobre els pronoms personals. Per a Panikkar, en la realitat, podem distingir (sense separar) tres àmbits que correspondrien als tres pronoms personals:

Hi ha tres formes de consciència. El llenguatge ens revela aquesta forma triple. Els gramàtics encertadament ho anomenen les tres persones: la primera, la segona i la tercera, en tots els nombres i gèneres possibles. Heus aquí la intersubjectivitat de les tres persones. Reduïda a la forma més simple, aquesta triple relació pot expressar-se amb les fórmules: «jo sóc», «tu ets» i «ell és» (inclosos tots els nombres i gèneres).

Cadascuna d'aquestes tres formes no solament té un estatut epistemològic propi, sinó també un d'ontològic. Cadascuna representa un mode de realitat diferent i irreductible. La confusió d'aquestes tres formes ha fet estralls en moltes cultures, especialment en la moderna cultura «científica» dominada per l'únic paradigma de la «tercera persona». La meua posició és que no podem reduir tota l'experiència humana a cap d'aquests tres esquemes d'intel·ligibilitat, ni a una sola esfera de la realitat exclusivament. Alhora, la distinció entre tots tres no hauria d'implacar separació. En cada forma de consciència, les altres dues hi són també presents. La realitat mateixa no pot ser dividida en tres àrees. Hi ha una triple interpenetració.<sup>205</sup>

203. Vegeu, per exemple, *Gesamtausgabe*, vol. 52 (*Hölderlins Hymne «Andenken»*), p. 157, i vol. 39 (*Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1980), p. 69-70.

204. 93/14, p. 40: «Language is intersubjectivity. language arises in my speaking to you, my communicating to you. [...] We do not speak in isolation and to nobody. At least we speak to ourselves by an act of more or less normal duologue.»

Vegeu 94/54, p. 27: «aquest dir revelador no és un soliloqui, no és un parlar sol; és comunicació, és llenguatge personal. L'home és persona, això és, interrelació, comunió de llenguatge [...]». O també 94/54, p. 28: «[la paraula] sóc jo qui la dic, però no a mi tot sol, sinó a un tu, a un nosaltres; i la mateixa paraula ens connecta amb tot un nosaltres per a qui la paraula té un sentit, o més aviat una munió de sentits».

205. 93/14, p. 35: «There are three forms of awareness. Language reveals to us this threefold form. Grammarians call it rightly the three persons: the first, the second and the third, in all possible numbers and genders. We have here the inter-subjectivity of the three persons. Reduced to the

Això permet a Panikkar afirmar el «Jo, Tu i Ell com els pilars bàsics de la realitat».<sup>206</sup> No hi ha «Jo» sense «Tu» ni «Tu» sense «Jo», però ambdós se sostenen sobre la natura dialogal i relacional del llenguatge. El llenguatge és el mediador per excel·lència:

La paraula és material i espiritual, sensual i intel·lectual, personal i impersonal, tot alhora.<sup>207</sup>

La paraula sols és paraula quan es parla, no és una simple abstracció: és una trinitat entre interlocutors que es bescanvien quelcom d'ells mateixos que és a la vegada espiritual (sentit) i material (so).<sup>208</sup>

La paraula [...] és mediadora, participant tant en la natura de qui parla com en la de qui escolta. O, més aviat, parlant i receptor són tals perquè prenen part en la paraula, perquè parlen i escolten.<sup>209</sup>

---

simplest form this threefold relationship can be expressed by the formulae: "I am", "thou art" and "it is" (including all numbers and genders).

»Each of these three forms has not only a proper epistemological status, but also an ontological one. Each of them represents a different and irreducible mode of reality. The confusion of these three forms has played havoc in many a culture, especially in the modern "scientific" culture dominated by the one single paradigm of the "third person". My contention is that we cannot reduce all human experience to any one of these single schemes of intelligibility, nor to one single sphere of the real. At the same time the distinction between the three should not entail separation. In each form of awareness the other two are also present. Reality itself cannot be divided into three areas. There is an interpenetration of three.»

206. 87/15, p. 330: «I, Thou and It as the basic pillars of the real.» Caldria veure, però, quin sentit té això fora de l'àmbit de les llengües indoeuropees. En japonès, per exemple, es para molta atenció al grau de cortesia i respecte que mereix l'interlocutor, però habitualment no s'utilitza res comparable als pronoms personals. Així, posem per cas, *hanashimasu* tan aviat vol dir, segons el context, els nostres «jo parlo», «tu parles», «ella parla», «nosaltres parlem», etc. D'altra banda, les recerques de Whorf el van dur a trobar, per exemple, que les llengües algonquines no disposen de tres, sinó de quatre persones en els pronoms, «permetent d'indicar amb concisió situacions socials intrincades», segons assenyala George STEINER a *After Babel*, p. 92.

207. 87/15, p. 339: «The word is material and spiritual, sensual and intellectual, personal and impersonal, all in one.»

208. 94/54, p. 19.

209. 87/15, p. 345: «The word, on the contrary, is a mediator, participating in both the nature of the speaker and the receiver. Or rather, the speaker and the receiver are such because they share in the word, because they speak and hear.»

Wilhelm von Humboldt, novament, seria un precedent d'aquesta percepció del llenguatge com a mediació. Vegeu, a més del que citàvem en la secció anterior, el que assenyala George STEINER a *After Babel*, p. 83: «Humboldt notes the distinctive binary character of the linguistic process: it shares, it mediates between, the crucial antinomies of inner and outer, subjective and objective, past and future, private and public. Language is far more than communication between speakers. It is dynamic mediation between those poles of cognition which give human experience its underlying dual and dialectical form.»

Tota paraula autèntica és comunicació vivent i vivificadora, revelant una comunió latent entre el parlant i l'oient (de la paraula).<sup>210</sup>

El llenguatge, pròpiament entès, amb la seva plena natura relacional i medidora, impedeix escindir la realitat en àmbits aïllats. Podríem dir que el pont que molts pensadors moderns han cercat per mediar entre el cos i la ment, la matèria i l'esperit, el tenim ja en la paraula:

En la paraula es troben el sensual i l'espiritual. A les *upaniṣad* i gran part de la tradició índia, la paraula és mediació entre el cos i la ment.<sup>211</sup>

Les *upaniṣad*, com és sabut, constitueixen la part final dels Veda. Però el caràcter medidor de la paraula està present en tota la literatura vèdica, tal com assenyala Panikkar a *The Vedic Experience*:

[...] la Paraula és medidora. La Paraula, de fet, comprèn alhora una acció externa i un acte intern o moviment del cor [...]. Des de la perspectiva de la revelació vèdica, hom no dubtaria a dir que la Paraula és l'encarnació tant de l'Home com de Déu. En la Paraula, la funció de la qual és alhora ocultar i revelar, es troben l'Home i Déu. És la realitat cosmoteàndrica per excel·lència.

El caràcter medidor de *vāc* [la paraula] es manifesta encara en temps postvèdics, quan l'èmfasi passa al nivell merament antropològic. A partir de les *upaniṣad* diríem que els components humans es considera que són *prāna*, la vida o respiració de la vida (sovint substituït pel cos, *kāya*); *vāc*, que aquí és la parla o la paraula en sentit ampli, i *manas*, la ment. [La paraula] té en aquest context un caràcter medidor entre el cos i la ment. De fet, participa en la natura de tots dos, no essent ni una mera funció corporal ni un pur òrgan espiritual. És per això que *vāc* té un paper tan important en l'ascens espiritual de l'Home, i que el control i la puresa de la parla es consideren essencials en gairebé totes les espiritualitats.<sup>212</sup>

210. 87/15, p. 343: «Any authentic word is a living and enlivening communication, revealing a latent communion between the speaker and the hearer (of the word).»

211. 87/15, p. 349: «The sensual and the spiritual meet in the word. In the *Upanishads* and great part of the Indian tradition, the word is the mediation between body and mind.»

212. Raimon PANIKKAR, *The Vedic Experience*, p. 90-91: «the Word is the mediator. The word, in point of fact, comprises an external action as well as an internal act or movement of the heart; the Word, one might say, has a soul as well as a body and a spirit. Not only are truth and untruth related to the Word, but also love and hate, action and inaction. From the perspective of the Vedic Revelation one would not hesitate to say that the Word is the embodiment of man as well as of God. In the Word, whose function is both to conceal and to reveal, God and Man meet. It is the cosmoteandric reality par excellence.

I com a *mediadora*, la paraula és *immediata*: «no copses el sentit d'una paraula fins que no et parla directament, sense explicacions ni traduccions.»<sup>213</sup>

També per a Heidegger el llenguatge, com a escolta i diàleg, és mediació. I, si en la tradició vèdica el paper mediador de la paraula es vehicula sobretot en els *ṛṣi* i sacerdots, per a Heidegger aquesta mediació s'encarna especialment en el poeta, mediador entre els déus i els homes.<sup>214</sup> Per a Heidegger, l'exemple més clar, «el poeta dels poetes», és naturalment Hölderlin.<sup>215</sup> A «Hölderlin i l'essència de la poesia», Heidegger escriu:

Així, l'essència de la poesia s'enquadra dins les afanyoses lleis recíproques entre les al·lusions dels déus i la veu del poble. El poeta mateix es troba entre els uns —els déus— i els altres —el poble. És un foragitat —és fora, en aquell *enmig*, enmig dels déus i els homes. Però, al capdavant, només en aquest *enmig* es decideix qui sia l'home i on rau la seva essència. «Poèticament habita l'home aquesta Terra.»<sup>216</sup>

Podríem dir que també per a Panikkar habitem de manera autèntica la Terra quan l'habitem poèticament. L'habitem pròpiament (poèticament) quan corres-

---

»The mediatory character of *vac* is manifested even in post-Vedic times, when the stress is upon the merely anthropological level. From the Upaniṣads onward one could say that the human component are considered to be *prāṇa*, life or the breath of life (often replaced by the body, *kāya*); *vāc*, here the speech or the word at large, and *manas*, the mind. It is significant that *vāc* (standing here for all *indriyas*, sense organs) has in this context a mediatory function between the body and the mind. She shares, in point of fact, in the nature of both, being neither a merely bodily function or a purely spiritual organ. It is owing to this characteristic that *vāc* plays so important a role in the spiritual ascent of Man, and that control and purity of speech are considered essential in almost all spiritualities.»

Així, per exemple, en el budisme tibetà, es considera l'ésser humà com a constituït pel cos (*sku*), la paraula (*gsung*) i la ment (*thugs*), les «tres portes» (*sgo-gsum*). Vegeu Iñaki PRECIADO (ed.), *Vida de Milarepa*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 302.

213. 87/15, p. 341: «you do not catch the sense of the word until it speaks directly to you without explanation or translation».

214. Vegeu Marlène ZARADER, *La dette impensé...*, p. 55: «puisque le langage est en soi médiation, puisqu'il trouve son essence dans cette unité indissociable d'une réception et d'une donation, d'un accueil et d'une instauration, le poète incarnera cette médiation, il l'accomplira en propre. C'est pourquoi il apparaît, dans la problématique heideggérienne, comme le médiateur par excellence, le Messager.»

215. Martin HEIDEGGER, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» (1934), a *Erläuterungen...*, p. 34: «Hölderlin ist uns in einem ausgezeichneten Sinne der Dichter des Dichters.»

216. Martin HEIDEGGER, *Erläuterungen...*, p. 46-47: «So ist das Wesen der Dichtung eingefügt in die auseinander und zueinander strebenden Gesetze der Winke der Götter und der Stimme des Volkes. Der Dichter selbst steht zwischen jenen —den Göttern, und diesem— dem Volk. Er ist ein Hinausgeworfener — hinaus in jenes *Zwischen*, zwischen den Göttern und den Menschen. Aber allein und zuerst in diesem *Zwischen* entscheidet es sich, wer der Mensch sei und wo er sein Dasein ansiedelt. «Dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde»».

ponem a la nostra condició d'*homo loquens*; però en tant que oblidem aquesta condició, reduint el llenguatge a simple instrument, paral·lelament deixem d'habitar la Terra per sotmetre-la i saquejar-la. Panikkar escriu:

L'home és el gran mediador, el sacerdot entre el Cel i la Terra. Per això traïx la seva natura quan interfereix egoïstament, quan passa a ésser un intermediari en lloc d'ésser un mitjancer, el mediador entre el còsmic i el diví.<sup>217</sup>

En la propera secció veurem com, tot perdent la seva plenitud mediadora, els mots deixen de ser pròpiament *paraules* i es veuen reduïts a *termes*. Amb això, el nostre habitat deixa de ser poètic i passa a ser instrumental.

### 3.4. DE LES PARAULES ALS TERMES

Quan esdevindran les paraules  
de nou Paraula?

En el poema que Heidegger dedicà a Panikkar, la resposta començava:

Quan les paraules, donació llunyana  
diguin  
—no signifiquin a través del designar—  
quan mostrant [...]

Per a Heidegger, la paraula no és un signe. Si la teoria del llenguatge avui predominant pensa la relació entre el mot i la cosa com una relació entre el signe i allò que aquest designa, hi ha una concepció diferent que Heidegger atribueix a l'experiència grega originària. En comptes que el mot sigui allò que designa (*das Bezeichnende*), el mot és considerat allò que mostra (*das Zeigende*).<sup>218</sup>

217. 94/54, p. 29.

218. Vegeu Marlène ZARADER, *La dette impensé...*, p. 50: «Heidegger distingue, pour les opposer de la façon la plus nette, deux conceptions du langage: 1) l'une, où le mot est essentiellement *ce qui désigne* (*das Bezeichnende*), donc où il est appréhendé dans la catégorie du signe, d'où découleront toutes les approches ultérieures, notamment linguistiques, du langage; conception dont Heidegger situe l'émergence chez les Grecs tardifs, nommément chez les Stoïciens; 2) l'autre, d'une inspiration toute différente, où le mot est essentiellement *ce qui montre* (*das Zeigende*), c'est-à-dire où il n'est pas signification mais apparition, apparition des choses mêmes en leur être; c'est une telle essence du langage, qualifiée de "décision la plus matinale", qui constituerait l'expérience grecque initiale, telle qu'elle se déploie notamment dans les textes d'Héraclite.»

En l'època culminant de Grècia s'experimentava el significat com un mostrar-se, això era la seva empremta. L'alteració del significat, del mostrar-se en designar, reposa en el capgirament de l'essència de la veritat.<sup>219</sup>

Heidegger considera Heràclit l'exemple més clar d'aquesta experiència grega del llenguatge. En el curs que va dedicar al savi efesi l'any 1943, assenyala amb vehemència la degeneració de la paraula en el context de la tècnica moderna:

La paraula és un instrument de caça i de presa, a saber, mitjançant el «procés» i el «treball» de la inexpugnable objectivació de tot. La metralladora, la càmera fotogràfica, la «paraula», el rètol, tots tenen la mateixa funció fonamental d'assegurar els objectes. La precisió tècnica de la paraula és la contrapartida de l'anar-se'n en orris del llenguatge en un medi tècnic de comunicació.<sup>220</sup>

També per a Panikkar les paraules han deixat pròpiament de ser-ho: han perdut la seva plenitud en la mesura que han incrementat la seva «precisió tècnica». El que avui predomina en el llenguatge, sobretot en el llenguatge científic, són simples signes, és a dir, «termes»:

Al capdavant, la ciència no necessita paraules. Només li calen signes. Amb dígits matemàtics o algebraics això és patent. No és tan obvi quan la ciència usa noms comuns com a signes. Pròpiament s'haurien d'anomenar termes. La

---

Potser aquesta no seria solament l'experiència originària grega, sinó l'experiència originària de totes les cultures primordials (en les quals el cos i la ment, la natura i la cultura, no estan encara escindits, sinó integrats), de les quals avui només trobem rastres en els pobles indígenes, que tan ràpidament són eclipsats i extingits. Vegeu el que ressenyàvem (en nota a la secció 3.2) dels estudis de Whorf sobre la llengua hopi.

219. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 245: «In der hohen Zeit des Griechentums wird das Zeichen aus dem Zeigen erfahren, durch dieses für es geprägt. [...] Die Änderung des Zeichens vom Zeigenden zum Bezeichnenden beruht im Wandel des Wesens der Wahrheit.» (És a dir, en la reificació de l'ἀλήθεια en *adequatio*.)

220. Heidegger assenyala tot seguit que aquest «anar-se'n en orris del llenguatge» és una manifestació de la nostra experiència metafísica de la realitat, que des de Nietzsche coneixem com a «voluntat de poder». Martin HEIDEGGER, «Der Anfang des abendländischen Denkens» (1943), a *Heraklit*: «Das Wort ist ein Instrument der Jagd und des Treffens, nämlich im "Prozeß" und in der "Arbeit" der schußsicheren Vergegenständlichung von allem. Das Maschinengewehr, der Photoapparat, das "Wort", das Plakat haben alle dieselbe Grundfunktion der Sicherstellung der Gegenstände. Die technische Präzision des Wortes ist das Gegenstück zur Verwahrlosung der Sprache in ein verkehrstechnisches Mittel. Beide Bezüge halten sich —metaphysisch gesehen— in der Ebene des Bezugs zum Wirklichen, der seit Nietzsche als "Wille zur Macht" herauskommt und das Wirkliche selbst als Willen zur Macht erfährt.»

ciència utilitza termes i no, parlant pròpiament, paraules. La ciència *determina* els fenòmens amb els quals tracta.<sup>221</sup>

Els termes no són flexibles; són exactes, precisos. No pots dir que una substància és sulfurosa si és sulfúrica. Els termes són objectius un cop han estat fixats i determinats. No s'escau el mateix amb les paraules. I, tanmateix, no són merament subjectives. Presenten un caràcter ben peculiar. D'una banda, la paraula ens ve donada, prenem part en la paraula; de cap manera és una invenció nostra. Cal dir la paraula adequada i no podem deixar-ho al nostre caprici. D'altra banda, tota paraula autèntica és el nostre descobriment creatiu, és, per dir-ho així, nova de trinca. Li donem un sentit, una orientació, una connotació: això és el que fa que la paraula sigui realment paraula i no la repetició d'un model estereotipat. Si dic «justícia» o «democràcia» o «amor», estic donant vida a aquestes paraules, diuen quelcom que és també creació meua. Ni que sigui el mer descobriment que una determinada situació s'expressa amb aquesta o aquestes paraules, aqueix descobriment em canvia, crea quelcom en mi que abans no hi era.<sup>222</sup>

Les paraules no són simples signes que manipulem a voluntat. D'alguna manera tenen vida pròpia, com assenyala Panikkar:

Les paraules [...] tenen vida pròpia. Una paraula, per ser paraula, ha de ser parlada, i cada cop que és parlada és nova i adquireix també un nou sentit —al principi amb matisos imperceptibles, però amb el temps hi ha un canvi considerable.<sup>223</sup>

221. 87/15, p. 332: «Ultimately science does not need words. It requires only signs. With mathematical or algebraic digits this is patent. It is less obvious when science uses common names as signs. They should properly be called terms. Science uses terms and not, properly speaking, words. It terms the phenomena it deals with.»

222. 87/15, p. 337: «Terms are not flexible; they are exact, precise. You cannot call a substance sulphurous when it is sulphuric. Terms are objective once they have been fixed and determined. Not so with words. And yet these are not merely subjective. They present a very peculiar character. On the one hand, the word is given, we share in the word; it is by no means our invention. We have to say the right word and this is not left to our whim. On the other hand, each authentic word is our creative discovery, is, as it were, new for the first time. We give it a meaning, a slant, a connotation: that is what makes that word a real one and the repetition of a stereotyped model. If I say "justice" or "democracy" or "love", I am giving life to those words, and they mean something which is also my creation. Even if it is the mere discovery that a given state of affairs is expressed in a certain word(s), that discovery modifies me, it creates something in me which was not there.»

223. 87/15, p. 344: «Words, like all symbols, have a life of their own. A word, to be a word, has to be spoken; and each time it is spoken it is new and acquires also a new meaning, in imperceptible shades at first, but in time there is a considerable change.»

L'experiència ens mostra que no podem merament repetir les paraules.<sup>224</sup> Per dir-les de debò cal que els insuflém nova vida (fent-les vibrar amb l'aire dels pulmons), que les entonem (que els donem el to, tonificant-les), que les encaminem (que els imprimim el sentit precís que volem manifestar), cal, de fet, crear-les de nou, re-crear-les (re-presentar-les tal com es re-presenta una obra de teatre). Panikkar posa l'exemple següent:

Has donat una bona conferència, un sermó inspirat; has tingut una conversa animada, un diàleg ple de vida. Més tard et conviden a un sopar ensopeït i et pregunten què has dit que se't veu amb tant d'entusiasme. No pots repetir-te, no pots tornar-ho a dir, no pots presentar de la mateixa manera la paraula viva.<sup>225</sup>

Els termes són objectivables, unívocs i repetibles —i com a tals, fàcilment traduïbles.<sup>226</sup> En canvi, les paraules no es deixen objectivar, tenen caràcter propi:

224. Vegeu el que, des del punt de vista de la psicologia arquetípica, escriu James HILLMAN a *Re-Visioning Psychology*, Nova York, Harper & Row, 1975, p. 8-9: «In the modern language games of Wittgenstein, words are the very fundamentals of conscious existence, yet they are also severed from things and from truth. They exist in a world of their own. In modern structural linguistics, words have no inherent sense, for they can be reduced, every single one of them, to basic quasi-mathematical units.

»[...] Our semantic anxiety has made us forget that words, too, burn and become flesh as we speak.

»A new angelology of words is needed so that we may once again have faith in them. Without the inherence of the angel in the word —and *angel* means originally “emissary”, “message-bearer”— how can we utter anything but personal opinions, things made up in our subjective minds? How can anything of worth and soul be conveyed from one psyche to another, as in a conversation, a letter, or a book, if arquetipal significances are not carried in the depths of our words?

»We need to recall the angel aspect of the word, recognizing words as independent carriers of soul between people. We need to recall that we do not just make words up or learn them in school, or ever have them fully under control. Words, like angels, are powers which have invisible power over us. They are personal presences which have whole mythologies: genders, genealogies (etymologies concerning origins and creations), histories, and vogues; and their own guarding, blaspheming, creating, and annihilating effects. *For words are persons*. This aspect of the word transcends their nominalistic definitions and contexts and evokes in our souls a universal resonance.»

225. 87/15, p. 346: «You have given a good lecture, an inspired sermon; you have had a lively conversation, a living dialogue. You are invited later to a dull dinner party and people ask you what you have said that you seem so excited. You cannot repeat yourself, you cannot recount, re-enact the living word.»

226. Les paraules pròpiament dites no es poden traduir unívocament: cal re-presentar-les en un escenari canviant, re-crear-les. A 80/4, p. 50, Panikkar escriu: «words like “justice”, “God”, “Brahman” [...] cannot be understood outside the human experiences crystallized around them [...]. They cannot be translated outside these contexts but have rather to be transplanted along with the soil in which they are rooted.»



Cada paraula és única. Cada vegada que dic «sí», «papa», «t'estimo», «no hi estic d'acord», «Déu», «Pere», «justícia», no és un simple posar etiquetes per aclarir i classificar. És una crida o una resposta (és a dir, un jurament, una promesa) per dir quelcom que és inseparable del que es diu i que no es pot reduir als mers «continguts» d'allò dit. El contingut depèn del continent, i viceversa. Ambdós es pertanyen mútuament. Tota paraula autèntica és un sacrament. És un vot, un compromís; implica una fidelitat i el risc que tu no admetis el meu crit, la meva afirmació, el meu prec, la meva opinió, o no entenguis el que dic. La paraula em revela a tu i no pot ser reduïda només a l'afirmació objectiva o objectivable. Cada paraula és nova cada cop que es diu.<sup>227</sup>

Per a Panikkar, cada paraula autèntica és un símbol.<sup>228</sup> I per distingir aquesta paraula autèntica del mer signe o terme proposa dos criteris.<sup>229</sup> L'un és que podem utilitzar termes en els quals no creiem sense estar mentint: per exemple, podíem dir «RDA» o «República Democràtica Alemanya» sense que aquesta entitat correspongués al que realment entenem per «democràtica». Aquest ús neutre no és possible amb les autèntiques paraules, que exigeixen sempre el nostre compromís. L'altre criteri és que el terme o signe pot ser emprat totes les vegades que vulguem i sem-

---

A 87/15, p. 341, assenyalava que l'autèntica paraula «cannot be merely translated as a simple repetition at another pitch. If at all, it has to be re-enacted in a new setting. [...] You cannot translate the Vedas. You have to sing and pray them anew [...]. You cannot substitute words. You have to "speak" the music anew with different instruments». Traduir —en aquest sentit de re-presentar i re-crear— els Veda és precisament el que fa Panikkar a *The Vedic Experience*, justificant la seva tasca al final de la introducció (p. 19-29).

A 88/27, p. 125-126, Panikkar defineix la traducció com «finding the corresponding equivalences (homeomorphic equivalents) between languages» i parla de la «creative intuition that will allow the translator to float for a while above the languages before landing on the right or approximate expression. Each translation transforms the host language by the new shades of meaning and associations [...] and the language from which the translation is made.»

George Steiner (*After Babel*, p. 252), després d'expressar reserves similars a les de Panikkar, conclou: «translation is desirable and possible» (desitjable, entre d'altres raons, perquè la traducció és com un eco que pot enriquir l'original, vegeu la p. 301).

227. 87/15, p. 340: «Each word is unique. Each time I say "yes", "Daddy", "I love you", "I disagree", "God", "Peter", "justice", it is not a mere labelling for the sake of clarification and classification. It is a calling or an answering (*i. e.*, a swearing, an oath) for the sake of saying something which is inseparable from the saying itself and which cannot be reduced to the mere "contents" of the saying. The content depends on the container, and *vice versa*. Both belong together. Every authentic word is a sacrament. It is a vow, a commitment; it implies a fidelity and the risk that you may not admit my cry, my affirmation, my prayer, my opinion, or understand my saying. A word reveals me to you and cannot be reduced to just the objective or objectifiable statement. Each word is anew each time it is said.»

228. 87/15, p. 338: «*The word is symbol.*»

229. Val a dir que Panikkar *distingeix* paraules i termes, no els separa. Així, en el darrer paràgraf de 87/15 (p. 349) escriu: «for the sake of analysis, I have been distinguishing, but this should not be understood as separating».

pre mantindrà un significat idèntic: és mera repetició. En canvi, la paraula pròpiament dita no pot ser repetida: sempre té alguna nova connotació, algun nou sentit, sempre canvia subtilment el que la diu, el que l'escolta i fins i tot el que és dit:

[...] un terme pot usar-se les vegades que calgui quan volem designar l'objecte que aquest terme significa. És mera repetició. Cap paraula, d'altra banda, pot pròpiament repetir-se. La paraula sempre és en certa manera diferent, cada vegada desvela quelcom nou, per al parlant, per al qui rep la paraula o potser per a allò de què es parla. La paraula, per la seva natura, sempre és anàloga. Té vida pròpia. Ens en podem cansar de posar la mateixa etiqueta una vegada i una altra, fins i tot si es tracta de dir amb els nostres llavis «t'estimo». No ens podem cansar mai de parlar paraules de debò, fins i tot si es tracta de donar «el mateix» consell o de demanar o donar «el mateix» perdó setanta vegades set vegades.<sup>230</sup>

Per a Panikkar, cada paraula és originàriament una crida, una invocació. De fet, assenyalava que «el cas original és el vocatiu, no el nominatiu».<sup>231</sup> Amb el predomini dels termes, però, el que impera no és tan sols el nominatiu, sinó el nominalisme, que per a Panikkar és a l'arrel del nostre atzucac cultural.<sup>232</sup> A causa de «l'impacte de la visió científica», avui tendim a substituir les paraules pels termes.<sup>233</sup> La conseqüència és no solament l'empobriment del llenguatge, sinó de nosaltres mateixos i de la realitat.<sup>234</sup>

230. 87/15, p. 346: «a term can be used any number of times when we want to designate the object meant by that term. It is mere repetition. No word, on the other hand, can be properly repeated. A word is each time somewhat different, each time unveils something new, for the speaker, the spoken-to or perhaps for the spoken-of. The word is by its own nature always analogous. It has a life of its own. We can tire of sticking the same label on, even if it is to say with our lips "I love you". We can never tire of speaking real words, even if it is to say the "same" advice or to ask or give the "same" pardon seventy times seven times.»

231. 87/15, p. 341: «The original case of the word is the vocative, not the nominative, much less the obliques.»

232. A 94/54, p. 19 (a la nota 21), Panikkar parla de «traspassar l'atzucac cultural a què ens ha portat el nominalisme de la cultura tecnocràtica actual». A 87/15 assenyalava que el nominalisme «is the basic assumption of science» (p. 334) i que «The direct consequence of Nominalism, although it has taken some centuries to become patent, is the unbridgeable gulf it has created between the things and the "thinking" about them» (p. 337).

233. 87/15, p. 333: «The impact of the scientific outlook is so powerful in the modern, especially the Western world, that there is a shift in the *primum analogatum* of the metaphor, so much so that the so-called educated person generally handles and uses terms and no longer speaks words. All too often education amounts to supplanting words with terms. This has a devastating effect. Technological society uses names as signs, as references scientifically defined, as more or less univocal ciphers pointing toward states of affairs scientifically organized and ordered.»

234. 87/15, p. 336: «To reduce language to a means, Man to an information system and Reality to a global net of communications is an impoverishment of language, Man and Reality.»

«Energia», «llum», «matèria», «aigua», «aire», etc., no són ja éssers més o menys misteriosos amb possible vida pròpia i llibertat, sinó paràmetres científics, la «natura» (és a dir, naixement i origen) dels quals no és important, però dels quals podem «conèixer», és a dir, predir, el comportament.

Aquest pas de les paraules als termes ha permès a l'Home obtenir una visió precisa en el món de l'objectivitat, la qual cosa és un guany positiu i extraordinari. L'aspecte negatiu sorgeix quan l'Home cau en la temptació psicossociològica de considerar el món objectiu com l'únic món important i al capdavant real, i/o en la temptació filosòfica d'assumir que l'objectivitat és l'única realitat precisa i cognoscible, al capdavant l'única realitat.<sup>235</sup>

En el seu article sobre la torre de Babel,<sup>236</sup> Panikkar fa referència a aquesta transformació del llenguatge. En el segle XX, escriu Panikkar, els homes s'havien posat a construir un món global, unificat a imatge i semblança de l'Occident modern. Els constructors d'aquesta definitiva torre de Babel, que hauria d'enlairar-se per damunt de tot i tothom,

[...] havien reduït la «maledicció» de l'antiga Babel, que va deixar el món amb més de quatre mil llengües, a (per a coses serioses, és a dir, pràctiques) només mitja dotzena d'idiomes. Sens dubte, els seus llenguatges actuals eren ben peculiars. Les blasfèmies, els juraments i els renecs havien pràcticament desaparegut de la faç de la Terra, i per tant també la fidelitat a la paraula donada. [...] eren homes de lletres, no de paraula. [...] Per tal d'escapar de la confusió de la primera Babel, la nova civilització convertia les paraules, que un dia foren símbols vivents i per tant polisèmiques, en termes, que eren mers signes, i per tant unívocs. [...] L'ideal era reduir-ho tot a fórmules quantitatives.<sup>237</sup>

235. 87/15, p. 334: «"Energy", "light", "matter", "water", "air", etc., are no longer more or less mysterious beings with possible life of their own and freedom, but scientific parameters whose "nature" (*i. e.*, birth and origin) is not important, but whose behavior we can "know", *i. e.*, predict.

»This shift from words to terms has permitted Man to gain a precise outlook in the world of objectivity, and it is a positive and extraordinary gain. The negative aspect arises when Man falls into the psycho-sociological temptation of considering the objective world, the only important and ultimately real world and/or the philosophical temptation of assuming that objectivity is the only precise and knowable reality, ultimately the only reality: scientific outlook overshadows then human insight.»

236. «The Myth of Pluralism: The Tower of Babel» (79/2), recollit a Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*.

237. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 88-89: «They had almost finished it, so much that they had reduced the "curse" of the old Babel, which left the world with over four thousand languages, to (for all serious —*i. e.*, practical— purposes) a mere half dozen tongues. To be sure, their present languages were very peculiar. Blasphemies, oaths and swearing had practically disappeared from the face of the earth, and thus fidelity to the given word as well. [...] they were Men of letters, not of words. [...] In order to escape the confusion of the first Babel the new civilization was converting words, which once were living symbols and thus polysemic, into terms, which were mere signs, and thus univocal. [...] The ideal was to reduce everything to quantitative formulae.»

El desencantament del món (*Entzauberung der Welt*) que lamentava Max Weber s'aprecia en els nostres mots, que ja no són pròpiament paraules, com proclama la pregunta —la inter-rogação— de Heidegger:

Quan esdevindran les paraules  
de nou Paraula?

Ens guia aquest prec. El voldríem *correspondre*, respondre'l amb el cor de veus convocades: tornaran a ser Paraula quan deixin d'estar objectivades, uniformitzades com a signes i termes, quan, recuperant la seva plena vitalitat, realitzant-se

diguin  
—no signifiquin a través del designar—  
quan mostrant portin  
a l'indret  
[...]  
on crida el so del silenci.

La pregunta per la paraula ens porta a les escoltes del silenci. Què hi té a veure la paraula amb el silenci? Vegem-ho en la secció següent.

### 3.5. PARAULA I SILENCI

Preguntant què és la paraula, encaminant-nos vers l'essència de la parla, en el marge del camí ens queda en-*callada* la concepció que veu el llenguatge com a mer instrument, la paraula com a simple signe. Però, per molt que seguim qüestionant, el camí no té final: la inter-rogação no es deixa travessar, sempre roman davant nostre com a horitzó inabastable, velant tota resposta directa, revelant el silenci i el misteri que coven en el llenguatge.

El camí arriba a un tram en què tota afirmació s'en-*calla*. Només segueixen endavant les preguntes, els precés. A *After Babel*, George Steiner ho descriu així:

[...] les proposicions generals sobre el llenguatge mai no poden ser validades. Llur veritat és una mena d'acció momentània, un equilibrar-se. Cada afirmació, si és que té algun interès de debò, serà una altra forma de preguntar.<sup>238</sup>

238. George STEINER, *After Babel*, p. 124: «general propositions about language can never be entirely validated. Their truth is a kind of momentary action, an assumption of equilibrium. Each statement, if it is of any serious interest at all, will be another way of asking».

*Preguntar* (pregar) és el que fa Heidegger quan evoca el *Geläut der Stille*, el «so del silenci»:

*La parla parla com a so del silenci.* El silenci silencia, en tant que porta enllà el Món i les Coses. [...] El so del silenci no és quelcom humà.<sup>239</sup>

Quan esdevindran les paraules  
de nou Paraula?  
[...]  
quan mostrant portin  
a l'indret  
[...]  
on crida el so del silenci.

Panikkar també mostra el misteri que hi ha darrere o dins la paraula:

[...] la Paraula té un Origen: el Silenci, el Misteri, el No-res.<sup>240</sup>

[...] la Paraula, constitutiva de totes les coses, ella mateixa és fruit del Sacrifici del Silenci.<sup>241</sup>

Però això no significa hipostatitzar quelcom, anomenat «silenci», que estigui més enllà de la paraula:

No hi ha *res* darrere o més enllà de la paraula. El silenci del qual ve la paraula i que aquesta manifesta no és una altra «cosa», un altre «ésser», el qual aleshores, atès que ja és d'alguna manera pensable, expressable, seria al seu torn la manifestació d'un ésser encara més primordial *et sic in infinitum*. La paraula és el silenci mateix en paraula, fet paraula.<sup>242</sup>

---

Tot seguit, Steiner continua: «The kinds of thing said about death offer a grammatical and ontological parallel. [...] The ways in which we try to speak of them, or rather to speak them, are not satisfactory statements of substance, but are the only ways in which we can question, i. e., experience their reality.»

239. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 30: «*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt. [...] Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches.»

240. 94/54, p. 30. Vegeu el que diu HEIDEGGER a *Erläuterungen...* (vol. 4 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1981), p. 67-68: «ein Wortklang des echten Wortes nur aus der Stille entspringen kann». Vegeu també Maurice MERLEAU-PONTY, «Interrogation et intuition», a *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 167, on diu del llenguatge que «il ne vit que du silence» («només viu del silenci»).

241. 94/54, p. 13.

242. 74/4, p. 158: «There is *no-thing* beyond or behind the word. The silence out of which the word comes and which it manifests is not another “thing”, another “being”, which then, because already in some way thinkable, expressible, would be in its turn the manifestation of a still more primordial being *et sic in infinitum*. The word is the very silence in word, made word.»

Paraula i silenci es poden distingir, però no separar. La paraula no al·ludeix al silenci, sinó que el porta dins. Tota paraula autèntica diu moltes coses, però

[...] no *diu* el que no pot dir: el Silenci que li permet d'ésser paraula, el No-res que li permet revelar l'Ésser, la *śūnyatā* que no és rere d'ella, sinó en ella mateixa. Les paraules no parlen el silenci; és el silenci el que les fa parlar, el que els permet ésser, ésser paraules.<sup>243</sup>

En un sentit ben immediat, podríem dir que tot text és un teixit de paraules i silenci, silenci que teixim amb espais, comes, guions, parèntesis, punts... Però Panikkar no solament parla del silenci que hi ha entre (*inter*) les paraules, sinó del que hi ha dins (*intra*) mateix. Panikkar assenyala que «la relació entre el silenci i la paraula és una relació no dualista», que hi ha «intra-penetració» entre silenci i paraula.<sup>244</sup>

Hi ha una polaritat intrínseca i constitutiva entre el silenci i la paraula. No hi ha l'un sense l'altra, i és l'un que fa possible l'altra. No són ni enemics ni incompatibles. Hi ha, sens dubte, silencis escapistes i silencis reprimits, tal com hi ha paraules buides i xerrameca sense solta ni volta. Només aquestes paraules i aquests silencis inautèntics desvariegen. Qualsevol silenci autèntic està prenyat de paraules que naixeran en el moment que calgui. Qualsevol paraula autèntica és plena del silenci que dóna vida a la paraula.<sup>245</sup>

La importància que Panikkar dóna al silenci l'acosta al misticisme apofàtic d'Occident i, sobretot, d'Orient. En una ocasió, Panikkar reconeixia: «sóc massa budista per acceptar que el llenguatge reveli la realitat de forma unívoca»,<sup>246</sup> assumint tot seguit

243. 94/54, p. 30.

244. 74/4, p. 163: «the relationship between silence and word is a non-dualistic one, and neither monism nor dualism will do justice to their intra-penetration».

Vegeu el que assenyala Martin Heidegger: «Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst» («Brief über den "Humanismus"», a *Wegmarken*, p. 326), és a dir, que la paraula «és adveniment il·luminador-envelador de l'ésser mateix» (seguint la traducció de Manuel CARBONELL a *Fites*, p. 153).

245. 74/4, p. 163: «There is an intrinsic and constitutive polarity between silence and word. There is not the one without the other. They are neither enemies nor incompatible. Of course, there are escapist silences and repressed silences, as well as empty words and nonsensical chattering; it is only such non-authentic words or silences that are at variance. Any authentic silence is pregnant with words which will be born at the right time. Any authentic word is full of silence which gives to the word its life.»

246. 74/4, p. 154: «I am too much of a Buddhist to assume that language discloses reality univocally.»

[...] que el llenguatge no és tota la realitat humana, que la realitat no s'exhaureix en el llenguatge i que l'accés humà a la realitat —i a la veritat— no és solament a través de les paraules.<sup>247</sup>

Ja l'any 1970, Panikkar exposa amb amplitud (i aprovació) l'apofatisme budista a *El silenci del Dios*.<sup>248</sup> I comentant les *upaniṣad* a *The Vedic Experience*, fa referència a «allò del qual no és possible parlar» (*the unspeakable*):

Atès que la paraula final de les *upaniṣad* és *neti, neti*, «això no, això no», l'Absolut només pot ser designat com a *tad avācyam*, «allò del qual no és possible parlar», allò al qual *vāc* no es pot aplicar i davant del qual tota paraula recula.<sup>249</sup>

I, en el seu article sobre «El silenci i la paraula: El somriure del Buda», Panikkar escriu com a cloenda:

L'Home realitza la seva pròpia condició només quan, ja parlades totes les paraules, torna a entrar dins el silenci.<sup>250</sup>

Panikkar assumeix plenament aquest apofatisme que, segons assenyala, es troba tant a Buda com a «les *upaniṣad*, el Dao i tradicions posteriors».<sup>251</sup> Dins el budisme, l'apofatisme és especialment clar en el corrent Mahāyāna, el qual remarca que les paraules (i tota doctrina o sistema de pensament, inclòs el propi Mahāyāna) són només vehicles que ens acosten a la realitat, però no la poden mostrar tal com és. Així, en el *Sutra del Diamant* (segle IV), una de les

247. 74/4, p. 154: «we assume that language is not the whole of human reality, that reality is not exhausted in language, and that the human access to reality —and truth— is not only by means of words».

248. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Dios*, especialment p. 162-233. De fet, l'apofatisme de PANIKKAR, en la seva versió cristiana, ja despunta en un article de joventut: «De Deo abscondito», publicat l'any 1948 (48/2).

249. Raimon PANIKKAR, *The Vedic Experience*, p. 110: «Since the final word of the Upaniṣads is *neti, neti*, “not this, not this”, the Absolute can only be designated as *tad avācyam*, “the unspeakable”, that to which *vāc* cannot be applied and from which any word recoils.»

250. Raimon PANIKKAR, «Silence and the Word: The Smile of the Buddha» (nova versió de l'article 69/1), a *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bengaluru, ATC, 1983, p. 273: «Man realizes his proper status only when all words have been spoken and he reenters into silence.»

251. Raimon PANIKKAR, «Silence and the Word: The Smile of the Buddha», a *Myth, Faith...*, p. 273: «Since the no less extraordinary affirmation of the Buddha, matched by the Upanishads, the Tao and later traditions, the East seems to see the human condition as the ontological confidence in a Reality that has No-way of approach: Man is real when he shares in that reality which does not allow for the alienation that the mere questioning would create.»

obres clau del Mahāyāna, tota conceptualització acaba essent bandejada per ser «merament un nom», i el capítol XXI de l'obra es titula «Les paraules no poden expressar la veritat, el que les paraules expressen no és veritat».<sup>252</sup> I, dins els corrents que deriven del Mahāyāna, el budisme zen (que d'altra banda ha produït poesia i prosa de qualitat excepcional) hi insisteix especialment, tal com assenyala el més gran dels filòsofs inspirats pel zen del segle XX, Nishitani:

Si el silenci és d'or, podem considerar el zen com una alquímia que transforma en or totes les coses, tot purificant-les en el foc de la negació de totes les lletres i paraules, noms i conceptes, mètodes lògics i sistemes teòrics. El zen és, per dir-ho així, una alquímia antiontològica.<sup>253</sup>

En el seu camí vers una alquímia semblant, Heidegger alambinà el poema que dedicaria a Panikkar poc abans de morir i que, vint anys després, ens ha guiat en aquestes pàgines. Ara podem tornar a escoltar la versió que n'oferíem. Ja no

252. *Vajraccedika-prajñāpāramitā-sūtra* («Sutra del tallador de diamant de la suprema saviesa»), capítol XXI. Vegeu *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*, Boston, Shambhala, 1990, p. 42. Se l'anomena «tallador de diamant» perquè «essent afilat com un diamant, talla tota conceptualització innecessària».

253. NISHITANI Keiji, «Ontology and utterance», a *Philosophy East and West*, vol. 31, núm. 1 (gener 1981), p. 31. Val la pena donar la citació dins el seu context: «an awareness of the incompetence of utterance as the mode of man's being in regard to that which should remain unspoken, and the insight that utterance and human thinking can return to and rest in its own nature only when that awareness of incompetence is truly gained, have been, I think, common tenets throughout Indian Brahmanism, Chinese Taoism, and Japanese Shinto. In Mahāyāna Buddhism, especially, it has been regarded as *the* way to one of the two pillars of the Mahāyāna, namely, to the so-called Great Wisdom, *prajñāpāramitā*. For example, Nāgārjuna, who lived in the second century A. D. and is called the founder of Mahāyāna Buddhism, criticized every variety of intellectualistic theory and discussion current in his day, calling them so many jokes because they contained nothing of the true, enlightened awareness, and because they betrayed a lack of unity on the part of their exponents. Particularly Zen, in the tradition of which Nāgārjuna himself is regarded as the fourteenth patriarch, and which is often assumed to be a radical form of Eastern mysticism (an interpretation that is as such questionable), contains within itself the most radical negation both of intellectual activities and their means —such as letters, words, concepts, and so forth. If silence is golden, then Zen may be called an alchemy that transforms all things into gold by purifying them in the fire of the negation of all letters and words, names and concepts, logical methods and theoretical systems. Zen is, so to speak, an antiontological alchemy. But, on the other hand, it is also an obvious fact that the history of Zen is replete with practically every kind of literary production, more so indeed than the traditions of other schools of Buddhism that are mainly theoretical. These literary works are as full of positive Zen utterances in the form of monological sayings and of dialog as of its admonitions to cut away all the intellectual activities. For instance, a monk asks his teacher: "How can one pass through safely, without committing the error of falling into the pitfall either of silence or of utterance?"».



diu el mateix. Des de la filosofia del llenguatge de Panikkar i amb el ressò de les veus convocades, el que els versos evoquen i invoquen té ara vida nova:

Quan esdevindran les paraules  
de nou Paraula?  
[...]

Quan les Paraules, donació llunyana  
diguin  
—no signifiquin a través del designar—  
quan mostrant portin  
a l'indret  
[...]  
on crida el so del silenci.



## 4. La interdependència del conjunt de la realitat

### 4.1. EL COR DEL PENSAMENT DE PANIKKAR

S'ha dit que els grans pensadors només pensen una sola idea. Una sola idea que seria possible reconèixer malgrat que s'expressi en innumbrables variacions, horitzons i contextos, tal com les oïdes educades poden, per exemple, reconèixer les variacions sobre un únic tema que constitueixen les *Goldberg Veränderungen* de Bach.

En el cas de Panikkar, creiem que la seva filosofia es pot entendre com el desplegament, en diversos àmbits, d'un tema únic i recurrent. Un tema tan ric i fecund no ha de poder definir-se fàcilment, i precisament en virtut de la seva riquesa pot ser que no es deixi designar unívocament, sinó que respongui, en diferents registres, a diversos noms. Així, no es fa estrany que Panikkar hagi encunyat almenys dos neologismes per anomenar aquest tema que, al meu entendre, constitueix el *Kern*, el cor o el nucli del seu pensament. A partir dels anys quaranta, Panikkar l'anomena *ontonomia*, i, a partir dels anys setanta, l'anomena «visió», «intuïció» o «experiència» *cosmoteàndrica*, paraula que pren cada vegada més rellevància dins el seu pensament. (De fet, una de les obres recents més importants de Panikkar es titula, precisament, *The Cosmotheandric Experience*.) Però també entenc altres nocions clau del pensament de Panikkar com a variants d'aquest mateix tema. En destacaria sobretot tres, vinculades a cadascuna de les tradicions religioses que conflueixen en el seu pensament: el que anomena *relativitat radical* (expressió amb la qual tradueix la noció budista de *pratītya-samutpāda* —en sànscrit— o *paticca samuppāda* —en pali); el que des de l'àmbit cristià entén com a *trinitat* i, especialment, *trinitat radical*;<sup>254</sup> i, des

254. Tot i que durant dècades Panikkar ha escrit «Trinitat» (amb T majúscula), sovint als darrers anys l'escriu sense majúscula (per exemple, en el seu text important més recent, «A Self-critical dialogue»; de fet, tampoc no porten majúscula *ontonomia*, *no-dualitat* o *advaita*). Segueixo aquest darrer ús.

de l'àmbit hindú, el que anomena amb la paraula sànscrita *advaita*, és a dir *no-dualitat* (*a-dvaita*).

Per tal d'adoptar una perspectiva prou objectiva, he escollit anomenar aquest tema clau del pensament panikkarià amb una paraula que, precisament perquè Panikkar la utilitza poques vegades,<sup>255</sup> em resulta més neutral (menys carregada de connotacions personals), i alhora sembla més entenedora (si més no, es troba en els diccionaris i pertany més al llenguatge comú que a la idiosincràsia d'un autor o d'una especialitat). Em refereixo a la paraula *interdependència*. Per tant, considero la «interdependència» com el nucli a partir del qual es desplega en diferents variacions el pensament de Panikkar.

Podríem dir, doncs, que Panikkar veu i viu la realitat com a interdependent, és a dir: ontònica, radicalment relativa, trinitària, advàitica i cosmoteàndrica.<sup>256</sup> D'altres expressions, no tan cabdals en el pensament de Panikkar, però que també hi corresponen, serien, per exemple, *harmonia invisible* o *concordia discordant*.

D'altra banda, també les nocions amb les quals Panikkar intenta respondre els reptes contemporanis són, per dir-ho així, «aplicacions», en el terreny de la praxi, de la seva percepció interdependent (ontònica, advàitica, cosmoteàndrica...) de la realitat. Només des d'aquesta perspectiva es poden entendre nocions panikkarianes com *pluralisme*, *diàleg dialògic* i *hermenèutica diatòpica*, així com les corresponents actituds que Panikkar anomena *nova innocència* o *confiança còsmica*. Aquestes nocions seran tractades al capítol 6.

#### 4.1.1. *Interdependència de les nocions panikkarianes d'interdependència*

Quina relació hi ha entre ontonomia, relativitat radical, trinitat radical, *advaita* i cosmoteandrisme? Si totes aquestes idees reflecteixen la interdependència de la realitat, resulta ben coherent que la relació entre elles sigui també d'interdependència. És a dir, es reflecteixen les unes a les altres, s'impliquen i recolzen mútuament, es poden distingir, però no separar.

Si prenem la noció de *ontonomia*, podem dir que entre els conceptes esmentats no hi ha heteronomia (no n'hi ha cap que tingui una clara prioritat sobre els altres) ni són plenament autònoms (no els podem considerar aïlladament els uns dels altres), sinó que són «ontònoms»: ni dependents ni independents, sinó inter-

255. Per exemple, Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 121 («radical interdependencia») i p. 125 («la intuición de la estructura última de todas las cosas: su interdependencia constitutiva»).

256. Cadascuna d'aquestes importants nocions del pensament panikkarià l'exposaré i analitzaré més detalladament; aquí el que m'interessa és assenyalar l'íntim parentiu que hi ha entre elles.

dependents. Això quedarà palès un cop exposem aquests conceptes, però abans vegem com el mateix Panikkar els relaciona.

Per exemple, Panikkar utilitza la noció de *relativitat radical* per definir l'*ontonomia*:

Por *ontonomía* entendemos un grado de conciencia que, habiendo superado tanto la actitud individualista como la visión monolítica de la realidad, considera la realidad como un universo radicalmente interdependiente [...]. Ello se basa en el carácter *especular* de la realidad, en la que cada faceta refleja el todo en forma propia.

[...] cada ser es único e irremplazable y se apoya en los demás tanto cuanto los demás se apoyan en él. [...] la relatividad de todas las cosas es radical.<sup>257</sup>

Aquí podem veure l'afinitat entre els conceptes de *ontonomia* i *relativitat radical*. Alhora, queda justificada l'elecció de la paraula «interdependència» per reunir-los, ja que el mateix Panikkar els vincula a «un univers radicalment interdependent». Però també podem establir relacions entre altres parelles de conceptes. Així, Panikkar parla d'«*ontonomia cosmoteàndrica*»,<sup>258</sup> i assenyalava que l'«ordre ontomòmic» és inseparable de la «visió cosmoteàndrica»<sup>259</sup> o que «l'ontonomia suposa una mena d'optimisme cosmoteàndric» vinculat a «la possibilitat d'una harmonia universal».<sup>260</sup>

La relació entre *relativitat radical* i *trinitat* és també clara:

[...] la teología trinitaria más tradicional nos dirá que las llamadas «personas divinas» no son sino relaciones subsistentes (no substanciales), esto es, una total relatividad de la una con respecto a las otras, de tal manera que se implican e incluyen mutuamente [...]. La Trinidad es la relatividad radical por excelencia.<sup>261</sup>

I, en un altre passatge, Panikkar enumera, d'entre les «experiències de la polaritat constitutiva de la realitat», la *perichōresis trinitaria*, el *pratītya-samutpāda* (és a dir, la relativitat radical) i l'*advaita*.<sup>262</sup>

257. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, Madrid, Marova, 1979, p. 81-82.

258. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, p. 93.

259. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 47: «An *ontonomic* order has to be found [...]. For this, we need to develop the more integral experience [...] This integral experience is what I call the *cosmotheandric* vision.»

260. 81/7, p. 34: «Ontonomy assumes a kind of cosmotheandric optimism, that underlying everything there is the possibility of a universal harmony.»

261. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 244.

262. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 252. Panikkar afegeix tot seguit: «Todo nuestro estudio es un esfuerzo en esta dirección.» De fet, tota la seva obra filosòfica és un esforç vinculat a aquesta experiència (trinitària, advàitica, cosmoteàndrica).

La *relativitat radical* tampoc no es pot separar de l'*experiència cosmoteàndrica*, ja que «és aquesta relativitat radical el que hi ha en el rerefons de la indivisa consciència cosmoteàndrica».<sup>263</sup> Dit d'altra manera: la «visió cosmoteàndrica no gravita entorn d'un únic punt, ni Déu ni l'Home ni el Món, i en aquest sentit *no té cap centre*».<sup>264</sup>

També podem trobar lligams entre aquesta *visió cosmoteàndrica* i la *trinitat*: «la visió cosmoteàndrica [...] descobreix l'estructura trinitària que hi ha en tot», car «totes les coses són [...], de fet, trinitàries».<sup>265</sup> I també s'aprecia la correlació entre *trinitat*, *advaita* i *cosmoteandrisme* quan Panikkar expressa des de diversos angles el «canvi radical de consciència» que ens cal: «en termes occidentals, [...] el pas del monoteisme a la trinitat», «en paraules orientals, [...] la superació del dualisme mitjançant l'*advaita*», i, amb la seva pròpia paraula, l'experiència del «*cosmoteandrisme*», el qual implica que «la realitat —tot i ser una— no pot reduir-se a un únic principi» i permet així un veritable «pluralisme».<sup>266</sup>

Encara hi ha, però, una mostra ben explícita del lligam entre aquestes diverses nocions:

[...] el principi cosmoteàndric accentua llur relació intrínseca [...]. Uns noms més tradicionals per a aquesta *relativitat radical* de la realitat entera podrien ser la comprensió cristiana de la *Trinitat*, la noció hindú de l'*advaita* i el budhista *pratītyasamutpāda*.<sup>267</sup>

263. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 58: «It is this radical relativity which stands in the background of the undivided cosmotheandric consciousness.»

264. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 77: «The cosmotheandric vision does not gravitate around a single point, neither God nor Man nor World, and in this sense *it has no center*.»

265. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 60: «The cosmotheandric vision overcomes dialectics because it discovers the trinitarian structure of everything [...]. All things are, as it were, androgynous and ambivalent because they are in fact trinitarian.»

266. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 121: «such an alternative demands nothing short of a radical change in consciousness. [...] In western parlance, [...] the passage from monotheism to trinity, i. e., from a monotheistic worldview to a trinitarian vision. In eastern words, it is the overcoming of dualism by *advaita*, i. e., the transition from a two-storey model of the universe to a non-dualistic conception of reality. [...] Employing another neologism, I have called *cosmothenadrism* the experience of the equally irreducible character of the divine, the human and the cosmic (freedom, consciousness and matter), so that reality —being one— cannot be reduced to a single principle. This is, in my opinion, the basis for a change which is truly pluralistic.

»If we take pluralism [...] as a word representing the ultimate structure of reality, we shall have to overcome the assumption of a single human pattern of intelligibility.»

267. Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 58.

Atesa la interdependència entre totes les nocions esmentades, en aprofundir en cadascuna, estarem alhora aprofundint en les altres. En la resta d'aquest capítol, analitzaré les nocions d'ontonomia (4.2), relativitat radical (4.3), trinitat (4.4), intuïció cosmoteàndrica (4.5) i *advaita* o no-dualitat (4.6).

## 4.2. L'ONTONOMIA COM A PRIMERA FORMULACIÓ D'INTERDEPENDÈNCIA

### 4.2.1. *El concepte de ontonomia*

A «Philosophie als Lebensstil», arribat el moment d'enumerar els trets essencials de la seva tasca intel·lectual, Panikkar comença exposant el concepte de *ontonomia*, que defineix com a «integració harmoniosa en el tot» per part de cada ésser:

El concepte d'*ontonomia* (*nomos tou ontos*), relacionat amb el *nomos* intern i constitutiu de cada ésser, trobo que contribueix a la mútua comprensió i fecundació dels diversos camps de l'activitat humana i de les diverses esferes de l'Ésser, en possibilitar un creixement (ontònom) sense trencar l'harmonia. Aquest concepte em sembla important per a la política, l'economia, la ciència, la metafísica, la religió i la vida mateixa. No emfasitza ni la independència solta i separada de les esferes individuals (autonomia), ni la dominació de les anomenades classes superiors sobre les més dèbils i petites (heteronomia), sinó aquella mútua relació, aquella relativitat radical (*pratītyasamutpāda*) que ens mostra que la realitat és en darrera instància una polaritat no dualista i, per tant, que el millor per a cada ésser és la seva harmoniosa integració en el tot (ontonomia).<sup>268</sup>

Aquesta definició (que, com veiem, es basa en els conceptes germans de *relativitat radical* i *no-dualitat*), la complementa assenyalant que l'actitud ontònmi-

268. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 116-117: «Das Konzept der *Ontonomie*, *nomos tou ontos*, das sich auf den inneren und konstitutiven *nomos* jedes Wesens bezieht, trägt, wie ich glaube, zum gegenseitigen Verständnis und zur Befruchtung auf den verschiedenen Gebieten menschlicher Tätigkeit und Sphären des Seins bei, indem es ein (ontonomisches) Wachstum ohne Bruch der Harmonie ermöglicht. Dieses Konzept erscheint mir wichtig für die Politik, die Ökonomie, die Naturwissenschaften, die Metaphysik, die Religion und das Leben selber. Es stellt weder die lockere und abgetrennte Unabhängigkeit der individuellen Sphäre (Autonomie), noch die Vorherrschaft sogenannter höherer Klassen über Schwächere und Geringere (Heteronomie) in den Vordergrund, sondern jene gegenseitige Beziehung, jene radikale Relativität (*pratītyasamutpāda*), die uns nahelegt, daß die Wirklichkeit letztlich eine nicht-dualistische Polarität darstellt, und das daher das beste für ein jedes Seiendes seine harmonische Integration in das Ganze (Ontonomie) ist.»

ca no cerca el màxim, sinó l'òptim, i que requereix alhora ciència i art.<sup>269</sup> Però comprendre l'ontonomia és sobretot adonar-se de

[...] la interdependencia y la interpenetración de todas las cosas y su relación mutua con la estructura más profunda de la realidad.<sup>270</sup>

[...] descobrir la solidaritat total i còsmica de totes les coses, perquè som interdependents i estem interconnectats amb tot: de manera que tot el que passa aquí té repercussions arreu del món.<sup>271</sup>

Panikkar també caracteritza l'ontonomia com a via mitjana entre els extrems de l'heteronomia i l'autonomia. Així, qualifica d'«ontonòmica» la «via mitjana» que proposa Buda,<sup>272</sup> i escriu:

Sempre hi ha hagut interdependències humanes i còsmiques. I en un cosmos ben ordenat sempre hi ha hagut també la possibilitat d'un equilibri harmoniós que pot ser anomenat «ontònom» (el *nomos* de l'*on* —l'ordre intrínsec de l'ésser—) a mig camí entre una dependència heterònoma de dominació i una independència autònoma de dispersió i d'isolació.<sup>273</sup>

A partir de la correlació (palesa en aquest darrer text) entre heteronomia i *dependència*, autonomia i *independència*, i ontonomia i *interdependència*, podem intentar reformular la qüestió amb les nostres paraules. La mútua dependència (*interdependència*) anul·la no solament la independència, sinó també la dependència, car deixa d'haver-hi dominador i dominat. Així, la interdependència supera la dicotomia entre dependència i independència; en

269. Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 117: «Ist es möglich, eine ontonomische Ordnung zu entwickeln? [...] Jenen ontonomischen Zustand zu entwickeln, wo das Optimum nicht das Maximum ist, ist nicht nur eine Wissenschaft, sondern auch eine Kunst.»

D'altra banda, l'ontonomia també es vincula a l'òptim en comptes del màxim a 81/7, p. 34 i a 82/18, p. 50-51, posant com a exemple, entre d'altres, que la capacitat màxima d'ingestió de l'estómac no és precisament l'òptima.

270. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, p. 98.

271. 81/7, p. 34. El context és una descripció de l'ontonomia: «To discover the internal regulations that regulate the entire universe, and to further discern that these laws are not cached in neat little independent boxes, each working on its own autonomously, but that everything is connected: to rediscover if you will the law of karma: [...] to discover the total and cosmic solidarity of all things, because we are interdependent and interconnected with everything: so that everything that happens here has repercussions all over the world: so that the best thing for me is not just the best thing for a small isolated "me", but echoes in every sphere of the real [...].»

272. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 292: «El Buddha propone la *vía media*, que llamaríamos *ontonómica* [...]»

273. Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 118.



la mesura que tot depèn de tot, no hi ha cap cosa que domini sobre una altra, de manera que pròpiament tampoc hi ha dependència: es podria dir igualment que res depèn de res (i en aquest sentit la interdependència seria la veritable independència, fins al punt que oblida tota dependència, mentre que la independència només pot ser *independent* en relació amb una dependència de la qual s'ha alliberat i de la qual, si més no, continua essent conscient). La interdependència és, doncs, la superació i la mútua anul·lació de la dependència i la independència.<sup>274</sup>

#### 4.2.2. Aproximacions a la idea d'interdependència en els primers escrits

Panikkar assenyala que va encunyar la paraula *ontonomia* als anys quaranta, sense saber que, pels mateixos anys, Tillich elaborava la tríada «*autonomia, heteronomia, teonomia*».<sup>275</sup> El cert, però, és que en cap de les publicacions de Panikkar als anys quaranta apareix aquest mot, que trobem per primer cop en el seu article «Le concept d'ontonomie», publicat el 1953 a les actes del XIè Congrès International de Philosophie, celebrat a Brussel·les l'agost d'aquell any.

En canvi, sí que podem dir que, si no hi apareix explícitament la paraula, sí que hi ha implícita certa noció de *ontonomia* a «Síntesis» (1944), el primer article important de Panikkar. Per a la síntesi que cerca, Panikkar assenyala que cal:

[...] no dejar nada inconexo, nada sin una relación *interna* con el resto de lo existente —porque no debe el hombre colocar las cosas a su antojo, sino en el sitio que cada una de ellas *exige*. [...] Toda la cuestión estribará, por tanto, en buscar este *orden cósmico*, según el cual todo debe ser colocado. Orden que

274. Cap a aquesta mútua superació de l'heteronomia i l'autonomia apunta per exemple Luter quan, a *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, presenta aquesta paradoxa que seria un exemple d'ontonomia: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan [...]. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan» (Marti LUTER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Stuttgart, Reclam, 1980, p. 125; citat per NISHITA-Keiji, *Was ist Religion?*).

275. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, p. 82, nota 1: «Forjó esta palabra “ontonomía” hacia los años cuarenta, sin saber que por aquel entonces elaboraba Tillich el trío *autonomía, heteronomía, teonomía*.»

La *teonomia* de Tillich seria també «la llei interior de l'home mateix», però Panikkar afegeix que el concepte de *ontomia* és més clar («algunas de las actitudes heteronómicas que ambos rechazamos podrían ser calificadas como teonómicas») i més ampli («el concepto de ontonomía puede ser empleado en ámbitos donde sería difícil hablar de teonomia, por ejemplo en la relación entre política y economía»).

D'altra banda, a Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 5, l'autor també assenyala que va encunyar la paraula *ontonomia* «in the forties».

no es una ligazón externa, coartadora de la libertad de los seres, sino el máximo exponente de su perfección y, por ende, de su libertad.<sup>276</sup>

De fet, quan el 1963 Panikkar inclou aquest article en el seu llibre *Humanismo y Cruz*, conclou aquest paràgraf afegint tot seguit: «Ordenación que en otra parte hemos denominado *ontonomía*.»<sup>277</sup> Aquesta «otra parte» és l'article esmentat del 1953.

En la seva tesi doctoral de filosofia, *El concepto de naturaleza*, llegida el 1946 i publicada el 1951, Panikkar descriu com a «manifestacions primàries» de la natura l'«ordre, finalitat i amor»<sup>278</sup> i acaba obtenint un concepte de *natura* en el qual hi ha «unitat», «activitat», «creaturabilitat» i «esdevenir».<sup>279</sup> En alguns passatges, hi podem trobar una incipient noció de *interdependència*. Panikkar escriu:

Cada naturaleza actúa inscrita en un área que viene determinada por la actuación de las restantes naturalezas del universo, constituyendo así el *orden cósmico*, que no es otro que la naturaleza considerada en su conjunto.<sup>280</sup>

Panikkar també esmenta «la íntima concatenación de los seres entre sí, pues unos ayudan a los otros en la consecución de su fin»,<sup>281</sup> però aquest ordre i aquesta concatenació són clarament jeràrquics. De fet, Panikkar empra com a sinònims «ordre universal» i «jerarquía dels éssers» en parlar de «naturalezas superiores e inferiores, es decir, más o menos perfectas según están situadas en la escala jerárquica de los seres; esto es, en el orden universal».<sup>282</sup> Per al jove Panikkar (que de

276. 44/1, p. 8.

277. Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, p. 63.

278. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 3: «El concepto de naturaleza nos introduce en un universo con orden, fin y amor.» Panikkar analitza detalladament aquestes tres característiques en el capítol VI de l'obra, comparant-les per exemple amb les nocions de «Logos, Telos y Energeia» (p. 226), però no es pot dir que la interdependència s'hi apreciï clarament.

279. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 231-232. En el resum al final del capítol «El concepto fundamental», Panikkar combina «la unidad del ser» (p. 230) amb el fet que: «la naturaleza es actividad [...]. La naturaleza es principio de movimiento. Es el principio del devenir, el núcleo activo del ser, el portador del dinamismo óntico, el centro unificador en síntesis armónica del carácter estático —eleático y racionalista— y del carácter dinámico —heraclítico y bergsonian— del ente. [...] La naturaleza viene dada por su origen, es decir, por su creación, en los seres finitos. Se tiene, nuevamente, la creaturabilidad como el rasgo más propio de la naturaleza de los seres contingentes» (p. 232).

280. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 245. PANIKKAR hi dóna suport amb una citació de sant Tomàs: «Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur» (*Summa Theologica*, part I, qüestió 47, article 3).

281. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 245.

282. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 245.

fet signa Pániker),<sup>283</sup> aquesta jerarquia permet la «col·laboració» i «cooperació universal»:

El mundo es un cosmos, es decir, un orden de *colaboración universal*. Por un lado, existe la actuación inmanente de cada ser —su naturaleza— y, por el otro, la ayuda que ésta recibe de las naturalezas superiores en virtud de esta *cooperación universal del cosmos*. Así, cada ser participa de la perfección total del mundo.<sup>284</sup>

Per a Panikkar, la noció de *ordre* és «un concepte fonamental per a la filosofia». L'ordre és relació, mentre que la natura és substància.<sup>285</sup> El fet, però, que Panikkar accepti inequívocament el concepte de *substància*<sup>286</sup> mostra que encara no ha assolit la noció madura de *relativitat radical*, en la qual el primordial són les relacions i les suposades «substàncies» només existeixen en virtut de les seves relacions. Així, mig segle després, el mateix Panikkar critica aquella noció: «La llamada “substancia”, dentro de la terminología aristotélica, no sería más que una relación cristalizada a la que se le ha cortado su cordón umbilical para hacerla aparecer como independiente, pero, en realidad, tal “substancia” estaría ya muerta.»<sup>287</sup>

A *El concepto de naturaleza*, Panikkar exposa amb aprovació la idea escolàstica que a través de Déu hi ha una «*amistat connatural*» entre els éssers:

283. Com ja hem assenyalat a 1.1, Panikkar signa els seus primers llibres (fins a *Ontonomía de la ciencia*, 1961) com a Raimundo Pániker. En el sisè (*Humanismo y Cruz*, 1963), ja signa com a Panikkar, que considera una transcripció més precisa d'aquest cognom d'origen malaialam (llengua de Kerala d'escriptura sil·làbica).

284. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 245-246. Les cursives són meves.

285. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 238: «Existe un concepto fundamental para la Filosofía, que tiene también, como la naturaleza, noción de principio: es el orden. Allí donde existe un principio junto a una pluralidad de seres, éste sirve de norma para su relación: aparece un orden; pues la relación consiste precisamente en un orden; y esto distingue naturaleza de orden, ya que éste no es una sustancia como aquélla, sino una relación real.»

En les notes, Panikkar cita sant Tomàs: «Relatio consistit in ordine rei ad rem» (*De potentia*, qüestió 7, article 11) i «Non est substantia sed relatio» (*Summa Theologica*, part 1, qüestió 116, article 2, ad 3).

286. Dedicat tota una secció a exposar «La naturaleza como sustancia» (Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 180-184). Per exemple (p. 184): «Prescindiendo de consideraciones históricas, aparece también patente, que si la naturaleza debe poder dar razón de la problemática de la actividad de los seres, para lo cual se ha introducido el concepto, debe de ser sustancia, o, mejor dicho, la misma sustancia en cuanto principio de su propia actividad.»

287. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 237. Vegeu Raimon PANIKKAR, *El silencio del Dios*, p. 216.

Toda criatura participa por su *especie* de cierta semejanza con la esencia divina, especie que no es otra que su misma naturaleza. En el fondo de todo ser existe una *amistad connatural* a todos los demás, consecuencia de su identificación —analógica— en cuanto son participaciones de Dios.<sup>288</sup>

Quan Panikkar, a *El silencio del Buddha*, exposa la seva noció de *relativitat radical*, assenyala que és paral·lela a la noció de «respectivitat» de Zubiri, excepte en el fet que la respectivitat («momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es “función” de las demás» i que «determina la constitución misma de los relatos... en su conexión mutua»)<sup>289</sup> es refereix només al món i no a Déu, mentre que «[p]ara la visión budista que tratamos de glosar, la respectividad incluiría también a la divinidad».<sup>290</sup> Quelcom semblant podria dir-se de la filosofia de Whitehead, que amb el seu relacionisme i organicisme s'aproxima a una concepció interdependent de la realitat en la qual, tanmateix, Déu és una excepció.<sup>291</sup>

El cas és que, a *El concepto de naturaleza*, Panikkar també veu Déu com una excepció que està per sobre de la natura. Així, afirma per exemple que «*la naturaleza es un cierto instrumento de la acción de Dios*»,<sup>292</sup> i que

Dios es *naturans*, naturante más que naturaleza [...]. La criatura, en cambio, es *naturata*, es decir, nacida, esto es, creada. [...] Dios *hace nacer* y las criaturas *han nacido*.<sup>293</sup>

Dios mueve y sostiene todas las cosas y las guía hacia su propio fin después de haberlas creado. [...] sólo Él puede mover desde dentro a todos los seres, sólo Él es artista perfecto.<sup>294</sup>

288. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 124. Novament Panikkar cita sant Tomàs: «Nihil enim est ita infimum in rebus quod non aliquo divino dono participet; ex qua participatione serti-tur ut habeat *connaturalem amicitiam* ad alias creaturas, et ut ordinetur ad Deum sicut ultimum finem, qui est frui Deo» (*In Dionys. De Div. Nom.*, cap. XI, lect. 2) i «Deus est ens, per essentiam, et alia per participationem» (*Summa Theologica*, part I, qüestió 4, article 3, ad 3).

289. Xavier ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, p. 427. Citat per Panikkar a *El silencio del Buddha*, p. 347 i 239.

290. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 239.

291. Si més no, aquest és el retret que li fa el filòsof japonès Abe Masao (principal representant contemporani de l'escola de Kyoto i, per cert, amic de Panikkar) en el seu article comparatiu «Mahayana Buddhism and Whitehead», a ABE, *Zen and Western Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985. ABE assenyala que Déu és una excepció en la concepció interdependent de Whitehead (p. 154); «God *finally* transcends the world» (p. 156); «Whitehead is lacking the realization of absolute Nothingness or “Emptiness”, a realization which is essential to the Buddhist notion of the interdependence of all things in the universe» (p. 159); «in Mahayana Buddhism Emptiness replaces God [...]. Hence the problem of God and the world does not arise in Mahayana Buddhism. The Buddhist equivalent [...] may be the problem of self and the world» (p. 167).

292. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 126. La cursiva és de l'original.

293. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 135.

294. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 131.

El orden como manifestación de la naturaleza de los seres expresa perfectamente la dependencia que éstos tienen de Dios como autor de la naturaleza y ordenador universal.<sup>295</sup>

És a dir, entre els éssers i Déu hi ha una relació de dependència (heteronomia), i l'«ordre còsmic» no se sosté per si mateix com en el *pratītyasamutpāda* budista, sinó que s'origina i se sosté en Déu.

A «Le concept d'ontonomie» (1953), Déu segueix mantenint un estatus superior a la resta de la realitat. Així, Panikkar assenyalava que «l'ontonomia [...] descobreix les lleis profundes que resulten de l'ŏv considerat en la seva totalitat i en la seva relació *sui generis* amb la Font i Origen de tot ésser»,<sup>296</sup> lleis que permeten a cada ésser el seu «desenvolupament harmònic».<sup>297</sup>

En aquest article, Panikkar assenyalava que «el pensament occidental cristià» ha completat dues etapes, a les quals anomena «teologisme» i «humanisme» i que es podrien caracteritzar, respectivament, per l'heteronomia i l'autonomia. Panikkar assenyalava que ens trobem a les portes d'«una nova època», que anomena «teandrisme» i que es caracteritzaria per l'ontonomia.<sup>298</sup>

En l'etapa de l'heteronomia, «els éssers són completament dependents de Déu»; «la seva raó d'ésser, és a dir, el fonament últim del seu propi ésser, és *ab alio*, ve d'un Altre», del qual «ho reben tot» i les intencions del qual cal conèixer per «saber què és i sobretot què *ha de fer*» aquest ésser. L'heteronomia emfasitza «la realitat contingent de la criatura i la transcendència de la Divinitat».<sup>299</sup> A través d'aquesta descripció de l'heteronomia, podem veure com, de fet, a *El concepto de naturaleza*, la concepció de Panikkar mostrava encara trets heteronòmics (dependència i contingència dels éssers davant de Déu, etc.).

295. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 241.

296. 53/3, p. 185: «L'ontonomie [...] découvre les lois profondes qui découlent de l'ov envisagé dans sa totalité et dans sa relation *sui generis* avec la Source et l'Origine de tout être.»

297. 53/3, p. 186: «L'ontonomie [...] découvre les lois cachées qui permettent le développement harmonique.»

298. 53/3, p. 182: «Le destin de la pensée occidentale chrétienne —comme ja l'ai déjà exprimé et établi ailleurs— a suivi deux étapes complètes, celle du *théologisme* et celle de l'*humanisme*, et à présent elle se trouve à même de s'engager dans une nouvelle époque, que l'on pourrait appeler l'époque du *théandrisme* [...] des deux étapes écoulées [...] nous nous bornerons à signaler deux concepts qui les caractérisent: l'hétéronomie et l'autonomie. Nous proposons d'y opposer le concept d'*ontonomie*.»

299. 53/3, p. 183: «Les êtres sont contingents, c'est-à-dire leur raison d'être, voire le fondement dernier de leur propre être, est *ab alio*, elle vient d'un Autre. De cet Autre ils reçoivent tout [...]. Pour savoir ce qu'est un être et surtout ce qu'il *doit* faire, le plus important c'est de connaître quelles sont les intentions de l'Autre. [...] La ligne maîtresse de l'heteronomie passe par la réalité contingente de la créature et la transcendance de la Divinité. [...] Les êtres sont absolument dépendants de Dieu.»

Panikkar assenyala que «l'autonomia no admet cap imposició de fora», per la qual cosa busca «en si mateixa el seu fonament d'ésser i la finalitat del seu ésser». I com que «l'autonomia necessita basar-se sobre quelcom que no sigui un Déu exterior», troba com a fonament «la raó, la raó humana», la qual «serà el criteri de veritat i, alhora, del bé». En l'etapa de l'autonomia es considera que cada ésser «és independent, és a dir, és *en si*, i és en si mateix que ha de trobar les lleis del seu desenvolupament». Però això implica «l'empresonament de l'ésser dins la seva interioritat, [...] l'asfíxia i l'anorreament ocasionats per la manca de *Comunió* dins l'Ésser».<sup>300</sup>

L'ontonomia equivaldria a la superació de la dicotomia establerta entre heteronomia i autonomia. «Els éssers no tenen pas el seu ésser fora d'ells mateixos, ni tampoc *en* ells mateixos ni *amb* ells mateixos.» El *nomos* que realment correspon a un ésser «no és ni una llei autònoma pròpia d'ell, que resultaria de la seva natura aïllada, ni una llei extrínseca i forània que li arribaria per imposició d'un altre». Aquesta llei (*nomos*) pròpia de cada ésser (*on*) és la que li permetria realitzar-se, esdevenir veritablement el que és, desenvolupant-se harmoniosament «a partir de la seva constitució íntima sense fer violència als altres éssers».<sup>301</sup>

Aquesta és la formulació del concepte de *interdependència* que presenta Panikkar al principi dels anys cinquanta, és a dir, abans d'haver trepitjat l'Índia i quan encara es troba dins l'òrbita de l'Opus Dei. De fet, podem dir d'aquesta formulació, com abans a propòsit de Zubiri i Whitehead, que no és plenament o radicalment interdependent (o ontònica) en la mesura que Déu conserva una certa posició inqüestionablement superior i, per tant, entre Déu i els éssers es manté una certa heteronomia.<sup>302</sup>

300. 53/3, p. 183-184: «L'autonomie n'admet aucune imposition du dehors. [...] Mais [...] si l'être ne peut pas avoir son être en dehors de soi, [...] c'est qu'il a en soi-même son fondement d'être et la fin de son être. C'est le principe même de l'autonomie. [...] L'autonomie a besoin de s'appuyer sur quelque chose qui ne soit pas un Dieu extérieur. Ce fondement est la raison, la raison humaine. Elle sera le critère de vérité et, également, du bien. [...] en tant qu'être [...] il est indépendant, c'est-à-dire il est *en soi*, et c'est en soi-même qu'il doit trouver les lois de son développement. [...] L'autonomie est l'emprisonnement de l'être dans son interiorité, c'est l'asphyxie et l'anéantissement occasionnés par le manque de *Communion* dans l'Être.»

301. 53/3, p. 184-186: «Les êtres n'ont pas leur être en *dehors* d'eux-mêmes, ni non plus *en* eux-mêmes ni *avec* eux-mêmes [...]. Le νομος de tout être n'est ni une loi autonome propre à lui, qui découlerait de sa nature détachée, ni une loi extrinsèque et étrangère qui lui parviendrait par imposition d'un Autre.

»L'ontonomie [...] découvre les lois cachées qui permettent le développement harmonique [...] des êtres, d'après leur intime constitution et sans faire violence aux autres êtres. [...] L'ontonomie est l'expression de la manière concrète dont chaque être est à même de devenir vraiment être.»

302. Per exemple, 53/3, p. 186: «Si les lois sont des lois de l'être, c'est-à-dire une expression de la structure même de l'être, elles viennent, —elles sont—, de Dieu, comme l'être même vient constamment de Dieu [...].

Si el Panikkar madur intenta ser un pont entre Orient i Occident, el jove Panikkar el que vol és ser un pont entre el cristianisme tradicional (bàsicament l'escolàstica) i la ciència i la filosofia modernes. Si el món medieval es pot caracteritzar per l'heteronomia i el món modern per l'autonomia, la síntesi vital a la qual aspira el jove Panikkar cristal·litza en el seu concepte de *ontonomia*.

#### 4.2.3. Aplicacions del concepte de ontonomia

Cap al final de «Le concept d'ontonomie», atès que «només l'ontonomia permet [...] una col·laboració harmoniosa» entre els diferents àmbits de la realitat,<sup>303</sup> Panikkar en proposa una aplicació a qüestions pràctiques:

Tothom sap que n'hi ha prou de deixar autònom l'ordre econòmic perquè ofegui l'home, és a dir, perquè es desenvolupi exageradament, com un càncer financer que envaeix la societat civil i porta a l'esclavatge de l'home; d'altra banda, si hom el vol dirigir i dominar, és a dir, aplicar-li l'heteronomia, això porta a l'estatisme, a la tirania i al totalitarisme polític. Ben al contrari, l'ontonomia s'esforçarà a trobar les estructures profundes de l'ordre econòmic, tot permetent salvaguardar tant els béns superiors de la societat i la dignitat de l'home com les exigències de l'esfera econòmica.<sup>304</sup>

El 1958, Panikkar llegeix la seva tesi doctoral de ciències, *Ontonomía de la ciencia*, en la qual aplica el concepte de *ontonomia* a la relació entre filosofia i ciència. En l'època medieval, la ciència estava subjecta a la filosofia, i a partir del Renaixement i sobretot de la Il·lustració se n'ha independitzat i en prescindeix completament. S'ha passat, doncs, d'una situació d'heteronomia a una d'auto-

---

»[...] L'ontonomie exprime la façon dont se fait le retour du cosmos à Dieu. [...] après la chute cosmique de la terre par le péché d'Adam ce retour [c'est le cheminement] des êtres vers leur Origine ontique. Le chemin est rédemption.»

303. 53/3, p. 186-187: «Seulement l'ontonomie permet un développement de la sphère inférieure qui ne brise pas sa propre constitution et qui, en même temps, rend possible une collaboration harmonique avec l'ordre supérieur.»

304. 53/3, p. 186-187: «Tout le monde sait qu'il suffit de rendre autonome l'ordre économique, pour qu'il étouffe l'homme, c'est-à-dire pour qu'il se développe exagérément, tel un cancer financier qui envahit la société civile et aboutit à l'esclavage de l'homme; par ailleurs, si on veut le diriger et le dominer, c'est-à-dire lui appliquer l'hétéronomie, on aboutit à l'étatisme, à la tyrannie et au totalitarisme politique. Tout au contraire, l'ontonomie s'efforcera de trouver les structures profondes de l'ordre économique même qui permettent de sauvegarder tant les biens supérieurs de la société et la dignité de l'homme, que les exigences de la sphère économique.»

mia, però el que cal és la integració ontònoma i harmoniosa.<sup>305</sup> El concepte és definit així:

Llamo *ontonomía*, frente a las otras dos posturas extremas, al reconocimiento o al desarrollo de las leyes propias de cada esfera del ser o de la actividad humana, con distinción de esferas superiores o inferiores, pero sin separación ni interferencias injustificadas.

En descripcions posteriors, com la que iniciava la secció 4.2, Panikkar parla de «la mútua comprensió i fecundació dels diversos camps de l'activitat humana i esferes de l'Ésser»,<sup>306</sup> però deixa de posar èmfasi en «esferas superiores e inferiores». Val a dir que, a *Ontonomía de la ciencia*, continua essent palesa la seva inspiració escolàstica:

[...] una concepción realista de la Filosofía, muy próxima a la Escolástica en sus principios, se declara capaz de dar cuenta del desarrollo de la Ciencia y de ofrecerle una nueva base para superar la crisis moderna.<sup>307</sup>

Malgrat entrar en detalls físics i metafísics, Panikkar no dóna exemples gaire explícits del que han de ser les relacions ontònomes entre disciplines, però sí que assenyalava cap al final que la física està assolint la seva ontonomia.<sup>308</sup>

Dues dècades després, a *Culto y secularización*, Panikkar aplica l'ontonomia a la relació harmoniosa entre els dos conceptes del seu títol. Si des d'una actitud

305. Raimon PANIKKAR, *Ontonomía de la ciencia*, Madrid, Gredos, 1961, p. 10-11: «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, [...] cuando la euforia de la independencia ha menguado y el sentido de responsabilidad ha crecido al ver la misma Ciencia sus propios resultados en sí misma y en sus efectos sobre el hombre y la sociedad, [...] el clima para la tercera etapa *ontonómica* está preparado. [...] la *autonomía* [...] va dando lugar a una *ontonomía* armónica que permite integrar a la Ciencia dentro de la cultura humana, sin totalitarismos unilaterales.»

306. «Philosophie als Lebensstil», a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 116. Citat a la primera nota de la secció 4.2.

307. Raimon PANIKKAR, *Ontonomía de la ciencia*, p. 342.

308. Raimon PANIKKAR, *Ontonomía de la ciencia*, p. 347-348: «se están elaborando los cimientos de una ciencia física madura, puesto que ya se ha superado el desdén inconsciente de la adolescencia (física primitiva y escolástica) y la crisis exclusivista de la juventud (ciencia física clásica e inicios de la cuántica).

»Este es el último sentido de la evolución histórica: la ontonomía de la Física, tanto con respecto a la Filosofía como a la Matemática. Ontonomía no significa, con todo, independencia total, sino sencillamente reconocimiento de un campo propio en la síntesis de las disciplinas especulativas [...]: la ciencia física está adquiriendo su mayoría de edad.»



heteronòmica es considera la secularització com una «acció blasfema» i des de l'autonomia se la saluda com el «gran triomf del nostre temps», l'actitud ontònica «no considera el proceso de secularización como intrínsecamente malo» i «se esforzará en decir que el culto que importa es el *del* mundo secular, en el sentido del genitivo subjetivo de la frase; se trata del culto *de* este mundo secular (propio y proveniente de él, adaptado a él y conveniente para él)». <sup>309</sup>

Amb l'ontonomia se supera el dualisme entre el sagrat i el profà:

[...] el dominio de lo sagrado ya no se define en oposición a lo secular y el florecimiento del culto no se opera ya en detrimento del trabajo, de la política o de cualquier otra actividad humana. <sup>310</sup>

Aquesta actitud ontònica en el culte va lligada a la *devoció*, en comptes de l'*adoració* (heteronòmica) o del mer *respecte* (propí de l'autonomia). <sup>311</sup> En ella, les persones no som ni súbdits (heteronomia) ni individus (autonomia), sinó pròpiament «persones, és a dir, funcions, centres operatius en un feix de relacions». <sup>312</sup> Un dels trets bàsics de l'ontonomia és la participació:

[...] *existimos* en la medida en que participamos en el todo y permitimos a éste participar, es decir, expresarse a través de nosotros. Existo en la medida en que los otros existen en mí, en tanto que estoy comprometido y entregado a la realidad toda, en la medida en que tomo parte, participo en la totalidad del proceso del universo. <sup>313</sup>

L'acte cultural ontòmic «permite realizarnos a nosotros mismos y contribuye a completar el universo. [...] el universo se va transformando en nosotros y a través de nosotros». <sup>314</sup>

Panikkar ha seguit utilitzant, durant mig segle, aquesta noció de *ontonomia* encunyada als anys quaranta. En un dels seus llibres més recents, *Il «daimōn» della politica* (1995), escriu que les relacions entre els diferents pobles i nacions cal que siguin ontòniques:

Entre la ideologia monista de l'imperi i l'atomisme dels estats, hi ha la realitat de les nacions, tribus, pobles, ètnies. Llurs relacions internes s'assemblen més a les dels membres d'un organisme que a les dels individus d'una

309. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, p. 100, 101 i 103.

310. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, p. 94.

311. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, p. 95-96, 84-86 i 88-90.

312. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, p. 98.

313. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, p. 98.

314. Raimon PANIKKAR, *Culto y secularización*, p. 99.

organització. [...] cada membre és únic i complet; representa el tot i, alhora, està vinculat ontonòmicament a l'organisme sencer. El vincle que manté units els membres defuig l'objectivació: és la vida.<sup>315</sup>

Finalment, Panikkar també ha aplicat el concepte de *ontonomia* a la relació entre els dos grans pols del seu itinerari intel·lectual: la filosofia i la religió. Panikkar assenyala que la seva separació (autonomia) ha originat la desintegració de totes dues,<sup>316</sup> i que el que cal és reconèixer-ne la interdependència: «La filosofia és en si mateixa una qüestió religiosa. La religió és en si mateixa un problema filosòfic.»<sup>317</sup>

### 4.3. LA NOCIÓ DE *RELATIVITAT RADICAL*

#### 4.3.1. *Formulació*

Com hem vist en la secció 4.4.2, el jove Panikkar s'aproxima força a una concepció interdependent de la realitat. L'expressió «relativitat radical» ja apareix en el seu llibre *Humanismo y cruz* (1963), però aquí no significa encara interdependència, sinó contingència. (La interdependència es podria entendre com una situació en la qual cada cosa és contingent respecte a totes les altres i, alhora, totes les coses són contingents respecte a ella;<sup>318</sup> però la mera contingència cau més aviat dins l'àmbit de l'heteronomia i la dependència.) A *Humanismo y cruz*, Panikkar caracteritza com a «radical relativitat de l'axiologia humana» el fet que

315. Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn»...*, p. 71: «Tra l'ideologia monista dell'impero e l'atomismo degli stati, c'è la realtà delle nazioni, tribù, popoli, etnie. Le loro relazioni interne assomigliano più a quelle dei membri di un organismo che a quelle degli individui di un'organizzazione. [...] ogni membro è unico e completo; rappresenta il tutto e, nello stesso tempo, è legato ontonomicamente all'organismo intero. Il legame che mantiene uniti i membri sfugge all'oggettivazione: è la vita.»

316. 81/7, p. 33: «In this autonomy, both religion and philosophy die. The emancipation of religion from philosophy, and philosophy from religion, has produced the disintegration of both.»

317. 81/7, p. 35: «Philosophy in itself is a religious query. Religion in itself is a philosophical problem.»

318. Tal com assenyalava més amunt (nota de la secció 4.2.1) amb una citació de LUTER (*Von der Freiheit...*, p. 125), la màxima contingència i la màxima llibertat coincideixen en la interdependència: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan [...] Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.»

Vegeu els comentaris de NISHITANI Keiji, *Was ist Religion?*, p. 238, a la noció de *interdependència* o *interpenetració* («wechselseitige Durchdringung»): «Daß alle Dinge sich ineins versammeln und daß zugleich jedes einzelne absolut einzigartig "ist", meint, daß sie für einander wechselseitig Herr und Knecht sind. Wir nennen diese Beziehung "wechselseitige Durchdringung" ("Ineinandersein") und verstehen sie als allein auf dem Feld der Leere möglich.»

la cultura i els valors terrenals són merament contingents davant de Déu.<sup>319</sup> Tanmateix el que el Panikkar madur anomenarà *relativitat radical* no tindrà gaire a veure amb aquest ús primerenc: traduirà la intuïció budista que en sànscrit s'anomena *pratītyasamutpāda* i serà una expressió de la interdependència de tota la realitat.

En aquest sentit, però sense utilitzar encara l'expressió, a *Ontonomía de la ciencia* (1961), Panikkar ja veu una mena de relativitat radical en les partícules elementals de la física:

La partícula elemental sólo es sí misma en razón de la función que ejerce, de la posición que ocupa, del lugar en que está. [...] Su ser no es ni siquiera substancial. [...]

Su ser, el ser de la partícula elemental, posee la máxima contingencia y es sí-mismo en tanto en cuanto *está-en, es-con, se mueve-hacia, procede-de*, etc.<sup>320</sup>

Aquesta descripció, que en aquest moment Panikkar limita a les partícules elementals, serà aplicada després al conjunt de la realitat: tot és en tant que es relaciona, i les «coses» no són més que relacions, tal com assenyala el budisme.<sup>321</sup>

La formulació més detallada de la *relativitat radical* la trobem a *El silencio del Buddha* (1996), versió expandida i notablement revisada del que un quart de segle abans havia publicat com a *El silencio del Dios* (1970). Com ja apuntava, Panikkar tradueix amb aquesta expressió la intuïció budista del *pratītyasamutpāda*, que expressa «la relatividad radical y constitutiva de todo, la concatenación universal de todas las cosas y, por tanto, su mutua relación esencial».<sup>322</sup>

#### 4.3.2. La dissolució de les «substàncies» i les «coses»

De vegades, Panikkar anomena aquesta intuïció «concatenació universal»<sup>323</sup> o «reciprocidad total», però prefereix el nom «més familiar» de «*relatividad*». No es tracta solament d'una mera relació afegida al que ja hi és, sinó d'una «rela-

319. Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, p. 316-317: «a través de los valores terrenales, pasando en medio de ellos, utilizándolos como instrumento, inmolándolos, en una palabra, a Dios, es como la Cristiandad consigue su fin y cumple con su misión. [...] Es la radical relatividad de la axiología humana [...] Cualquier realización cristiana debe ser ascética. Todo funcionamiento social se halla impenado de esta relatividad radical que reclama la ascesis para superar la imperfección inherente a cualquier situación humana.»

320. Raimon PANIKKAR, *Ontonomía de la ciencia*, p. 301.

321. Vegeu 87/15, p. 342: «That things are only relations is a central Buddhist insight.»

322. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 120.

323. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 120.

tivitat constitutiva» (és a dir, sense la qual no es podria concebre l'existència de res). Per això la caracteritza com a «radical», ja que és essencial al conjunt de la realitat.<sup>324</sup>

Per entendre aquesta «relativitat radical», «concatenació universal» o «reciprocitat total», cal abans superar la nostra visió convencional de la realitat i, en concret, el que Panikkar anomena «pensar substantivador»:

Cuando se piensan relaciones, se piensa por lo general substantivamente, esto es, se piensa en cosas que se relacionan entre sí. Nuestra atención se ve atraída por la substantialidad de las cosas que entran en relación. Pero esto no significa pensar la relacionalidad.<sup>325</sup>

Per ajudar-nos a deixar de banda (ni que sigui momentàniament) aquest pensar substantivador, Panikkar proposa un procés en tres etapes. Les dues primeres ens permeten percebre que el primordial és la relació i les anomenades «coses» només en són un derivat:

Si por una acrobacia del pensamiento se eliminan las sustancias relacionadas, queda la pura relación [...]. Sin embargo, las cosas siguen todavía considerándose no ellas mismas como relación, sino como el fundamento de la relación. Ahora bien, pensemos en lo que le 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. Entonces, las llamadas «cosas» se convierten en un mero concepto formal sin consistencia de ninguna clase, puesto que se han invertido los términos y no se hace ya depender la relación de las «cosas», sino las «cosas» de la relación.<sup>326</sup>

Però aquí hi hauria el perill d'acabar substantivant les relacions, amb la qual cosa seguiríem dins el pensar substantivador. Ara és quan toca fer el pas més difícil, el que ens permetria entrar no solament dins l'àmbit de la relativitat radical, sinó també, simultàniament, dins el *pratītyasamutpāda* budista, l'*advaita* hindú, la trinitat cristiana i l'*ontonomia* i l'*experiència cosmoteàndrica* panikkarianes. Tra-

324. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 234: «relatividad radical o reciprocidad total. Con ello se quiere subrayar el carácter de relación constitutiva de todo con todo. [...] Preferimos el término de “relatividad” al de “relación”, porque queremos subrayar que no se trata de una simple entidad relacional sino de una relatividad constitutiva [...]. Y ya que se trata de una relatividad de todo lo real, la llamamos “radical”. También el término de reciprocidad sería apropiado y hasta podría resaltar mejor lo que queremos decir, pero el vocablo “relatividad” nos resulta más familiar y, por tanto, más fácil de usar y comprender.»

325. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 236. Vegeu també 62/15.

326. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 236.

vessar aquest llindar és potser el pas més delicat per entendre el pensament panikarià, ja que implica la superació de tota dualitat (començant, com ell mateix assenyala, per la dualitat subjecte-objecte).<sup>327</sup> També implica, doncs, trencar amb el nostre company més inseparable: l'ego.<sup>328</sup> I Panikkar també assenyala que sense «paciència i humilitat» no es poden copsar «les connexions constitutives de tot el real», les interrelacions que «constitueixen l'entramat total de la Realitat».<sup>329</sup> De fet, comprendre la relativitat radical vol dir endinsar-se en la no-dualitat:

[...] demos un paso más todavía: no pensemos la relación como una cosa (abierta por los dos lados, por así decir). No la pensemos ni como una (cosa) ni como dos (sus términos), sino seamos conscientes de su no-dualidad primigenia.<sup>330</sup>

En conseqüència:

[...] cada ente es precisamente lo que es, porque dice una relación íntima y constitutiva a los demás entes, de tal manera que, en el fondo, hay una unidad radical que no uniformiza las cosas, sino que precisamente permite que sean únicas. [...] La unidad universal no consiste en una simple suma de las cosas.<sup>331</sup>

327. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 236: «Acaso el pensar reflexivo no llegue en primera instancia; pero [conseguirlo] no es imposible a la conciencia humana cuando la dualidad sujeto-objeto se ha superado.»

328. Vegeu Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 241: «cuando nos “auscultamos” en profundidad, descubrimos [que el] “yo” aparece tan huido, pasajero y frágil como todo lo que sobre él se apoya.»

Vegeu, d'una manera més radical, el que assenyala NISHITANI Keiji a *Was ist Religion?*, p. 394, sobre l'assoliment de l'àmbit de la vacuïtat (*shūnyatā*, «Leere») i la interdependència (*pratītyasamutpāda*, «wechselseitige Durchdringung»): «Zugleich habe ich das Feld der Leere als einen Ort bezeichnet, wo es nirgends Peripherie und überall Zentrum gibt: Im Feld der Leere ist jedes einzelne Seiende eigentlich ein absolutes Zentrum; um aber in unseren ureigenen Grund zurückkehren zu können, müssen wir die eben genannte Umkehr von unserem gewöhnlichen Aufenthaltsort auf dem Feld des *karma* und des *nihilum* erfahren. Da muß ein absolutes Töten des *Selbst* sein. Dieses Töten des Selbst heißt auch das Töten der Buddhas und Patriarchen und alles Anderen. Und das bedeutet auch, durch den Bereich der Unterscheidung bzw. der Relativität zwischen Selbst und Anderem hindurchzustoßen. Das Selbst vermag nur dann in seinen ureigenen Grund heimzukehren, wenn es alles Andere, und damit auch sich selbst, tötet.»

329. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, Obelisco, 1989, p. 24: «la radical interrelación de todas las cosas, a pesar de las separaciones artificiales que nuestras mentes tienden a realizar cuando pierden la paciencia y la humildad necesarias para considerar las conexiones constitutivas de todo lo que es. [...] Estas relaciones abarcan y constituyen el entramado total de la Realidad.»

330. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 236. Una mica més avall (p. 236) Panikkar esmenta «la no-dualidad de la pura relación».

331. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 243.

Panikkar insisteix a dir que «no hi ha “substàncies”» i que «les “coses” no són més que simples relacions».<sup>332</sup> Quan el 1953 Panikkar formula la seva via mitjana entre l'heteronomia i l'autonomia, l'anomena *ontonomia* perquè es tracta del *nomos* propi de cada ésser (*on*).<sup>333</sup> Però quan assoleix el seu concepte madur de *relativitat radical* ja s'ha adonat que no existeixen éssers en si mateixos, que no hi ha *ὄν*, sinó només «relacions cristal·litzades».<sup>334</sup> Si en aquell moment hagués hagut d'encunyar un mot per a aquesta via mitjana, potser hauria estat *holonomia* (el *nomos* de l'*holos*, del tot, relatiu al conjunt de la realitat).<sup>335</sup> L'*on* de l'*ontonomia* s'acaba dissolent en la relativitat radical, però naturalment el mot *ontonomia* conserva la seva validesa (radicalment relativa).

Per si quedessin dubtes sobre la *radicalitat* d'aquesta relativitat, Panikkar escriu a *The Cosmotheandric Experience*:

No dic *solament* que totes les coses estan directament o indirectament relacionades amb totes les altres [...]. També estic emfasitzant que aquesta rela-

332. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 237 (les cursives són meves): «la substancia se consideraba el fundamento de la relación, de tal manera que la relación era considerada dependiente de las cosas. En este caso, la perspectiva se invierte. No hay cosas fundamento de la relación, sino que *las cosas mismas no son nada más que en virtud de su relación*. [...] En una palabra, *no hay “substancias”* que luego entran en relación con otras, sino que *lo que llamamos “cosas” no son más que simples relaciones*.»

Més endavant (p. 237 i 239) assenyalava la procedència aristotèlica de la concepció habitual de la relació i el fet que la noció zubiriana de «respectivitat» podria utilitzar-se per expressar la relativitat radical. Vegeu 87/15, p. 342: «Since Aristotle, the main connotation of the name “relation” seems to indicate a total subordination to the things it relates. Relations were considered to be mere accidents of substances. [...] Taking a hint from Zubiri I could have spoken of “respectiveness” instead of “relationship” to connote that our “relation” is not subsidiary to some independent substances to which it relates, but that it constitutes the related things as much as it does their “relation”. The related things are such because they look at each other; and it is this look which makes them.»

333. A 53/3 Panikkar es refereix repetidament a l'ontonomia amb la perífrasi «Le νομος de tout être» (p. 185 i 186). En termes de Heidegger, no s'està referint a l'Ésser (*das Sein*), sinó als éssers (*die Seiende*).

334. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 237: «La llamada “substancia” [...] no sería más que una relación cristalizada a la que se ha cortado su cordón umbilical para hacerla aparecer como independiente.»

335. El terme «holisme» va ser encunyat per Jan SMUTS al seu llibre *Holism and Evolution*, Nova York, Macmillan, 1926, que PANIKKAR cita a *The Cosmotheandric Experience*, p. 54, nota 158: «Smuts describes his use of the word in the following cosmotheandric terms: “The close approach to each other of the concepts of matter, life and mind, and their partial overflow of each other's domain [...]. Holism (from *hólos* = whole) is the term here coined for this fundamental factor operative towards the creation of wholes in the universe.”»

Assenyalava també que el físic David Bohm, deixeble d'Einstein i amic de Panikkar, va encunyar el terme *holomoviment* per descriure la seva concepció de l'univers (vegeu el seu *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980).

ció, a més de ser constitutiva del tot, llampega, sempre nova i vital, en cada espurna del real.<sup>336</sup>

En aquesta obra, Panikkar exposa «la coordinació (és a dir, interrelació) de tot»,<sup>337</sup> la qual cosa implica que «tots estem interconnectats, i només puc aconseguir la salvació *tot incorporant* d'alguna manera l'univers sencer en aquesta tasca». <sup>338</sup> En un altre text recent, llegim que «cada ésser és un mirall del conjunt de la realitat: [...] la realitat és la interdependència conjunta».<sup>339</sup>

Tot i que Panikkar no la cita, la metàfora de la xarxa d'Indra, que el budisme Mahāyāna utilitza per expressar el *pratītyasamutpāda*, pot ajudar a entendre gràficament aquesta concepció de «tot en tot». Segons aquesta metàfora (que veurem amb més deteniment a 5.2.2), el món és com una immensa xarxa composta per innumbrables perles, cadascuna de les quals emmiralla i reflecteix totes i cadascuna de les altres.<sup>340</sup>

Panikkar reconeix la centralitat d'aquest ensenyament en el budisme, que va lligat a adonar-se que les «coses» no tenen consistència pròpia, de manera que la realitat també es pot descriure com a «vacuïtat» (*śūnyatā*):

[...] adonar-se de la vacuïtat de totes les coses és la culminació de la saviesa (*prajñā*), i això condueix al descobriment de la relativitat radical de totes les coses (*pratītyasamutpāda*).<sup>341</sup>

336. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 60: «I am not *only* saying that everything is related to everything else [...]. I am also stressing that this relationship is not only constitutive of the whole, but that it flashes forth, ever new and vital, in every spark of the real.»

337. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 71, nota 199: «Rather, the argument [of the book] relies on the constitutive coordination (i. e., interrelatedness) of everything.»

338. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 151: «we are all interconnected, and I can reach salvation only by somehow *incorporating* the entire universe in the enterprise». Això abraça plenament la idea tradicional de l'home com a microcosmos de la realitat, que també apareix en l'obra (p. 26, 65, 131 i 132).

339. 91/46, p. 53 i 56: «Jedes Wesen, jedes Seiendes ist ein Spiegel der ganzen Wirklichkeit: [...] die Wirklichkeit ist die ganze Zusammengehörigkeit.»

340. Aquesta metàfora es troba sobretot en el sutra *Avatamsaka*, potser la més impressionant d'entre totes les escriptures budistes. Panikkar no el va poder tenir en compte quan va concebre *El silenci del Dios / El silenci del Buddha*, ja que només ha arribat al nostre segle en xinès i tibetà, i no va ser traduït a cap llengua occidental fins al 1984. De fet, aquest sutra no solament mostra la interdependència, sinó que ell mateix en vol ser una mostra, com assenyala el seu traductor, Thomas Cleary: «all the books of the whole *Flower Ornament* [*Avatamsaka*] *Scripture* interpenetrate, all the statements intertwine» (Introducció a *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*, Boston, Shambhala, 1993, p. 5). Aquest sutra constitueix el fonament del Hua-yen, escola budista xinesa que posa especial èmfasi en la completa interpenetració de tota la realitat i que amb el nom de Kegon també s'ha desenvolupat al Japó des del segle VIII.

341. 78/9, p. 20: «To realize the emptiness of all things is the culmination of wisdom (*prajñā*), and this leads to the discovery of the radical relativity of all things (*pratītyasamutpāda*).» Vegeu també Raimon PANIKKAR, *El silenci del Buddha*, p. 119-127.

El cas, però, és que la interpretació que Panikkar fa de la relativitat radical a *El silencio del Buddha* és bàsicament cristiana; es fonamenta per exemple en Gregori de Nissa, Agustí, Eckhart, Tomàs i Silesius més que no pas en exponents clàssics del *pratītyasamutpāda* budista com Nāgārjuna o Śāntideva.<sup>342</sup> De fet, les seves constants al·lusions a «Déu» o «la Divinitat» sonarien estranyes en un context budista, en el qual mai es consideraria «divina» la relativitat radical. (Més endavant, en la secció 5.2, analitzarem amb més detall la concepció budista.) Això és comprensible dins el context en el qual Panikkar concep la primera redacció d'aquesta obra als anys seixanta, i atès el fet que va adreçada a una audiència bàsicament cristiana. De tota manera, Panikkar es troba ben lluny de la concepció convencional de Déu, i proposa

[...] describir la Divinidad como aquella radicalidad, ínsita en todos los seres, que hace que cada ser sea lo que es, a saber, aquella única relación con el resto de los seres.<sup>343</sup>

Alhora, Panikkar vincula la relativitat radical amb l'experiència de la contingència<sup>344</sup> i amb el «fons» que hi ha «en el nostre interior més profund»,<sup>345</sup> i arriba a parlar de «Creador» i «criatura»,<sup>346</sup> la qual cosa pot ser una bona estratègia (*upāya* en dirien els budistes) per acostar el lector a l'experiència de la relativitat radical o *pratītyasamutpāda*, però deixa de tenir validesa un cop assolida aquesta experiència (com el rai del qual parla Buda, que cal abandonar un cop travessat el riu).<sup>347</sup> Sense viure la contingència difícilment es podria arribar a l'experiència de la vacuïtat i la relativitat radical, però un cop assolida aquesta experiència no dualista el que es troba no és tant la contingència com la comunió amb el conjunt de la realitat i totes i cadascuna de les seves parts.<sup>348</sup> Un cop superat el dualisme subjecte-objecte, un cop vist que no hi ha «coses» i un cop descoberta la realitat com a concatenació universal, reciprocitat total o relativitat radical, no hi ha ja contingència ni necessitat, ni fons ni superfície, ni Creador ni criatura, ni dependència ni independència, sinó interdependència, concatenació universal, reciprocitat total, on tot és en tot i cada part emmiralla el conjunt. (Si més no, des de la perspectiva de la *paramārtha-satya*

342. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 234-249 i 346-350.

343. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 242.

344. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 239-242.

345. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 241.

346. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 245.

347. PANIKKAR esmenta aquest conegut símil budista en diverses ocasions, per exemple a *El silencio del Buddha*, p. 245-246.

348. Vegeu, més amunt, la primera nota a la secció 4.3.1.



budista.)<sup>349</sup> Aquesta experiència suprema de la relativitat radical batega en el cor del pensament de Panikkar, tot i que no sempre és prou recognoscible a causa del llast tradicional amb el qual s'expressa (llast prou comprensible si, com ell mateix assenyala, des d'Aristòtil pensem en termes de substàncies i no de relacions).

En tant que tot està relacionat amb tot, la relativitat radical ha de ser discernible arreu. Panikkar l'assenyala, per exemple, en el llenguatge (la paraula és relativitat radical, com vèiem en la secció 3.3).<sup>350</sup> També considera que, pròpiament, l'humor no és compatible amb monismes ni dualismes, sinó només amb la no-dualitat o relativitat radical.<sup>351</sup> I afirma que «només la relativitat radical de tot el que hi ha pot mantenir una harmonia sense dominacions».<sup>352</sup> Però, de les implicacions d'una concepció interdependent de la realitat, en parlarem en el darrer capítol.

#### 4.4. TRINITAT I PERICHÔRESIS

##### 4.4.1. La trinitat radical

En els primers escrits de Panikkar, és palesa la presència d'una concepció trinitària de la realitat, en la línia del cristianisme tradicional i, especialment, l'escolàstica. Així, assenyala a *El concepto de naturaleza* (la seva tesi doctoral de filosofia) que «en todas las criaturas se encuentra una representación de la Trinidad por modo de vestigio».<sup>353</sup> Si aquesta obra s'encamina vers una teologia de la natura,<sup>354</sup> es tracta clarament d'una teologia trinitària.<sup>355</sup>

349. Només des la *paramārtha-satya* (la veritat última, en contraposició a la veritat convencional o *saṃvṛti-satya*) són plenament comprensibles el *śūnyatā* i el *pratītyasamutpāda* (vegeu més avall, secció 5.2).

350. 94/54, p. 18: «la Paraula, això és, relació, relativitat radical entre un Parlant, un Interlocutor, un So i un Sentit».

351. Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 102-103: «L'humor és una manifestació de la relativitat radical de la realitat. Per això el monoteisme rígid no permet l'humor. Un Ésser Absolut no se'l pot permetre: es relativitzaria. Si tot és autotransparent, intel·ligible, no hi ha humor possible.» (Cursiva en l'original.)

352. Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 115: «Nur *pratītyasamutpāda*, die radikale Relativität alles dessen, was da ist, kann eine Harmonie ohne Vorherrschaften aufrechterhalten.»

353. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. 235.

354. Raimon PANIKKAR, *El concepto...*, p. xviii, 18 i 340.

355. Vegeu el que escriu Gerard Vincent HALL, fent referència als primers escrits de Panikkar, a la seva tesi (no publicada) *Raimon Panikkar's Hermeneutics of Religious Pluralism*, p. 69: «Evidently, Panikkar's concern is not in elaborating a theology of the Trinity, but in the development of a trinitarian theology of the universe.» (La cursiva és meva.)

En qualsevol cas, el Panikkar madur, el filòsof intercultural que pensa alhora des de l'Índia i des d'Occident, no busca una restauració del cristianisme tradicional ni, menys encara, un retorn a la cristiandat, sinó el pas vers allò que anomena *cristiania*, una espiritualitat que no cau ni en el monoteisme ni en el panteisme i que no té necessitat de dogmes, mediadors ni organitzacions.<sup>356</sup> És des d'aquesta perspectiva que cal interpretar les reflexions trinitàries del segon Panikkar.

Al principi dels anys seixanta, en una cabanya a la riba del Ganges prop del seu naixement a l'Himàlaia, Panikkar escriu un breu llibre sobre la trinitat que es publicaria per primer cop el 1970.<sup>357</sup> Un quart de segle després, però, quan Panikkar incorpora un prefaci (datat a Tàvertet el 1988) a l'edició castellana, assenyala significativament que la seva intuïció trinitària s'ha convertit en quelcom nou, el que anomena *intuïció* o *experiència cosmoteàndrica*:

Muchas aguas han pasado por el Ganges desde que hace casi un cuarto de siglo escribí esta meditación trinitaria. Sería de extrañar que dijera que las aguas no han erosionado el terreno. De hecho, a la cabaña en la que escribí la primera versión se la llevaron las aguas del río sagrado [...]. Por lo que a mí se refiere, la experiencia se ha transformado en lo que he llamado intuición cosmoteándrica y que viene a ser como la continuación de la idea que algunos teólogos han vislumbrado, pero que no han llevado hasta el final por miedo al fantasma de la teología occidental: el panteísmo.<sup>358</sup>

Com assenyalàvem, el Panikkar de *El concepto de naturaleza* veia en totes les coses un «vestigi» de la trinitat. En la tradició occidental, un «vestigi» és una semblança llunyana, mentre que una «imatge» és una semblança més propera.<sup>359</sup> La teologia trinitària també distingeix entre el que és *ad intra* (en Déu) i *ad extra* (en el món). Dins encara d'aquest marc tradicional, Panikkar escriu a *El silencio del Dios* que

356. Vegeu «L'albada de la cristiania», a Raimon PANIKKAR, *La nova innocència II*, Barcelona, La Llar del Llibre, 1994, p. 187-199. En el primer paràgraf de *La Trinidad...*, p. 7, Panikkar manifesta «mi grito por una *cristiania*».

357. Raimon PANIKKAR, *The Trinity and World Religions*, Bengaluru (CISRS) i Madràs (CLS), 1970. Al pròleg a l'edició del 1973, Panikkar descriu les circumstàncies de composició de l'obra. Vegeu la versió castellana: *La Trinidad...*, p. 15: «Este estudio fue escrito hace diez años (ahora veinticinco) en Uttarkāshi, en una pequeña cabaña situada en el corazón de los Himalayas a orillas del Ganges.»

358. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 7 (paràgraf inicial de l'obra).

359. Josep FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1990, *sub voce* «vestigio».

[...] la relatividad radical *ad intra* se refleja como en un espejo en la misma relatividad *ad extra*. El universo entero como imagen o vestigio de la Trinidad presenta este mismo carácter de relatividad radical.<sup>360</sup>

Si l'univers sencer participa de la trinitat divina, això significa que hi està per sota (l'una és primordial, és el model de debò; l'altre n'és un derivat, una imatge, un vestigi), fet que no deixa de reflectir l'escissió entre Déu i la seva creació que, segons alguns autors, caracteritza el cristianisme i Occident.<sup>361</sup> Però Panikkar es desmarca de la teologia convencional: la seva interpretació de la trinitat posa èmfasi en la relacionalitat, com ell mateix assenyala:

La idea cristiana clave es la de la Trinidad. [...] La simple idea de la Trinidad debería ser suficiente para desbancar cualquier interpretación substancialista de la Divinidad, que nos conduciría al triteísmo (acusación musulmana al cristianismo, precisamente). [...] las llamadas «personas divinas» no son sino [...] una total relatividad de la una con respecto a las otras, de tal manera que se implican e incluyen mutuamente [...]. La Trinidad es la relatividad radical por excelencia.<sup>362</sup>

Aquesta relacionalitat ja es troba en certa teologia tradicional, però en Panikkar esdevé molt més marcada per la influència de l'*advaita* hindú (vegeu la secció 4.6). Això el portarà al que en els seus escrits més recents anomena «trinitat radical». Aquesta posició radical ja és palesa en el prefaci del 1988 a *La Trinidad*, el qual mostra que, a partir de la intuïció cosmoteàndrica, la realitat ja no és un mer vestigi, ni una imatge o un reflex de la trinitat, sinó que és la «trinitat» mateixa:

[...] la Trinidad «inmanente», la del seno de la Divinidad, es la misma que la «económica», la que actúa *ad extra*, en el mundo exterior.

La intuición cosmoteándrica no se contenta con detectar la «huella» trinitaria en la «creación» y la «imagen» en el hombre, sino que considera

360. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Dios*, p. 224.

361. A tall d'exemple, en el seu pròleg a NISHITANI, *Religion and Nothingness*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. xiii, Winston L. KING parla de l'escissió occidental «between God and his creation, between God and man especially. This fundamental cleavage at the very base of man's being and of his religious awareness, which Christianity indeed holds to be the *true* character of that awareness, is directly antithetical to the Taoist-Buddhist principle of harmonic, organic oneness at the core of all being and of *true* human awareness. And in the philosophical area the all-pervasive Cartesian subject-object duality must be viewed as totally and perniciously divisive of man's intellect from his existence. [...] Thus theism and subject-object consciousness are Westernness encapsulated and essentialized. They have opened a Pandora's box of good and evil [...]»

362. Vegeu Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 244. Vegeu també Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 96: «el Ser es relación, [...] los seres son sólo juegos relacionales».

la Realidad en su totalidad como siendo la Trinidad completa que consta de una dimensión divina, otra humana, y otra cósmica. [...] la Trinidad de la que hablaremos se refiere a la Realidad «entera», a una concepción radical.<sup>363</sup>

En el seu text important més recent, Panikkar també identifica aquesta trinitat radical amb la realitat.<sup>364</sup> Per tant, val a dir que, en la seva posició més madura, Panikkar no considera la trinitat com quelcom en què el món participa, sinó que la trinitat no és altra cosa que la relativitat radical (en termes més tradicionals, *circumincessio*) de tot el que hi ha.

En el pròleg del 1973 a *La Trinidad*, Panikkar resumeix en tres punts clau la seva concepció trinitària (tot definint-la com a «visió cosmoteàndrica i, per tant, no dualista de la realitat».<sup>365</sup> El tercer d'aquests punts no presenta gaire controvèrsia: es tracta de «la unitat fonamental de la Realitat». El segon constitueix l'eix d'aquesta investigació, la interdependència de tota la realitat:

[...] la radical interrelación de todas las cosas a pesar de las separaciones artificiales que nuestras mentes tienden a realizar cuando pierden la paciencia y la humildad necesarias para considerar las conexiones constitutivas de todo lo que es. [...] Estas relaciones abarcan y constituyen el entramado total de la Realidad. La Trinidad como relación pura compendia la radical relatividad de todo lo que existe.<sup>366</sup>

El punt restant, que precisament Panikkar enuncia en primer lloc, és la interpretació d'aquesta relativitat radical de la realitat a partir d'una estructura triàdica.<sup>367</sup> Uns paràgrafs abans, Panikkar enuncia de manera més contundent aquest punt com:

[...] la intuición de la triple estructura de la realidad, de la unidad triádica existente en todos los niveles de la conciencia y la realidad.<sup>368</sup>

363. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 8.

364. 96/50, p. 276: «I am within tradition, although transcending it, (as any *traditio* demands), when I apply this notion [i. e., *circumincessio*] to the radical trinity, i. e. to reality.»

365. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 23-24.

366. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 24.

367. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 23-24: «El [primer punto] se refiere a la universalidad de la experiencia y a la realidad de las llamadas tres personas [...]. Ninguna lengua conocida carece del “Yo, Tú, Él” con sus respectivas formas en números y géneros. Es en esta estructura última y universal donde se refleja la Trinidad [...].»

368. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 19-20.

Panikkar afegeix que això no es reductible «al descobriment d'una triple dimensió de l'Ésser» ni és «un mer descobriment racional».<sup>369</sup> En qualsevol cas, aquest sembla el menys evident dels tres punts (precisament tres) en què condensa la seva visió trinitària o cosmoteàndrica.

En la secció següent, veurem el caràcter més clarament relacional de la intuïció trinitària, l'anomenada *perichōresis* (en grec) o *circumincessio* (en llatí), i després considerarem la (pretesa) universalitat de l'estructura triàdica (secció 4.4.3).

#### 4.4.2. *Perichōresis i circumincessio*

Aquests dos mots de la teologia cristiana volen indicar el caràcter relacional i interdependent de les «persones» de la trinitat. *Perichōresis* significa «rotació» en grec clàssic i fa referència, com *circumincessio*, al dinamisme que constitueix mútuament les tres persones de la trinitat, fent que cadascuna es doni en les altres. Com assenyalava Panikkar, «*perichōresis* o *circumincessio* [...] expressen la mútua penetració de les persones individuals de la Trinitat»,<sup>370</sup>

[...] la dansa trinitària per la qual el Pare es buida a si mateix de tot el que és, i el mateix fa el Fill, i el mateix fa l'Esperit; de manera que la vida continua donant i rebent. En d'altres paraules, cada «persona» està plenament en les altres; són, per dir-ho així, circuminercials.<sup>371</sup>

Panikkar utilitza sovint el mot *perichōresis* per expressar la relacionalitat trinitària. En el que podria ser una formulació de la intuïció cosmoteàndrica, escriu que «Mundo, Hombre y Dios están entrelazados en una *perichōresis* constitutiva.»<sup>372</sup> Aquesta *perichōresis* implica que no podem parlar-ne com a éssers, substàncies o coses. Així, en el cas de Déu,

369. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 20.

370. Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place for Wisdom*, p. 97: «I have adopted the christian term *perichōresis* or *circumincessio*, which expresses the mutual petration of the individual persons of the Trinity.»

371. 96/50, p. 275-276: «This suggestive word [*perichōresis*] which in classical greek means simply rotation (from a verb meaning going around and dance) has been utilized by christian theology to express the trinitarian *circumincessio* (*circuminsessio*), that is, the movement in the divine Trinity by which immanence and transcendence are overcome. [...] It is the trinitarian dance by which the Father empties himself from all what "he" is, and so does the Son, and so does the Spirit; so that Life goes on giving and receiving. In other words, each "person" is fully in the other one; they are circuminercial as it were.»

372. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 181.

Dios no es ser porque, en definitiva, no es una cosa, no es ni tiene substancia; es pura relación [...]. Desde la Trinidad cristiana se puede afirmar que Dios no tiene «sí mismo» puesto que «es» un *yo*, un *tú* y un *él* —que se inter-cambian en la *perichōresis* trinitaria.<sup>373</sup>

Panikkar cita de vegades una coneguda fórmula segons la qual Déu és «una esfera el centre de la qual és arreu i la circumferència enlloc».<sup>374</sup> De fet, Panikkar compara la relació interdependent entre món, home i Déu amb la relació que hi ha entre cercle, circumferència i centre:

No hi ha cercle sense centre i sense circumferència. Tots tres no són el mateix, però no són separables.

[...] Cal distingir el diví, l'humà i el còsmic; no s'ha de confondre el centre amb la circumferència [...]. Al capdavant, la circumferència és el centre «crescut», el cercle és la circumferència «omplerta» i el centre actua com la «llavor» pròpia dels altres dos. Hi ha una «circumincessió», una *perichōresis* de tots tres.<sup>375</sup>

Panikkar també addueix citacions bíbliques per donar suport a la idea de *circumincessio*. Trobem, per exemple, dos passatges de l'Evangeli de Joan: «Jo i el Pare som una sola cosa» i «el Pare és en mi, i jo, en el Pare».<sup>376</sup> Però és evident que la *circumincessio* que mostren aquestes citacions només és *ad intra*, la interdependència es limita al Pare i el Fill, mentre que la resta de la realitat sembla que en queda exclosa. Fins i tot, la bella imatge de l'esfera infinita amb centre a tot arreu, la tradició europea l'aplica només a Déu i no, com la filosofia budista, al

373. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 235.

374. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 76: «a sphere whose center is everywhere and whose circumference is nowhere». Tal com assenyala el propi PANIKKAR (*The Cosmotheandric Experience*, p. 76, nota 216): «The phrase apparently first occurs in the twelfth century pseudo-Hermetic *Liber XXIV Philosophorum* (prop. 2): “Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.” This is the source for Eckhart and, after him, Nicolaus of Cusa.»

375. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 75-76: «There is no center without a center and a circumference. The three are not the same and yet not separable. [...] We should distinguish the divine, the human and the cosmic; the center should not be confused with the circumference, and this latter should not be mixed up with the circle, but we cannot allow separation. After all, the circumference is the center “grown up”, the circle is the circumference “filled in”, and the center acts as the very ‘seed’ of the other two. There is a “circuminsession”, a *perichoresis* of the three.»

376. Jo 10,30 i 10,38 (versió de la Bíblia de Montserrat). Panikkar n'addueix tots dos passatges a *The Cosmotheandric Experience*, p. 76, nota 217. També els trobem, per exemple, el primer a *La experiencia de Dios*, Madrid, PPC, 1994, p. 66, i el segon a 96/50, p. 276.

conjunt del que hi ha.<sup>377</sup> Com hem vist, si la trinitat és *radical*, la seva interdependència ha d'abraçar el conjunt de la realitat. I, des d'una perspectiva pròpiament radical,<sup>378</sup> és fins i tot qüestionable si encara «Cal distingir el diví, l'humà i el còsmic.» La mateixa imatge de l'esfera infinita sembla que porta la llavor de la seva pròpia superació: car, si l'esfera és infinita, té el centre arreu i la circumferència enlloc, en quina mesura podem seguir dient que és una esfera? Com el mateix Panikkar escriu, «No hi ha cercle sense centre i sense circumferència»: si manca un d'aquests tres elements, la resta s'esfondra. Si no hi ha circumferència que limiti el cercle, no pot haver-hi cercle. L'«esfera infinita» no és cap esfera, sinó un desafiament, una arma que permet obrir bretxa en el nostre pensar convencional (com els *koan* del budisme zen o el *Durchbruch* d'Eckhart) per endinsar-nos pròpiament en l'àmbit de la relativitat *radical*. Perquè, si Déu és una esfera que no és esfera, Déu ja no és Déu ni l'home és l'home. Un cop oberta aquesta bretxa és quan Eckhart pot proclamar el seu gran *koan*: «L'ull amb què veig Déu és el mateix ull amb què Déu em veu.»<sup>379</sup> Per a aquest ull, ja no hi ha subjecte ni objecte, ni Déu ni jo.

De tota manera, llegint Panikkar es pot copsar una certa ambigüïtat entre una perspectiva radical, en la qual totes les coses són interdependents, i una perspectiva més convencional (i tradicional), en la qual aquesta interdependència no és plena i Déu manté un estatus superior. En la secció 4.2.2, he apuntat que aquest doble criteri per a Déu i el món es pot trobar en el pensament de Whitehead i Zubiri. I ja suggeríem una certa ambigüïtat relacionada amb l'estatus especial del diví en la formulació panikkariana de l'ontonomia (4.2.2: entre Déu i els éssers es manté certa heteronomia) i de la relativitat radical (4.3.2: les substàncies i les coses es dissolen, però les «criatures» segueixen essent contingents respecte al «Creador»), ambigüïtat que és també present en la seva concepció trinitària i cosmoteàndrica. En la secció 6.4.3, abordarem implícitament aquest problema des d'una altra posició.

377. Com assenyala NISHITANI a *Was ist Religion?*, p. 394, ja citat més amunt en un altre context, des de la perspectiva última que ell anomena «àmbit de la vacuitat» («Feld der Leere») en contraposició a l'àmbit convencional de la consciència («Feld des Bewußtseins»): «nirgends Peripherie und überall Zentrum gibt: Im Feld der Leere ist jedes einzelne Seiende eigentlich ein absolutes Zentrum».

378. Vegeu la secció 5.2. La teoria de les «dues veritats» del budisme Māhāyana (que no s'ha de confondre amb cap dualisme) combina una perspectiva última i radical (*paramārtha-satya*) en la qual tot és interdependent i vacu amb una perspectiva convencional (*samvṛti-satya*) en la qual són possibles les jerarquies i necessàries les distincions precises.

379. *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate* (hg. und übers. von J. Quint), Munic, Hanser, 1963, p. 268: «Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht.»

#### 4.4.3. És universal l'estructura triàdica?

Un dels lligams amb la tradició que manté la concepció cosmoteàndrica de Panikkar és la seva afirmació de «la triple estructura de la realitat».<sup>380</sup> A *The Cosmotheandric Experience*, Panikkar suggereix que la divisió de la realitat en tres àmbits (espacials, temporals, metafísics o cosmològics) és comú a totes les cultures.<sup>381</sup> El que sí que és clar és que, si més no, l'estructura triàdica és clara en les dues tradicions que més nodreixen el seu pensament: la cristiana (que veu el món com a vestigi de la trinitat) i la hindú (que presenta nombroses estructures triàdiques, com veurem tot seguit). De fet, el pensament de Panikkar no solament presenta el món com a estructurat triàdicament (món, home i Déu en la intuïció cosmoteàndrica), sinó que el seu pensament mateix sovint s'estructura de manera triàdica. Per exemple, el seu llibre sobre *La Trinidad* s'estructura en tres parts cadascuna de les quals, per la seva banda, està novament subdividida en tres seccions.<sup>382</sup> Però això no tan sols escau en parlar de la trinitat. Ben sovint, quan

380. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 19. Vegeu més amunt, secció 4.4.1.

381. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 55: «It seems that envisioning reality in terms of three worlds is an invariant of human culture, whether this vision is expressed spatially, temporally, cosmologically or metaphysically.» En nota, afegeix que «The trinity, the *trikāya*, the *sat-cit-ānanda*, the *triloka* of practically every religion, the three sapatial, temporal and anthropological dimensions, etc., seem to be rooted more deeply within reality than any merely heuristic or epistemological device or scheme.»

Vegeu una afirmació semblant a Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 57. A Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 114, Frank Podgorski al·ludeix (sense citar-los) a «several anthropological studies [that] suggest one invariant of human culture might very well be a penchant for formulating threefold divisions», però no entra en res més concret.

382. I, naturalment, el llibre fa referència a nombroses tríades. Segons Kasja AHLSTRAND, *Fundamental Openness: An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and its Presuppositions*, Uppsala, Studia Missionalia Upsaliensia, 1993, p. 148-149, algunes de les tríades que Panikkar formula en aquesta obra es podrien formalitzar de la manera següent:

|               |              |           |
|---------------|--------------|-----------|
| Father        | Son          | Spirit    |
| Male          | Man          | Female    |
| Transcendence | Incarnation  | Immanence |
| Object        | Experience   | Subject   |
| God           | Man          | Cosmos    |
| Logos         | Hermeneutics | Mythos    |
| Karma         | Bhakti       | Jñāna     |
| Iconolatry    | Personalism  | Advaita   |

No creiem, però, que la posició de Panikkar es pugui formalitzar d'una manera rígida. A més, AHLSTRAND descriu aquesta llista com «a kind of structuralistic scheme where two opposites are mediated through a middle factor» (p. 148), mentre que al nostre entendre la concepció radical de Panikkar implica que tots els factors d'una tríada són interdependents, i, en tot cas, cadascun fa de mitjancer respecte als altres.



Panikkar ha d'exposar la seva posició sobre qualsevol qüestió, ho fa en forma de «novenari», formulant nou proposicions (una triple tríada) seguides de comentaris breus.<sup>383</sup>

Una de les tríades principals de l'hinduisme és la *trimūrti* dels tres grans déus Brahmā, Viṣṇu i Śiva, que simbolitzen respectivament les forces de creació, manteniment i destrucció. Ara bé, els dos principals companys i precursors de Panikkar en la convergència entre cristianisme i hinduisme, Jules Monchanin (1895-1957) i Henri Le Saux (Abhishiktānanda, 1910-1973) van considerar (tal com faria Panikkar) que l'equivalent hindú més proper a la trinitat cristiana és el concepte de *saccidānanda* (i amb aquest nom van batejar l'*ashram* cristià que van fundar al sud de l'Índia al 1950, en el qual Panikkar sojornaria sovint).<sup>384</sup> Aquesta expressió sànscrita, fusió d'ésser (*sat*), consciència (*cit*) i joia (*ānanda*), és la fórmula més aproximada que troba l'hinduisme per suggerir la intuïció de l'absolut (*brahman*, que no s'ha de confondre amb el déu Brahmā), intuïció que pròpiament no és expressable en paraules. Com veurem més endavant, la noció de *saccidānanda* té un clar paral·lelisme amb les dimensions divina, humana i còsmica de la intuïció cosmoteàndrica de Panikkar, la qual, en aquest sentit, podria entendre's com una reformulació contemporània de la mil·lenària intuïció hindú.<sup>385</sup> A més de la *trimūrti* i *saccidānanda*, l'hinduisme presenta moltes altres tríades importants. Entre elles, destaquen els tres camins espirituals (*trimārga*),<sup>386</sup> les tres qualitats fonamentals (*triguṇa*)<sup>387</sup> o els tres mons (*triloka*).<sup>388</sup>

D'altra banda, si el cristianisme és clarament trinitari, el pensament occidental no explícitament cristià també presenta tríades importants, fins al punt que Ferrater Móra ha d'incloure la veu «tres» en el seu diccionari de filosofia (esmentant «les classificacions triàdiques de Kant», «la sèrie de tríades hegelianes» o «les tríades de Peirce», i sense fer referència per exemple a la llei dels tres

383. Entre els seus articles importants recents, els següents són o es basen en novenaris: 84/19, 89/6, 89/17, 90/16, 91/9, 91/23, 91/59, 92/2, 94/65, etc.

384. Vegeu Kasja AHLSTRAND, *Fundamental Openness...*, p. 147. Aquest paral·lelisme amb la trinitat ja va ser establert en el segle passat pel reformador hinducristià Keshub (o Keshab) Chandra Sen (1838-1884), el qual equiparava *sat*, *cit* i *ānanda* amb, respectivament, Pare, Fill i Esperit (vegeu Kasja AHLSTRAND, *Fundamental Openness...*, p. 146-147).

385. Recordem que l'obra més voluminosa publicada per Panikkar (*The Vedic Experience*) vol ser, com afirma el seu mateix subtítol, una antologia de l'antiga saviesa hindú «for Modern Man and Contemporary Celebration».

386. El camí de l'acció (*karmamārga*), el camí de la devoció (*bhaktimārga*) i el camí del coneixement (*jñānamārga*).

387. *Sattva* (pau i serenitat), *rajas* (activitat i passió) i *tamas* (mandra o desinterès).

388. El cel (*svarga*), la terra (*bhūmī*) i el món subterrani o infern (*pātāla*). També podríem afegir-hi els tres temps (*trikāla*: passat, present i futur), els tres passos de Vishnu (*trivikrama*), la *tripuṭī* o triple divisió convencional de qualsevol realitat en subjecte, objecte i llur relació (com ara coneixedor, conegut i la relació de coneixement entre ells; o amant, amat i l'amor entre ells), etc.

estadis de Comte).<sup>389</sup> Tenint en compte això, es podria dir si més no que les triades tenen una rellevància especial en tot l'àmbit cultural indoeuropeu (que inclou, com és sabut, des del sànscrit i el grec fins a les llengües romàniques i germàniques). Això encaixaria, de fet, amb les investigacions de Georges Dumézil, que va trobar estructures clarament triàdiques als panteons religiosos i en l'organització social dels antics pobles indoeuropeus. Ara bé, es tracta d'una peculiaritat indoeuropea o d'un universal humà, com Panikkar suggereix?

Ja hem apuntat que, a *La Trinidad*, Panikkar afirma «la universalidad [...] de las llamadas tres personas [...]. Ninguna lengua conocida carece del “Yo, Tú, Él” con sus respectivas formas en números y géneros. Es en esta estructura última y universal donde se refleja la Trinidad.»<sup>390</sup> Tenint en compte, però, la crítica de Whorf a com l'estructura lingüística indoeuropea ha modelat la nostra forma de pensar,<sup>391</sup> cabria preguntar-se si això és així fora d'aquest àmbit lingüístic (enorme, però ni molt menys universal). De fet, Whorf esmenta que els pronoms de les llengües algonquines no tenen tres, sinó quatre persones.<sup>392</sup>

Tot seguit considerem, breument, fins a quin punt és essencial una visió triàdica de la realitat en dues concepcions del món sense arrel indoeuropea (el taoisme xinès i la religió dels indis nord-americans) i en una, el budisme, que neix en un entorn indoeuropeu però que avui es troba més arrelada en cultures no indoeuropees.

El budisme neix al nord de l'Índia en un context hindú, davant del qual representa una transformació radical, però sense deixar d'incorporar molts dels seus elements (com la noció del *karma*). Els seus textos canònics més antics (es remunten probablement al primer concili budista, celebrat el 480 aC) foren escrits en una llengua indoària, el pali, i es recullen en els anomenats «tres cistells» (pali: *tipitaka*, sànscrit: *tripitaka*; anomenat així pel fet que el cànon consta de tres parts). Importants nocions triàdiques del budisme són el «tres joiells» (pali: *tiratna*, sànscrit: *triratna*; el Buda o mestre, el *dharma* o ensenyament, i el *sangha* o comunitat), el *trikāya* (els tres «cossos» de Buda, que representen diferents aspectes o nivells de l'estat de buditat) o els tres vehicles en què s'ha desenvolupat l'ensenyament budista (*triyāna*: *hīnayāna*, vehicle «petit» o individual; *mahāyāna*,

389. Josep FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, p. 3321. El mateix Panikkar forneix l'exemple de la triada d'allò sensible, intel·lectual i místic en el món hel·lènic a 88/3, p. 159.

390. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 24.

391. Vegeu Benjamin Lee WHORF, *Language, Thought & Reality* (ed. de John B. Carroll), Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1967, per exemple p. 263: «The commitment to illusion has been sealed in western Indo-European language.»

392. Parlant de les anomenades llengües «primitives», George Steiner (*After Babel*, p. 92) comenta: «Whorf offers telling instances: the four persons of the Algonkian languages, allowing compact notations of intricate social situations [...]»

vehicle «gran» o universal, i *vajrayāna*, vehicle «adamantí» o tântric).<sup>393</sup> Però, d'altra banda, el budisme té altres nocions importants que no s'agrupen de manera triàdica.<sup>394</sup>

En el cas del taoisme xinès, hi ha una polaritat clau: els dos principis complementaris de *yin* i *yang*. A partir de combinacions de *yin* i *yang* es desenvolupen, per exemple, els seixanta-quatre hexagrames del *Yi Jing*. El taoisme pren la natura com a model, i en la natura distingeix cinc elements que s'interrelacionen: aigua, fusta, foc, terra i metall.<sup>395</sup> Però també trobem en el taoisme algunes tríades importants.<sup>396</sup>

En el cas dels indis (nadius) nord-americans, entre les claus de la seva cosmovisió destaca la polaritat entre el Pare Cel i la Mare Terra i l'especial rellevància dels quatre punts cardinals, als quals associen un ric simbolisme que pot variar segons les ètnies, però que sempre va lligat als quatre pols de l'espai: nord, sud, est i oest. Alhora, però, alguns investigadors hi veuen, a més, una estructura triàdica.<sup>397</sup>

393. Hi podríem afegir, entre d'altres, els «tres verins»: cobejança (pali: *lobha*), odi (*dosa*) i confusió (*moha*); els tres aspectes de la pràctica (pali: *tisso-sikkhā*; sànscrit: *trishiksha*): disciplina, concentració i saviesa; o les tres portes (tibetà: *sgo-gsum*) de l'activitat humana: el cos (tibetà: *sku*), la paraula (*gsung*) i la ment (*thugs*). Els tres verins, però, en el budisme tibetà esdevenen cinc: odi, orgull, cobejança, enveja i ignorància.

394. Entre d'altres: les dues veritats del Mādhyamika, les quatre nobles veritats, els cinc *skandhas* o agregats (als quals corresponen cinc Budes Transcendents, cinc savieses, etc.), els vuit símbols de bons auspicis, les deu perfeccions, etc.

395. Vegeu Joseph NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, vol. 2, Nova York, Cambridge University Press, 1962.

396. René GUÉNON, en el seu estudi *La Grande Triade*, París, Gallimard, 1957, pren la concepció triàdica com a essencial en la cultura xinesa: «cette étude [...] se rapporte surtout au symbolisme de la tradition extrême-orientale, car on sait assez généralement le rôle que joue dans celle-ci le ternaire formé par les termes "Ciel, Terre, Homme" (*Tien-ti-jen*); c'est ce ternaire que l'on s'est habitué à désigner plus particulièrement par le nom de "Triade"» (p. 7). Guénon, però, ni sabia xinès ni havia trepitjat la Xina. De tota manera, un investigador contemporani del taoisme i la medicina xinesa, Daniel Reid (*The Shambhala Guide to Traditional Chinese Medicine*, Boston, Shambhala, 1996, p. 6-8), sense res a veure amb l'orientació tradicionalista de Guénon, hi reconeix diverses tríades clau: «The Chinese view human beings in terms of three inseparable, interpenetrating dimensions of existence, called the Three Treasures (*san bao*): these are *jing* (essence, body), *chee* (energy, breath), and *shen* (spirit, mind). [...] The Three Treasures of life are only one aspect of a basic dimensional trinity —along with the Three Powers (Heaven, Earth, Humanity) and the Three Elixir Fields (navel, solar plexus, head)— that runs throughout Chinese philosophy [...]»

397. Vegeu Fritjof SCHUON, *El sol emplumado: Los indios de las praderas a través del arte y la filosofía*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1992, p. 13: «La tradición toda de los indios de América del Norte [...] está contenida, desde el punto de vista del simbolismo geométrico, en la cruz inscrita en el círculo: el círculo corresponde al Cielo, mientras que la cruz indica las Cuatro Direcciones del Espacio y todos los demás cuaternarios del Universo; y también indica el ternario vertical, Tierra, Hombre y Cielo, que sitúa en tres niveles el cuaternario horizontal.»

No tenim, doncs, prou elements de judici per verificar la «hipòtesi» de Panikkar segons la qual l'estructura última de la realitat és triàdica per a totes les cultures. Però tampoc no tenim prou evidències per refutar-la. De fet, Panikkar no sempre recorre a estructures triàdiques per interpretar la realitat. Per exemple, descriu la naturalesa humana com a quàdruple en el seu article «Quaternitas perfecta».<sup>398</sup> De tota manera, l'estructura triàdica és un element essencial de la seva visió cosmoteàndrica.

En qualsevol cas, els tres pols que descriu Panikkar són radicalment interdependents. El que Panikkar proposa res no té a veure amb un «trialisme» que separés la realitat en tres elements, car «la trinitat radical no és monoteisme ni triteisme».<sup>399</sup> La realitat «no és tres», ja que «quin seria aleshores el lligam?»<sup>400</sup>

#### 4.5. LA INTUÏCIÓ COSMOTÈANDRICA

El 1975 Panikkar definia la *intuïció cosmoteàndrica* com la visió que

[...] reuneix cadascun dels fils de la ciència així com totes les altres manifestacions de l'esperit humà i descobreix, per dir-ho simplement, que:

No hi ha Déu sense l'Home i el Món.

No hi ha Home sense Déu i el Món.

No hi ha Món sense Déu i l'Home.<sup>401</sup>

Aclarim d'entrada que Panikkar utilitza el mot «Home» (*Man*) a manca d'una paraula millor en anglès (i en llengües llatines) per referir-se al que en alemany se'n diria *Mensch*: la persona humana, sense distinció de gènere masculí o femení.<sup>402</sup> D'altra banda, en el mot «Déu» no s'hi hauria de veure cap connotació monoteista; en altres contextos, se'n podria dir «misteri» o «esperit». De fet, els tres pols de la intuïció cosmoteàndrica podrien anomenar-se, potser en un llenguatge més contemporani, matèria, ment i misteri.

398. «Quaternitas perfecta: Die vierfache Gestalt des Menschen», inclòs a Raimon PANIKKAR, *Der Weisheit...*, p. 41-93.

399. 96/50, p. 273.

400. 90/24, p. 71: «Reality is not three [...]. What would then be the link?»

401. 75/4, p. 26: «The cosmotheandric intuition would be that vision which, I repeat, brings together every scientific thread as well as all the other manifestations of the human spirit and discovers, to put it simply, that:

There is no God without Man and the World.

There is no man without God and the World.

There is no World without God and Man.»

402. Vegeu, entre d'altres, Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place...*, p. 3-4, i Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 54-55.

Panikkar no comença a utilitzar la paraula cosmoteàndric fins al principi dels anys setanta. Anteriorment, havia apuntat la mateixa intuïció amb l'expressió *teandrisme*,<sup>403</sup> i ja en els seus primers escrits Panikkar comença a esbossar un univers en el qual va prenent rellevància la interrelació dels àmbits diví, humà i còsmic. En el seu primer article important, «Visión de síntesis del universo» (1944), Panikkar sembla que vulgui al·ludir al conjunt de la realitat quan comença el segon paràgraf parlant de «el mundo», «la vida humana» i «Dios»,<sup>404</sup> i més avall assenyalava que l'home està «colocado entre Dios y el mundo, y participando de ambos».<sup>405</sup> Una expressió més clara es troba a «La superación del humanismo» (1951): «Dios, el hombre y el mundo son las tres máximas realidades existentes —prescindiendo del universo angélico—»;<sup>406</sup> però aquest «universo angélico» que s'hi afegeix revela que no es tracta encara de la intuïció cosmoteàndrica, i més avall, en la mateixa pàgina, veiem que el que hi ha entre aquestes tres realitats no és plena interdependència, sinó «auténtica jerarquía: el hombre es superior al universo, es su rey; pero está totalmente subordinado a Dios». També a *Ontonomía de la ciencia* (1963) fa referència a «la división tripartita [...] —Dios, hombre, cosas».<sup>407</sup>

Quina és la gènesi de la intuïció cosmoteàndrica? La majoria dels estudis sobre Panikkar realitzats fins aleshores no dediquen gaire atenció a l'origen de la intuïció cosmoteàndrica. La tesi de L. A. Savari Raj *The Cosmotheandric Vision of Raimon Panikkar* (Universitat de Madràs, 1994) se centra en l'aplicació d'aquesta visió a la situació contemporània (especialment a la crisi ecològica) i a la concepció del temps i l'espai, però no n'analitza amb detall l'origen. Achille Rossi, a *Pluralismo e armonia*, assenyalava que «aquesta visió neix en l'àmbit religiós i místic del *Vedānta*»;<sup>408</sup> però, malgrat dedicar-hi una secció, no trobo que aquesta afirmació quedi argumentada.<sup>409</sup> De fet, Rossi no fa referència a la noció hindú de *saccidānanda*, que ja he esmentat en la secció 4.4.3 com el paral·lel més clar entre la trinitat cristiana i l'*advaita* hindú. *Saccidānanda* (que, com ja hem dit, dóna nom a l'*ashram* cristià fundat per Monchanin i Le Saux al sud de l'Índia el 1950, on Panikkar sojornaria sovint) integra les dimensions de *sat* (ésser), *cit* (consciència)

403. Per exemple 53/3, p. 182. Vegeu més amunt, la secció 4.2.2.

404. Reimprès a Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, p. 9. En l'esquema que resumeix l'article (p. 32), apareixen els àmbits de l'infinít (Déu), Jesucrist i el finít (la creació).

405. Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, p. 42.

406. Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, p. 223.

407. Raimon PANIKKAR, *Ontonomía de la ciencia*, p. 34.

408. Achille ROSSI, *Pluralismo e Armonia...*, p. 125: «non deve sfuggirci che questa visione nasce nell'ambito religioso e mistico del *Vedānta* [...]». Mi sembra significativo sottolineare la matrice orientale del cosmoteandrisimo, come pure lo sforzo di Panikkar per liberarlo da ogni ombra di monismo.» Assenyalava el mateix en la p. 114.

409. Achille ROSSI, *Pluralismo e Armonia...*, p. 125-141.

i *ānanda* (joia), i en la tradició no dualista de l'hinduisme s'utilitza per suggerir amb paraules allò que pròpiament no pot ésser expressat amb paraules. De fet, el mateix Panikkar sembla que equipara aquesta noció amb la intuïció cosmoteàndrica en assenyalar que, a més de la consciència, «hi ha *sat* (ésser) i *ānanda* (joia)». <sup>410</sup>

Per la seva banda, Kajsa Ahlstrand, en la seva tesi *Fundamental Openness* (Universitat d'Uppsala, 1993), considera probable que el cosmoteandrisme de Panikkar estigui influït pel teandrisme de Berd'ajev (especialment a *Esprit et liberté* [original rus del 1929]) i per la lectura que Urs von Balthasar fa del teandrisme de sant Màxim el Confessor a *Kosmische Liturgie* (1941). <sup>411</sup> El teandrisme, que es remunta a Dionís Areopagita, fa referència a la completa unió del diví i l'humà en la persona de Jesucrist, i ha estat una doctrina més influent en l'Església ortodoxa que no pas en la catòlica. De fet, Panikkar aprecia la ressonància de «teandrisme» en el mot «cosmoteàndrica». <sup>412</sup> Per a Berd'ajev, Déu no podria pròpiament existir sense l'home. <sup>413</sup> El nom de sant Màxim el Confessor s'associa, a més del teandrisme, amb la *perichōresis*, i von Balthasar caracteritza la seva concepció de la trinitat amb les paraules de Dionís Areopagita «ni tres ni una», <sup>414</sup> expressió paral·lela a la que sovint utilitza Panikkar en relació amb l'*advaita* o la no-dualitat: «ni dos ni una». Curiosament, tant sant Màxim (nascut a Constantinoble) com Berd'ajev (nascut a Kíev), podrien sentir-se en certa manera, com Panikkar, a meitat de camí entre Europa i Àsia. I, de fet, considero que és en la confluència d'ambdues tradicions on Panikkar troba la intuïció cosmoteàndrica. Si Rossi emfasitza la connexió oriental i Ahlstrand la de la teologia cristiana, trobo que la intuïció cosmoteàndrica sorgeix pròpiament quan Panikkar fa confluïr la síntesi de l'humà, el diví i el còsmic que es deixa entreveure en els seus primer escrits (però encara unívocament jerarquitzada) amb la no-dualitat de l'*advaita* hindú.

410. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 159: «The mystery of Reality cannot be equated with the nature of consciousness. There is also *sat* (being) and *ānanda* (joy), the Father and the Spirit.» Vegeu Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 61-64 i 71-72.

411. Kasja AHLSTRAND, *Fundamental Openness...*, p. 122-141. Panikkar ja fa referència a Berd'ajev a *El concepto de naturaleza* (1946) i cita *Esprit et Liberté* a *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum* (1964), obra en la qual també cita diverses vegades la *Kosmische Liturgie* de VON BALTHASAR. De fet, *Kosmische Liturgie* s'estructura en tres parts: «Die Kosmologischen Synthesen», «Die Anthropologischen Synthesen» i «Die Geistlichen Synthesen», que podrien refigurar la intuïció cosmoteàndrica i que podrien haver influït ja el primer article de Panikkar, «Síntesis» (1944).

412. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 54-55: «[Although] the expression *theantropocosmic* might seem more accurate [...], the word *theandric* has a venerable history in western thought and has always stood for the union of the human and the divine without confusion.»

413. Kasja Ahlstrand dóna aquesta citació de Berd'ajev a *Fundamental Openness...*, p. 129: «God without man, an "inhuman" God, would be Satan, not God-in-Trinity.»

414. Kasja AHLSTRAND, *Fundamental Openness...*, p. 126-127.

De la confluència del teandrisme cristià amb l'*advaita* hindú sorgeix, ja madura, la intuïció o experiència cosmoteàndrica. Representa en certa manera la síntesi que Panikkar buscava ja des del principi dels anys quaranta, la culminació de l'afany d'integració que caracteritza la seva obra. No es tracta d'un sistema ni d'una teoria, sinó d'una intuïció o un símbol que mostra el dinamisme i la interdependència dels diversos àmbits de la realitat, sense congelar-los dins d'una estructura tancada. No és la conclusió de cap anàlisi, «sinó més aviat una visió de síntesi que coordina els diversos elements del coneixement amb el coneixedor, i aleshores els transcendeix tots dos. [...] en darrer terme, és el fruit d'una intuïció simple i immediata que es desperta en la consciència humana quan albirem el nucli en què es troben el coneixedor, el conegut i el coneixement».<sup>415</sup>

D'una banda, la intuïció cosmoteàndrica és descrita com a «intuïció simple i immediata» i també com «la forma original i primordial de la consciència», implícita «des del mateix inici de la consciència humana com la visió indivisa de la totalitat».<sup>416</sup> Però, d'altra banda, és també qualificada com el resultat d'una «experiència mística»<sup>417</sup> i com la probable «consciència religiosa emergent en el nostre temps».<sup>418</sup> Així doncs, la intuïció cosmoteàndrica de Panikkar sembla una expressió contemporània d'una «forma de consciència» primordial, però que ha estat progressivament oblidada en el decurs de la història humana.<sup>419</sup> Amb això, Panikkar no proposa cap retorn al passat, sinó la recuperació de quelcom que hem oblidat i que en el nostre temps esdevé cada cop més necessari:

Després d'haver mantingut una visió miticoholística durant un temps, la humanitat està intentant —i ho ha fet durant els darrers tres mil anys— d'aprehendre la realitat mitjançant l'escissió, l'abstracció i l'especialització. Però

415. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 72: «It is rather a synthetic vision which coordinates the various elements of knowledge with the knower, and then transcends them both. But in the long run it is the fruit of a simple and immediate insight which dawns upon Man's awareness once he has glimpsed the core where knower, known and knowledge meet.»

416. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 55: «The cosmotheandric vision might well be considered the original and primordial form of consciousness. It has, in fact, glimmered since the very beginnings of human consciousness as the undivided vision of totality.» Vegeu Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 57.

417. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 72: «This intuition ultimately results from a mystical experience and as such is ineffable.»

418. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 77: «This cosmotheandric intuition [...] represents, I think, the emerging religious consciousness of our times.»

419. Vegeu Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 55: «it is still an innocent and undiscriminated vision, which is quickly obnubilated by the more glittering regional discoveries, whether physical or metaphysical. It is hardly astonishing to find almost intoxicated by his progressive discoveries of the bountiful reality of the worlds above, around and within.» Vegeu també Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 57.



ha arribat el moment en què els trossos fracturats d'aquestes intuïcions parcials han de ser reintegrats en una visió nova i holística.<sup>420</sup>

La intuïció, experiència o visió (Panikkar sembla que emprà indistintament aquestes tres expressions) cosmoteàndrica (també ocasionalment anomenada *teantropocòsmica*)<sup>421</sup> és una visió no dualista que percep la interdependència de tota la realitat alhora que hi troba tres dimensions irreductibles:

La realitat és no dual, i tot allò que existeix té tres dimensions constitutives: la còsmica, la humana i la divina; també en podríem dir la material (espai-temps), la intel·lectual (conscient) i la mística (eterna). [...] No hi ha matèria sense esperit ni esperit sense matèria, no hi ha món sense Déu ni Déu sense l'univers, i així successivament. Déu, l'home i el món són formes dels tres atributs originals de la realitat, no els hem elevat artificialment a substàncies. [...] No hi ha tres àmbits o històries separades, sinó que cada àmbit penetra els altres dos; cadascuna d'aquestes dimensions està present fins i tot al bocí més petit de la realitat.<sup>422</sup>

Al principi mateix de *The Cosmotheandric Experience*, Panikkar descriu aquesta experiència o visió com «la intuïció totalment integrada del teixit sense costures de la realitat sencera.»<sup>423</sup> Aquesta formulació sembla que emfasitza el caràcter interdependent de la realitat i que treu importància a les tres dimensions

420. Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place...*, p. 97: «After holding the mythical-holistic worldview for a time, people are now trying—and have been for the past three thousand years—to grasp reality by means of splitting, abstracting, and specifying it. Yet the time has come when the fractured pieces of these partial insights must be put together in a new, holistic worldview.»

421. Vegeu Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 54: «In describing this intuition, the expression *theanthropocosmic* might sound more accurate, because *anthropos* refers to Man as a human being, i. e., as distinct from the Gods, while *aner* tends to connote the male. This has not, however, always been the case.» En nota, afegeix que «Before Homer, the term did not solely connote the masculine, and in compounds it stood for the human, a sense which is in accordance with its indoeuropean root [cf. the Sanskrit *nā* (*nar*, vg. *narāyan*)] and which the subsequent Latin *vir* did not conserve.»

422. Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place...*, p. 97: «Reality is non-dual, and all existence has three constituting dimensions: the cosmic, the human, and the divine; one might also say, the material (space-time), the intellectual (conscious), and the mystical (eternal). [...] There is no matter without spirit and no spirit without matter, no world without God and no God without the universe, and so forth. God, Man, and World are forms of the three original attributes of reality and not substances, artificially elevated as such. [...] There are not three separate histories or realms; instead, each realm penetrates the other two; each of these dimensions is present even in the smallest piece of reality.»

423. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 1: «It is the totally integrated intuition of the seamless fabric of the entire reality: *the cosmotheandric vision*.»



que Panikkar reiteradament assenyala. Hom podria preguntar: si la realitat és un «teixit sense costures», com podem veure-hi tres dimensions?, no estem ja creant-hi «costures» en parlar de *cosmos*, *theos* i *andros*? Només des de la perspectiva de la no-dualitat (que tractem en les seccions 4.6 i, sobretot, 5.2) podríem entendre plenament aquests diferents aspectes de la intuïció cosmoteàndrica. De moment, però, recordem un símil que ja hem emprat anteriorment: l'ésser humà també pot ser descrit com un teixit sense costures, i malgrat això podem distingir-hi el cos i la ment (o l'ànima) com a dimensions irreductibles.

En aquesta visió, «cada criatura (cada tradició) constitueix el centre de l'univers —del seu propi univers, per començar—», en «una mena de dinàmica trinitària on tot està contingut en tota la resta (cada persona representa la comunitat, i cada tradició reflecteix, corregeix, complementa i desafia l'altra)». <sup>424</sup> De fet, la intuïció cosmoteàndrica és la base de l'actitud pluralista de Raimon Panikkar:

Un exemple concret de l'àrea de la religió que és ben important avui és contemplar les diferents religions mundials com a dimensions les unes de les altres. Cap religió —ni tan sols totes les religions tradicionals juntes— té el monopoli sobre la religió. <sup>425</sup>

Finalment, insistim que, per a Panikkar, la intuïció cosmoteàndrica és una formulació original i contemporània de quelcom que ja és present (si bé sovint ignorat) en nombroses tradicions:

He adoptat el terme cristià *perichōresis* o *circumincessio*, que expressa la penetració mútua de les persones individuals de la Trinitat. El seu equivalent budista és *pratītyasamutpāda*, la relativitat radical de la realitat. A més a més, el concepte *shaiva* de *sarvam sarvātmakam* (la interrelació universal de tot amb tot), la saviesa xinesa i moltes tradicions africanes apunten cap a una intuïció teantropocòsmica. <sup>426</sup>

424. Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place...*, p. 142: «every creature (every tradition) constitutes the center of the universe —of its own universe, to start with. The *theanthropocosmic* view (which sees the unity of the divine, the human, and the cosmos) proposes a kind of trinitarian dynamic where everything is contained in everything else (each person represents the community, and each tradition reflects, corrects, complements, and challenges the other).»

425. Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place...*, p. 97: «A concrete example from the area of religion that is intensely important today is viewing the various world religions as individual dimensions of the respective other. No single religion —not even all traditional religions taken together— has a monopoly on religion.»

426. Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place...*, p. 97: «I have adopted the christian term *perichōresis* or *circumincessio*, which expresses the mutual penetration of the individual persons of the Trinity. Its buddhist synonym is *pratītyasamutpāda*, the radical relativity of reality. Apart from these, the shaiva concept of *sarvam sarvātmakam* (the universal relatedness of all to all), the wisdom of China, and many african traditons are pointing to a *theanthropocosmic* intuition.»

## 4.6. ADVAITA I NO-DUALITAT

### 4.6.1. Panikkar i l'Advaita Vedānta

La paraula sànscrita *advaita* significa no-dualitat (*a-dvaita*). Amb el nom d'Advaita Vedānta s'anomena un important corrent de l'hinduisme que té com a màxim exponent Śaṅkara (788-820) i com a representant més destacat en el nostre segle Ramana Maharshi (1879-1950).<sup>427</sup> Sens dubte, l'Advaita Vedānta és el corrent de l'espiritualitat oriental que més ha influït en Panikkar.<sup>428</sup> Si bé Panikkar no conegué directament Ramana Maharshi, el monjo benedictí francès Henri Le Saux (Abhishiktānanda, 1910-1973) s'introduí a l'Advaita Vedānta de la mà de Ramana Maharshi, i romangué a l'Índia els darrers trenta-cinc anys de la seva vida buscant una confluència entre el catolicisme i l'Advaita Vedānta. Le Saux fou un gran company de Panikkar a l'Índia, fins al punt que junts pelegrinaren al mont Arunāchala (en el qual Ramana Maharshi va viure anys en silenci i junt al qual passà la resta de la seva vida) i a les fonts del Ganges.<sup>429</sup> Si bé les diferents escoles de l'Advaita Vedānta es desenvolupen a partir de Śaṅkara, els seus precedents en l'hinduisme es remunten a les *upaniṣad*, tal com assenyala el mateix Panikkar:

[...] el mensaje central de las *upaniṣad* interpretado en su plenitud (*sensus plenior*) no es ni el monismo, ni el dualismo, ni el teísmo que en algunas de ellas se evidencia, sino el *advaita*, es decir, el carácter no dual de lo Real, la imposibilidad de añadir Dios al Mundo o *vice versa*, la imposibilidad de colocar en *dvanda*, como integrantes de un par, a Dios y al Mundo.<sup>430</sup>

427. Una coneguda frase de Ramana Maharshi expressa perfectament el caràcter paradoxal de l'*advaita*: «El món és il·lusori; / només Brahman és real; / Brahman és el món.» Si no fos pel final, que incorpora un altre nivell de discurs, la frase seria clarament dualista, però un cop incorporat el final els dos nivells coexisteixen en contradicció, però sense anul·lar-se. Sobre la identitat entre Brahman i *ātman* com a «pedra angular de l'Advaita Vedānta» vegeu Raimon PANIKKAR, *El Cristo desconocido...*, p. 139.

428. L'Advaita Vedānta també influí notablement en autors com Emerson o Yeats (vegeu John James CLARKE, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, Londres, Routledge, 1997, p. 85-6 i 101), tot i que només a través de llibres i fonts indirectes i no, com en el cas de Panikkar, a través d'una profunda immersió alhora intel·lectual i experimental.

429. Vegeu el llibre de Henri LE SAUX, Odette BAUMER i Raimon PANIKKAR, *Alle sorgenti del Gange: pellegrinaggio spirituale*, Milà, CENS, 1994.

430. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad...*, p. 66.

#### 4.6.2. L'advaita com a no-dualitat

De fet, Panikkar no restringeix el mot *advaita* al corrent homònim de l'hinduisme,<sup>431</sup> sinó que l'empra en el seu sentit etimològic de no-dualitat, aplicable, per tant, a l'experiència no dual de la realitat que també és present en el budisme, el taoisme i, d'una manera menys explícita, en el misticisme occidental. Així, en un text recent, deixa clar que «emprant la paraula *advaita* o no-dualitat no ens referim a sistemes filosòfics indis; ens referim a la negació del monisme sense "caure" en el dualisme».<sup>432</sup> Podem, doncs, considerar *advaita* i no-dualitat com a sinònims en el pensament de Panikkar.

Ara bé, l'experiència de la no-dualitat no pot ser directament expressada amb paraules:

En el moment que la intuïció advàitica s'ha d'expressar en paraules intel·ligibles, ha de parlar de polaritat i per tant ha d'usar un llenguatge d'alguna manera dualista, ja que els dos pols no es poden copsar alhora: la Realitat no es pot reduir a intel·ligibilitat.<sup>433</sup>

No tindria sentit intentar explicar exhaustivament quelcom inefable. Però, en el fons, tots els conceptes de Panikkar que hem examinat en aquest capítol formen una constel·lació en torn de la idea de no-dualitat, que és el sentit més profund (i menys explicitable) de la relativitat radical, l'ontonomia, la trinitat radical i l'experiència cosmoteàndrica. D'altra banda, en la secció 5.2 intentarem expressar la idea de no-dualitat pel camí de l'escola budista Mādhyamika (que va influir decisivament en el no-dualisme de Śaṅkara i, per tant, de l'Advaita Vedānta).

Panikkar sempre emfatitza la idea de «ni monisme ni dualisme»,<sup>434</sup> i sovint expressa l'*advaita* com a polaritat constitutiva de la realitat:

431. El tractament més extens de l'Advaita Vedānta (i especialment de Śaṅkara) en l'obra de Panikkar es troba en les seccions finals de *El Cristo desconocido del hinduismo*.

432. 96/50, p. 274: «Using the word *advaita* or non-duality we do not refer to indian philosophical systems; we refer to a negation of monism without "falling" into dualism.»

433. 91/21, p. 26: «The moment that the advaitic intuition has to express itself in intelligible words it has to speak about polarity and thus use a somewhat dualistic language, for the two poles are not graspable at the same time: Reality is not reducible to intelligibility.»

Vegeu *Myth, Faith...*, p. 307-308: «If I were to describe the supreme experience in my own personal, *advaitic* and trinitarian words, I would say nothing. Yet, if pressed to translate, I would say something like this: It is the experience of the *thou*, the realization of my-self as a *thou*: *tat tvam asi*.»

434. 91/21, p. 27; Raimon PANIKKAR, *El Cristo desconocido...*, p. 23; Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place...*, p. 94; 96/50, p. 275; etc.

Una *polaritat capaç de suportar tensió* és la característica última del que és real.<sup>435</sup>

Hi ha una relació dinàmica i constitutiva de manera que cadascun dels pols de la relació és el conjunt, perquè no podem de cap manera isolar els pols sense destruir-los. Deixarien de ser pols. [...] no hi ha Exterior sense Interior, ni Interior sense Exterior. És l'Interior el que fa l'Exterior i vice-versa.<sup>436</sup>

Val a dir que, des de l'experiència de la no-dualitat, la disputa sobre si la realitat és en darrer terme dinàmica o immòbil (la suposada contraposició entre Heràclit i Parmènides) es basa en aïllar dos pols que no tenen sentit l'un sense l'altre: només podem concebre el moviment en relació amb quelcom immòbil, i només podem concebre la immobilitat en relació amb quelcom mòbil.<sup>437</sup> L'experiència de la no-dualitat només pot aconseguir-se superant les dicotomies que superposem a la percepció de la realitat,<sup>438</sup> tal com en el conegut símil hindú (utilitzat, entre d'altres, per Śaṅkara) hom superposa la imatge d'una serp al que resulta ser una simple corda, en la nostra experiència quotidiana imagnem dualitats on no hi són.

L'experiència advàitica o no dualista no pot pròpiament afirmar res. «Diu *neti, neti*»<sup>439</sup> («això no, això no»). No afirma «que l'Ésser és no-dual», sinó en tot cas «que l'Ésser *no-és* dual, que la dualitat no és pas el cas» i alhora «que l'Ésser *no-és* u».<sup>440</sup>

L'*advaita* no fa una afirmació objectiva sobre la realitat: «l'Ésser és no-dos». [...] L'*advaita* refusa l'és (un o dos) i diu en canvi que l'Ésser *no-és* (ni un

435. Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place...*, p. 94. A Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 180, relaciona aquesta polaritat no dualista amb l'harmonia musical: «Music is here the paradigm. There is no harmonical accord if there is no plurality of sounds, or if those sounds coalesce in one single note. Neither many nor one, but concord, harmony.»

436. 91/21, p. 27: «There is a dynamic and constitutive relationship so that each of the poles of the relationship is the whole, because we can in no way isolate the poles without destroying them. They would cease to be poles. If we were to suppress one pole, the other would automatically disappear. The polarity itself is the primordial reality. Where is the wind when it does not blow? Where is Man when he does not live? There is no wind without blowing, there is no Man without living, there is no Outer without Inner, nor Inner without Outer. It is the Inner that makes the Outer and vice versa.»

437. Vegeu David LOY, *Nonduality...*, p. 216-224.

438. 96/50, p. 274-275.

439. 96/50, p. 275. L'expressió *neti, neti* procedeix de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* i s'utilitza per negar tot allò que superposem a l'experiència no dualista de la realitat.

440. 96/50, p. 275. Vegeu els comentaris de Panikkar en relació amb la *catuskoti* de Nāgārjuna a *El silenci del Buddha*, p. 138-150.

ni dos). L'Ésser no té predicat. L'és del nostre pensament racional no té perquè ser idèntic amb l'Ésser de la nostra consciència.<sup>441</sup>

L'*advaita* desafia les nostres pretensions tant d'objectivitat com de subjectivitat.<sup>442</sup> La no-dualitat representa un desafiament formidable a la nostra forma habitual de concebre la realitat, ja que «implica abandonar el lideratge sobirà del *logos*» i, per tant, desperta «por, el terror de perdre el control, el pànic de la incertesa, la obsessió per la seguretat que és una característica dels temps moderns».<sup>443</sup> Naturalment, «la intuïció advàitica no és la negació de la raó, sinó la seva transcendència».<sup>444</sup> Però això no deixa de ser «una dificultat formidable».<sup>445</sup> El nucli del pensament de Raimon Panikkar és l'experiència de la no-dualitat, i aquesta dificultat i aquest desafiament són també els seus.

441. 96/50, p. 275: «*Advaita* does not make an objective statement about reality: "Being is not-two." [...] *Advaita* refuses the *is* (one or two) and says instead Being is-not —one or two. Being has no predicate. The *is* of our rational thinking does not need to be identical with the Being of our awareness.»

442. 96/50, p. 275: «It challenges, precisely, objectivity on the ultimate level, because it discovers that our own thinking is equally non-dual; it can not be reduced to an absolute unity; it is constitutively polar. It challenges subjectivity equally, precisely because it refuses to postulate the necessary transparency of reality to our thinking, to any thinking.»

443. 91/21, p. 27.

444. 96/50, p. 275.

445. 91/21, p. 27.



## 5. Punts de referència: Nietzsche i Nāgārjuna

### 5.1. NOCIONS DE INTERDEPENDÈNCIA EN EL PENSAMENT DE NIETZSCHE

La noció de *interdependència* que, com hem vist en el capítol 4, pot considerar-se, sota diferents noms i aspectes, el cor del pensament de Raimon Panikkar, no és completament aliena a la tradició occidental. Analitzar el desplegament d'aquesta idea queda, naturalment, fora de l'abast d'aquesta investigació. Però volem deixar constància que aquesta noció clau del pensament de Panikkar té precedents a Europa. He optat per centrar-me (ni que sigui breument) en un sol pensador: Nietzsche, tant perquè pot considerar-se com el darrer gran autor de la tradició filosòfica occidental, com pel fet que, a primera vista, hom no el relacionaria gaire amb Panikkar, la qual cosa dóna un interès addicional als paral·lelismes entre tots dos.

Abans, però, no podem deixar d'insinuar, a vista d'ocell i sense cap pretensió d'exhaustivitat, alguns aspectes del pensament occidental anterior que tenen certa afinitat amb les nocions panikkarianes d'interdependència.

#### 5.1.1. *Abans de Nietzsche*

La idea tradicional més afí a la noció de *interdependència* és la concepció de l'ésser humà com a microcosmos que reflecteix el macrocosmos, concepció que des del temps dels presocràtics fins al Renaixement va gaudir de gran implantació. Aquest macrocosmos, és a dir, el conjunt de l'univers, sovint va ser considerat com a gran organisme (i, per tant, dotat de les complexes interrelacions que distingeixen els organismes dels éssers inerts), tal com fa Plató en el *Timeu* (30 B) en caracteritzar el món com a «gran animal» (μέγα ζῷον).

En el llindar entre el món antic i l'edat mitjana, el misteriós Dionís Areopagita, a *De la teologia mística*, lloa «la pau divina» com a sustentadora de la interdependència de l'univers:

Ella és qui unifica totes les coses, qui engendra i produeix la concòrdia i cohesió entre tot.

[...] Gràcies a ella, finalment, l'entrellat únic i indissoluble de l'univers subsisteix en la seva divina harmonia, i s'harmonitza en una perfecta conjuminació, compenetració i coordinació, inconfusiblement unida i indissolublement aplegada.<sup>446</sup>

Una fórmula hermètica ben coneguda a l'edat mitjana ofereix una bella imatge d'interdependència: «*Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.*»<sup>447</sup> Panikkar la cita de vegades i la relaciona amb Alà de Lilla, Eckhart i Cusa.<sup>448</sup> El mateix Alà de Lilla resumeix en tres versos com el microcosmos reflecteix el macrocosmos:

Omnis mundi creatura  
quasi liber et pictura  
nobis est et speculum.<sup>449</sup>

I, a les portes del Renaixement, Nicolau de Cusa desenvolupa una espècie de monadologia en què cada cosa reflecteix el conjunt de l'univers i «tot és en tot».<sup>450</sup> Dos segles més tard, trobarem encara als dístics d'Angelus Silesius belles expressions de la noció de *microcosmos* i de la interdependència entre Déu i l'home:

Com és, oh home, que pots desitjar alguna cosa  
si tens en tu Déu i totes les altres coses? [I, 88]

Jo sóc tan gran com Déu. Ell és tan petit com jo.  
Ell no pot estar per sobre de mi, ni jo per sota d'ell. [I, 10]

446. DIONÍS AREOPAGITA, *Dels noms divins: De la teologia mística*, traducció de Josep Batalla, Barcelona, Laia, 1986, p. 129 i 131.

447. *Liber XXIV Philosophorum*, prop. 2, *apud* Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 76, n. 216.

448. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 76, nota 216.

449. *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, p. 210, 599a. Citat per PANIKKAR a *The Cosmotheandric Experience*, p. 74, nota 212, donant-ne la versió següent: «Every creature of the world is for us book, picture and mirror.»

450. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, cap. v. Citat a Josep FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, p. 2257 (*sub voce* «mónada»).



Déu sense mi no pot fer ni tan sols un cuquet;  
si jo, amb ell, no el mantinc, immediatament s'esfondra. [I, 96]<sup>451</sup>

Alguns autors han assenyalat que en l'època medieval l'experiència del jo no era, com avui, la d'un ego isolat, sinó molt més relacional.<sup>452</sup> L'home medieval no era un individu sinó un microcosmos, i molt probablement sentia cada part del seu ésser vinculada amb el conjunt de l'univers. En qualsevol cas, a partir del Renaixement, això deixa de ser així. L'home occidental renuncia a la seva condició de microcosmos i s'esforça a afirmar la seva identitat radicalment autònoma, tallant els vincles que el lligaven a la natura i a la divinitat, a la tradició i a la comunitat. Al final del segle XV, l'emblemàtic *Discurs sobre la dignitat de l'home* de Pico della Mirandola centra la dignitat de l'ésser humà en la seva llibertat i la seva autonomia radical. Segle i mig més tard, el no menys emblemàtic *Discurs del mètode* de Descartes recomana entendre el món a partir de l'anàlisi aïllat de les seves parts més petites,<sup>453</sup> i secciona la realitat en dues substàncies, *res cogitans* i *res extensa*, que mai no havien estat tan radicalment isolades. Lluny de sentir-se identificat amb el conjunt de l'univers, el que Descartes pretén amb el seu mètode és «convertir-nos en amos i posseïdors de la natura»,<sup>454</sup> una natura a la qual considera privada de vincles orgànics i en la qual els animals són mecanismes en el sentit més estricte.

451. Angelus SILESIUS, *El pelegrí querubínic*, traducció de Lluís Duch, Barcelona, Proa, 1995, p. 61, 71 i 72. Vegeu també els dístics I, 11, 100, 106, 150, 167, 191 i 224; II, 99, 143 i 212, i IV, 153. La interdependència entre Déu i l'home també l'expressarà bellament Rilke en uns versos que cita PANIKKAR a *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum*, Friburg de Brisgòvia, Alber, 1964, p. 137, nota 49:

Was wirst Du tun, Gott, wenn ich sterbe?  
Ich bin Dein Trank, wenn ich verderbe,  
bin Dein Gewand und Dein Gewerbe,  
ich bin Dein Krug; wenn ich zerscherbe,  
mit mir verlierst Du Deinen Sinn.

452. Vegeu NISHITANI, *Religion and Nothingness*, p. 11: «The idea of life as a living bond had been central to the prescientific, per-Cartesian view of the world. [...] It was as if each individual human being were born from the same life, like the individual leaves of a tree. [...] Furthermore, on the basis of the life that linked individual things together at bottom, a sympathetic affinity was thought to obtain between one man's soul and another's. [...] this same affinity was thought to exist [...] among all living things.»

Vegeu també Michael ZIMMERMAN, *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, University of California, 1994, p. 247: «Accounts of social life in the European Middle Ages suggest that people, men and women alike, had a "relational" sense of self [...].»

453. René DESCARTES, *Discurs del mètode*, cap. II: «[...] dividir cadascuna de les qüestions que examinés en tantes parts com fos possible [...]». En la llengua de Descartes, podríem dir que el seu és un pensament d'*écart*, és a dir, de separació, distanciament, bandejament.

454. René DESCARTES, *Discours de la Méthode*, cap. VI: «[...] et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature».

Però ja un contemporani de Descartes com Spinoza s'aproxima a una percepció del món com a interdependència. S'ha assenyalat com un dels trets essencials de la filosofia d'Spinoza el fet que «cada cosa està connectada amb cadascuna de les altres».<sup>455</sup> Aplicant el racionalisme de forma no menys rigorosa que Descartes, Spinoza percep el conjunt del que hi ha com una única substància, i en comptes de la fragmentació cartesiana troba que Déu i la natura són conceptes intercanviables, o que la ment i el cos són interdependents, reflectint-ho en el gran ecosistema lògic de l'*Ethica*, en què, llevat d'unes poques definicions i axiomes, el conjunt de proposicions, corol·laris i escolis es donen suport mútuament. Altrament, també podem trobar una aproximació a la noció de *interdependència* en la monadologia de Leibniz, en la qual cada mónada és un reflex més o menys clar del conjunt.

Per la seva banda, Goethe, que valorava més la seva obra com a filòsof natural que no pas la seva obra literària, considerava que en la natura tot està vinculat amb tot,<sup>456</sup> tal com ho reflecteix en aquesta exclamació del *Faust*:

Wie alles sich zum Ganzen webt,  
Eins in dem andern wirkt und lebt!<sup>457</sup>

També la *Naturphilosophie* del romanticisme alemany s'aproxima a la idea d'interdependència, com també en el nostre segle ho faran, per exemple, les filo-

455. El fet que «Every thing is connected with every other» és un dels trets fonamentals del pensament d'Spinoza, assenyala Arne NAESS a «Spinoza and ecology», *Philosophia*, vol. 7, núm. 1 (1977), p. 47. Recordem que Naess, tot partint del neopositivisme, és un dels filòsofs d'aquest segle que més ha aprofundit en l'obra d'Spinoza i que, entre els seus estudis, destaca una transcripció de part de l'*Ethica* spinoziana en el llenguatge de la lògica formal (*Freedom, Emotion and Self-Subsistence: The Structure of a Central Part in Spinoza's Ethics*, Oslo, Universitetsforlaget, 1976).

456. Així, el pròleg de José María Valverde a Wilhelm von HUMBOLDT, *Escritos sobre el lenguaje*, p. 21, recull aquesta citació de Goethe: «En la naturaleza no ocurre nada que no esté en un enlace con el todo.» I, a *Knowledge and the Sacred*, Nova York, Crossroad, 1981, p. 63, S. H. NASR dóna la citació següent de Goethe: «Die Natur, so mannigfaltig sie erscheint, ist doch immer ein Eins, eine Einheit, und so muss, wenn sie teilweise manifestiert, alles übrige Grundlage dienen, dieses in dem übrigen Zusammenhang haben.»

457. «Com tot en el conjunt es teixeix, / i l'un actua i viu en l'altre!» Potser per als poetes sigui més fàcil copsar la interdependència de la realitat. Si més no, Baudelaire també en parla en el seu sonet *Correspondances*. En la segona estrofa descriu com olors, colors i sons es comuniquen mútuament:

Comme de longs échos qui de loin se confondent  
Dans une ténébreuse et profonde unité,  
Vaste comme la nuit et comme la clarté,  
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

sofies de Whitehead<sup>458</sup> i Merleau-Ponty.<sup>459</sup> Però ja és moment de concloure aquest ràpid repàs i centrar-nos, com dèiem, en les nocions d'interdependència en l'obra de Nietzsche.

### 5.1.2. *Un precedent de la noció de ontonomia?*

En el primer dels discursos de Zarathustra, *Von den drei Verwandlungen* («De les tres transformacions»), Nietzsche mostra metafòricament tres formes de l'esperit (*Geist*).<sup>460</sup> Fugint dels termes habituals de la metafísica, Nietzsche utilitza suggestives imatges del món vivent. Ens diu que l'esperit, primer, és com un camell que s'agenolla i carrega obedient el pes de la tradició; després, l'esperit es transforma en un lleó, «vol conquerir la seva llibertat tal com es conquerir una presa», brama «jo vull» i es rebel·la contra tot «tu has de». L'oposició que presenta Nietzsche entre l'actitud del camell i la del lleó es correspon ben bé amb la contraposició entre heteronomia i autonomia. El camell exemplifica l'heteronomia, carregant allò que li imposen els altres, mentre que el lleó representa l'afany d'autonomia que es rebel·la contra tota imposició exterior:

Crear-se llibertat i un sagrat No, àdhuc davant del deure: per a això, germans meus, cal el lleó.<sup>461</sup>

Si Nietzsche només mostrés aquestes dues etapes (l'heteronomia del camell i l'autonomia del lleó), aquest primer discurs de Zarathustra només seria una elaboració literària d'una dicotomia prou coneguda. Que sapiguem, cap autor anterior a Nietzsche havia mostrat una tercera possibilitat. I el cas és que Nietzsche mostra una tercera forma de l'esperit, a la qual anomena *l'infant (das Kind)* i que,

458. Vegeu Francis COOK, «The Dialogue Between Hua yen and Process Thought», *The Eastern Buddhist*, vol. XVII, núm. 2 (tardor 1948), i ABE Masao, «Mahayana Buddhism and Whitehead», a *Zen and Western...*

459. Vegeu especialment el treball de dos filòsofs nord-americans contemporanis molt influïts per la fenomenologia: David ABRAM, «Merleau-Ponty and the Voice of the Earth», *Environmental Ethics*, estiu del 1988, així com les p. 44-70 del seu *The Spell of the Sensuous*; David LEVIN, *The Listening Self*, Londres, Routledge, 1989, i la seva monografia inèdita «Liberating Experience from the Vice of Structuralism: The Methods of Merleau-Ponty and Nāgārjuna».

460. «Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.» Friedrich NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (d'ara endavant, abreujat KSA), a cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari, vol. 4 (*Also sprach Zarathustra*), dtv/de Gruyter, Berlín, 1988, p. 29.

461. Friedrich NIETZSCHE, KSA, vol. 4 (*Also sprach Zarathustra*), p. 30: «Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen.»

al nostre entendre, és paral·lela al que Panikkar, gairebé tres quarts de segle després, anomenarà *ontonomia*. Aquest infant és caracteritzat com a innocència (*Unschuld*), una roda que es mou per si mateixa i un «sagrat dir Sí» que permet el veritable «joc del crear».<sup>462</sup>

Les característiques que Nietzsche atribueix al lleó (autoafirmació, rebel·lió, rebuig de tota autoritat externa...) es corresponen molt bé tant amb el *pathos* com amb el contingut bàsic de la seva obra (voluntat de poder, crítica despietada, necessitat que mori Déu perquè visqui el veritable home...). Però, al costat del Nietzsche desemascarador, negador, menjacapellans, violent i inflexible, hi ha un Nietzsche que parla de la innocència de l'esdevenir (*Unschuld des Werdens*), d'*amor fati*, d'aprendre a riure i a ballar, de «la virtut que fa regals» i «la copa que es vol desbordar», de lluminositat solar, lleugeresa, plenitud, joc i migdia. Aquest Nietzsche es contraposa a l'anterior com el dir Sí al dir No, com l'infant al lleó, i, considerant les tres transformacions esmentades, sembla que el dir No només valdria per preparar el camí al dir Sí. (De fet, per a Nietzsche, «els grans menyspreadors són els grans veneradors», només a través de la nit s'arriba a l'alba, i «qui puja a les més altes muntanyes se'n riu de totes les tragèdies, les de ficció i les de debò».)<sup>463</sup>

És a dir, el lleó i l'infant podrien representar també dos nivells en l'obra del mateix Nietzsche. De fet, hi ha un lapidari fragment pòstum en el qual Nietzsche afirma clarament l'existència de dos nivells:

Exotèric – esotèric

1. Tot és voluntat contra voluntat
2. No n'hi ha cap de voluntat
1. Causalisme
2. No hi ha res tal com causa-efecte.<sup>464</sup>

462. Friedrich NIETZSCHE, KSA, vol. 4 (*Also sprach Zarathustra*), p. 31: «Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges ja sagen.

»Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja sagens: seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.»

463. Friedrich NIETZSCHE, KSA, vol. 4 (*Also sprach Zarathustra*), p. 49 i 192: «Wer ayf den höchsten Bergen steigt, der lacht über alle Trauer-Spiele und Trauer-Ernste.»

464. Friedrich NIETZSCHE, KSA, vol. 12 (Nachlaß 1885-1887), p. 187 (estiu 1886 - tardor 1887, fragment 5 [9]):

«Exoterisch - esoterisch

1. alles ist Wille gegen Willen
2. Es gibt gar keinen Willen
1. Causalismus
2. Es gibt nichts wie Ursache-Wirkung.»

En el seu *Nachwort* al corresponent volum de l'edició crítica, Giorgio Colli destaca la rellevància d'aquest fragment de Nietzsche «per desxifrar contradiccions aparentment inexplicables en el seu pensament» i assenyala que l'explicitació d'aquesta «doble perspectiva» esfondra la manera com s'ha interpretat fins ara la teoria de la voluntat de poder: «Fins i tot abans que hagi estat desenvolupada, aquesta teoria no és als ulls del seu autor res més que l'expressió exotèrica del seu pensament. I pensar que durant un segle hom s'ha esforçat tant per interpretar i valorar la fórmula màgica de la *voluntat de poder!*»<sup>465</sup> Efectivament, endinsant-nos en el camí que queda obert amb aquest revelador fragment, el pensament de Nietzsche apareix sota una nova llum.

La major part de la filosofia de Nietzsche pensa a través de la confrontació de voluntats i la causalitat, però també hi trobem un pensament que nega que hi hagi voluntats o causalitat i que afirma la «innocència de l'esdevenir». El que en aquest fragment s'anomena *exotèric* i *esotèric* podria correspondre, respectivament, al lleó i l'infant que trobem descrits al principi del *Zarathustra*. L'«infant», que veu el món com a joc i dansa, està més enllà de voluntats i causalitats. La «voluntat de

---

La resta del fragment diu:

«Alle Causalität geht psychologisch auf den Glauben an *Absichten* zurück:  
Gerade die Wirkung *einer* Absicht ist *unbeweisbar*.  
(Causa efficiens ist eine Tautologie mit finalis) psychologisch angesehen.»  
[«Tota causalitat s'origina psicològicament en la creença en *intencions*:  
Precisament l'efecte d'*una* intenció és *indemostrable*.  
(Causa efficiens és una tautologia amb *finalis*) vist psicològicament.»]

465. Giorgio COLLI, «Nachwort (zu Band 12 und 13)», KSA, vol. 13, p. 651-653: «Wenn wir nicht fehlgehen, greift Nietzsche hier auf der antike Unterscheidung zwischen gemeinverständlicher Mitteilung und mystischer Ausdruckweise zurück, und in den Beispielen, die er anführt, erniedrigt er seine These vom Willen —das heißt: vom Willen zur Macht— auf die Ebene populärer Darstellung. Dies entspricht Nietzsches höchstem spekulativem Niveau und bietet uns einen Ansatz, dem Anschein nach unerklärbare Widerspruchlichkeiten in seinem Denken zu entschlüsseln, ohne dabei zu interpretatorischen Kunststücken greifen zu müssen. [...] Tatsächlich läßt sich das Nebeneinander einer exoterischen, auf Allgemeinverständlichkeit bedachten Darstellung und einer esoterischen, geheimen, ganz persönlichen Verteilung des eigenen Denkens bei Nietzsche nirgendwo so deutlich erkennen wie in den Heften aus dem Nachlaß.

»[...] Es ist kein Zufall, daß sich die skizzierte doppelte Sicht bei Nietzsche in einem Augenblick schöpferischer Spannung einstellt. [...]

»Bemerkenswert ist, daß sich Nietzsche die Möglichkeit einer Antithese zwischen exoterischer und esoterischer Darlegung, nicht am Schluß einer theoretischen Ausarbeitung —vielleicht nach der Entdeckung ihrer schwachen Punkte— klarmacht, sondern sie an den Anfang seiner Theorie vom Willen zur Macht stellt. Noch bevor diese Theorie entwickelt ist, wird sie in den Augen ihres Schöpfers zu nichts anderem als dem exoterischen Ausdruck seines Denkens. Und dabei hat man sich ein Jahrhundert lang um die Interpretation und Bewertung der magischen Formel vom *Willen zur Macht* bemüht!»

poder» pertanyeria únicament a l'esfera exotèrica de Nietzsche; mentre que l'acceptació de l'etern retorn, asfixiant al nivell exotèric, només tindria sentit des del nivell esotèric (el nivell de l'infant) si hem de fer cas a un fragment del 1884 que inclou entre les condicions per suportar «el pensament més abismal» l'eliminació «del concepte de necessitat», «de la “voluntat”» i «del “coneixement en si”».<sup>466</sup>

El lleó pensa des de la dicotomia subjecte-objecte (de fet, el camell se sentia objecte i el lleó se sent subjecte), però l'actitud que Nietzsche anomena de l'infant (i que correspondria a l'ontonomia de Panikkar) transcendeix tot dualisme i permet, per tant, gaudir de la veritable llibertat: no solament no s'obeeix ningú, sinó que tampoc es coneix cap fricció de voluntats, cap conflicte entre el «jo» i el «món», entre el jo i els altres. El món és aleshores percebut com a «joc diví».<sup>467</sup> En un fragment del 1884, Nietzsche escriu que la «finalitat pròpia de tota filosofia» és «la *intuitio mystica*»,<sup>468</sup> intuïció que Nietzsche sembla que hagi assolit. En el mateix any escriu: «Tots els sistemes filosòfics estan *superats*.»<sup>469</sup> I, en el darrer dels «set segells» que tanquen la tercera part (en l'edició original, l'última) d'*Also sprach Zarathustra*, Nietzsche assenyalava que la seva llibertat ha assolit una «saviesa d'ocell» que diu: «No estan totes les paraules fetes per als pesats? No menteixen, per a qui és lleuger, totes les paraules? Canta, no parlis més!»<sup>470</sup> Però Nietzsche, un cop assolit això, continua escrivint des del nivell que ell mateix considera exotèric, i sembla renunciar al *pathos* afirmatiu que associa amb la saviesa d'ocell, amb l'infant i amb el nivell esotèric. Per què? En parlar dels fragments del 1885, Colli assenyalava que Nietzsche en aquell moment estava ja «madur per al silenci místic», però,

466. Fragment 26 [283] de l'estiu-tardor del 1884, KSA, vol. 11, p. 224-225:

«Um den Gedanken der Wiederkunft zu *ertragen*: [...] Beseitigung des *Nothwendigkeitsbegriffs* Beseitigung des “Willens” Beseitigung der “Erkenntniß an sich”,»

467. Fragment 26 [193] de l'estiu-tardor del 1884, KSA, vol. 11, p. 201: «Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse —habe ich die Vedantaphilos<ophie> und Heraclit zum Vorgänger.»

468. Fragment 26 [308] de l'estiu-tardor del 1884, KSA, vol. 11, p. 232: «Eigentlicher Zweck alles Philosophirens die *intuitio mystica*.»

469. Fragment 26 [43] de l'estiu-tardor del 1884, KSA, vol. 11, p. 159: «Alle philosophischen Systeme sind *überwunden*.»

470. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, «Die sieben Siegel», vol. 7, dins KSA, vol. 4, p. 291: «Wenn ich spielend in tiefen Licht-Fernen schwamm, und meiner Freiheit Vogel-Weisheit kam:—

— so aber spricht Vogel-Weisheit: [...]

—“sind alle Worte nicht für die Schweren gemacht? Lügen dem Leichten nicht alle Worte! Singe! sprich nicht mehr!”»

suggereix, «la natura de la seva solitud» no li permetia «renunciar al consol de la paraula».<sup>471</sup> Una explicació prosaica, però probable.

En qualsevol cas, aquests dos nivells (exotèric i esotèric, lleó i infant) podrien tenir paral·lelismes en altres distincions elaborades per la filosofia occidental: així, respectivament, el segon i tercer gèneres de coneixement de què parla Spinoza en l'*Ethica* (i en d'altres escrits), o els ulls de la raó i la contemplació dels victorins i sant Bonaventura. Trobarem també un paral·lel a aquesta distinció epistemològica en la teoria de les dues veritats del budisme Mādhyamika. En qualsevol cas, la distinció entre dues perspectives epistemològiques pot resultar molt aclaridora, tant pel que fa a l'obra de Nietzsche com, també, a la de Panikkar.

### 5.1.3. *El desemascarament de les «causes» i les «coses»*

Des d'aquest nivell que ell mateix anomena «esotèric», més enllà dels conceptes de *voluntat* i *causalitat*, Nietzsche desemmascara la nostra visió convencional o «exotèrica». Així, a «La “raó” en la filosofia», tercer capítol de *Crepuscle dels ídols* (1888), escriu: «Tot el que els filòsofs han manejat des de fa mil·lenis eren mòbies conceptuals; res que fos real no va sortir viu de les seves mans.»<sup>472</sup> La immediatesa del món tal com se'ns mostra en l'aquí-i-ara (quan ens trobem immersos en la vivència immediata del present, experimentat no com a moment transitori entre un passat i un futur, sinó com a quelcom complet en si mateix) és embrutada per aquestes «mòbies conceptuals», les quals hi introdueixen

[...] la mentida, per exemple la mentida de la unitat, la mentida de la coseïtat, de la substància, de la duració... La «raó» és la causa que falsegem el testimoni dels sentits.<sup>473</sup>

Aquesta distorsió de la immediatesa del món, Nietzsche la veu lligada al llençatge i la mostra com a fetitxisme:

471. Giorgio COLLI, «Nachwort», a KSA, vol. 11, p. 723: «Zu diesem Zeitpunkt war Nietzsche reif für das Schweigen der Mysterien. Aber der Zerstörer der Philosophie war immer noch ein Philosoph, und vor allem konnte die Art seiner Einsamkeit nicht auf die Tröstung durch das Wort verzichten. So geht er dazu über, eine Philosophie des Irrtums, des Betrugs und der Täuschung zu entwerfen.»

472. Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, cap. III, paràgraf 1, a *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA), vol. 6, p. 74: «Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen.»

473. Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, cap. III, paràgraf 2, KSA, vol. 6, p. 75: «das legs erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer... Die “Vernunft” ist die Ursache, dass wir das Zeugnis der Sinne fälschen.»



[...] entrem dins un fetitxisme groller quan ens fem conscients dels presupòsits fonamentals de la metafísica-del·lenguatge, dit clar i català [*auf deutsch*]: de la raó. Arreu *hi* veu agents i accions: creu en la voluntat com a causa en general; creu en el «Jo», en el Jo com a ésser, en el Jo com a substància i *projecta* la creença en el Jo-substància —així és com *crea* el concepte «cosa»... El pensament introdueix arreu, *subrepticiament*, l'ésser com a causa; del concepte «Jo» se'n segueix, com a derivat, el concepte «ésser»... En l'origen hi ha la gran fatalitat d'error de considerar la voluntat quelcom que *actua* —la voluntat com a *facultat*—... Avui sabem que és només una paraula... [...] La «raó» en el llenguatge: oh, quina vella meuca arterosa! Temo que no ens desempallegarem de Déu perquè encara creiem en la gramàtica...<sup>474</sup>

Més endavant, el capítol «Els quatre grans errors» continua desemmascarant la visió convencional del món:

L'home ha projectat fora de si els seus tres «fets interiors», allò en què creia amb més fermesa: la voluntat, l'esperit, el Jo —va extraure el concepte Ésser del concepte Jo, va establir les «coses» com a quelcom existent a partir de la seva imatge, del seu concepte del Jo com a causa. Què té d'estrany que després sempre hagi trobat en les coses *allò que ell mateix hi havia amagat?* La «cosa» mateixa, repetim-ho, el concepte «cosa», mer reflex de la creença en el Jo com a causa... Sense oblidar el vostre àtom, senyors mecanicistes i físics, quant d'error, quanta psicologia rudimentària queden encara en el vostre àtom! I no parlem de la «cosa en si», l'*horrendum pudendum* dels metafísics!<sup>475</sup>

474. Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, cap. III, paràgraf 5, KSA, vol. 6, p. 77-78: «wir kommen in ein grobes Fehischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zumBewusstsein bringen. *Das* sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt, das glaubt an's "Ich", an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und *projicirt* den Glauben an die Ich Substanz auf alle Dinge —es *shafft* erst damit den Begriff "Ding"... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*; aus der Conception "Ich" folgt erst, als abgeleitet, der Begriff "Sein"... Am Anfang steht das grosse Verhängniss von Irrthum, dass der Wille Etwas ist, das *wirkt*, —dass Wille ein Vermögen ist... Heute wissen wir, dass er bloss ein Wort ist... [...] Die "Vernunft" in der Sprache: oh was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatikglauben.»

475. Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, cap. VI, paràgraf 3, KSA, vol. 6, p. 91: «Der Mensch hat seine drei "inneren Tatsachen", Das, woran er am festesten glaubte, den Willen, den Geist, das Ich, aus sich harauprojicirt, —er nahm erst den Begriff Sein aus dem Begriff Ich heraus, er hat die "Dinge" als seiend gesetzt nach seinem Bilde, nach seinem Begriff des Ichs als Ursache. Was Wunder, dass er später in den Dingen immer nur wiederfand, *was er in sie gestecht hatte?* Das Ding selbst, nochmals gesagt, der Begriff Ding, ein Reflex bloss vom Glauben an's Ich als Ursache... Und selbst noch Ihr Atom, meine Herren Mechanisten und Physiker, wie viel Irrthum, wie viel rudimentäre Psychologie ist noch in Ihrem Atom rückständig! Gar nicht zu reden vom "Ding an sich", vom *horrendum pudendum* der Metaphysiker!»



Ja en l'aforisme 112 de *La gaia ciència*, Nietzsche havia criticat la noció de «causa i efecte», assenyalant que «un intel·lecte que veiés la causa i l'efecte com a continuu, no dividits i esmicolats com els veiem nosaltres, que veiés el flux de l'esdevenir —refusaria el concepte de “causa i efecte” i negaria tota condicionalitat».<sup>476</sup> A *Més enllà del bé i del mal* (paràgraf 21) la causa i l'efecte són considerats «purs *concepts* [...] ficcions convencionals destinades a la designació, [...] no a l'explicació».<sup>477</sup> En els fragments de Nietzsche que van quedar inèdits durant la seva vida, i dels quals no hi ha hagut una edició fiable i completa fins a una data relativament recent, trobem nombroses crítiques a la metafísica inherent a la visió convencional del món (inclosa la ciència moderna), sobretot en quaderns escrits entre la tardor del 1885 i la primavera del 1888:<sup>478</sup> Nietzsche hi desemmascara conceptes com la *causalitat*, la *substància*, l'*individu* o la *voluntat*. En un fragment del 1885, escriu que «el concepte d'“individu” és fals»,<sup>479</sup> i en un altre fragment del mateix any s'equiparen els conceptes metafísics amb ficcions:

El que més fonamentalment em separa dels metafísics és això: no els admeto que el «Jo» sigui allò que pensa; ben al contrari, prenc *el mateix «Jo» com una construcció del pensament*, de la mateixa classe que «matèria», «cosa», «substància», «individu», «finalitat», «nombre»: és a dir, com a mera *ficció regu-*

476. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, paràgraf 112, a KSA, vol. 3, p. 473: «Ein Intellect, der Ursache und Wirkung als continuum, nicht nach unserer Art als willkürliches Zerteilt und Zerstücktsein, sähe, der den Fluss des Geschehens sähe, —würde den Begriff Ursache und Wirkung verwerfen und alle Bedingtheit leugnen.»

477. Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, paràgraf 21, KSA, vol. 5, p. 36: «[...] man soll sich der “Ursache” der “Wirkung” eben nur als reiner Begriffe bedienen, das heisst als conventionaller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung».

En un fragment del 1885 (KSA, vol. 11, p. 562, 36 [28]), Nietzsche també assenyalà que el concepte «causa» és només un mitjà d'expressió, de designació: «Der Begriff “causa” ist nur ein Ausdrucksmittel, nicht *mehr*; ein Mittel zur Bezeichnung.»

478. En el conjunt dels fragments del *Nachlaß*, aquest tema és present com a mínim des de l'hivern del 1883-1884 fins a l'octubre del 1888, però apareix sobretot entre la tardor del 1885 i la primavera del 1888. D'entre els fragments de la segona edició, revisada, de la *Kritische Studienausgabe* (1988) en destacaria els següents: del volum 10 (1882-1884): 24 [10]; del volum 11 (1884-1885): 26 [12, 61], 34 [118], 35 [35, 68], 36 [18, 21, 23, 25-26, 28, 31, 34]; del volum 12 (1885-1887): 1 [32, 37-39, 43, 74, 87, 115, 124], 2 [83-96, 103-105, 108-109, 139-143, 145-152, 154-159, 167, 169, 172, 174, 193], 3 [14], 4 [8], 5 [3-4, 9-19, 22, 99], 6 [9-11, 13-15, 25], 7 [1-3, 14, 54-56, 60, 62-63], 8 [1-2], 9 [30, 35-41, 60, 62-63, 72-73, 89, 91, 97-98, 106, 108, 144, 160], 10 [19, 138, 158, 161, 202], i del volum 13 (1887-1889): 11 [50, 72-74, 82, 96-100, 113-115, 120, 122, 145, 156, 411, 415], 14 [79-81, 93, 95, 98, 103, 105, 121-122, 134, 144-146, 148, 150, 152-153, 168, 184, 186-188].

479. Fragment 34 [123] de l'abril-juny del 1885, KSA, vol. 11, p. 462: «Der Begriff “Individuum” ist falsch.»

*ladora*, amb l'ajut de la qual es posa, *s'inventa*, una mena de constància, i per tant cognoscibilitat, en un món de l'esdevenir.<sup>480</sup>

Nietzsche assenyala que els conceptes que descobrim en les coses només són el que prèviament hi havíem amagat, i que aquest procés de retrobament és el que s'anomena *ciència*.<sup>481</sup> De fet, considera «*la creença en les categories de la raó*» com «la causa del nihilisme». <sup>482</sup> Nietzsche afirma reiteradament la impermanència del món (com a bon admirador d'Heràclit)<sup>483</sup> i la impostura que suposa intentar fixar-lo en xarxes conceptuals. En el *Zarathustra*, per exemple, assenyala, oposant-se no solament a Goethe, sinó a tota la metafísica occidental, que «Tot el que és immutable —és només una metàfora!»<sup>484</sup> I uns anys després escriu que «*imprimir* a l'esdevenir el caràcter de l'ésser» és una «*dobla falsificació*, des dels sentits i des de la ment, per tal d'aconseguir un món d'éssers, de permanència.»<sup>485</sup> L'afany de convertir l'impermanent en permanent és psicològicament revelador: «És gairebé sempre un símptoma que alguna cosa manca en ell mateix el fet que un pensador senti quelcom de compulsió, necessitat, conseqüència, pressió i manca de llibertat en totes les “connexions causals” i “necessitats psicològiques”: sentir d'aquesta manera és traïdor —la persona es traeix a si mateixa.»<sup>486</sup>

480. KSA, vol. 11, p. 526 (maig-juliol del 1885, 35 [35]): «Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das “Ich” es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das *Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*, vom gleichem Range, wie “Stoff” “Ding” “Substanz” “Individuum” “Zweck” “Zahl”: also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich “Erkennbarkeit” in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird.»

481. KSA, vol. 12, p. 153-154, 2 [174]: «Man findet in Dingen nichts wieder als was man sieht selbst hineingesteckt hat [...] das Wiederfinden heißt sich Wissenschaft.»

482. KSA, vol. 13, p. 49, 11 [99]: «Resultat: der *Glaube an die Vernunft-Kategorien* ist die Ursache des Nihilismus.»

483. Vegeu, per exemple, Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, cap. IV, paràgraf 2, KSA, vol. 6, p. 75: «Ich nehme, mit hoher Ehrerbietung, den Namen *Heraklit's* bei Seite. [...] Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist.»

484. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, «Auf den glückseligen Inseln», KSA, vol. 4, p. 110: «Alles Unvergängliche —das ist nur ein Gleichnis!»

485. Fragment 7 [54] del 1886-1887, KSA, vol. 12, p. 312: «Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* —das ist der höchste *Wille zur Macht*.

»*Zweifache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwerthigen usw.»

486. Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, paràgraf 21, KSA, vol. 5, p. 36: «Es ist fast immer schon ein Symptom davon, wo es bei ihm selber mangelt, wenn ein Denker bereits in aller “Causal-Verknüpfung” und “psychologischer Notwendigkeit” etwas von Zwang, Noth, Folgen-Müssen, Druck, Unfreiheit herausfüllt: es ist verrätherisch, gerade so zu fühlen, —die Person verräth sich.»

Una altra interpretació psicològica la trobem en el fragment 4 [53] del 1882-1883 (KSA, vol. 10, p. 124-125), on es vincula la creença que «a cada efecte segueix un efecte» amb «l'instint de venjança»: «Auf jede Wirkung folgt eine Wirkung —dieser Glaube an die Causalität hat seinen Sitz im stärksten der Instinkte, in dem der Rache.»

En el pròleg a *Ecce homo*, Nietzsche dona la seva definició més contundent del que és l'error, sobretot l'error metafísic: «L'error (la creença en l'ideal) no és ceguesa, l'error és *covardia...*»<sup>487</sup> La interpretació de l'afany metafísic de coneixement com a fruit de la por ja es troba a *La gaia ciència*:

I ara! No és la nostra necessitat de coneixement ben bé aquesta necessitat del que ens resulta familiar, la voluntat de descobrir, sota tot el que ens és estrany, inusual i qüestionable, quelcom que ja no ens destorbi més? No és l'*instint de la por* el que ens mana conèixer? No és l'alegria dels coneixedors ben bé l'alegria de sentir-se altra vegada segur?<sup>488</sup>

I, fins i tot, en una obra de joventut com *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral* (1873), hi trobem ja llavors d'aquesta idea:

Què és, doncs, la veritat? Un exèrcit mòbil de metàfores, metonímies i antropomorfismes, en poques paraules una suma de relacions humanes que han estat alçades, transposades i embellides de manera poètica i retòrica, i que després d'un llarg ús semblen fermes, canòniques i obligatòries a un poble: les veritats són il·lusions que hom ha oblidat que ho són, metàfores que han esdevingut gastades i sense poder sensual, monedes que han perdut les seves imatges i ara només serveixen com a metall i no ja com a monedes.<sup>489</sup>

També un fragment del 1884 relaciona els conceptes de *causa* i *efecte* amb l'afany «d'humanitzar el món», és a dir, de percebre'l no com el que és, sinó com el que nosaltres voldríem que fos.<sup>490</sup> (El mateix Panikkar, cent anys més tard, qua-

487. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, «Vorwort», paràgraf 3, KSA, vol. 6, p. 259: «Irrthum (—der Glaube an's Ideal—) ist nicht Blindheit, Irthum ist Feigheit...»

488. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, paràgraf 355, KSA, vol. 3, p. 594: «wie? ist unser Bedürfniss nach Erkennen nicht eben dies Bedürfniss nach Bekanntem, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen Etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt? Sollte es nicht der *Instinkt der Furcht* sein, der uns erkennen heisst? Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitgefühls sein?»

489. Friedrich NIETZSCHE, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1, KSA, vol. 1, p. 880-881: «Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Ilusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.»

490. Fragment 25 [371] de la primavera del 1884, KSA, vol. 11, p. 108-109: «Ursache und Wirkung ist keine Wahrheit, sondern eine *Hypothese* —und zwar eine solche, mit der wir die Welt uns *Vermenschlichen*, unserem *Gefühle* näher bringen ("Willen" wird hineinempfunden).»

lifica de vegades la «voluntat de comprendre» com a «voluntat de poder».)<sup>491</sup> Una formulació més explícita es troba en un fragment de la primavera del 1888, en el qual la interpretació convencional del món, basada en la causalitat, és qualificada com a engany i por davant l'inhabitual:

La cosa, el subjecte, la voluntat, la intenció —tot això és inherent a la concepció de «causa». Busquem coses per explicar per què ha canviat quelcom. L'àtom mateix és una tal «cosa» i «subjecte primordial» construïts mentalment...

Finalment comprenem que les coses, i per tant també els àtoms, no actuen: *car no existeixen de cap manera...*, i que el concepte de causalitat és perfectament inútil. [...]

*La interpretació causal és un engany...*

[...] Hom s'estranya, s'inquieta, vol quelcom conegut a què agafar-se...

Tan bon punt en allò nou se'ns presenta quelcom vell, ens tranquil·litzem.

El suposat instint de causalitat és només la *por a l'inhabitual* i l'intent de descobrir-hi quelcom de conegut.

No una recerca de causes, sinó d'allò conegut...<sup>492</sup>

En un fragment del mateix quadern, Nietzsche afirma amb rotunditat: «no hi ha coses (són ficcions nostres)».<sup>493</sup> Què hi ha, doncs? El que hi ha, segons Nietzsche, és una mútua interrelació i interpenetració que anul·la tota possibili-

491. Per exemple, 87/16, inclòs a Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 151: «the very trend of looking for a “universal theory”, even if expressed with all the respect and openness possible, betrays, in my opinion, the same *forma mentis*, the continuation of the same thrust —*the will to understand, which is also a form of a will to power*, and thus the felt need to have everything under control». (La cursiva és meua.)

492. KSA, vol. 13, p. 275-276, 14 [98]: «Das Ding, das Subjekt, der Wille, die Absicht —alles inhäriert der Konzeption “Ursache”.

»Wir suchen nach Dingen, um zu erklären, weshalb sich etwas verändert hat. Selbst noch das Atom ist ein solches hinzugedachtes “Ding” und “Ursubjekt”...

»Endlich begreifen wir, daß Dinge, folglich auch Atome, nichts wirken: *weil sie gar nicht da sind...* daß der Begriff Kausalität vollkommen unbrauchbar ist. [...]

»Die Kausalitäts-Interpretation ist eine Täuschung...

»[...]

»man wundert sich, man ist beunruhigt, man will etwas Bekanntes, woran man sich halten kann...

»sobald im Neuen uns etwas Altes aufgezeigt wird, wird beruhigt.

»Der angebliche Kausalitäts-Instinkt ist nur die *Furcht vor dem Ungewohnten* und der Versuch, in ihm etwas Bekanntes zu entdecken

»ein Suchen nicht nach Ursachen, sondern nach Bekanntem.»

493. KSA, vol. 13, p. 257, 14 [79]: «es giebt keine Dinge (—das ist unsere Fiktion—)».

tat de concebre «substàncies» o «coses» independents,<sup>494</sup> quelcom molt similar al que Panikkar anomena «relativitat radical». A causa de la influència del pensament d'Àsia (hindú i budista), Panikkar ha aconseguit sortir de l'àmbit de la metafísica occidental, mentre que Nietzsche, per la seva banda, és qui més radicalment ha desconstruït la metafísica a Occident. No es fa estrany, doncs, que ambdós coincideixin a haver abandonat les ficcions metafísiques pròpies de la visió convencional del món, ficcions com les anomenades «substància», «cosa», «causa» o «jo». D'altra banda, val a dir que cent anys enrere la filosofia europea estava força oberta al pensament oriental (a diferència de la situació actual en molts cercles acadèmics europeus), i de fet Nietzsche havia llegit obres sobre budisme i coneixia la descripció budista de la realitat com a *pratītya-samutpāda*<sup>495</sup> («originació codependent», que Panikkar tradueix per *relativitat radical*), tot i que Nietzsche, com la majoria d'autors del segle XIX,<sup>496</sup> malentén el budisme considerant-lo una forma de nihilisme passiu.

Deixant de banda quines influències pugui haver rebut, Nietzsche desconfueix la metafísica seguint el seu propi camí. Però el cas és que, un cop aixecat el vel de la metafísica i superada la visió convencional del món, Nietzsche mostra la realitat d'una manera profundament similar al que Panikkar anomena *relativitat radical*. En un fragment del 1884, Nietzsche ho resumeix lapidàriament: «Coordinació en lloc de *causa i efecte*.»<sup>497</sup> Les coses no estan vinculades per relacions de causa i efecte, sinó per mútua *coordinació*. No hi ha entitats, sinó processos.<sup>498</sup> La coordinació que veu Nietzsche implica que «cada poder arrossega a cada instant les seves últimes conseqüències» i «cada àtom repercuteix en tot l'Ésser».<sup>499</sup>

494. KSA, vol. 12, p. 580, 10 [102]: «Das "Ding an sich" widersinnig. Wenn ich alle Relationen, alle "Eigenschaften", alle "Thätigkeiten" eines Dinges wegdenke, so bleibt *nicht* das Ding übrig.» Vegeu vol. 12, p. 104, 2 [85]: «[...] es *gibt kein Ding ohne andere Dinge* d. h. es *gibt kein "Ding an sich"*».

495. Sobre la influència del budisme en Nietzsche i els paral·lelismes entre el seu pensament i el budisme Theravāda, vegeu Freny MISTRY, *Nietzsche and Buddhism*, Berlín, Nova York, de Gruyter, 1981. A les p. 72 i següents, Mistry compara la idea nietzschiana de «coordinació» (amb la qual substitueix el pensament substancialista) amb la noció budista de *pratītya-samutpāda*. Vegeu també Graham PARKES (ed.), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

496. Vegeu Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 59: «Se haría difícil encontrar hoy en día algún budhólogo que sostuviera todavía la tesis nihilista. [...] También aquí, no se haría muy difícil mostrar que se leen los textos con un sistema "metafísico" ajeno a las intenciones y al espíritu propios del buddhismo.»

497. Fragment 26 [46] del 1884, KSA, vol. 11, p. 159: «Coordination staat *Ursache und Wirkung*.»

498. KSA, vol. 11, p. 560, 36 [21]: «*Die Prozesse als "Wesen"*.»

499. KSA, vol. 13, p. 258, 14 [79]: «[...] jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz. [...] jedes atom wirkt in das ganze Sein hinaus.»

I, si la *relativitat radical* de Panikkar emfasitza el caràcter primordial de les relacions per damunt dels éssers, Nietzsche assenyala que són les relacions les que constitueixen qualsevol possible ésser:

No és al nostre abast canviar els nostres mitjans d'expressió; però és possible comprendre fins a quin punt són mera semiòtica.

[...] El concepte de «veritat» és *absurd*... tot el regne de la «veritat» i «falsedat» només es refereix a relacions entre éssers, no a l'«en si»... *Absurd*: no hi ha cap «ésser en si», són les relacions les que constitueixen l'ésser, tal com no pot haver-hi un «coneixement en si»...<sup>500</sup>

La realitat és relació entre processos dinàmics, els quals *només consisteixen en la seva relació* amb altres processos:

En eliminar aquests ingredients (metafísics), no queden coses, sinó *quanta* dinàmics, en tensa relació amb tots els altres *quanta* dinàmics: llur essència consisteix en la seva relació amb tots els altres *quanta*, en la seva repercussió en ells.<sup>501</sup>

Entre aquests processos o «quanta» dinàmics no solament hi ha interrelació, sinó interpenetració i *interdependència*. Nietzsche expressa clarament la interdependència en referir-se a «una dependència *coordinada i conjunta*» (*Abhängigkeit «neben» und «miteinander»*),<sup>502</sup> en la qual els processos s'interpenetren:

No es tracta d'un *l'un-darrere-l'altre* [*Nacheinander*], sinó d'un *l'un-en-l'altre* [*Ineinander*], un procés en el qual els moments individuals que se succeïen *no* es condicionen com a causes i efectes...<sup>503</sup>

500. KSA, vol. 13, p. 302-303, 14 [122]: «Es steht nicht in unserm Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, inwiefern es bloße Semiotik ist.

»[...] Der Begriff "Wahrheit" ist *widersinnig*... das ganze Reich von "wahr" "falsch" bezieht sich nur auf Relationen zwischen Wesen, nicht auf das "An sich"... *Unsinn*: es gibt kein "Wesen an sich", die Relationen constituieren erst Wesen, so wenig es eine "Erkenntnis an sich" geben kann...»

501. KSA, vol. 13, p. 259, 14 [79]: «Eliminieren wir diese Zuthaten, so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allem anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältnis zu allem andern Quanten besteht, in ihrem "Wirken" auf dieselben.»

502. KSA, vol. 12, p. 137, 2 [143]: «Gesetz, die Welt verfügte über Ein Quantum von Kraft, so liegt auf der Hand, daß jede Macht-Verschiebung an irgend einer Stelle das ganze System bedingt —also neben der Causalität *hintereinander* wäre eine Abhängigkeit *neben* und *miteinander* gegeben.»

503. KSA, vol. 12, p. 136, 2 [139]: «Es handelt sich nicht um ein *Nacheinander*, —sondern um ein *Ineinander*, einen Prozeß, in dem die einzelnen sich folgenden Momente *nicht* als Ursachen und Wirkungen sich bedingen...»

La interdependència radical de la realitat pot no apreciar-se en una lectura de l'obra de Nietzsche que només pari esment al més visible, el nivell al qual el mateix Nietzsche sembla referir-se (en el fragment del 1886-1887 citat més amunt) com l'«exotèric». Tanmateix el vigor desemascarador del Nietzsche lleoní el fa ultrapassar les visions convencionals,<sup>504</sup> tot portant-lo a un nivell més subtil i silenciós. Si aquest nivell no és el més visible en l'obra de Nietzsche, no per això s'ha de menystenir. Potser, precisament, l'hauríem d'apreciar més. Hem vist que apareix en obres i períodes diversos, i si ho fa de manera subtil potser és perquè fa referència a quelcom massa delicat per ser pregonat als quatre vents:

Les paraules més silencioses són les que porten la tempesta. Els pensaments que caminen amb peus de colom dirigeixen el món.<sup>505</sup>

Des d'aquest àmbit subtil (al qual anomena «esotèric» en el fragment «Exoterisch-esoterisch» que hem comentat més amunt), Nietzsche ens mostra la realitat com a relació i interdependència, tal com fan Panikkar i el budisme. En el penúltim capítol del *Zarathustra*, amb la seva veu alciónica, Nietzsche canta així la interdependència:

Heu dit mai Sí a *un* plaer? Oh, amics meus, aleshores vau dir Sí a *tots* els dolors. Totes les coses es troben entrelligades, entreteixides, enamorades.<sup>506</sup>

## 5.2. NOCIONS DE INTERDEPENDÈNCIA EN EL PENSAMENT BUDISTA

### 5.2.1. Per què el budisme?

Si hi ha una tradició filosòfica o religiosa que hagi desenvolupat especialment la noció d'interdependència, aquesta és el budisme. Hem vist que una de les nocions clau amb què Panikkar expressa la idea d'interdependència és la *relativitat radical*, amb la qual tradueix lliurement la idea budista anomenada *pratītya-*

504. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, «Vorwort», paràgraf 3, KSA, vol. 6, p. 258-259: «Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge [...] Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist? das würde für mich immer mehr der eigentliche Wethmesser. Irrthum (—der Glaube an's Ideal—) ist nicht Blindheit, Irrthum ist *Feigheit*... [...] *Nitimur in vetitum*: in diesem Zeichen siegt einmal meine Philosophie, denn man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit.»

505. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, «Die stillste Stunde»; KSA, vol. 4, p. 189: «Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt.»

506. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, «Der Nachtwandler-Lied», paràgraf 10; KSA, vol. 4, p. 402: «Saget ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu *allem* Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt.»



*samutpāda* en sànscrit i *paticcasamuppāda* en pali. La traducció més habitual en els estudis contemporanis sobre budisme és *originació dependent* o bé *originació codependent*, però *relativitat radical* recull molt bé l'esperit d'aquesta idea. A *El silencio del Buddha*, Panikkar descriu el *pratītyasamutpāda* com «la relatividad radical y constitutiva de todo, la concatenación universal de todas las cosas»<sup>507</sup> i el qualifica de

[...] punto central de todo el buddhismo, de tal manera que «quien lo comprende, comprende el *dhmma* y quien comprende el *dhmma*, lo comprende.»

[...] En efecto, el *pratītyasamutpāda* es la clave para interpretar la intuición buddhista fundamental.<sup>508</sup>

Efectivament, la centralitat de la idea d'interdependència en el budisme és avui reiterada per autors de les diferents escoles d'aquesta tradició. Així, Takeuchi Yoshinori, representant de l'escola de Kyoto, vinculada al budisme zen, però molt influïda per la tradició filosòfica occidental, assenyala que «la noció d'originació dependent és l'arrel i el tronc del pensament budista» i que «en darrera instància tot depèn d'aquesta noció primordial i tot en treu la saba que dona vida».<sup>509</sup> David Kalupahana, un estudiós més vinculat al corrent Theravāda (escola molt arrelada al sud d'Àsia i l'única que avui sobreviu del budisme originari), escriu igualment que «l'originació dependent [...] és la filosofia central del budisme».<sup>510</sup> I l'actual dalai-lama, cap polític i espiritual del budisme tibetà, afirma que la idea d'interdependència «és sostinguda per totes les escoles del budisme, i per tant acostumo a dir que la nostra visió és la de la interdependència».<sup>511</sup>

507. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 120.

508. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 119. La citació que fa Panikkar correspon al *Majjhima Nikāya*, I, p. 190-191.

509. TAKEUCHI Yoshinori, *The Heart of Buddhism*, Nova York, Crossroad, 1983, p. 63: «The notion of dependent origination is the root and trunk of Buddhist thought. [...] everything finally hangs on this central notion and draws its life-giving sap.»

Vegeu el que assenyala un altre destacat representant de l'escola de Kyoto, ABE Masao, en el seu article «Buddhism», a A. SHARMA (ed.), *Our Religions*, Nova York, HarperCollins, 1993, p. 121: «Dependent coorigination represents the fundamental standpoint of early Buddhism and is its most basic teaching. Historically speaking, the teaching of dependent coorigination has been continually maintained from early Buddhism to Mādhyamika.»

510. David KALUPAHANA, *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991, p. 68: «dependent arising (pratītyasamutpāda) [...] is the central philosophy of Buddhism».

511. Tenzin GYATSO (catorzè dalai-lama), *A Flash of Lightning in the Dark of Night*, Boston, Shambhala, 1994, p. 2-3: «the principle of interdependence [...] is upheld by all schools of Buddhism, and so I usually say that our view is that of interdependence».



Hem vist com Panikkar desenvolupa la seva concepció interdependent de la realitat a partir de les diverses tradicions que l'han influït. Sovint cita, per exemple, els conceptes cristians de *perichōresis* i *circumincessio* (vegeu més amunt, secció 4.4.2), o l'expressió *Sarvam-sarvātmakam* («tot està relacionat amb tot») del xivisme del Caixmir.<sup>512</sup> La tradició que més aflora en els escrits de Panikkar és el cristianisme: no solament en la seva primera època (quan és un pensador exclusivament cristià), sinó també després d'haver sojornat llargament a l'Índia i d'haver aprofundit en el pensament oriental. Però la noció de *interdependència*, que considero clau del pensament de Panikkar, està molt més desenvolupada en el budisme que en el cristianisme. Això podria semblar incoherent: si la tradició que més visible resulta en l'obra de Panikkar no és el budisme, com és que aquest encaixa tan bé amb la noció clau del seu pensament? Panikkar, com hem vist, es considera hereu alhora de quatre tradicions: cristiana, hindú, budista i secular, i mai no ha volgut expressar rotundament una preferència per cap. De la mateixa manera, i com correspon a la seva visió interdependent, Panikkar tampoc no atorga una posició privilegiada a cap de les persones de la Trinitat. Però assenyal-la, en un dels seus textos recents més importants, que allò que en el mestre Eckhart és encara més fonamental que Déu i és més enllà de Déu, el que anomena *Deïtat* (*Gottheit*, *Deitas*), *origen sense fons* (*Abgrund*) del qual sorgeix el mateix Déu (*Gott*, *Deus*), correspon al Pare en la concepció panikkariana de la Trinitat: «no necessito postular una Deïtat més enllà de Déu, a la manera d'Eckhart o bé de Tillich, perquè aquest *Abgrund* diví és precisament el Pare».<sup>513</sup> La distinció d'Eckhart entre Deïtat i Déu es podria comparar a la que fa l'Advaita Vedānta entre Nirguṇa Brahman («Brahman sense qualitats») i Saguṇa Brahman («Brahman amb qualitats»). I, de fet, Panikkar relaciona aquest caràcter «sense qualitats» que tenen les nocions últimes de diverses tradicions com No-ésser, Abisme, *śūnyata* i *wu-wei*, amb el Pare de la seva concepció trinitària, assenyalant que tots ells són «equivalents homeomòrfics».<sup>514</sup> Veiem, doncs, que en la concepció panikkariana de la Trinitat el Pare sí que té en cert sentit una posició més primordial que el Fill o l'Esperit. Ara bé, com assenyalava Joseph Prabhu en la introducció a *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*: «Panikkar intenta connectar el budisme amb la dimensió de silenci i autobuidament del Pare; el cristianisme, el judaisme i l'islam, com a religions de la paraula, amb el Fill, la Paraula encarnada, i l'hinduisme advàitic amb la dimensió immanent i radicalment interior de

512. Per exemple, a *El silenci del Buddha*, p. 234.

513. 96/50, p. 272: «To Cousins chapter I would say that it is not necessary for me to postulate a Godhead beyond God, be it like Eckhart or Tillich, because this divine *Abgrund* is precisely the Father.»

514. 96/50, p. 273: «Father, Non-being, Baselessness (and Abyss), *śūnyatā*, *wu-wei* and similar notions [...] are *homeomorphic equivalents*.»

l'Esperit.»<sup>515</sup> D'alguna manera, per tant, el caràcter subtilment més primordial del Pare respecte al Fill, de Nirguṇa Brahman respecte a Saguṇa Brahman i del silenci respecte a la paraula (vegeu més amunt, secció 3.5), correspondria a una posició especial del budisme dins el conjunt de les tradicions religioses que conflueixen en Panikkar. Així, doncs, no és estrany que en el budisme trobem més desenvolupada la visió interdependent que veiem com a nucli del seu pensament.<sup>516</sup>

### 5.2.2. *Metàfores de la interdependència en el budisme*

El més extens del sutres budistes, l'*Avataṃsaka*,<sup>517</sup> dedica els seus trenta-nou llibres a aprofundir en la interdependència de tot el que existeix. Va ser traduït al xinès al segle v dC com a *Hua-yen*, i donaria nom al corrent filosòficament més destacable del budisme xinès:<sup>518</sup> l'escola Hua-yen, fundada per Fa-Tsang (643-712), que a partir del 740 s'estendria també pel Japó amb el nom de Kegon. Tot i que l'escola Hua-yen acabaria desapareixent a la Xina, l'erudit que més va contribuir al coneixement del budisme a Occident, D. T. Suzuki, assenyalà que el zen (potser el corrent d'origen budista més arrelat avui a Occident) és la pràctica del Hua-yen i el Hua-yen la filosofia del zen.<sup>519</sup> En el sutra *Avataṃsaka* (o *Hua-yen*) es troba una les metàfores clàssiques per descriure la interdependència, la xarxa d'Indra:

515. Joseph PRABHU, «Lost in Translation: Panikkar's Intercultural Odyssey», a Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 7: «Panikkar attempts to connect Buddhism with the silent, self-emptying dimension of the Father; Christianity, Judaism and Islam, as religions of the word, with the Son, the incarnate Word; and advaitic Hinduism with the immanent, radically inner dimension of the Spirit.»

516. D'altra banda, es podria argumentar que el budisme és la tradició en la qual més fàcilment encaixa el pluralisme de Panikkar. Vegeu per exemple Jon WETLESEN, *The Sage and the Way: Studies in Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979, p. 350: «If a person is a good Buddhist, for instance, there is no reason why he could not also adhere to one or more religions at the same time.»

517. En l'edició de Thomas CLEARY (*The Flower Ornament Scripture...*), sense comptar l'aparell crític ocupa pràcticament 1.500 pàgines de més de 3.000 caràcters.

518. Així ho considera Wing-tsit CHAN a *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 406.

Sobre el Hua-yen vegeu Thomas CLEARY, *Entry into the Inconceivable*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983; Francis COOK, *Hua-yen Buddhism*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1981 (a la p. 2 qualifica el Hua-yen com a «ecologia còsmica»), i Garma C. CHANG, *Hua Yen: The Buddhist Teaching of Totality*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1971.

519. Citat per David LOY a «Indra's Postmodern Net», *Philosophy East and West*, vol. XLIII, núm. 3 (juliol 1993), p. 483.

Ben lluny, a la mansió celestial del gran déu Indra, hi ha una xarxa meravellosa que ha estat penjada per algun artífex enginyós de tal manera que s'estén infinitament en totes direccions. Com correspon als gustos extravagants de les deïtats, l'artífex ha penjat un sol joiell resplendent a cadascun dels «ulls» de la xarxa, i com que la xarxa mateixa és infinita en totes les dimensions, els joiells són infinits en nombre. Allà pengen els joiells, resplendents com estrelles de primera magnitud, una visió meravellosa de contemplar. Si ara seleccionem arbitràriament un d'aquests joiells per inspeccionar-lo i el mirem detalladament, descobrirem que en la seva superfície polida s'hi reflecteixen tots els altres joiells de la xarxa, infinits en nombre. I no tan sols això, sinó que cadascun dels joiells reflectits en aquest a la vegada reflecteix tots els altres joiells, de manera que hi ha un procés infinit de reflexió.<sup>520</sup>

Aquesta metàfora de l'íntima i inesgotable interdependència de cadascun dels elements de l'univers podria semblar que no té gaire a veure amb el món «real», on cada «cosa» existeix de manera suposadament independent. Per exemple, en aquest paper, hi ha caràcters que fan referència a idees, però el paper mateix sembla quelcom que té una existència més o menys independent de la resta del món. Ara bé, un mestre budista contemporani, el vietnamita Thich Naht Hanh, de la tradició zen, descriu com aquest mateix full de paper és inconcebible sense la resta del món, que d'alguna manera hi és present. El text és prou curiós per fer-ne una llarga citació:

Si ets un poeta, veuràs clarament que hi ha un núvol flotant en aquest full de paper. Sense núvol, no hi ha pluja; sense pluja, els arbres no poden créixer, i sense arbres no podem fer paper. El núvol és essencial perquè existeixi el paper. Sí aquí no hi ha núvol, tampoc no hi pot haver paper.[...]

520. Francis COOK, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1977, p. 2, *apud* David LOY, «Indra's Postmodern Net», *Philosophy East and West*, vol. XLIII, núm. 3 (juliol 1993), p. 481: «Far away in the heavenly abode of the great god Indra, there is a wonderful net that has been hung by some cunning artificer in such a manner that it stretches out infinitely in all directions. In accordance with the extravagant tastes of deities, the artificer has hung a single glittering jewel in each "eye" of the net, and since the net itself is infinite in all dimensions, the jewels are infinite in number. There hang the jewels, glittering like stars of the first magnitude, a wonderful sight to behold. If we now arbitrarily select one of these jewels for inspection and look closely at it, we will discover that in its polished surface there are reflected all the other jewels in the net, infinite in number. Not only that, but each of the jewels reflected in this one jewel is also reflecting all the other jewels, so that there is an infinite reflecting process occurring.»

L'escola Hua-yen utilitza moltes altres metàfores de la interdependència, com ara la torre de Vairocana (dins la qual hi ha centenars de milers d'altres torres, de tal manera que cadascuna està en totes les altres), la interpenetració entre l'ona i l'oceà (que no són el mateix ni són diferents), o la descripció de cadascun dels éssers de l'univers com, a la vegada, un mirall que ho reflecteix tot i una imatge reflectida en tots els altres miralls.

Si mirem encara més profundament en aquest full de paper, hi podem veure la llum del sol. Sense la llum del sol, el bosc no pot créixer. De fet, res no pot créixer sense la llum del sol. És a dir, que la llum del sol també hi és, en aquest full de paper. El paper i la llum del sol existeixen recíprocament. I si seguim mirant, hi podem veure el llenyataire que va tallar l'arbre i el va portar a la fàbrica per transformar-lo en paper. I hi veiem blat. Sabem que el llenyataire no pot existir sense el seu pa de cada dia, i per tant el blat que va esdevenir el seu pa també hi és, en aquest full de paper. I també hi són el pare i la mare del llenyataire. Quan mirem d'aquesta manera, veiem que sense totes aquestes coses aquest full de paper no podria existir.

Mirant encara més profundament, ens hi podem veure nosaltres mateixos en aquest full de paper. Això no resulta difícil, perquè quan mirem el full de paper, és part de la nostra percepció. La teva ment és aquí i la meua també. Així que podem dir que tot és aquí amb aquest full de paper. No podem assenyalar ni una sola cosa que no hi sigui —el temps, l'espai, la terra, la pluja, els minerals del sòl, la llum del sol, el núvol, el riu, la calor. Tot coexisteix amb aquest full de paper. [...]

Suposem que intentem tornar algun dels elements a la seva font. Suposem que tornem al sol la seva llum. Creus que aquest full de paper seria possible? No, sense la llum del sol no hi hauria res. I si tornem el llenyataire a la seva mare, també ens quedem sense full de paper. El cas és que aquest full de paper està fet exclusivament amb elements que són «no-paper». I si tornem aquests elements «no-paper» a les seves fonts, aleshores no hi pot haver paper de cap manera. Sense elements «no-paper», com la ment, el llenyataire, la llum del sol i la resta, no hi hauria paper. Tan prim com és aquest full, conté tot l'univers.<sup>521</sup>

521. Thich NAHT HANH, *Peace is every step*, Nova York, Bantam, 1991, p. 95-96: «If you are a poet, you will see clearly that there is a cloud floating in this sheet of paper. Without a cloud, there will be no rain; without rain, the trees cannot grow; and without trees, we cannot make paper. The cloud is essential for the paper to exist. If the cloud is not here, the sheet of paper cannot be here either. So we can say that the cloud and the paper *inter-are*. "Interbeing" is a word that is not in the dictionary yet, but if we combine the prefix "inter-" with the verb "to be", we have new verb, inter-be.

»If we look into this sheet of paper even more deeply, we can see the sunshine in it. Without sunshine, the forest cannot grow. In fact, nothing can grow without sunshine. And so, we know that the sunshine is also in this sheet of paper. The paper and the sunshine *inter-are*. And if we continue to look, we can see the logger who cut the tree and brought it to the mill to be transformed into paper. And we see wheat. We know that the logger cannot exist without his daily bread, and therefore the wheat that became his bread is also in this sheet of paper. The logger's father and mother are in it too. When we look in this way, we see that without all these things, this sheet of paper cannot exist.

»Looking even more deeply, we can see ourselves in this sheet of paper too. This is not difficult to see, because when we look at a sheet of paper, it is part of our perception. Your mind is in here and mine is also. So we can say that everything is in here with this sheet of paper. We cannot point out one thing that is not here —time, space, the earth, the rain, the minerals in the soil, the sunshine, the cloud,

### 5.2.3. Nāgārjuna i l'escola Mādhyamika

La descripció que acabem de citar pot semblar poètica i potser no gaire rigorosa, però l'escola Mādhyamika i en especial el seu fundador, Nāgārjuna (probablement del segle II de la nostra era), van desenvolupar poderosos arguments en favor d'aquesta percepció interdependent de l'univers. Els primers estudis realitzats en el nostre segle sobre Nāgārjuna equiparaven el seu pensament amb aspectes de la filosofia de Kant,<sup>522</sup> però més recentment el seu enfocament ha estat comparat, per exemple, amb els de Nietzsche,<sup>523</sup> Wittgenstein,<sup>524</sup> Merleau-Ponty<sup>525</sup> i Derrida.<sup>526</sup> Tal com passa amb el Hua-yen, en Nāgārjuna i el Mādhyamika la noció de *interdependència* té un paper clau. El mateix Panikkar assenyala que «Todo el Mādhyamika no es sino una reinterpretación del *pratītyasamutpāda*»,<sup>527</sup> i Abe

---

the river, the heat. Everything coexists with this sheet of paper. That is why I think the word inter-be should be in the dictionary. "To be" is to inter-be. We cannot just *be* by ourselves alone. We have to inter-be with every other thing. This sheet of paper is, because everything else is.

»Suppose we try to return one of the elements to its source. Suppose we return the sunshine to the sun. Do you think that this sheet of paper would be possible? No, without sunshine nothing can be. And if we return the logger to its mother, then we have no sheet of paper either. The fact is that this sheet of paper is made up only of «non-paper» elements. And if we return these non-paper elements to their sources, then there can be no paper at all. Without non-paper elements, like mind, logger, sunshine and so on, there will be no paper. As thin as this sheet of paper is, it contains everything in the universe in it.»

522. El rus Th. Stcherbatsky fou el primer filòsof occidental que estudià seriosament el pensament de Nāgārjuna, equiparant la distinció de Nāgārjuna entre *saṃsāra* i *nirvāṇa* amb la distinció kantiana entre l'àmbit del fenomen i el del noumen, distinció, però, que en darrer terme aboca a un dualisme incompatible amb el pensament de Nāgārjuna. Vegeu les seves obres *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*, Londres, 1923 i *The Conception of Buddhist Nirvana*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1968 (original publicat a Leningrad el 1927). Des d'un enfocament més proper al Vedānta, T. R. V. Murti desenvolupà una interpretació similar en el seu clàssic estudi *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, Londres, Allen and Unwin, 1955.

523. Vegeu Glen T. MARTIN, «Deconstruction and Breakthrough in Nietzsche and Nāgārjuna», a Graham PARKES (ed.) *Nietzsche and Asian Thought*, p. 91-111.

524. Chris GUDMUNSEN, *Wittgenstein and Buddhism*, Londres, Macmillan, 1977. A la p. 113 assenyala que Nāgārjuna expressà 1.800 anys abans «much of what the latter Wittgenstein had to say».

525. David LEVIN, «Liberating Experience from the Vice of Structuralism: The Methods of Merleau-Ponty and Nāgārjuna» (text revisat d'una conferència a la Society for Phenomenology and the Human Sciences nord-americana l'octubre del 1994, inèdit).

526. Vegeu, entre els treballs més recents, David LOY, «The Clôture of Deconstruction: A Māhāyāna Critique of Derrida», *International Philosophical Quarterly*, vol. 27, núm. 1, 1987; David LOY, «The Deconstruction of Buddhism», a H. COWARD i T. FOSHAY (ed.), *Derrida and Negative Theology*, Nova York, SUNY Press, 1992, i Ian W. MABBET, «Nāgārjuna and Deconstruction», *Philosophy East and West*, vol. 45, núm. 2 (abril 1995).

527. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 119.

escriu que «la tasca central del Mādhyamika és penetrar en la veritat de la cooriginació dependent».<sup>528</sup> A partir de la darrerria del segle VIII, el Mādhyamika arribà al Tibet i des d'aleshores constitueix l'arrel filosòfica del budisme tibetà. Mādhyamika significa «via mitjana» (del sànscrit *madhyama*, «el mig»), via mitjana que intenta superar els esculls filosòfics de l'eternalisme o substancialisme (que creu en quelcom permanent i immutable) i el nihilisme (que, adonant-se de la futilitat de l'empresa substancialista, creu impossible trobar sentit en cap mena d'experiència), sense caure tampoc en cap barreja entre ells. El substancialisme i el nihilisme eren dues posicions ja ben esteses en l'època de Buda (segle VI aC); de fet, és possible interpretar l'origen del budisme com un esforç per superar la dicotomia entre substancialisme i nihilisme, i els diversos corrents que han sorgit en la seva història com renovats intents de redreçar el rumb quan una escola començava a aproximar-se al nihilisme o al substancialisme.<sup>529</sup>

En el *Mūlamadhyamakakārikā*,<sup>530</sup> Nāgārjuna assenyala que si alguna cosa tingués existència substancial (*svabhāva*) no estaria sotmesa al canvi ni dependria de cap altra cosa. És clar que l'experiència no ens mostra cap cosa així. Per exemple, podríem considerar que el foc és una substància amb entitat pròpia, però el foc no existeix per si mateix: necessita altres coses, com ara un combustible. No té per tant una existència substancial (*svabhāva*). Si creiem que el «combustible» és una substància, hem de parar esment que el combustible no podria concebre's com a tal si no existís el foc: per tant, tampoc no pot considerar-se *svabhāva*. De la mateixa manera, Nāgārjuna refuta que pugui concebre's un subjecte que percep si l'aïllem d'allò que percep o de la percepció mateixa, o bé, com veurem més endavant, que pugui concebre's un subjecte del moviment aïllant-lo del moviment mateix. Amb aquesta mena d'arguments, Nāgārjuna mostra com la nostra noció de *entitats substancials* és una il·lusió. En el segle VIII, una altra gran obra de la literatura Mādhyamika, el *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, ho expressa així:

528. ABE Masao, «Buddhism», a A. SHARMA (ed.), *Our Religions*, p. 121: «Indeed, it is the task for Mādhyamika philosophy to penetrate into the truth of dependent coorigination. [...] contrary to the Hīnayāna interpretation of dependent coorigination, which had been stereotyped, Mādhyamika philosophy revived the original dynamic nature of dependent coorigination on the basis of the full realization of Emptiness.»

Vegeu TAKEUCHI Yoshinori, *The Heart...*, p.68-69: «a new dialectic emerged with Nāgārjuna's view of dependent origination as emptiness (*shūnyāta*) [...] with the aim of clarifying once again the fundamental spirit of primitive Buddhism's doctrine of dependent origination».

529. Aquesta és la interpretació de David KALUPAHANA a *A History of Buddhist Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.

530. D'entre les diverses edicions en llengües occidentals, en destacariem la de David KALUPAHANA, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna...*, i la de Jay L. GARFIELD, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Nova York i Oxford, Oxford University Press, 1995. Més recent és l'edició d'Abraham VÉLEZ, *Versos sobre los fundamentos del camino medio*, Barcelona, Kairós, 2003, i la de Juan Arnau, *Fundamentos de la vía media*, Madrid, Sirvela, 2004.

El que sorgeix a través d'un conjunt de condicions  
i deixa d'existir quan aquestes manquen,  
és artíficiós com la imatge en un mirall;  
com se li pot atribuir veritable existència?<sup>531</sup>

En el *Mūlamadhyamakakārikā*, cap. XXIV, estrofa 18, Nāgārjuna assenyala que l'originació dependent (*pratītyasamutpāda*) de les coses implica la seva vacuïtat (*śūnyatā*), i que adonar-se d'això equival a entendre la via mitjana.<sup>532</sup> No hi ha res que no s'origini de manera dependent, i per tant no hi ha res que no sigui *śūnya*, vacu (cap. XXIV, estrofa 19). Ja que la noció de *śūnyatā* («vacuïtat») es presenta a molts malentesos, cal precisar-ne el sentit:

Śūnyatā és una combinació del tema *śūnya*, «buit o vacu», i un sufix nominalitzador, *tā*, que aquí faria «-dor» o «-tat». Śūnyatā es tradueix, doncs, per «Buidor o Vacuïtat». Es creu que *śūnya* va derivar originalment de l'arrel *svi*, «inflar», amb la qual cosa *śūnya* implica «relatiu a allò inflat». [...] Śūnyatā suggereix per tant que, tot i que exteriorment sembla que les coses en el món fenomenal són reals i substancials, en l'interior de fet són tènues i buides. No són reals, sinó que només semblen ser-ho. Śūnyatā denota l'absència de qual-sevol mena d'entitat pròpia. Totes les coses són buides en tant que els manca entitat substancial o existència pròpia (*Svabhāva*).<sup>533</sup>

531. *Bodhicaryāvatāra*, cap. IX, estrofa 144. Segueixo l'edició del Padmakara Translation Group: SHĀNTIDEVA, *The Way of the Bodhisattva*, Boston, Shambhala, 1997, p. 157:

What arises through the meeting of conditions  
And ceases to exist when these are lacking,  
Is artificial like the mirror image;  
How can true existence be ascribed to it?

Vegeu els comentaris a aquesta estrofa a KUNZANG PALDEN i KUNZANG SÖNAM, *Wisdom: Two Buddhist Commentaries*, Peyzac-le-Moustier, Padmakara, 1993, p. 116 i 241-243.

532. El vers té diferents matisos en les traduccions dels diversos estudiosos. ABE Masao, a A. SHARMA (ed.), *Our Religions*, p. 121, dóna: «The "originating dependently" we call "emptiness"; this apprehension, i. e., taking into account [all other things], is the understanding of the middle way.» David KALUPAHANA, a *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna...*, p. 339, tradueix: «We state that whatever is dependent arising that is emptiness. [...] That itself is the middle path.» I David LOY, a *Nonduality...*, p. 226, dóna «We interpret the dependent arising of all things (*pratītyasamutpāda*) as the absence of being in them (*śūnyatā*).»

533. Garma C. CHANG, *The Buddhist Teaching of Totality*, apud A. SHARMA (ed.), *Our Religions*, p. 114-115: «Shūnyatā is the combination of the stem *shūnya*, "void or empty", and a participle suffix, *tā*, here rendered as "ness". Shūnyatā is therefore translated as "Voidness or Emptiness". It is believed that *shūnya* was originally derived from the root *svi*, "to swell", and *shūnyā* implies "relating to the swollen". As the proverb says, "A swollen head is an empty head", so something which looks swollen or inflated outside is usually hollow or empty inside. Shūnyatā suggests therefore that although things in the phenomenal world appear to be real and substantial outside, they are actually



*Śūnyatā* no implica, per exemple, que les coses siguin físicament buides (com algú podria creure tenint present que a nivell subatòmic sembla que predomina el buit),<sup>534</sup> sinó el fet que cap cosa no té realitat substancial: no hi ha res que depengui exclusivament de si mateix, i per tant no hi ha res que pugui concebre's com a real quan es considera aïlladament. A Occident, això ho veuria Spinoza quinze segles més tard: si apliquem coherentment la definició de substància,<sup>535</sup> no trobarem cap cosa particular a la qual hi pugui correspondre. Com sabem, Spinoza assenyala que sí que es pot considerar substància el conjunt de la realitat (*Deus sive natura*). Això, però, no convenceria el Mādhyamika, des del qual es podria respondre que *Deus sive natura* no es pot concebre aïlladament dels éssers particulars que l'integren, i si la substancialitat d'aquests és il·lusòria també serà il·lusòria la substancialitat del conjunt.<sup>536</sup>

En termes contemporanis, els arguments de Nāgārjuna es podrien resumir així:

1. Si els subjectes i els seus objectes, les coses i els seus atributs i les causes i els seus efectes existeixen de manera independent, tal com creiem habitualment, o existeixen de manera intrínseca i absoluta, tal com sosté l'anàlisi dels elements bàsics, aleshores no han de dependre de cap mena de condició o relació. [...]
2. No es pot trobar res en la nostra experiència que satisfaci aquest criteri d'independència o ultimitat. [...] En el nostre context modern, aquest punt és prou obvi si considerem les causes i condicions del món material tal com s'expressa en la nostra tradició científica. Nāgārjuna va portar la comprensió

---

tenuous and empty within. They are not real but only appear to be real. *Śūnyatā* denotes the absence of any kind of self, or selfhood. All things are empty in that they lack a subsisting entity or self-being (*Svabhāva*).»

534. Vegeu la descripció que en fa Fritjof CAPRA a *The Tao of Physics*, Boston, Shambhala, 1991, p. 66: «To see the nucleus, we would have to blow up the atom to the size of the biggest dome in the world, the dome of St. Peter's Cathedral in Rome. In an atom of that size, the nucleus would have the size of a grain of salt! A grain of salt in the middle of the dome of St. Peter's, and specks of dust whirling around it in the vast space of the dome —this is how we can picture the nucleus and electrons of an atom.»

535. Recordeu la definició III en la primera part de l'*Ethica* spinoziana (SPINOZA, *Opera*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, vol. II, p. 45): «Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.» («Per substància entenc allò que és en si i es concep per si, és a dir, allò el concepte del qual no precisa del concepte de cap altra cosa per formar-se.»)

536. Charles Hartshorne, un dels més destacats representants de la *process philosophy*, assenyala que «enduring substances in a living world constitute an elemental confusion contrary to both logic and life, a fact taken into account by countless Buddhists for two thousand years» (*apud* John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*, p. 118).



de la codependència molt més enllà. Les causes i els seus efectes, les coses i els seus atributs, i fins i tot la ment del subjecte inquiridor i els objectes de la ment són *igualmente* codependents l'un de l'altre. [...]

3. Per tant, no es pot trobar res que tingui una existència última o independent. O, en llenguatge budista, tot és «buit» d'existència independent, ja que tot s'origina de manera codependent.<sup>537</sup>

L'afany de coneixement ens porta, però, a buscar quelcom substancial sota el món de l'esdevenir, i de fet una primera interpretació de la interdependència budista podria afirmar: «D'acord, no hi ha cap cosa particular que tingui existència substancial, però sí que hi ha quelcom que existeix veritablement: la interdependència mateixa, el *pratīyasamutpāda*.» Però Nāgārjuna tampoc no es deixa agafar aquí, amb la qual cosa demostra el rigor i la radicalitat del seu pensament.

Hem vist com el *pratīyasamutpāda* serveix per desconstruir la realitat substancial de les coses: no hi ha res que tingui existència en si mateix, ja que totes les coses depenen d'altres (i en darrera instància de *totes* les altres). El sorgiment i la destrucció de les coses mostra que no són reals en sentit absolut. Ara bé, preguntarà Nāgārjuna, si les coses no són pròpiament reals, què és, doncs, el que sorgeix i el que és destruït? Si no hi ha res pròpiament existent que sorgeixi i sigui destruït, tampoc no podem atribuir existència absoluta al sorgiment i a la destrucció. Si analitzem pròpiament una cosa, veurem que està constituïda per les seves relacions amb altres coses, fins al punt que podem dir que la «cosa» no té veritable existència i el que veritablement existeix són les relacions. Però això no seria coherent, ja que sense relacions no hi ha cosa, però sense cosa tampoc no hi ha relacions: què és el que podrien relacionar? La interdependència entre les coses i les seves relacions fa que es constitueixin i s'anul·lin mútuament. Les coses, hem vist, depenen les unes de les altres, s'originen de manera dependent. Però si les «coses» no són veritablement reals, aleshores tampoc no podem atribuir veritable

537. FRANCISCO VARELA, EVAN THOMPSON i ELEANOR ROSCH, *The Embodied Mind: Cognitive Sciences and Human Experience*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1991, p. 224:

«1. If subjects and their objects, things and their attributes, and causes and their effects exist independently as we habitually take them to, or exist intrinsically and absolutely as basic element analysis holds, then they must not depend on any kind of condition or relation. [...]

»2. Nothing in our experience can be found that satisfies this criterion of independence or ultimacy. [...] In our modern context this point is rather obvious when considering the causes and conditions of the material world as is expressed in our scientific tradition. Nāgārjuna took the understanding of codependence considerably further. Causes and their effects, things and their attributes, and the very mind of the inquiring subject and the objects of mind are each *equally* codependent on the other. [...]

»3. Therefore, nothing can be found that has an ultimate or independent existence. Or to use Buddhist language, everything is "empty" of an independent existence, for it is codependently originated.»

realitat a la seva originació dependent. El *pratītyasamutpāda* refuta l'existència de qualsevol *svabhāva* (realitat substancial), però aplicat de manera coherent refuta també l'existència substancial del mateix *pratītyasamutpāda*.<sup>538</sup> Aquí comencem a aprofundir en l'equivalència entre *pratītyasamutpāda* i *śūnyatā* que Nāgārjuna exposa al capítol XXIV del *Mūlamadhyamakakārikā*. I aviat veurem, però, que aquest *śūnyatā* no té res a veure amb el nihilisme (malgrat que així es va entendre sovint en la recepció inicial del budisme a Europa).<sup>539</sup>

Per entendre millor l'argument de Nāgārjuna, podem veure una de les aplicacions que en fa: l'anàlisi (i refutació) de la realitat del moviment i del repòs en el capítol II. Cal remarcar que, a diferència de les paradoxes de Zenó, Nāgārjuna no mostra la impossibilitat d'atribuir realitat substancial al moviment per suggerir que sí que se'n pot atribuir a quelcom permanent, sinó que desconstrueix alhora el moviment i la permanència. L'argument es basa en el fet que no podem concebre el moviment sense l'objecte del moviment ni podem concebre l'objecte del moviment sense el moviment mateix: són interdependents.<sup>540</sup> Si els separem, si hipostasiem quelcom substancial anomenat «objecte» i quelcom substancial anomenat «moviment», caiem en contradiccions:

La dificultat queda palesa isolant el que s'ha hipostatat com a mòbil i preguntant pel seu estatus. En si mateix, es tracta d'un mòbil o no? És a dir, el predicat *es mou* li és intrínsec o contingent? [El mòbil té moviment en si mateix o no?...] Si el mòbil en ell mateix i per ell mateix ja es mou, aleshores no hi ha raó per afegir-li posteriorment una acció de moviment; atribuir-li així un segon moviment seria redundant. Però l'altra alternativa (que el mòbil en si mateix no té moviment) tampoc serveix, perquè aleshores no podem atribuir-li moviment, car és una contradicció el fet que quelcom que no té moviment

538. Vegeu David LOY, *Nonduality...*, p. 227: «all-conditionality is phenomenologically equivalent to a denial of all causal conditions. That is, a view so radical as to analyze things away into "their" conditions offers an interpretation of experience which becomes indistinguishable from a view that negates causality altogether. [...] Things and their causal conditions stand or fall together, because our notion of cause-and-effect is dependent on that of objectively existing things. [...] The inconsistency in our ordinary way of understanding objects is that they are taken to be both self-existent and causally contingent.»

Vegeu també LOY, «Indra's Postmodern Net», p. 485-486: «Nāgārjuna emphasizes that the notion of dependence is also incoherent if there is no other self-existing thing to depend upon. The irony of this approach is that its use of causation also refutes causation: it is only because we superimpose our notions of substantiality to perceive the world as a collection of separate things that we must also superimpose causal relations to "glue" these things together.»

539. Com a història de la recepció del pensament oriental a Occident és molt recomanable la recentment publicada per John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*

540. Vegeu, per exemple, cap. VIII, estrofa 12 (en la versió de David KALUPAHANA, a *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna...*, p. 186): «An agent proceeds depending upon action and action proceeds depending upon the agent. We do not perceive any other way of establishing [them].»

tingui moviment. En cap dels dos casos no podem entendre pròpiament la relació entre ells [el mòbil i el moviment]. Se'n segueix que el mòbil no pot tenir existència pròpia si el separem del predicat *es mou*, la qual cosa significa que la nostra manera dualista habitual d'entendre el moviment és insostenible.

[...] Malgrat que la nostra intuïció vulgui postular un «nucli immutable» per tal de salvar el mòbil, no hi ha un punt mitjà entre quelcom que tingui existència pròpia i no tingui moviment i la dissolució completa de l'objecte del moviment. Entès d'aquesta manera, és obvi per què aquest argument és igualment efectiu contra la intel·ligibilitat del repòs. La bifurcació entre l'objecte i el seu estar-en-repòs és igual d'il·lusòria, per les mateixes raons.<sup>541</sup>

Aleshores, què en resulta, de tot això? És que res no existeix veritablement? Afirmer que res no existeix implicaria caure en el nihilisme, quan precisament el Mādhyamika tracta de superar la dicotomia entre substancialisme (o eternalisme) i nihilisme. Com escriu Nāgārjuna en el capítol xv del *Mūlamadhyamakakārikā*:

«Existeix» implica aferrar-se a l'eternalisme. «No existeix» implica la filosofia de l'anihilació. Per tant, una persona assenyada no hauria de comptar amb l'existència ni amb la no-existència.

«Tot el que existeix com a entitat pròpia, no és no-existent» implica eternalisme. «Ara no existeix, però va existir abans» implica anihilació.<sup>542</sup>

La nostra perplexitat pot estar arribant al límit. Què és, doncs, el que afirma Nāgārjuna? Hem vist que equipara el *pratītyasamutpāda* amb *śūnyatā*, la vacuïtat.

541. David LOY, *Nonduality...*, p. 230-231: «The difficulty is shown by isolating this hypostatized mover and inquiring into its status. In itself, is *it* a mover, or not? That is, is the predicate *moves* intrinsic or contingent to this mover? [...] If the mover in and of itself already moves, then there is no need to add an act of motion later; the predication of such a motion becomes redundant. But the other alternative —that the mover by itself is a nonmover— does not work either because we cannot thereafter add the predicate, it being a contradiction for a nonmover to move. In neither case we can make sense of the relation between them. It follows that the mover cannot have an existence of its own apart from the *moving* predicate, which means that our usual dualistic way of understanding motion is untenable.

»[...] Despite our intuitions, which want to postulate some “unchanging core” in order to save the mover, there is no middle ground between a self-existent, unmoving thing and the complete dissolution of the thing that does the moving. Understood in this way, it becomes obvious why his arguments work just as well against the intelligibility of rest. The bifurcation between the thing and its being-at-rest is just as delusive, for the same reasons.»

542. *Mūlamadhyamakakārikā*, cap. xv, estrofa 10-11 (en la versió de David KALUPAHANA, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna...*, p. 234): «“Exists” implies grasping after eternalism. “Does not exist” implies the philosophy of annihilation. Therefore, a discerning person should not rely upon either existence or non-existence.

»“Whatever that exists in terms of self-nature, that is not non-existent” implies eternalism. “It does not exist now, but existed before” implies annihilation.»

Podria semblar, doncs, que la vacuïtat és el que afirma Nāgārjuna. Però res més lluny de la veritat. En el capítol XIII, estrofa 8, assenyala que

[...] la vacuïtat és l'abandonament de totes les opinions. Els qui estan posseïts per l'opinió de la vacuïtat són incorregibles.<sup>543</sup>

Un autor del segle IX, Saraha, ho expressarà de manera encara més contundent:

Els qui creuen en la substancialitat són com vaques;  
Els qui creuen en la vacuïtat són pitjors.<sup>544</sup>

La vacuïtat no representa la realitat última per a Nāgārjuna. De fet, qualsevol opinió sobre la realitat última és, per a Nāgārjuna i els seguidors del seu corrent filosòfic, quelcom en el fons contradictori o inintel·ligible. Això, novament, sembla que ens aboca a una postura nihilista. I de fet ho seria si no fos pel que el Mādhyamika anomena la *teoria de les dues veritats*, que veurem tot seguit.

#### 5.2.4. La teoria de les «dues veritats»

En el Mādhyamika, l'equivalència entre l'originació dependent (o interdependència) i la vacuïtat va lligada a la distinció entre dues veritats que Nāgārjuna presenta com

[...] la veritat de la convenció mundana (saṃvṛti) i la veritat última, suprema (paramārtha).

Els qui no discerneixen la distinció entre aquestes dues veritats, no entenen la natura profunda de l'ensenyament del Buda.<sup>545</sup>

543. *Mūlamadhyamakakārikā*, cap. XIII, estrofa 8 (en la versió de David KALUPAHANA, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna...*, p. 223): «emptiness is the relinquishing of all views. Those who are possessed of the view of emptiness are said to be incorrigible.»

544. Citat a Francisco VARELA, Evan THOMPSON i Eleanor ROSCH, *The Embodied Mind...*, p. v:

«Those who believe in substantiality are like cows;  
Those who believe in emptiness are worse.»

545. *Mūlamadhyamakakārikā*, cap. XXIV, estrofa 8-9. Versió a Francisco VARELA, Evan THOMPSON i Eleanor ROSCH, *The Embodied Mind...*, p. 226: «The teaching of the doctrine by the Buddha is based upon two truths: the truth of wordly convention (saṃvṛti) and the ultimate, supreme truth (paramārtha).»

»Those who do not discern the distinction between these two truths, do not understand the profound nature of the Buddha's teaching.»

L'anàlisi que fa el Mādhyamika, desconstruint la substancialitat que atribuïm a les coses i als esdeveniments de la vida quotidiana, podria deixar-nos perplexos i desorientats, potser abocats a un nihilisme paralitzant. Però Nāgārjuna escriu en el context de l'ètica i les pràctiques meditatives del budisme, i no pretén refutar la validesa ni de l'una ni de les altres.<sup>546</sup> Ben al contrari, és el context de la disciplina ètica i meditativa del budisme el que permet treure plenament profit de la desconstrucció que fa Nāgārjuna. Com assenyalava avui, divuit segles després, el dalailama:

Quan, per exemple, practiquem la generositat [...] coneixem la veritat relativa de causa i efecte. Quan posteriorment s'explica que, en la veritat absoluta, tot això està mancat d'existència real, estem ja fermament arrelats en la veritat relativa i, per tant, protegits d'errar cap als extrems filosòfics del nihilisme o l'eternalisme.<sup>547</sup>

La distinció entre aquestes dues veritats, *saṃvṛti* i *paramārtha*, no queda ben reflectida en cap de les traduccions possibles: relativa i absoluta,<sup>548</sup> relativa (o velada) i superior,<sup>549</sup> convencional i real,<sup>550</sup> convencional i última.<sup>551</sup> En sànscrit, *paramārtha* significa literalment «realitat (o veritat) suprema», mentre que *saṃvṛti* literalment significa «velada, tapada, amagada». És suggerent el fet que els textos tibetans tradueixen *saṃvṛti* per *kundzop*, que literalment vol dir «engalanada, disfressada». El que sigui veritablement el món correspon a la veritat «últi-

546. Vegeu Peter Della SANTINA, *apud* David LOY, «How not to criticize Nāgārjuna: A response to L. Stafford Betty», *Philosophy East and West*, vol. 34, núm. 4 (octubre 1984), p. 443: «Nāgārjuna never denied the relevance of the whole gamut of ethical and psychological practices offered by the Buddhist tradition as effective means of altering the undesirable character of experience conditioned by negative and dualistic propensities and so realizing the transformed mode of experience known as enlightenment. If the end of the process is the discarding of the apparatus as indicated in works like the *Mūlamādhyamakakārikā*, it is analogous to the discarding of the raft once the river has been crossed.»

547. Tenzin GYATSO (catorzè dalai-lama), *A Flash of Lightning...* (comentari al *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva), p. 118: «When, for example, we practice generosity [...], we are cognizant of the relative truth of cause and effect. When it is subsequently explained that, in absolute truth, all this is devoid of real existence, we are already firmly grounded in relative truth and thus protected from erring into the philosophical extremes of nihilism and eternalism.»

548. Per exemple, el Padmakara Translation Group empra «relative» i «absolute» a *The Way of the Bodhisattva*....

549. *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, Boston, Shambhala, 1989, *sub voce* Mādhyamika: «the relative, “veiled” truth» i «truth in the highest sense». Vegeu David LOY, *Non-duality...*, p. 227: «relative» i «highest».

550. Th. i J. C. CLEARY (a través del xinès) en la seva versió del *Pi-yen-lu: The Blue Cliff Record*, Boston, Shambhala, 1977, p. 3: «conventional» i «real».

551. ABE Masao, a SHARMA (ed.), *Our Religions*, i FRANCISCO VARELA, EVAN THOMPSON i ELEANOR ROSCH, *The Embodied Mind...*: «conventional» i «ultimate».

ma» (*paramārtha*), però se'ns presenta artificiosament disfressat de substancialitat, causes i efectes, subjectes i objectes, etc., i per actuar entre aquestes disfresses tenim la realitat «convencional» (*saṃvṛti*). Nāgārjuna utilitza la noció de *vacūtat* (*śūnyatā*) com la millor aproximació possible a la veritat «última», però de fet la veritat última no es deixa aferrar per aquesta noció ni per cap altra, ja que queda fora de l'àmbit del discurs lingüístic. Com assenyala Śāntideva:

Relativa i absoluta,  
s'afirma que aquestes són les dues veritats;  
l'absoluta no és a l'abast de l'intel·lecte,  
ja que l'intel·lecte està arrelat a l'àmbit del relatiu.<sup>552</sup>

Més endavant, Śāntideva ens recorda que el Mādhyamika no pretén anul·lar la validesa de la nostra concepció habitual de la realitat:

Les formes i tot això, que percebem directament, existeixen  
per aclamació general, malgrat que la lògica no les pot admetre.  
[...]  
No és el nostre objectiu refutar  
experiències de la visió o el so o el coneixement.  
La nostra finalitat aquí és soscavar la causa de la insatisfacció:  
el pensament que tals fenòmens tenen veritable existència.<sup>553</sup>

Cal evitar la temptació de reduir aquesta distinció del Mādhyamika a una teoria metafísica en la qual hi hagi una veritat real i una altra de purament il·lusòria (a la manera dels dos camins del poema de Parmènides, per exemple, o a la manera de la interpretació dualista que Stcherbatsky féu del Mādhyamika).<sup>554</sup>

552. *Bodhicaryāvatāra*, cap. IX, estrofa 2. *The Way of the Bodhisattva...*, p. 137:

Relative and absolute,  
These the two truths are declared to be.  
The absolute is not within the reach of intellect,  
For intellect is grounded in the relative.

553. *Bodhicaryāvatāra*, cap. IX, estrofes 6 i 25. *The Way of the Bodhisattva...*, p. 138 i 140:

Forms and so forth, which we sense directly,  
Exist by general acclaim, though logic disallows them.  
[...]  
It's not indeed our object to disprove  
Experiences of sight or sound or knowing.  
Our aim is here to undermine the cause of sorrow:  
The thought that such phenomena have true existence.

554. Sobre Stcherbatsky vegeu més amunt, nota a 5.2.3.

D'una banda, com veurem, hi ha una inevitable interdependència entre totes dues veritats, d'implacions paradoxals, però reveladores. D'altra banda, la veritat convencional no és arbitrària, sinó que com a veritat ha de tenir la seva coherència. Per exemple, la tradició budista descriu lleis causals com el karma que clarament no estan sotmeses al caprici dels individus o els pobles. En el nivell de la veritat convencional, el budisme, com qualsevol altra tradició, té el seus criteris per distingir el vertader del fals. Un grup d'investigadors contemporanis posa el següent exemple:

[...] quan anomeno a algú *Joan*, pressuposo plenament que hi ha quelcom perdurable a què estic fent referència, però l'anàlisi del Mādhyamika mostra que veritablement no hi ha tal cosa. En Joan, de tota manera, continua actuant tal com se suposa que ho ha de fer un referent perfectament designat, de manera que, en la veritat relativa o convencional, ell és de debò en Joan.<sup>555</sup>

I, si és possible establir veritats relatives ben elementals, és igualment possible establir-ne de ben sofisticades:

Aquest món relatiu, convencional i originat de manera codependent té les seves lleis, i per tant la ciència és possible —tan possible com la vida quotidiana. De fet, una enginyeria i una ciència pragmàtica perfectament funcionals són possibles fins i tot quan es basen en teories amb pressupòsits metafísics injustificables —així com la vida quotidiana continua de manera coherent fins i tot quan hom creu en la realitat substancial d'un mateix.<sup>556</sup>

Hem apuntat que hi ha una paradoxal interdependència entre totes «dues veritats». El *Pi-yen-lu*, un important text del segle XII de l'escola Chan (de la qual sorgiria el zen japonès), assenyala en les seves primeres pàgines que «el fet que la veritat real i la veritat convencional no són dues és el [seu] significat més alt».<sup>557</sup>

555. FRANCISCO VARELA, EVAN THOMPSON i ELEANOR ROSCH, *The Embodied Mind...*, p. 227: «when I call someone *John*, I have the deep assumption that there is some abiding independent thing that I am designating, but Mādhyamika analysis shows there to be no such truly existing thing. John, however, continues to act just the way a perfectly good designatum is supposed to, so in relative or conventional truth he is indeed John.»

556. FRANCISCO VARELA, EVAN THOMPSON i ELEANOR ROSCH, *The Embodied Mind...*, p. 228: «Because this relative, conventional, codependently originated world is lawful, science is possible —just as possible as daily life. In fact, perfectly functional pragmatic science and engineering are possible even when they are based on theories that make unjustifiable metaphysical assumptions —just as daily life continues coherently even when one believes in the actual reality of oneself.»

557. Edició de Th. i J. C. CLEARY: *The Blue Cliff Record*, p. 3: «The fact that the real truth and the conventional truth are not two is the highest meaning of the holy truths.»

No són dues? El comentari d'un lama tibetà del segle XIX al *Bodhicaryāvatāra*, capítol IX, estrofa 2 (citada més amunt) insisteix en aquest punt:

[...] si es pretengués afirmar que aquestes dues veritats són distintes, en el nivell absolut, o una i la mateixa, en el nivell relatiu, cap de totes dues afirmacions no tindria validesa [...], cal entendre que totes dues veritats no són ni idèntiques ni diferents.<sup>558</sup>

És a dir, que les anomenades «dues» veritats no són pròpiament dues, ni una (ni, evidentment, cap altre nombre). El màxim que podem afirmar és que, des de la perspectiva de la veritat última, no es pot dir que siguin dues, i, des de la perspectiva de la veritat convencional, no es pot dir que siguin una. Entre elles hi ha una relació de *no-dualitat*. La no-dualitat, la superació dels dualismes en què habitualment queden atrapats el nostre pensament i la nostra experiència, caracteritza algunes de les escoles filosòfiques més sofisticades d'Àsia: no només el Mādhyamika, el zen i altres escoles budistes, sinó també l'Advaita Vedānta<sup>559</sup> i el taoisme. És coherent que el Mādhyamika, que és un esforç per superar dualismes (com la dicotomia entre substancialisme i nihilisme), no es deixi caure en un dualisme entre dos nivells de realitat o veritat.

Tota l'anàlisi i tots els arguments del Mādhyamika pertanyen a la veritat convencional, malgrat que pretenen apuntar més enllà. Són com la barca que hem d'abandonar un cop hem arribat a l'altra riba, metàfora que segons la tradició ja va utilitzar el mateix Buda, vuit segles abans de Nāgārjuna. L'esforç intel·lectual que fa el Mādhyamika té, doncs, una intenció transformadora (que en termes teològics podríem anomenar *soteriològica*): alliberar-nos de la xarxa d'insatisfaccions a què ens aboca l'experiència convencional de la realitat. Śāntideva insisteix en l'arrel epistemològica d'aquesta insatisfacció quan conclou el capítol IX del *Bodhicaryāvatāra* fent referència «als qui van a la ruïna per creure en la substància».<sup>560</sup> La nostra habitual experiència dualista (i tard o d'hora

558. Khenchen KUNZANG PALDEN, «The Nectar of Mañjushri's Speech» (comentari al capítol IX del *Bodhicaryāvatāra*), a KUNZANG PALDEN i KUNZANG SÖNAM, *Wisdom: Two Buddhist Commentaries*, p. 35-36: «Now, if the claim were made that these two truths were distinct, on the absolute level, or one and the same, on the relative level, both such propositions would be invalid [...], the two truths should be understood as being neither identical nor distinct.»

559. De fet, l'Advaita Vedānta és en gran mesura una assimilació del Mādhyamika dins l'hinduisme i incorpora també una distinció entre «dues» veritats: *paramārthika* i *vyāvahārika* (transcendental i empírica).

560. *Bodhicaryāvatāra*, cap. IX, estrofa 167, *The Way of the Bodhisattva...*, p. 161:

When shall I reveal this truth of emptiness  
To those who go to ruin through belief in substance?



insatisfactòria)<sup>561</sup> de la realitat és anomenada en el budisme *saṃsāra* (literalment, «fer camí»), mentre que l'experiència no dualista és anomenada *nirvāṇa* (literalment, «extinció», per exemple dels dualismes). El *saṃsāra* i el *nirvāṇa* són de fet equiparables a la veritat convencional i la veritat última. Citant novament Śāntideva:

Si els fenòmens són veritablement analitzats,  
s'esvaeix el que l'anàlisi cercava.  
Mancat de cap més objecte, s'aquieta.  
De fet d'això se'n diu nirvana.<sup>562</sup>

Com és d'esperar, entre *saṃsāra* i *nirvāṇa* trobem la mateixa relació no dualista que hem vist amb les «dues» veritats. El *nirvāṇa*, per dir-ho així, no és res més que el món quotidià... quan el vivim de manera no dualista. I si el vivim de manera veritablement no dualista no percebem cap dualitat entre *saṃsāra* i *nirvāṇa*. Des de la perspectiva del *saṃsāra*, hi pot haver una gran diferència entre *saṃsāra* i *nirvāṇa*, però des de la perspectiva del *nirvāṇa* no hi ha ni mai hi ha hagut la més mínima diferència entre *saṃsāra* i *nirvāṇa*. Així ho expressa Nāgārjuna:

No hi ha cap mena de distinció entre el món quotidià (*saṃsāra*) i la llibertat (*nirvāṇa*). No hi ha cap mena de distinció entre la llibertat i el món quotidià.

L'àmbit del món quotidià és l'àmbit de la llibertat. No es pot trobar entre ells ni la més subtil diferència.<sup>563</sup>

561. Vegeu Francisco VARELA, Evan THOMPSON i Eleanor ROSCH, *The Embodied Mind...*, p. 235, per a una descripció contemporània de com els dos extrems del dualisme entre substancialisme i nihilisme estan vinculats a la insatisfacció: «These two extremes of absolutism and nihilism both lead us away from the lived world; in the case of absolutism, we try to escape actual experience by invoking foundations to supply our lives with a sense of justification and purpose; in the case of nihilism, failing in that search, we deny the possibility of working with our everyday experience in a way that is liberating and transformative.»

562. *Bodhicaryāvatāra*, cap. IX, estrofa 110, *The Way of the Bodhisattva...*, p. 152:

If phenomena are truly analyzed,  
No basis for analysis remains.  
Deprived of further object, it subsides.  
That indeed is said to be nirvāṇa.

563. *Mūlamadhyamakārikā*, cap. XXV, estrofa 19-20. Versió a Francisco VARELA, Evan THOMPSON i Eleanor ROSCH, *The Embodied Mind...*, p. 234: «There is no distinction at all between the everyday world (*saṃsāra*) and freedom (*nirvāṇa*). There is no distinction at all between freedom and the everyday world.

»The range of the everyday world is the range of freedom. Between them not even the most subtle difference can be found.»

Sembla, doncs, que la filosofia de l'escola Mādhyamika, que aprofundeix de manera tan impressionant en la noció de *interdependència*, es deixa descriure, junt amb el hua-yen, el zen i altres escoles budistes, com a no-dualisme. Són, podríem dir, escoles no dualistes. Ara bé... si ens acontentéssim amb aquesta descripció, estaríem novament obrint la porta a un dualisme: el dualisme entre dualisme i no-dualisme. Els autors de l'*Avataṃsaka* ja ho sabien:

Aquells qui desperten són mestres de l'expressió verbal  
i de diversos tipus de coneixement;  
expliquen els ensenyaments segons la veritat, sense obstacles,  
però les seves ments no s'hi aferren.

No creen dualitat en les coses,  
ni tampoc hi creen no-dualitat;  
estan lliures de dualitat i no-dualitat,  
adonant-se que són només formes de parlar.<sup>564</sup>

564. Thomas CLEARY (ed.), *The Flower Ornament Scripture...*, p. 637:

Enlightening beings are masters of verbal expression  
And various kinds of knowledge;  
They explain the teaching according to truth, without hindrance,  
And yet their minds are not attached to it.

They do not create duality in things,  
Nor do they create nonduality;  
They are free of duality and nonduality,  
Realizing they are just manners of speaking.

## 6. Pluralisme i interculturalitat

### 6.1. PLURALISME I INTERCULTURALITAT COM A PRAXI DE LA INTERDEPENDÈNCIA

Endinsant-nos cap al nucli del pensament de Raimon Panikkar, hem vist com la noció de *interdependència* ens permet entendre el seu enfocament, interdisciplinari i intercultural (capítol 2), la seva visió del llenguatge (capítol 3) i la seva visió del conjunt de la realitat (capítol 4), i alhora hem assenyalat paral·lelismes amb la concepció interdependent de Panikkar en el pensament occidental i oriental, especialment en Nietzsche i Nāgārjuna (capítol 5). Hem recorregut diferents aspectes de la idea d'interdependència, i ara és moment de veure com aquesta idea s'encarna en la praxi contemporània. Els conceptes de *ontonomia*, *relativitat radical*, *trinitat radical*, *experiència cosmoteàndrica* i *no-dualitat* troben la seva «aplicació» vital en l'actitud que Panikkar anomena *pluralisme* i, amb més precisió, *pluralisme radical*. Del no-dualisme que vèiem en el capítol 4 i en la secció 5.2, neix el pluralisme, que «no és ni monista ni dualista»;<sup>565</sup> de fet, des d'una posició intercultural, «es podria emprar la paraula *pluralisme* per dir *advaita*».<sup>566</sup>

El pluralisme resulta d'especial rellevància en el món contemporani: d'una banda, vint-i-quatre segles després de Plató, la civilització occidental comença a perdre la confiança en la validesa absoluta de les idees i valors que fins ara l'han guiada (la metafísica, el cristianisme, la ciència, l'humanisme, el progrés...), mentre que, d'altra banda, el reflux de l'expansió d'Occident per la major part de la Terra fa que les seves societats esdevinguin cada cop més multiètniques. Un nombre creixent d'occidentals s'obre a l'experiència d'altres cultures i d'una manera o

565. Vegeu Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 86-87.

566. 96/50, p. 250: «A crosscultural incursion into this problematic could use the word *pluralism* to mean *advaita*, although in an original way.»

altra l'incorpora a les seves vides, a la vegada que persones procedents d'altres cultures s'incorporen a la nostra societat. La interculturalitat esdevé un fet quotidià alhora que el món es globalitza i s'anorrea la diversitat biològica (extinció diària d'espècies animals i vegetals) i cultural (especialment pel que fa als pobles indígenes). En aquest context, Panikkar enuncia un *imperatiu intercultural*: des d'una sola cultura no podem trobar sortida a les complexitats del món contemporani<sup>567</sup> (ni a les de la filosofia).<sup>568</sup>

En el seu primer article important sobre pluralisme, «The Myth of Pluralism: The Tower of Babel»,<sup>569</sup> Panikkar assenyalava que el pluralisme sorgeix «on la *praxi* ens obliga a adoptar una postura en la presència efectiva de l'altre, quan la *praxi* fa impossible evitar la mútua interferència i el conflicte no pot resoldre's amb la victòria d'una part o un partit»,<sup>570</sup> i expressava així la seva rellevància en el món contemporani:

El pluralisme és avui un problema existencial humà que planteja qüestions crucials sobre com hem de viure les nostres vides enmig de tantes opcions. [...] ha esdevingut un dilema quotidià i concret ocasionat per la trobada de visions del món i filosofies mútuament incompatibles. Avui reconeixem el pluralisme com la qüestió ben pràctica de la coexistència humana en el planeta.<sup>571</sup>

567. A 94/6, p. 127, en referència a com el diàleg entre religions pot contribuir a la pau, parla de «the *intercultural imperative*; with one single culture we cannot do justice to the complexities of an anthropology capable of offering a basis for durable peace. What is Man? cannot be answered from an exclusively christian, muslim, hindu or whatever particular point of view. The dialogue among cultures is more than an exchange of objectifiable points of view concerning an abstract "human nature". Each culture offers a different horizon of intelligibility.»

568. 92/2, p. 236: «Now, in our times, the rejuvenation of Philosophy cannot come from one single culture, and certainly not from the modern technoscientific world. *The task is today urgently crosscultural* [...]»

569. 79/2 (conferència a la Universitat de Califòrnia el 18 de febrer del 1977, en el marc d'un simposi sobre el mateix Panikkar, publicada a *Cross Currents*, vol. 29, p. 2, estiu 1979: «Panikkar at Santa Barbara»), inclòs a Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*. Vegeu *supra*, secció 3.5.

570. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 57: «Pluralism begins when the *praxis* compels us to take a stance in the effective presence of the other, when the *praxis* makes it impossible to avoid mutual interference, and the conflict cannot be solved by the victory of one part or one party.»

571. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 56: «Today the meaning of the word [pluralism] is shifting from a sociological and metaphysical to an existential locus, which helps us discover its roots. Pluralism is today a human existential problem which raises acute questions about how we are going to live our lives in the midst of so many options. Pluralism is no longer just the old schoolbook question about the One and the Many; it has become a concrete day-to-day dilemma occasioned by the encounter of mutually incompatible worldviews and philosophies. Today we face pluralism as the very practical question of planetary human coexistence.»

De fet, Panikkar considera que l'actitud pluralista és «el meu millor servei al nostre temps».<sup>572</sup> En una entrevista recent, dona un triple motiu per al seu pluralisme radical: l'experiència històrica (els homes porten quaranta segles sense posar-se d'acord en el terreny intel·lectual), el fet que no creu «en la necesidad de la inteligibilidad absoluta de lo real»<sup>573</sup> i

Por una experiencia personal. Yo me descubro como una persona que no es esquizofrénica. Es decir que soy capaz de dar asentimiento crítico y pensado a sistemas de ideas que son mutuamente incompatibles e inconmensurables. [...] Pluralismo no es pluralidad. Pluralismo es relacionalidad: lo que yo llamo relatividad radical.<sup>574</sup>

## 6.2. EL PLURALISME DE PANIKKAR EN EL CONTEXT DEL PENSAMENT CONTEMPORANI

### 6.2.1. *El pluralisme en el debat teològic*

En l'àmbit teològic cristià, la trobada i el diàleg amb altres religions suscita tres tipus d'actituds:<sup>575</sup> *exclusivisme* (el cristianisme com a únic camí veritable, postura que podria representar Karl Barth amb el seu èmfasi en el caràcter únic i exclusiu de la revelació cristiana), *inclusivisme* (el qual «afirma la presència de Déu en les religions no cristianes alhora que manté que Crist és la revelació definitiva de Déu»,<sup>576</sup> postura en què es podrien incloure R. C. Zaehner i Karl Rahner),<sup>577</sup> i *pluralisme* (que no afirma cap mena de superioritat del cristianisme respecte a les altres religions). El mateix Panikkar reconeix que ha estat considerat com «el portaveu més estrident de la superació de l'exclusivisme i l'inclusivisme

572. Raimon PANIKKAR, *A Dwelling Place...*, p. 85: «I believe that my best service to our time, which is, in my personal view, entwined with a monocultural, technocratic civilization, could consist in defending pluralism. Pluralism is not synonymous with tolerance toward s multitude of opinions. [...] Eveything circles around being aware of our contingency. Pluralism dethrones monism and, with it, monotheism. Reality does not need to be transparent and intelligible in itself.»

573. 94/28, p. 24.

574. 94/28, p. 25.

575. Vegeu John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*, p. 141-146.

576. Gavin D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 80, *apud* John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*, p. 141.

577. A 81/5 (una entrevista publicada a la revista índia *Jeevadhara*), p. 20, Panikkar narra l'anècdota següent: «I told Rahner a few years ago in a meeting as he spoke for the first time of Anonymous Christianity, that I could accept the thrust of all what he said provided he accepted also that he was an anonymous Buddhist. [...] He said that he did not know much about Buddhism. Then I retorted that if he did not know much about it he should not call a Buddhist an anonymous Christian either.»

i del camí cap a un pluralisme sa». <sup>578</sup> Segons assenyala John James Clarke en el seu recent llibre sobre «la trobada entre el pensament oriental i l'occidental», en els darrers anys, el pluralisme

[...] ha atret un nombre creixent de partidaris entre els més destacats teòlegs tant catòlics com protestants, inclosos John Cobb, Don Cupitt, John Hick, Paul Knitter, Hans Küng, Raimon Panikkar, Wolfhart Pannenberg, Geoffrey Parrinder, Ninian Smart, Wilfred Cantwell Smith i David Tracy. <sup>579</sup>

John Cobb (el primer d'aquesta llista alfabètica), probablement l'autor més destacat avui dins la *process theology*, <sup>580</sup> no dubta a emfasitzar la importància del pluralisme de Panikkar:

Ningú ha lluitat més coratjosament amb la qüestió del pluralisme que Raimon Panikkar. No es tracta per a ell només d'una qüestió teòrica, sinó també pràctica [...].

Ningú avui, i potser mai, ha estat més ben preparat per guiar la reflexió de l'església sobre el pluralisme. En primer lloc i sobretot, pel caràcter radicalment pluralista de la seva pròpia existència. Però també per la seva àmplia erudició. <sup>581</sup>

578. 88/32, p. 39: «I am supposed to be the most vociferous spokesperson for overcoming exclusivism and inclusivism, and going to healthy pluralism.»

579. John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*, p. 143-144: «In recent years [pluralism] has attracted a growing number of supporters amongst the leading theologians of both Catholic and Protestant persuasions, including John Cobb, Don Cupitt, John Hick, Paul Knitter, Hans Küng, Raimon Panikkar, Wolfhart Pannenberg, Geoffrey Parrinder, Ninian Smart, Wilfred Cantwell Smith and David Tracy.»

580. Entre les obres de John COBB, destaquen *Christ in a Pluralistic Age* i *Beyond Dialogue*. El 1974 va fundar (amb L. S. Ford) la revista *Process Studies*.

581. John COBB, «Metaphysical Pluralism», a Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 47: «No one has wrestled more courageously with the issue of pluralism than Raimon Panikkar. It is for him not only a theoretical issue but a practical one as well, and he struggles with its meaning for the Roman Catholic Church of which he is a faithful member. It is also an existential issue. He is himself profoundly Indian and profoundly Christian, and he knows that none of the usually recommended ways of understanding and connecting these facets of his being suffices.

»No one in our day, or perhaps in any day, has been better qualified to guide the church's reflection on pluralism. This is first and foremost because of the radically pluralistic character of his own existence. But it is also because of his wide-ranging scholarship. He understands the religious traditions of both East and West not only as they have shaped him personally but also through years of research and informed reflection.»

Cobb finalitza l'article assenyalant que «I am close to Panikkar's position. I rejoice in the degree of agreement to which widely different life histories have brought us» (p. 57). En una línia semblant, es manifesta el també teòleg B. J. Lanzetta després de fer referència a la relativitat radical de Panikkar, de la qual emergeix la seva actitud pluralista (Joseph PRABHU (ed.), *The Intercu-*

Val a dir que des del 1991 s'edita un *Journal of Religious Pluralism*. En el primer número, Richard P. Hayes descriu el pluralisme no solament com a reconeixement, sinó com a celebració de la diversitat religiosa.<sup>582</sup> Però això no reflecteix plenament la posició de Panikkar, per a qui

[...] el pluralisme ni és necessàriament la celebració de la varietat ni és sempre desitjable. [...] El pluralisme és més aviat el reconeixement de la nostra contingència, de la nostra limitació [...].<sup>583</sup>

### 6.2.2. La recepció occidental del pensament oriental

J. J. Clarke distingeix tres etapes «en el desenvolupament dels contactes filosòfics amb Orient en aquest segle», a les quals anomena respectivament «universalista», «comparativa» i «hermenèutica».<sup>584</sup>

L'etapa universalista és definida per Clarke com «la recerca d'una única filosofia mundial» que sintetitzés el que hi ha de comú en les filosofies d'Orient i Occident. L'actitud universalista, que es remuntaria com a mínim al que Leibniz anomenà *philosophia perennis*, estava en l'esperit de les conferències organitzades per l'East-West Center de la Universitat de Hawaii a partir del 1939, però avui es troba desacreditada.

Com és lògic, Panikkar s'oposa a qualsevol tipus d'universalisme. La seva contribució al volum *Toward a Universal Theology of Religion*<sup>585</sup> critica precisament tot afany d'universalisme (malgrat que aquest afany sigui «probablement la força més poderosa en el món d'avui»):

[...] ni tan sols en les matemàtiques i en la física es pot reduir tot a la unitat (penseu en Gödel i Heisenberg). Hauríem d'estar alerta a aquest avís.

---

tural..., p. 92): «No other scholar, to my knowledge, has so systematically and creatively set about articulating the hermeneutical challenges that a mystical, an global, view of reality demands.» (Probablement, però, Panikkar no estaria gaire d'acord amb les paraules «systematic» i «global».)

582. *Journal of Religious Pluralism*, vol. 1, núm. 1 (1991), p. 69: «not the mere acknowledgement that there is a variety but the celebration of this this variety [...] the attitude that variety is health and therefore something to be desired» (*apud* 96/50, p. 256).

583. 96/50, p. 256: «for me, pluralism is neither necessarily the celebration of variety nor always to be desired. [...] Pluralism is rather the acknowledgement of our contingency, of our limitation [...]»

584. John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*, p. 119-129.

585. Vegeu 87/16 (recollit a Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*).

Dit breument, la meua sospita és que l'impuls vers una «teoria universal», sigui en la física, la religió o la política, pertanyi a la mateixa embranzida occidental.

[...] una teoria universal del tipus que sigui nega el pluralisme.

[...] En una paraula: tota suposada teoria universal depèn d'una praxi que és molt lluny de ser universal.<sup>586</sup>

Encara durant l'apogeu de l'enfocament universalista, la «filosofia comparativa» (definible com «l'estudi filosòfic d'una o algunes qüestions a la llum de més d'una tradició»)<sup>587</sup> s'iniciaria pròpiament als anys vint amb la publicació del llibre homònim<sup>588</sup> del francès Paul Masson-Oursel (deixeble de Lévy-Bruhl), qui pretenia treure la filosofia del seu confinament en les categories de la tradició occidental i desenvolupar comparacions entre tradicions diverses (com més diverses, més fructíferes serien les comparacions) a fi de copsar «la unitat de la ment humana sota una multiplicitat d'aspectes».<sup>589</sup> La filosofia comparativa, però, ha anat deixant de banda la pretensió inicial d'arribar a una visió global, i tendeix més aviat a produir comparacions específiques entre diversos autors i corrents d'Orient i Occident, generalment aprofitant la perspectiva d'un pensador occidental per aprofundir en un d'oriental (exemples clàssics en serien l'enfocament kantian de Nāgārjuna que fa Stcherbatsky i el wittgensteinià que fa Gudmunsen, vegeu secció 5.2.3). Ara bé, la filosofia comparativa peca en certa manera del que Panikkar anomena «l'obsessió occidental de la classificació»,<sup>590</sup> i en general la validesa de l'empresa comparativa es presenta cada cop menys clara. De fet, potser ningú ha criticat tan implacablement la filosofia comparativa com el mateix Panikkar:

586. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 150, 161 i 167: «not even in mathematics and physics can all be reduced to unity (think of Gödel and Heisenberg). We should be alert to this warning.

»In short, my suspicion is that the drive toward a “universal theory”, be it in physics, religion, or politics, belongs to the same Western thrust. [...] at any rate we have to reckon with it as probably the most powerful force in the world today.»

«My thesis is clear: a universal theory of whatever kind denies pluralism. [...] Further, no theory can be absolutely universal, because theory, the contemplation of truth, is neither a universal contemplation, nor is (theoretical) “truth” all that there is to Reality.»

«[...] In a word: any alleged universal theory is dependent upon a praxis that is far from being universal.»

587. 88/27, p. 122.

588. N'hi ha una edició anglesa del 1926: Paul MASSON-OURSSEL, *Comparative Philosophy*, Nova York, Harcourt Brace.

589. Paul MASSON-OURSSEL, *Comparative Philosophy*, p. 200, *apud* John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*, p. 122.

590. Vegeu, entre d'altres, 93/18, p. 17, i 94/28, p. 33.



No hay filosofía comparativa como tampoco hay religión comparativa. Y la razón es que no hay una plataforma neutra, fuera de la «filosofía A» y de la «filosofía B» que yo comparo, que me permita comparar a ambas.<sup>591</sup>

Panikkar, com veurem en la secció 6.2.3, prefereix parlar de «filosofia imparativa» (del llatí medieval *imparare*, aprendre), una filosofia que tot dialogant amb altres tradicions es transforma a si mateixa:

[...] una actitud filosòfica oberta i preparada per aprendre de qualsevol racó filosòfic del món, però sense pretendre comparar filosofies des d'una talaia objectiva, neutra i transcendent.<sup>592</sup>

Això expressa perfectament el que Clarke anomena *l'enfocament hermenèutic*,<sup>593</sup> que és el que avui està desplaçant el comparatiu i que Panikkar practica, si més no, des de *The Unknown Christ of Hinduism* (1964). Panikkar sovint insisteix que

[...] els estudis interculturals no signifiquen estudiar altres cultures, sinó deixar que altres cultures impregnin l'estudi mateix del problema, amb la qual cosa aquest queda ja transformat. En aquest sentit, una Filosofia intercultural no estudia altres filosofies, sinó que canvia la mateixa percepció del que és la Filosofia.<sup>594</sup>

591. 94/28, p. 33.

592. 88/27, p. 127: «a philosophical stance that opens itself up to other philosophies and [...] changes in the process. This enterprise is only possible in dialogue with other philosophical views. [...] an open philosophical attitude ready to learn from whatever philosophical corner of the world, but without claiming to compare philosophies from an objective, neutral, and transcendent vantage point.»

593. Vegeu John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*, p. 125: «Where postulating parallels and drawing analogies between distinct traditions was typical of the comparative method, the hermeneutical approach goes beyond such comparisons by treating them in a self-critical way as integral to the proper task of philosophy, and by reflecting at the same time on the historical relativity of such a process. This sometimes involves mediating Western philosophical concepts through Eastern ideas rather than, as has traditionally been the case, the other way round.»

Al meu entendre, en el terreny estrictament filosòfic, un dels autors que més està desenvolupant aquesta hermenèutica intercultural és l'escocès Graham Parkes, actualment professor a Harvard. A més d'haver traduït (amb S. Aihara) un text de Nishitani (*The Self-Overcoming of Nihilism*), ha estat el coordinador de *Heidegger and Asian Thought* (Hawaii University Press, 1987) i *Nietzsche and Asian Thought* (Chicago University Press, 1991), i a la seva recent contribució a *The Cambridge Companion to Nietzsche* (Bernd MAGNUS [ed.], Cambridge University Press, 1997), «Nietzsche and East Asian Thought», assenyalava com el taoisme i el zen poden ajudar-nos a transformar la nostra comprensió de Nietzsche.

594. 92/2, p. 236: «As I have repeated time and again crosscultural studies do not mean to study other cultures, but to let some other cultures impregnate the very study of the problem which by this very fact has already been transformed. In this sense a crosscultural Philosophy does not study other philosophies but changes the very perception of what Philosophy is.»

Vegem seguidament què és el que Panikkar entén per «filosofia imparativa».

### 6.2.3. *De la filosofia comparativa a la filosofia imparativa*

En el seu article «What is Comparative Philosophy Comparing?»,<sup>595</sup> Panikkar assenyala que la filosofia comparativa «pertany a l'impuls vers la universalització característic de la cultura occidental» i cerca «una imatge global del món», tot i que aquest «pensament globalitzador» pot, paradoxalment, acabar «legitimant sistemes mútuament irreconciliables i esdevenint el baluard del pluralisme».<sup>596</sup> Panikkar és conscient, en primer lloc, que mai no podrem tenir una perspectiva neutral des de la qual comparar filosofies,<sup>597</sup> ja que ens caldria una mena de «fulcre arquimedià fora de les parts»<sup>598</sup> comparades:

El que la filosofia comparativa intenta comparar són els mites últims sobre els quals determinades cultures han construït els seus mons. [...] Però no hi pot haver una comparació neutral de mites, ja que tots ens recolzem en mites i no podem eliminar l'horitzó últim en el qual ens situem per tal d'entendre. [...]

En altres paraules, la filosofia comparativa, en tant que filosofia, ens fa conscients del nostre propi mite en introduir-nos al mite d'altres, i per això mateix canvia el nostre propi horitzó. [...] La filosofia comparativa no desmitolgitza, sinó que transmetitza.<sup>599</sup>

595. 88/27 (contribució a una obra col·lectiva sobre filosofia comparativa, amb altres textos de Deutsch, Larson, Nakamura, etc.). Vegeu també 80/5 (traduït a 92/25).

596. 88/27, p. 116: «Comparative studies [...] belong to the thrust toward universalization characteristic of western culture [which is] striving toward a global picture of the world by means of comparative studies. Yet, this very thrust toward homogenization and "global thinking" [...] may end by legitimizing mutually irreconcilable systems and becoming the stronghold of pluralism.»

597. 88/27, p. 125.

598. 88/27, p. 122.

599. 88/27, p. 134: «What comparative philosophy tries to compare are the final myths on which certain cultures have constructed their worlds. Now, comparative mythology is understood as comparison of legends and sacred stories. But there cannot be a neutral comparison of myths, because we all stand in a myth and we cannot eliminate the ultimate horizon where we situate ourselves in order to understand. [...]

»In other words, comparative philosophy, qua philosophy, makes us aware of our own myth by introducing us to the myth of others and by this very fact changes our own horizon. [...] Comparative philosophy does not demythologize; it transmythicizes.»

La filosofia comparativa, assenyala Panikkar, és un plançó de l'estudi comparatiu de les religions, «que es basava en la creença en la transcendència de la raó respecte a tots els fenòmens religiosos». <sup>600</sup> Ara bé:

[...] tenim *vergleichende Literaturwissenschaft* o *science comparée des religions*. Aquestes dues ciències poden existir, però tenim una «ciència» que compari filosofies? No és aquesta «ciència» ja «filosofia»? <sup>601</sup>

Podem intentar desenvolupar una filosofia o una ciència com a punts de referència des dels quals comparar literatures i religions. Però, des d'on podríem comparar filosofies? La pretesa filosofia comparativa «és diferent de tots els altres estudis comparatius en virtut de l'allò mateix que vol comparar». <sup>602</sup> Panikkar anomena això el «cercle hermenèutic específic de la filosofia»:

Tota filosofia pretén definir la seva pròpia temàtica i entendre-la de manera fonamental.

[...] La noció de química no és química. [...] La noció de filosofia, pel contrari, és una qüestió filosòfica.

[...] La nostra noció de filosofia pertany ja a la nostra filosofia. <sup>603</sup>

Cada filosofia es considera única i amb caràcter últim, irreductible a cap altra mena de discurs, i «no podem comparar justificadament [...] allò que pretén ser únic i incomparable». <sup>604</sup> Fins i tot una mena d'enfocament fenomenològic que volgués oferir «visions transversals de problemes similars en sistemes filosòfics diferents» es trobaria amb el fet que «cada problema particular arrencat del

600. 88/27, p. 123: «Historically speaking, comparative philosophy developed as an offshot of comparative religion, and the latter was based on the belief in the transcendence of reason vis-à-vis all religious phenomena.»

601. 88/27, p. 120: «we have *vergleichende Literaturwissenschaft* or *science comparée des religions*. These two latter sciences may exist, but do we have a “science” that compares philosophies? Is this “science” not already “philosophy”?»

602. 88/27, p. 116.

603. 92/10, p. xix i xx: «The specific hermeneutical circle of philosophy is this. Each philosophy claims to define her proper subject-matter and understand it in a way which is ultimate.

»[...] The notion of chemistry is not chemistry. Chemistry deals with chemical problems, i. e. with a particular type of transformations of material substances. The notion of chemistry is an agreed upon notion as a species belonging to the genus of modern natural sciences. The notion of philosophy, on the contrary, is a philosophical question. It has no superior genus. Even if we were to say that it is a specific branch of knowledge, the very question of what is knowledge would belong to the “specific” branch. Philosophy deals precisely with such type of self-reflection.

»[...] our own notion of philosophy belongs already to our philosophy.»

604. 88/27, p. 127.

seu propi *humus* o context no representa el problema real de la visió filosòfica en qüestió».<sup>605</sup>

Així, doncs, quina mena de filosofia es pot practicar (i de fet practica Panikkar) des d'un context intercultural? Panikkar l'anomena, com hem vist, *imparativa*. Si no podem pròpiament comparar, sí que podem aprendre (*imparare*) aventurant-nos sincerament en les experiències filosòfiques d'altres pobles sense por a deixar-nos transformar radicalment per elles, intentant tenir una experiència al més àmplia possible del patrimoni cultural de la humanitat; en un procés sense pretensions d'absolutesa, però sense renunciar a un esperit reflexiu i crític, conscients dels nostres supòsits (*assumptions*) i del fet que no podem ser plenament conscients dels nostres pressupòsits (*presuppositions*),<sup>606</sup> i sabedors de la provisionalitat i la contingència de qualsevol postura que puguem adoptar.<sup>607</sup>

En sentit estricte, Panikkar no anomena això «filosofia comparativa»,<sup>608</sup> i fins i tot contraposa la filosofia imparativa a la comparativa,<sup>609</sup> però en altres ocasions inclou la filosofia imparativa com una manera de procedir dins la filosofia comparativa.<sup>610</sup> En qualsevol cas, aquesta filosofia que es deixa fecundar per altres cultures no és una nova especialitat, sinó

[...] una activitat madura i *ontonòmica* de l'esperit humà, que ho contrasta tot, aprèn de tot arreu i critica radicalment la seva pròpia empresa.<sup>611</sup>

605. 88/27, p. 126-127.

606. Panikkar distingeix entre allò que conscientment donem per suposat (*assumptions*) i allò que donem per suposat, però de què no som conscients (*presuppositions*). Vegeu *Myth, Faith...*, p. 324: «An *assumption* is something I may assume for many possible reasons: traditional, heuristic, axiomatic, pragmatic, hypothetical and so on. It is a principle I set at the base of my thinking process in a more or less explicit way. A *presupposition*, on the other hand, is something I uncritically and unreflectively take for granted. It belongs to the myth in which I live and out of which I draw raw material to feed my thinking. The moment a presupposition is known as the basis of thought or the starting point of an intellectual process, it ceases to be a *pre*-supposition. Now only another person —or myself in a second reflexive moment— can make me aware of my presuppositions: when that happens I cannot just hold them as I had earlier. I either reject them or keep them as “suppositions”, assumptions.»

607. 88/27, p. 127-129.

608. 88/27, p. 129: «I still wonder if that can be strictly called comparative philosophy.»

609. 94/28, p. 33 (citada en la secció 6.2.2).

610. 88/27, per exemple, p. 121, 122 i 136.

611. 88/27, p. 136: «not as an independent discipline, with adolescent urges for autonomy, but as a mature *ontonomic* of the human spirit, contrasting everything, learning everywhere, and radically criticizing the enterprise itself».

### 6.3. CLAUS DEL PLURALISME DE PANIKKAR

#### 6.3.1. *La realitat no és unificable ni transparent*

Per a Panikkar, el pluralisme «significa més que el mer reconeixement de la pluralitat»,<sup>612</sup> per exemple del fet que hi ha una pluralitat de religions amb previsions sovint incompatibles: «El pluralisme accepta els aspectes irreconciliables de les religions sense ignorar-ne els aspectes comuns.»<sup>613</sup> Tampoc «no és la tolerància d'una diversitat de sistemes sota un paraigua més gran».<sup>614</sup> No considera la unitat com a ideal necessari, ni creu «en l'esperança escatològica que al final tots seran u».<sup>615</sup> No permet unificar diferents perspectives en «un sistema pluralista» (que de fet «seria una contradicció en els termes»),<sup>616</sup> i tampoc no preten cap síntesi.<sup>617</sup>

El pluralisme neix del reconeixement que «la incommensurabilitat dels sistemes últims és insalvable», la qual cosa «ens fa conscients de la nostra contingència i de la no-transparència de la realitat».<sup>618</sup> El pluralisme podria definir-se com «el reconeixement de la incommensurabilitat de les cultures».<sup>619</sup> Per a Panikkar, la realitat no és unificable, no es deixa atrapar pel monisme ni reduir a cap síntesi ni sistema, ja que la realitat no és completament transparent a si mateixa: l'antropologia mai podrà acabar de dir-nos què és el gènere humà («la racionalitat no defineix exhaustivament què és l'ésser humà»)<sup>620</sup> i la filosofia mai

612. 90/32, inclòs a Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 96: «Pluralism means something more than sheer acknowledgement of plurality and the mere wishful thinking of unity.» Vegeu Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 60-62.

613. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 96: «Pluralism accepts the irreconcilable aspects of religions without being blind to the common aspects.»

614. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 151: «Pluralism in its ultimate sense is not the tolerance of a diversity of systems under a larger umbrella.»

615. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 96: «Pluralism is not the eschatological expectation that at the end all shall be one.»

616. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 96: «A pluralistic system would be a contradiction in terms.»

617. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 151: «If two views allow for a synthesis, we cannot speak of pluralism.»

618. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 96: «The incommensurability of ultimate systems is unbridgeable.

»[...] Pluralism makes us aware of our contingency and the nontransparency of reality.»

Sobre la incommensurabilitat de sistemes últims, vegeu Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 98: «We should take seriously the human experiences and struggles of the last 8,000 years of historical memory, each party thinking to do the right thing, and the other one believing that this is not so.»

619. 93/18, p. 17.

620. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 150: «no theory is universal (rationality does not exhaustively define the human being)».

no podrà dir-nos definitivament què és la realitat.<sup>621</sup> «El misteri de la realitat no pot equiparar-se amb la naturalesa de la consciència» i no podem afirmar que la realitat mateixa sigui «autointel·ligible».<sup>622</sup>

Tot ésser, sense excloure un possible Ésser Suprem, presenta un romanent opac, com si diguéssim, un aspecte misteriós que eludeix la transparència. Això és precisament l'espai de la llibertat —i la base del pluralisme. El pensament, o la intel·ligència, cobreix la totalitat de l'Ésser només des de l'exterior, per dir-ho així.<sup>623</sup>

L'Ésser «té una faceta opaca»,<sup>624</sup> «una cara interior no il·luminada per l'autoconeixement»;<sup>625</sup> la realitat, lluny d'estar sotmesa al pensament, és oberta<sup>626</sup> i espontània i podria descriure's com «un proceso [...] siempre nuevo e inédito».<sup>627</sup> Per a Panikkar, «un Ésser totalment intel·ligible» és un «pressupòsit monoteista», incompatible amb el pluralisme.<sup>628</sup> Amb això, com ja hem apuntat en la secció 3.2.2, s'allibera d'un dels pressupòsits més bàsics del pensament occidental:

El supòsit metafísic últim de la major part de la civilització occidental, des dels presocràtics, és la convicció de l'íntima correspondència entre pensar i ésser. Poden ser en darrera instància iguals o diferents, però «teòricament» encaixen l'un amb l'altre. I el que afirmo és que aquesta intuïció genial no és

621. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 59: «[...] nowhere it is said that the nature of Man and Reality are totally transparent to theory [...]. Affirming, then, that the nature of Man and Reality is pluralistic, I am contending that no anthropology (or anthropologies), no philosophy (or philosophies), has ever exhausted —not even theoretically— Man and Reality.»

622. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 159: «The mystery of Reality cannot be equated with the nature of consciousness. [...] reality itself cannot be said to be self-intelligible.»

623. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 159: «Each being, not excluding a possible Supreme Being, presents an opaque remnant, as it were, a mysterious aspect that defies transparency. This is precisely the locus of freedom —and the basis of pluralism. Thinking, or the intelligence, covers the totality of Being only from the exterior, so to say. [...]

»Even assuming a divine or perfect intellect, it could know only what is intelligible. To aver that it can know All amounts to gratuitously affirming that All is intelligible, that Being is intelligible —in other words, that Being is Consciousness.»

624. 96/50, p. 255.

625. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 159.

626. 96/50, p. 255: «reality and the *logos* itself are open ended as it were».

627. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 245. Sobre l'espontaneïtat de la realitat, vegeu Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 247; Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 159, i Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 123.

628. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 96: «It is incompatible with the monotheistic assumption of a totally intelligible Being [...].»

humanament universal, i per tant no és universalitzable si volem abraçar tota l'amplitud de l'experiència humana —o del fet humà.<sup>629</sup>

Per a Panikkar, la incommensurabilitat entre visions últimes podria ser, de fet, «una revelació de la natura de la realitat»,<sup>630</sup> ja que

[...] la realitat mateixa és pluralista, en no ser una entitat objectificable. Nosaltres, els subjectes, en som també part. No solament som espectadors d'allò Real, també en som co-actors i fins i tot co-autors. Això és precisament la nostra dignitat humana.<sup>631</sup>

Acceptar que la realitat no sigui completament transparent a si mateixa no significa renunciar a l'esforç per entendre-la. I el *logos* té drets inalienables, com ara el principi de no-contradició.<sup>632</sup> Així, doncs, «el pluralisme no defuig la intel·ligibilitat», però tampoc no necessita l'ideal de la intel·ligibilitat absoluta de la realitat.<sup>633</sup> Havent abandonat la pretensió d'intel·ligibilitat absoluta, el pluralisme habita en «una actitud de confiança còsmica» que fa possible la coexistència de postures contraposades i que, si bé no elimina el mal, tampoc no l'absolutitza.<sup>634</sup> L'acceptació d'aquesta realitat no transparent, «elusiva, no finida, no finita,

629. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 60: «The ultimate metaphysical assumption of the greatest part of Western civilization, since the Presocratics, is the conviction of the intimate correspondence between thinking and being. They may be ultimately the same or different, but they "theoretically" match each other. And my contention is that this genial intuition is not humanly universal and thus not universalizable if we want to encompass the whole range of the human experience —or of the human fact.»

Panikkar sovint remarca que aquest «ultimate binomial Thinking/Being» és «the core of Western culture» (nota final a 87/16, *Invisible Harmony*, p. 208), però també troba quelcom similar en el Vedanta (90/33, p. 39), fins al punt d'arribar a qualificar aquest pressupòsit que «reality is totallly intelligible» com «one of the most widespread beliefs in the West as well as in the East», posant entre d'altres exemples «the *noēsis noēseōs* of Aristotle, the *svayam-prakāsha* of the Vedantins, the self-intelligible and omniscient God of the Christians» (*Invisible Harmony*, p. 158).

630. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 96: «This incommensurability [...] could be a revelation itself of the nature of reality.»

631. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 101 (cursiva en l'original): «reality itself is pluralistic, not being an objectifiable entity. We subjects, are also part of it. We are not only spectators of the Real, we are also co-actors and even co-authors of it. *This is precisely our human dignity.*»

632. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 97: «Pluralism does not deny the function of the *logos* and its inalienable rights. The principle of non-contradiction, for instance, cannot be eliminated.»

633. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 96-97: «pluralism does not shun intelligibility. [...] tries to reach intelligibility as much as possible, but it does not need the ideal of a total comprehensibility of the real». Vegeu 94/28, p. 24 (citat a 6.1).

634. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 97: «an attitude of cosmic confidence which allows for a polar and tensile coexistence between ultimate human attitudes, comologies, and religions. It neither eliminates nor absolutizes evil or error».

infinita (encara creant-se, en camí, itinerant)» obre la possibilitat que els conflictes entre posicions incompatibles puguin transformar-se en «polaritats creatives». <sup>635</sup>

### 6.3.2. *El pluralisme de la veritat*

En una realitat pluralista, la veritat ha de ser també pluralista. <sup>636</sup> No pot ser una (com voldrien els monistes) ni múltiple (infringiria el principi de no-contradicció). <sup>637</sup> Panikkar esmenta l'anècdota d'un antic rabí en una comunitat amb dos bàndols en conflicte. Quan el primer bàndol va exposar les seves queixes al rabí, aquest el va entendre i li va contestar: «Teniu raó.» Quan el segon bàndol va exposar les seves queixes, el rabí el va escoltar atentament i va respondre: «Teniu raó.» El conflicte, naturalment, no s'apaivagava, i un grup neutral va anar a queixar-se al rabí que aquest hagués dit a tots dos bàndols que tenien raó; el rabí va contestar a aquest tercer grup: «Teniu raó!» <sup>638</sup> Això no significa que la veritat sigui múltiple, sinó que, com assenyala Panikkar en el seu comentari, «el rabí va veure la relativa completeness de cada posició, tot i que implicava la mútua contradicció entre les afirmacions intel·lectuals». <sup>639</sup>

La veritat no és quelcom desencarnat que reposa impertorbable en un reialme asèptic, indiferent a les nostres alegries i patiments. La veritat només té sentit com a relació, ja sigui entre subjecte i objecte, coneixedor i conegut o altres pola-

635. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 87: «the immense variety of what appear to be conflicts (when viewed dialectically) can be transformed [...] into *dialogical tensions* and *creative polarities*. All that is needed is for us to experience, to touch, to reach that very core of reality which makes us so differently unique that we are each incomparable, and so uniquely unique that all our differences appear as so many colourful beams on an unfathomable light.

»In simpler words, I have said that no group, no truth, no society, ideology or religion can have a total claim on Man, because Man is ever elusive, not finished, not finite, infinit —still in the making, on the way, itinerant— as is the entire reality in which Man is an *active* participant. It is this free and active participation, and yet only participation, that makes our lives really worth living.»

636. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 101: «truth is pluralistic because reality itself is pluralistic».

637. 96/50, p. 260. Vegeu Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 160: «“Many truths” is either a contradiction in terms if we admit the possibility of many true and mutually incompatible answers to a particular judgement, or it is the displacement of the problem to a meta-truth that would be the conceptual truth of the many truths [...]. Truths would then be many exemplars of the meta-truth and the problem would begin with the meta-truth all over again.» Vegeu també el que hem assenyalat sobre les «dues veritats» del Mādhyamika en la secció 5.2.4.

638. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 98.

639. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 98.



ritats possibles. Un dels termes de la relació sempre som nosaltres.<sup>640</sup> I és clar que nosaltres no podem englobar el conjunt de la relació.<sup>641</sup> La realitat és relativitat radical, i la veritat és relació i, per tant, contingent:

La veritat no és una qualitat immutable o absoluta, totalment objectifiable en conceptes o proposicions independents del temps, l'espai, la cultura i les persones.<sup>642</sup>

[...] la veritat no pot ser abstreta de la seva relació amb una ment particular situada en un context determinat.<sup>643</sup>

Ni tan sols els anomenats llenguatges formals, com ara les matemàtiques, se salven de la relativitat.<sup>644</sup> A partir del fet que la veritat és relacional i pluralista, Panikkar assenyalava que no podem absolutitzar les nostres conviccions (la qual cosa no significa que deixin de ser conviccions, és a dir, convincents per a nosaltres), que les crítiques a altres sistemes religiosos o culturals han d'emergir d'un àmbit en el qual tots dos bàndols trobin sentit al diàleg i a la crítica, i que la veritat d'una tradició religiosa (o cultural) «només pot ser entesa des de dins de la mateixa tradició que l'ha elaborada»,<sup>645</sup> malgrat que, d'altra banda, «no ens

640. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 99: «Whatever philosophical theory of truth we may espouse (correspondence, coherence, pragmatic, and the like), one thing remains common to all. Truth is always a relation, be it subject/object, or subject/predicate, or knower/known, or user/used, etc. [...] One of the terms of the relation, explicitly or implicitly, is us. Men. Even if we speak of the metaphysical truth of Being or theological truth of the Godhead itself, we humans cannot be totally bracketed out. [...] We are coinvolved in the enterprise». Vegeu Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 156: «Any truth actually relates to an intellect.»

641. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 99: «Now, if this referee is only me, or only us, in a particular.»

642. 84/24, p. 113: «things are insofar as they are in relation to one another. [...] Truth is not an immutable or absolute quality totally objectifiable in concepts or propositions independent of time, space, culture and people.»

643. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 160: «truth cannot be abstracted from its relationship with a particular mind inserted in a particular context».

644. Vegeu 96/50, p. 246: «the so-called formal and meta-languages are not universal. They may claim a certain universal validity only when their very particular formalisms and premises have been adopted.

»To affirm that  $0.5 + 0.5 = 1$  here and everywhere, today and forever, is not a valid objection. [...] This abstraction is meaningful only under a complex set of assumptions, like the equivalence between Being and Thinking, thinking and numbering, and so on, which are not universal. [...] even  $1/2 \text{ cow} + 1/2 \text{ cow}$  is certainly not always equal to 1 cow. In fact,  $0.5 + 0.5 = 1$  only where 0.5 and 0.5 mean nothing outside their own self-referential formal system.»

645. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 101: «The pluralism of truth entails among other corollaries:

»1. The religious truth of a particular tradition can be only properly understood within the very tradition which has elaborated it. [...]

podem conèixer prou bé fins que no coneixem altres persones i sabem què pensen de nosaltres»<sup>646</sup> i «necessitem *sentir* el testimoni dels nostres veïns». <sup>647</sup> De fet, «el pluralisme és l'art d'escoltar». <sup>648</sup> Això ens introdueix al que Panikkar anomena *hermenèutica diatòpica*.

### 6.3.3. *Hermenèutica diatòpica i diàleg dialogal*

En la introducció a *Myth, Faith and Hermenutics*, Panikkar defineix l'hermenèutica com

[...] l'art i ciència de la interpretació, de produir significat, de transmetre sentit, de tornar la vida als símbols i, a la llarga, de deixar que neixin nous símbols. <sup>649</sup>

Seguidament, Panikkar distingeix tres tipus d'hermenèutica, «tres maneres entrelaçades de superar la distància epistemològica i, per tant, la separació humana». <sup>650</sup> Panikkar defineix l'hermenèutica *morfològica* com aquella que permet posar els coneixements presents d'una cultura (a través dels mestres, pares, experts, etcètera) a l'abast d'aquells que els ignoraven, <sup>651</sup> i defineix l'hermenèutica *diacrònica* com la que ens permet travessar la distància temporal per entendre

---

»2. From one religious intellectual system one can legitimately criticize another system, provided one arrives at a certain common area where the dialogue is meaningful to both parties. [...]

»3. At any given moment in human history there are prevalent *mythoi* which allow cross-cultural and transreligious criticism of held opinions. [...] But there are today burning issues which no merely intellectual approach should minimize. [...] Is present-day capitalism a dehumanizing force? We may have our own strong opinions on these questions, but should not present them as non-negotiable "truths".»

646. 92/10, p. xxi: «We do not know ourselves sufficiently well until we also know some other people and also what they think about us.»

647. 96/50, p. 248: «we need to *hear* the witnessing of our neighbours».

648. 96/50, p. 248: «pluralism is the art of listening».

649. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 8: «Hermeneutics is the art and science of interpretation, of bringing forth significance, of conveying meaning, of restoring symbols to life and eventually of letting new symbols emerge.»

650. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 8: «three intertwined ways of overcoming the epistemological distance and thus the human estrangement».

651. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 8: «*Morphological* hermeneutics entails the explanation or deciphering done by, say, parents, teachers, elders, the more intelligent, etc., for those who have not yet had full access to the treasure of meaning in a particular culture. Morphological hermeneutics is the homogeneous unfolding of implicit or de facto unknown elements.»

textos d'altres èpoques.<sup>652</sup> Però, assenyala Panikkar, per evitar malentesos entre les cultures del món, cal un tercer tipus d'hermenèutica:

L'anomeno hermenèutica *diatòpica* perquè la distància que cal superar no és merament temporal, dins d'una àmplia tradició, sinó el buit que hi ha entre dos *topoi* humans, «llocs» de comprensió i autocomprensió, entre dues (o més) cultures [...]. L'hermenèutica diatòpica significa la consideració temàtica de comprendre l'altre sense pressuposar que l'altre té la mateixa autocomprensió i comprensió bàsiques que jo tinc.<sup>653</sup>

Com podem, doncs, entrar en espais d'autocomprensió diferents del nostre? Un primer pas és posar entre parèntesis els nostres pressupòsits o, en el llenguatge de Panikkar, el nostre mite. Panikkar defineix el mite com allò que donem tan per suposat que ni tan sols en som conscients: «hi creiem tant, que ni tan sols creiem que hi creiem».<sup>654</sup> No podem ser mai conscients dels nostres mites, dels pressupòsits invisibles en què es basen les nostres idees:<sup>655</sup> «només podem reconèixer els mites dels altres o els del nostre propi passat».<sup>656</sup>

Per a Panikkar, el que entenem per racionalitat és un dels mites de la nostra cultura:

[...] parlem d'una raó universal i de la unitat de la natura humana, tot i que volem dir, naturalment, la nostra pròpia concepció de la universalitat, la raó i la natura humana. L'hermenèutica diatòpica ha de procedir sense donar per suposats aquests mites com a condicions *a priori* d'intel·ligibilitat.<sup>657</sup>

652. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 8-9: «*Diachronical* hermeneutics refers to the knowledge of the context necessary in order to understand a text, because the temporal gap between the understander and that which is to be understood has obscured or even changed the meaning of the original datum.»

653. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 9: «I call it *diatopical* hermeneutics because the distance to be overcome is not merely temporal, within one broad tradition, but the gap existing between two human *topoi*, "places" of understanding and self-understanding, between two —or more— cultures that have not developed their patterns of intelligibility or their basic assumptions out of a common historical tradition or through mutual influence. [...] Diatopical hermeneutics stands for the thematic consideration of understanding the other without assuming that the other has the same basic self-understanding as I have.»

654. 92/10, p. xix: «We find it so unquestionable, we believe in it so much, that we do not even believe that we believe in it. This is the myth.»

655. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 346: «no one is aware of his own myths, his mute presuppositions».

656. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 345: «Now we cannot perceive our own myths *qua* myths; we can only recognize the myths of others or those of our own past. Myths are ultimate because they do not have any other background over against which they could be recognized as such.»

657. 88/27, p. 131: «So we speak of a universal reason and of the unity of human nature, though we mean, obviously, our own conception of universality, reason, and human nature. Diatopical hermeneutics has to proceed without necessarily assuming these myths as *a priori* conditions of intelligibility.»

L'hermenèutica diatòpica no té regles preestablertes: «Aquí les regles no precedeixen la comprensió ni la teoria precedeix la pràctica.»<sup>658</sup> És un procés obert que només té sentit en la praxi.<sup>659</sup> I aquesta praxi consisteix essencialment en el que Panikkar anomena «*diàleg dialogal*, el δια-λόγος travessant el *logos* per tal d'assolir l'àmbit dialògic i translògic del cor»,<sup>660</sup> és a dir, un diàleg que «no busca guanyar ni convèncer, sinó buscar en comú»<sup>661</sup> l'àmbit des del qual sigui possible l'enteniment mutu. No es tracta d'un «*duòleg*, un duet de dos *logoi*»,<sup>662</sup> sinó d'un veritable diàleg en el qual travessem (*dia*) el *logos* deixant al descobert els presupòsits i els mites en els quals basem les nostres posicions. D'aquesta manera, integrem mútuament les nostres posicions en un horitzó més comú, en un procés que Panikkar compara amb la *Horizontverschmelzung* (fusió d'horitzons) de Gadamer.<sup>663</sup> El diàleg és possible perquè la incommensurabilitat de les cultures no és absoluta (res no és absolut en el pensament de Panikkar): el fet mateix que ens adonem de les diferències entre dues cultures ja implica que la seva incommensurabilitat no és total.<sup>664</sup>

El fet mateix que dues «filosofies» radicalment independents comencin un diàleg, és a dir, entrin en contacte existencial, ja implica certa *Horizontverschmelzung*. Algunes afirmacions semblaran indignants, altres incomprensibles, altres estafolàries, i altres plausibles. Aquestes últimes són el trampolí per a elaboracions posteriors que obrin bretxes de mutu enteniment i precisin els desacords.<sup>665</sup>

Aquest «diàleg dialogal» només podrà tenir èxit quan tots dos bàndols siguin capaços d'obrir-se a la posició de l'altre<sup>666</sup> (obertura que requereix, si més no

658. 88/27, p. 133.

659. 88/27, p. 134: «It is only in doing, the praxis, that diatopical hermeneutics functions.»

660. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 9: «The method [...] is a peculiar *dialogical dialogue*, the δια-λόγος piercing the *logos* in order to reach that dialogical, translogical realm of the heart (according to most traditions) allowing for the emergence of a myth in which we may commune, and which will ultimately allow understanding.»

661. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 172.

662. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 243.

663. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 244 i 254.

664. 92/10, p. xix: «If the Indic and western approaches to reality were so radically different and mutually incommensurable, first of all, we could not even notice the differences *qua* philosophies, let alone speak of them. The very fact that we put the question shows that the possible differences emerge out of a common horizon.»

665. 92/10, p. xxi: «The mere fact that two radically independent “philosophies” begin a dialogue, i. e. enter into an existential contact, implies already some “*Horizontverschmelzung*”. Some statements may appear outrageous, others incomprehensible, others bizarre, and others plausible. The latter ones are the spring-board for further elaborations leading to inroads of mutual understanding and precisions about disagreements.»

666. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 78.

implícitament, reconèixer un element de misteri o transcendència en la realitat)<sup>667</sup> i *a priori* no considerin res innegociable.<sup>668</sup> Això implica esforç i compromís personal:

En l'esforç de comunicar-nos l'un amb l'altre (al principi sense un veritable enteniment, després dissipant a poc a poc imaginacions falses i malentesos) creem un nou llenguatge, assolim una mútua comprensió, creuem les fronteres.<sup>669</sup>

Només les persones que, per una raó o altra, han creuat existencialment les fronteres de dues cultures i es troben còmodes en totes dues, seran capaces primer d'entendre i després de traduir.<sup>670</sup>

Entrar en l'autocomprensió d'una altra cultura pot comparar-se amb l'aprenentatge d'un idioma. Al principi, necessitem la llengua materna com a punt de referència, però arriba un punt en què comencem a arrelar en la nova llengua i l'entnem des de dins, sense traduir-la.<sup>671</sup> I entendre una nova cultura des de dins «podria comparar-se a un autèntic procés de conversió».<sup>672</sup> Aquesta idea ja l'esmenta Panikkar en el llibre que va sorgir de la seva tesi doctoral de teologia:

Un cristiano nunca llegará a entender totalmente el hinduismo mientras no se convierta, de una forma u otra, al hinduismo. Tampoco un hindú podrá entender plenamente el cristianismo mientras no se haga, de una forma u otra, cristiano.<sup>673</sup>

Això està relacionat amb el que Panikkar, en un text molt més recent, anomena «*regla d'or de l'hermenèutica*»: «una interpretació no és correcta si l'interpretat no es reconeix en la interpretació».<sup>674</sup> El pluralisme radical de Panikkar va lligat al reconeixement que «cada persona és una font d'autocomprensió», de manera que no podem entendre-la si no entenem com ella s'entén a si mateixa:

667. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 78: «If we do not accept an un-understandable transcending point, then obviously, if am right, you are wrong and we cannot accept any higher qualifying understanding of our respective positions.»

668. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 79.

669. 88/27, p. 132.

670. 88/27, p. 133.

671. 88/27, p. 133.

672. 88/27, p. 133.

673. Raimon PANIKKAR, *El Cristo desconocido...*, p. 46. (La primera edició anglesa és del 1964.)

674. 94/9, p. 153: «what I have termed the *golden rule of hermeneutics* [...] says that no interpretation is correct if the interpreted does not recognize itself in the interpretation».

El que una persona és ha de tenir en compte la descripció i definició que la persona en qüestió fa de si mateixa.

[...] No dic que els asteques fessin bé en realitzar els seus sacrificis humans, tal com no dic que avui alguns països facin bé en exportar armes o en construir arsenals atòmics. El que dic és que si no entenem la lògica interna d'una persona i no considerem aquesta persona com a font d'autocomprensió, no podrem entendre-la.<sup>675</sup>

El que l'Home considera que és forma part del seu ésser.<sup>676</sup>

La idea que cal, «d'una forma o altra», convertir-se a una religió per entendre-la, l'aplica Panikkar al coneixement en general en el seu article «Verstehen als Überzeugtsein» (a la *Neue Anthropologie* editada per Hans-Georg Gadamer i Paul Vogler):<sup>677</sup> «hom no pot entendre realment les opinions d'un altre si hom no les comparteix».<sup>678</sup> D'això es desprèn, tal com assenyala el títol, que «entendre és estar convençut».<sup>679</sup> Un cop reconeixem la relativitat radical de la realitat i el pluralisme de la veritat, entendre una afirmació, una teoria, una persona o una cultura equival a entendre la seva veritat, el nexce de relacions en el qual té sentit.<sup>680</sup> I, si hom entén la veritat d'una cosa, naturalment, se'n convenç: «entendre produeix convenciment».<sup>681</sup> Això implica que «entendre quelcom com a fals és en si mateix una contradicció».<sup>682</sup> I, en un article més recent, Panikkar formula encara amb més rotunditat aquesta notable conseqüència epistemològica de la seva visió interdependent i pluralista: «Només la veritat és intel·ligible.»<sup>683</sup> La veritat, però, se'ns presenta de moltes maneres.

675. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 157-158: «each person is a source of self-understanding. What a person is has to take into account the self-description and self-definition of the person in question. [...]

»This almost obvious fact has been often dimmed by the influence of the natural sciences, which deal mainly with objectifiable phenomena and even more precisely with measurable entities.

»[...] I am in no way saying that the Aztecs did well in performing the human sacrifices they did, just as I am not saying that some countries today do well in trading arms or in building atomic arsenals. I am saying that unless we understand the inner logic of a person and consider that person to be a source of self-understanding, we shall not understand that person.»

676. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 10: «what Man understands himself to be is also part of his being».

677. 75/3 (en les citacions següents, les cursives són sempre de l'original).

678. 75/3, p. 137: «man die Ansichten eines anderen nicht wirklich verstehen kann, wenn man sie nicht teilt».

679. 75/3, p. 134: «Verstehen läuft auf Überzeugtsein hinaus.»

680. Vegeu 75/3, p. 167: «von einer bestimmten Wahrheit überzeugt sein bedeutet, daß wir zu dem Gesichtspunkt bekehrt sind, unter dem jene Idee als wahr erscheint».

681. 75/3, p. 135: «Verstehen bringt Überzeugtsein hervor.»

682. 75/3, p. 136: «Etwas als falsch verstehen ist ein Widerspruch in sich.»

683. 94/9, p. 153: «Only truth is intelligible. If I don't take something to be true I will not truly understand it. This has led me to propose the *pisteuma* in religious phenomenology over

### 6.3.4. *Equivalents homeomòrfics: el cas del drets humans*

Una altra eina de l'hermenèutica diatòpica de Panikkar és el que anomena *equivalents homeomòrfics*. No podem aplicar els conceptes d'una cultura a una altra, ja que els seus contextos són diferents, però sí que podem trobar paral·lelismes en el rol que sengles elements tenen en dues cultures. Per exemple, el que en el cristianisme s'anomena Déu i en l'hinduisme Brahman no és el mateix, «“Brahman” no és el mateix que “Déu”, però ambdós fan les funcions equivalents requerides en els seus respectius sistemes.»<sup>684</sup> De la mateixa manera, malgrat les diferències entre l'un i l'altre, el paper de mediador que té Crist en el cristianisme és equiparable al d'Ísvara en l'hinduisme.<sup>685</sup> A *The Intrareligious Dialogue* (1978), Panikkar parlava de «correlacions homòlogues»<sup>686</sup> i «equivalència funcional» o «analogia funcional existencial»,<sup>687</sup> antecessors del que més endavant «anomenaria, refinant la noció, *equivalents homeomòrfics*».<sup>688</sup> Els equivalents homeomòrfics només poden descobrir-se en la pràctica del diàleg dialogal,<sup>689</sup> quan la familiaritat amb totes dues cultures ens permet entendre-les sense haver de traduir els conceptes de l'una als de l'altra:<sup>690</sup> «pot no ser impossible tenir un peu en una cultura i l'altre en una altra».<sup>691</sup> Panikkar remarca que aquesta noció té «rellevància política»:

Crec que la idea d'equivalents homeomòrfics ajuda a trobar una via mitjana entre aquells que, sota la disfressa de defensar «La Declaració Universal dels Drets Humans», propagarien una ideologia única, i aquells que, reaccionant contra aquesta imposició, prescindirien de «La Declaració Universal dels Drets Humans», qualificant-la d'imperialista o el que sigui i sentint-se lliures per transgredir aquests drets. La «Declaració» certament no és universal, però és cosa de les altres cultures i religions descobrir dins les seves pròpies tradi-

---

against the *noema* of an exclusively rational philosophy. [...] This is why without love no personal understanding is possible.»

684. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 164.

685. Raimon PANIKKAR, *El Cristo desconocido...*, i Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 206.

686. Raimon PANIKKAR, *The Intrareligious...*, p. 33: «homologous correlations».

687. Raimon PANIKKAR, *The Intrareligious...*, p. xxii: «Homeomorphism is not the same as analogy; it represents a peculiar functional equivalence discovered through a topological transformation. It is a kind of existential functional analogy.»

688. 96/50, p. 244.

689. 92/10, p. xviii.

690. D'altra banda, com assenyala Panikkar a 88/27, p. 125-126, els equivalents homeomòrfics apareixen en un procés equiparable a la «creative intuition that will allow the translator to float for a while above the languages before landing in the right or approximate expressions».

691. 82/15, p. 97.

cions els equivalents homeomòrfics per poder defensar el que nosaltres anomenaríem la dignitat de la persona.<sup>692</sup>

En un simposi de l'Institut International de Philosophie sobre els Fondements philosophiques des droits de l'homme, Panikkar va intentar respondre a la qüestió de si els drets humans són o no un concepte occidental, és a dir, si aquest concepte el «podem extrapolar, del context de la cultura i la història en què va néixer, fins a fer-ne una noció vàlida a escala global».<sup>693</sup> Panikkar analitza els pressupòsits de la noció de *drets humans*<sup>694</sup> i conclou que no són un concepte universal (cap concepte ho és):<sup>695</sup> ni tan sols són acceptats per determinades escoles del pensament occidental (esmenta la teologia, el marxisme i «certs analistes de la història»)<sup>696</sup>. Fins i tot la qüestió a la qual volen respondre els drets humans és exclusivament occidental.<sup>697</sup> Però, a la cultura índia, hi podria haver quelcom autòcton que en sigui un equivalent homeomòrfic. Panikkar comença a cercar-lo amb la noció de *dharma*, que entre altres coses és «allò que manté i dóna cohesió i, per tant, força, a tota cosa donada, a la realitat».<sup>698</sup> Un món on la noció de *dharma* és central no para gaire esment als drets d'un individu respecte a un altre o a la societat.<sup>699</sup> Però el *dharma* es manifesta en cada ésser com a *svadharma*, el seu *dharma* inherent, vinculat al *dharma* de tots els altres éssers. El *svadharma* és per a Panikkar l'equivalent indi dels drets humans, la qual cosa no significa, naturalment, que hi hagi una correspondència completa entre totes dues nocions, sinó que:

692. 96/50, p. 244: «I mention it because of the political relevance of this notion. [...] I believe that the idea of homeomorphic equivalents helps in finding the middle path between those who, under the guise of defending "The Universal Declaration of Human Rights", would propagate one single ideology, and those who reacting against that imposition would not abide by "The Universal Declaration of Human Rights", branding it as imperialistic or what not, and feel free to transgress those rights. The "Declaration" is certainly not universal, but it is up to other cultures and religions to discover within their own traditions the homeomorphic equivalent(s) so as to be able to defend what we would call the dignity of the person.»

693. 82/15, p. 88.

694. 82/15, p. 90-94.

695. 82/15, p. 94.

696. 82/15, p. 95-96.

697. 82/15, p. 96.

698. 82/15, p. 106: «Le dharma est ce qui maintient, confère la cohésion et, par là, la force à toute chose donnée, à la réalité.»

699. 82/15, p. 106: «or, un monde dans lequel la notion de dharma occupe une place centrale et pénètre tout n'a rien à faire de la mise en évidence du "droit" d'un individu contre un autre ou de l'individu vis-à-vis de la société, mais se préoccupe plutôt d'établir le caractère *dharmaïque* (*juste, vrai, consistant...*) ou *adharmaïque* d'une chose o d'une action au sein de l'ensemble [...] de la réalité.

» [...] le point de départ n'est pas l'individu, mais la totalité de l'enchaînement complexe du réel.»



Per tal d'obtenir una societat justa, l'Occident modern insisteix en la noció de Drets Humans. Per tal d'obtenir un ordre dhàrmic, l'Índia clàssica insisteix en la noció d'*svadharma*.<sup>700</sup>

Però el fet que el concepte de *drets humans* sigui occidental no significa que hàgim de renunciar a defensar-los.<sup>701</sup> Perquè, si bé és cert que cada cultura té un context diferent a partir del qual ha de desplegar-se,<sup>702</sup> no és menys cert que avui la major part del planeta s'organitza o pretén organitzar-se amb criteris occidentals. Gairebé arreu del món s'imposen l'economia i la tecnologia d'origen occidental. Els drets humans van sorgir amb la societat moderna i són imprescindibles «per a una vida autèntica dins la *megamàquina* del món modern».<sup>703</sup> De fet, «una civilització tecnològica sense drets humans constitueix la situació més inhumana que es pugui imaginar».<sup>704</sup>

Naturalment, Panikkar no aprova l'occidentalització del món. Però tampoc no predica un isolament artificial de les cultures,<sup>705</sup> sinó que recomana una «interculturalitat sana [...] que per osmosi, assimilació i estimulació s'obre al que veu de positiu en altres cultures».<sup>706</sup> D'altra banda, cal esmentar que, si bé per a Panikkar no hi ha «universals culturals», sí que hi ha «invariants humanes».<sup>707</sup>

700. 82/15, p. 107: «En vue d'obtenir une société juste, l'Occident moderne insiste sur la notion de Droits de l'Homme. En vue d'obtenir un ordre dharmique, l'Inde classique insiste sur la notion de *svadharma*.»

701. 82/15, p. 110: «Le monde devrait-il, dans ces conditions, renoncer à proclamer ou à mettre en pratique les Droits de l'Homme? Non.»

702. Vegeu, per exemple, Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn»...*, p. 98: «Ogni cultura genera le forme politiche che le sono connaturali.»

703. 82/15, p. 110.

704. 82/15, p. 111.

705. Vegeu Raimon PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1998, p. 46, on descriu l'hermenèutica diatòpica com a «camino medio entre la absorción del concepto de filosofía (en este caso) por la noción occidental y la incomunicación total de un solipsismo cultural».

706. 93/18, p. 17.

707. 96/50, p. 256: «Human invariants should not be confounded with “cultural universals”. The former exist (everybody speaks, eats, sleeps, rejoices...). The latter do not (every culture speaks a language and has a specific understanding of the meaning of eating, sleeping, rejoicing...).

»[But] we cannot speak of the former without the language of the latter, i. e., outside a particular language. In other words, the (universal) human invariant is a formal concept —meaningful only in a particular material concept belonging already to one culture (or group of them).»

### 6.3.5. *La interfecundació de les cultures*

En el número monogràfic que la revista *Cross Currents* va dedicar a Panikkar, el teòleg Ewert Cousins el comparava amb sant Francesc d'Assís pel seu elogi de la diversitat: no solament la diversitat de les flors i animals de la creació, sinó també la diversitat de religions, llengües i cultures.<sup>708</sup> Però aquesta diversitat no és tan sols un objecte de gaudi estètic o intel·lectual. Panikkar assenyala que «per resoldre els problemes humans, avui cap cultura, religió, ideologia o tradició és autosuficient».<sup>709</sup> «El diàleg entre cultures i religions és imperatiu per afrontar el repte del nostre temps.»<sup>710</sup> Ens cal una «*fecundació recíproca de les cultures*»,<sup>711</sup> en la qual les diferents cultures puguin escoltar-se i aprendre les unes de les altres, sobretot pel que fa a com veuen la situació actual del món. Novament, es tracta d'un intercanvi que requereix compromís existencial:

Perquè es pugui realitzar la fecundació recíproca cal (si em puc permetre perllongar la metàfora en el sentit més elemental) estimar-se els uns als altres, conèixer-se; és necessari (i em perdonareu altre cop) evitar qualsevol preservatiu per poder, potser, fer possible el naixement d'un nou ésser. Els preservatius són nombrosos: l'orgull, la por, el desconeixement recíproc, els privilegis, el menyspreu i tants d'altres.<sup>712</sup>

Ara bé, el fet que les cultures del món no es troben avui en un mateix pla difícil a aquest procés de diàleg i interfecundació. Panikkar assenyala que la cultura dominant (l'originada en l'Occident modern) té «un complex de superioritat ferotge», mentre que la resta de les cultures (amb alguna possible excepció, com la cultura bengalí) tenen un «criptocomplex d'inferioritat».<sup>713</sup> Un dels motius

708. *Cross Currents*, vol. 29, núm. 2 («Panikkar at Santa Barbara»), p. 152: «He has extended Francis of Assisi cosmic sense into the religious experience of mankind. He signs a Franciscan hymn to the fullness of creation [...]. He rejoices in the varieties of religious experience with the same gusto with which Francis rejoiced in the varieties of flowers, animals and birds. And this joy extends to the varieties of cultures and languages and into natural sciences and the forms of secular culture.»

709. Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn»...*, p. 95: «per risolvere i problemi umani, oggi, nessuna cultura, religione, ideologia, tradizione è autosufficiente».

710. 90/16, p. 56.

711. Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn»...*, p. 93 (en cursiva a l'original). Compareu Friedrich NIETZSCHE, KSA, vol. 12, p. 45 (fragment 1 [153]).

712. Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn»...*, p. 94: «Perché si realizzi la fecondazione reciproca bisogna (se posso permettermi di prolungare la metafora nel senso più elementare) amarsi gli uni e gli altri, conoscersi; è necessario (e mi si scuserà ancora) evitare ogni preservativo per poter, forse, rendere possibile la nascita di un essere nuovo. I preservativi sono numerosi: l'orgoglio, la paura, la misconoscenza reciproca, i privilegi, il disprezzo. e tanti altri.»

713. 93/18, p. 18.

d'això és el fet que la ciència i tecnologia modernes imposen arreu els seus procediments i, amb ells, els seus pressupòsits (propis de l'Occident modern, no cal dir-ho): «un dels responsables d'aquest complex d'inferioritat, d'aquest virus que està corrint per dins una immensa majoria de les cultures que encara són vives, és la ciència moderna».<sup>714</sup> Panikkar considera que la cosmologia de la ciència moderna sorgeix «d'una escatologia cristiana dessacralitzada» i «ens porta a un monomorfisme cultural».<sup>715</sup> Naturalment, des del no-dualisme i el pluralisme radical de Panikkar, la ciència moderna i la seva cosmologia no poden mantenir la pretensió de ser la més precisa revelació de «la veritat», sinó que apareixen com el producte (tan meritori com es vulgui) d'un context cultural determinat. Per exemple, no tenim per què creure que l'anomenada galàxia d'Andròmeda estigui a dos milions d'anys llum i tingui les característiques que l'astrofísica del moment li atribueix tan convençuda.<sup>716</sup> «Si creiem que és l'única cosmologia veritable, aleshores no cal fer-se il·lusions d'interfecundació cultural.»<sup>717</sup>

Finalment, Panikkar recull nou tesis sobre interculturalitat en el que anomena el seu «novenari intercultural».<sup>718</sup> Primera, que cada cultura ens obre a una nova realitat, un nou univers. «Cada cultura viu i crea el seu univers». Segona, que la cultura no és cap objecte, ni tan sols de coneixement, sinó «el mite englobador» que dona sentit a qualsevol mena de coneixement. Tercera, que creure que els valors de la pròpia cultura són universals és «l'essència del colonialisme». Quarta, que el que és propi d'una cultura no pot reduir-se a formes secundàries, a fol·klore. Cinquena, que la interculturalitat no és possible des d'una sola cultura, ha de ser un diàleg en dues direccions; ens cal «la presència, la inquietud, la molèstia, l'amenaça de l'altre, el companyerisme, l'amor, l'ajuda, la col·laboració, les dificultats de l'altre». Sisena, que tampoc no hi ha un punt de referència exterior

714. 93/18, p. 18. Vegeu l'entrevista 93/13, p. 22: «Crec simplement, doncs, que la ciència moderna és perversa en si mateixa i que, per tant, hom no es pot limitar a lamentar el mal ús que fem de la tecnologia sense pecar greument d'ingenuïtat o, encara pitjor, sense amagar segones intencions. La ciència moderna és perversa, abans que res, perquè ha usurpat el mateix nom a la ciència, que vol dir coneixement, entès en el sentit de viure, de comunió i d'identificació amb la cosa coneguda. [...] l'autèntic coneixement ens pot fer feliços i salvar-nos, perquè no es limita al saber científic del "com", sinó que arriba a participar del propi ésser de l'objecte conegut. En aquest sentit el mot hebreu "conèixer" es refereix també a l'intima relació que uneix l'home i la dona.»

715. Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn»...*, p. 98. Vegeu 96/50, p. 287, i Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, p. 40. Sobre el fet que la ciència moderna és un fenomen cultural derivat del cristianisme medieval, vegeu Alfred N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Nova York, 1926, p. 18, i Michael ZIMMERMAN, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 179-187. Vegeu també Friedrich NIETZSCHE, KSA, vol. 12, p. 108 (fragment 2 [96]) i vol. 13, p. 594 (fragment 22 [24]).

716. 93/18, p. 19.

717. Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn»...*, p. 98.

718. 93/18, p. 19-20.

a les cultures des del qual puguem avaluar-les; sempre depenem del llenguatge i els criteris de veritat d'una cultura o altra. Setena, que malgrat els problemes comuns en el món d'avui, els diferents contextos culturals no permeten aplicar-hi solucions comunes. Vuitena, que cal superar l'enlluernament que la cultura dominant desperta en les altres. I finalment, novena, que no hi ha «una alternativa» a la situació actual, però «el que sí que hi ha són alternatives: pluralisme altra vegada».<sup>719</sup>

#### 6.4. LA CONTROVÈRSIA DEL PLURALISME

##### 6.4.1. *El pluralisme no és perspectivisme ni relativisme*

Per a Panikkar, «les cultures no són espècies de cap gènere», «són incommensurables» i classificar-les seria «un pecat intercultural»:<sup>720</sup>

Les cultures no és que siguin diverses, és que són incommensurables. Cada cultura és un món, cada cultura és un univers i no solament una forma de veure i viure la realitat, és una altra realitat.<sup>721</sup>

És a dir, les cultures no interpreten de manera diferent el món, ja que no hi ha cosa tal com «el món», no hi ha res tal com «la realitat»: cada cultura constitueix el seu propi món i la seva realitat. El pluralisme de Panikkar és quelcom molt més radical que el *perspectivisme* que podem trobar en Leibniz o Ortega,<sup>722</sup> en el qual hi ha múltiples perspectives vàlides d'una realitat *única*. Però el *perspectivisme* no és exclusivament modern. Panikkar cita sovint la fable índia dels sis cecs cadascun dels quals palpa una part diferent del cos d'un elefant i no poden posar-se d'acord en què és el que tenen al davant.<sup>723</sup> Ara bé, la fable es basa en el pressupòsit que els sis cecs no saben què és un elefant (només en coneixen una perspectiva), mentre que nosaltres sí que ho sabem:

719. 93/18, p. 19-20.

720. 93/18 (transcripció al castellà d'una conferència en català del 1992), p. 17.

721. 93/18, p. 17.

722. Al capítol «Verdad y perspectiva» d'*El Espectador* (Madrid, Alianza, 1984, p. 10), Ortega cita amb aprovació aquest text de Leibniz: «Comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre et est comme multipliée *perspectivement*, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples [«es decir, de conciencias», puntualitza Ortega], il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les *perspectives* d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.»

723. Per exemple, Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 94-95.

[...] el famós símil de l'elefant en una sala a les fosques (identificat de manera diversa com a pilar, peça d'ivori, etc.) és l'exemple més descarat d'actitud antipluralista; tots els altres són parcials, tots tenen part de raó, però només jo (nosaltres) conec l'elefant sencer.<sup>724</sup>

És a dir, el perspectivisme implica que el que les diferents perspectives reflecteixen és quelcom que té una realitat absoluta, i que com a tal podria ser conegut per un Ésser Suprem. Però el pluralisme radical de Panikkar «és més que un exemple de perspectivisme».<sup>725</sup> Per a Panikkar, el fet que el perspectivisme ens sembli natural revela el

[...] criptokantisme congènit de la modernitat, com si es tractés d'un sol món, *Ding an sich*, que després cristians, ateu, hindús, etc., veuen, senten, interpreten... de diverses maneres. Jo mantinc, en canvi, que són mons diferents i no sols perspectives, categories més o menys kantianes amb les quals ens acostem al *noumenon*. No hi ha *noumenon*. La realitat apareix en l'aparença.<sup>726</sup>

[...] no mantengo la tesis de los que afirman que todas las religiones son, en el fondo, manifestación de la misma cosa. Sostengo más bien que todas las religiones son distintas. Y la prueba es que la manifestación misma de la religión y la articulación que cada religión da es esencial a la autocomprensión de esta religión. De manera que no puedo despojar a la religión de lo que ella misma dice que es [...].<sup>727</sup>

Això és coherent amb la visió interdependent que hem vist en els capítols anteriors. No hi ha una perspectiva única i superior des de la qual ens puguem erigir en jutges suprems de la realitat, ni tampoc les diverses «perspectives» es deixen reduir a una realitat definitiva de la qual serien mers reflexos (tot i que Panikkar sembla de vegades reduir el seu pluralisme a un simple perspectivisme, especialment en parlar del que anomena *efecte pars pro toto*, tal com veurem més endavant). No hi ha marcs de referència absoluts: el pluralisme és, en certa manera, l'art de viure en la contingència sense caure en l'arbitrarietat.

724. 96/50, p. 257: «the famous simile of the elephant in a dark room (identified diversely as a pillar, an ivory piece, etc.) is the most blatant example of an anti-pluralistic attitude; all the others are partial, all say some truth, but only I (we) know the whole elephant».

725. Vegeu Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 85: «[Pluralism] is more than an example of perspectivism. [...] To acknowledge different perspectives upon a question only shifts the problem because we then have to begin all over again to discuss what the right perspective is for that particular case, and so forth and so on. Pluralism is not the mere justification for a plurality of opinions, but the realization that the real is more than the sum of all possible opinions.»

726. 91/2, p. 82.

727. 94/28, p. 23.

A «The Pluralism of Truth», Panikkar assenyala que el pluralisme té «dos precursors». El pluralisme va més enllà d'un primer pas representat pel perspectivisme i un segon pas representat per la relativitat.<sup>728</sup> Però aquesta relativitat precursora del pluralisme no s'ha de confondre amb el relativisme.

Panikkar insisteix a distingir entre el pluralisme radical i un relativisme abúlic que, en no trobar fórmules absolutes a les quals agafar-se, cauria en el *passotisme* o en l'*anything goes*, tolerant indistintament tota mena d'accions i opinions (incloses les que semblin contràries a la dignitat humana). El refús explícit del relativisme també el trobem en altres teòlegs pluralistes. Així, John Cobb s'oposa rotundament al que anomena «l'àcid corrosiu del relativisme»,<sup>729</sup> i Hans Küng combina igualment la seva defensa del pluralisme amb l'atac al relativisme: «la tolerància barata del "tant se val"». <sup>730</sup> Panikkar assenyala que cal distingir entre el «relativisme agnòstic o escèptic» i la «relativitat realista»:

El primer és una actitud dogmàtica que emergeix com a reacció a un altre dogmatisme monolític. El segon és el reconeixement que res no és absolut en aquest món relatiu nostre, que tot depèn de la relació intrínseca i constitutiva de tot amb tot.<sup>731</sup>

De fet, escriu Panikkar, el relativisme escèptic es contradiu a si mateix, ja que

[...] defendiendo que no hay afirmaciones válidas niega su misma pretensión de validez. El relativismo es pesimista y destruye cualquier criterio de

728. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 94-95: «Pluralism goes a step further than [...] two forerunners.

»The first step is *perspectivism*. [...]

»The second step is *relativity*, which should not be confused with relativism.»

729. John COBB, Leonard SWIDLER et al. (ed.), *Death or Dialogue: From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, Londres, SCM, 1990, p. 4, *apud* John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*, p. 145.

730. Hans KÜNG (ed.), *Christianity and Chinese Religions*, Nova York, Doubleday, 1987, p. xviii, *apud* John James CLARKE, *Oriental Enlightenment...*, p. 145.

731. Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith...*, p. 316-317: «the distinction between agnostic or skeptical *relativism* and a realistic *relativity* seems important. The former is a dogmatic attitude emerging in reaction to another monolithic dogmatism. The latter is the recognition that nothing is absolute in this relative world of ours, that it all depends on the intrinsic and constitutive relationship of everything to everything else.»

Vegeu Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 15, on el «relativisme» és qualificat com a «agnostic attitude which is intellectually paralyzed due to a fear of error».

Vegeu també Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 156, i Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn»...*, p. 20: «Il relativismo no conduce da nessuna parte, perché voi-io, bene-male, grigio-verde, diventano indistinguibili. Si resta nell'incomunicabilità, nell'impossibilità di dialogare, si rimane senza criteri.»

verdad incluido el propio; la *relatividad*, por el contrario, deja en pie los criterios de verdad, pero sin absolutizarlos.<sup>732</sup>

La distinció que Panikkar fa entre relativitat i relativisme té un precedent en la distinció entre ontonomia i autonomia (vegeu la secció 4.2): l'ontonomia («l'ordre intrínsec de l'ésser», coherent amb el seu context) és la via mitjana entre l'absolutisme de l'heteronomia (que nega la realitat diversa de cada ésser concret) i l'isolament de l'autonomia (que ignora el seu context). De la mateixa manera, Panikkar descriu la relativitat com a «*via media* entre el relativisme agnòstic i l'absolutisme dogmàtic».<sup>733</sup>

D'altra banda, la distinció panikkariana entre relativitat i relativisme pot comparar-se a la que, en un text sobre fenomenologia de l'ètica, fan Hubert i Stuart Dreyfus entre el «relativisme contextual» (*contextual relativism*)<sup>734</sup> i el relativisme que no és coherent amb el seu context, ja que una actitud basada en el reconeixement de la contingència (la relativitat de la realitat) només pot caure en el relativisme escèptic quan, devinçant-se del seu context, adopta una postura «imparcial» i abstracta. El relativisme escèptic només pot sorgir d'una postura desarrelada de la xarxa de relacions en què es troba: ser conscients del context de relacions que ens envolta és el que permet una «relativitat realista».

Però, per molt que el pluralisme no sigui relativisme, els crítics del relativisme tendeixen a incloure'ls en el mateix sac (com veurem en la secció següent amb la crítica de G. Larson a Panikkar). Fins i tot en el terreny de l'antropologia cultural, en el qual resulta difícil ignorar la relativitat de les cultures,<sup>735</sup> un autor com Clifford Geertz va haver d'escriure un article contra el creixent antirelativisme,<sup>736</sup>

732. Raimon PANIKKAR, *El silencio del Buddha*, p. 234.

733. 82/15, p. 103-104: «D'où la nécessaire *via media* entre le relativisme agnostique et l'absolutisme dogmatique. C'est ce qu'on peut appeler "relativité".»

734. Hubert i Stuart DREYFUS, «What is Moral Maturity? Towards a Phenomenology of Ethical Expertise», a James OGILVY (ed.), *Revisioning Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 129. La noció de «contextual relativism» procedeix de John M. Murphy i Carol Gilligan.

735. A *El desarrollo de la teoría antropológica* (Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 275), Marvin Harris cita un text de Boas molt proper a l'esperit de l'hermenèutica diatòpica panikkariana: «Si tenemos el propósito serio de entender los pensamientos de un pueblo, todo el análisis de la experiencia debe basarse en sus conceptos, no en los nuestros.»

En la mateixa obra (p. 492 i següents), Harris explica la distinció antropològica entre descripcions *èmic* i *ètic*. Les primeres són aquelles en les quals els subjectes descrits consideren apropiada la descripció (de manera semblant, doncs, al que Panikkar anomena «regla d'or de l'hermenèutica»); les segones tenen com a criteri de verificació l'acord entre investigadors que observen la cultura en qüestió des de fora.

736. «Anti-antirrelativismo», a Clifford GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996. A la p. 95 explica: «Lo que me propongo es combatir el antirrelativismo, que creo está expe-

vinculat a un neoracionalisme que pretén veure sota la diversitat cultural «una realitat subjacent: la natura essencial de l'home»,<sup>737</sup> concep la ment humana com a substància immutable<sup>738</sup> i s'adjudica «l'única forma vertadera de veure les coses».<sup>739</sup> En la mateixa línia, l'historiador Paul Johnson atribueix els mals del món contemporani a «l'heretgia relativista» iniciada per Nietzsche, Marx i Freud.<sup>740</sup> La por al relativisme escèptic que «fa impossible qualsevol tipus de crítica» i darrere del qual «s'amaga el nihilisme»<sup>741</sup> fa que molts es passin a l'altre extrem, a un antirelativisme que rebaixa «la importància de les diferències entre cultures»<sup>742</sup> i que, per la manera absoluta com defensa les seves conviccions, és també antipluralisme. El mateix Geertz no defensa de cap manera el relativisme escèptic, però no sembla capaç d'articular una via mitjana entre tots dos extrems. De fet, aquesta via mitjana no és gens fàcil d'articular, i per això no es fa estrany que el pluralisme radical de Panikkar, com tot exemple de no-dualisme, pugui ser fàcilment malentès.

#### 6.4.2. Crítiques al pluralisme de Panikkar

Entre les crítiques que s'han formulat al pluralisme de Panikkar,<sup>743</sup> el «Contra Pluralism» de Gerald James Larson (publicat a *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*) és la més ben construïda i contundent, tot i que l'essència de l'argument és senzilla. Larson considera que el pluralisme de Panikkar «s'autoa-

---

rimentando un considerable crecimiento y representa la versión moderna de un error muy antiguo». L'obra més coneguda de GEERTZ és *The Interpretation of Cultures*, Nova York, Harper & Row, 1973.

737. Clifford GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, p. 116. Vegeu p. 119-121.

738. Clifford GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, p. 121.

739. Ernest GELLNER, «Relativism and Universals» (1982), citat per Clifford GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, p. 120.

740. Paul JOHNSON, *Modern Times*, Nova York, Harper & Row, 1983, citat per Clifford GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, p. 103-104.

741. I. C. JARVIE, «Rationalism and Relativism» (1983), citat per Clifford GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, p. 103.

742. Clifford GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, p. 122.

743. Altres crítiques al pluralisme de Panikkar es troben a Rabbi Tony BAYFIELD, «A Response to "The Pluralism of Truth"», *World Faiths Insight*, núm. 26 (octubre 1990), p. 17-22, i Thomas DEAN «Universal Theology and Dialogical Dialogue», a L. SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, Nova York, Orbis, 1987. El primer accepta la formulació panikkariana del pluralisme, però discrepa del llenguatge específicament cristià que Panikkar sovint utilitza (per exemple, «I become equally uncomfortable when Professor Panikkar inserts the phrase "Christic principle" or "trinity" into that area where the many facets of truth are ultimately held together», p. 22). Pel que fa a l'article de Thomas Dean, vegeu 96/50, p. 255.



nul·la tant com qualsevol formulació del relativisme»<sup>744</sup> i assenyala que el discurs de Panikkar és equívoc perquè confon dos nivells: d'una banda, un nivell en el qual totes les religions (o, per al cas, cultures o ideologies) són vàlides dins del seu context i, per tant, no criticables des d'un altre context; d'altra banda, un altre nivell en el qual Panikkar formula, des del seu context particular, afirmacions que pretenen tenir valor universal.<sup>745</sup> El reconeixement de la relativitat porta Panikkar a negar la possibilitat de realitzar afirmacions que transcendeixin el seu context (o, tal com ho formula Larson, que siguin vertaderes en una lògica de dos valors veritat-error), però malgrat això Panikkar continua realitzant afirmacions que pretenen transcendir el seu context.<sup>746</sup> Per això, Larson nega que sigui possible un pluralisme teòric:

Sens dubte, vivim en un món pluralista. [Però] nego que la veritat sigui pluralista. No sóc un pluralista *teòric*, ni ningú de nosaltres pot ser-ho, *perquè no hi ha cosa tal com una posició teòrica pluralista*. Quan hom veu clarament l'equívoc en la posició pluralista de Panikkar, la posició teòrica es col·lapsa.<sup>747</sup>

744. Gerald James LARSON, «Contra Pluralism», a Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 72: «the notion of pluralism so formulated is as self-defeating as any formulation of relativism».

745. Gerald James LARSON, «Contra Pluralism», a Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 85-86: «The problem, I submit, is one of equivocation [...]. On one level, it calls into question a two-valued logic. It is *not* the case given the set of things we call religions that “one” is true and the others false, or that “all” are true in some sense, or that “no» religions are true in some sense, or that “some” are true and «some» are not true in a univocal sense of truth. On another level, however, it is the case that truth itself is plural and that we are able to have something like a plurality of exclusive “truths”, construed serially. In moving from the former level to the latter level, however, the meaning of the word *true* has radically shifted.»

746. Gerald James LARSON, «Contra Pluralism», a Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 86: «[...] what is being asserted is that in the kind of world in which we live, there are some things which cannot adequately be dealt with in terms of a true-false two-valued logic. It is precisely at this point, I submit, that the Panikkarian pluralist position involves an equivocation. It wishes to continue to make assertions, namely, that there is a plurality of exclusive “truths” [...]. And at this point the equivocation does not simply involve the denial of the principle of the excluded middle, although its methodology up to this point has been indeed based on the denial of the principle of the excluded middle. At this point it falls into contradiction and becomes self-defeating. Why? Since it continues to make assertions. If my position reaches a point at which I can no longer make assertions, I cannot then assert that my position is true.»

747. Gerald James LARSON, «Contra Pluralism», a Joseph PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 87: «Of course, we live in a pluralistic world. [But] I am denying that truth is pluralistic. I am not a *theoretical* pluralist, nor can any of us be theoretical pluralists, *because there is no such a thing as a theoretical pluralist position*. When one clearly sees the equivocation in the Panikkarian pluralist position, the theoretical position itself collapses. *Either* it falls into the sheer immediacy of plurality, thereby leaving everything as it is, *or* it falls back onto the throne of reason which it had hoped to escape, thereby rationally having to justify itself.»

És a dir, Larson nega que sigui possible una via mitjana entre relativisme i racionalisme, i acusa Panikkar d'utilitzar equívocament dos nivells de discurs, un de relativista (que considera incommensurables els contextos culturals) i un de racionalista (que pretén fer afirmacions amb validesa absoluta). Aquesta crítica no és aïllada. En la mateixa introducció a *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Joseph Prabhu suggereix aquesta incompatibilitat entre dos nivells quan qualifica Panikkar com a «universalista ontològic i pluralista lingüístic/cultural».<sup>748</sup> I és cert que hi ha dos nivells de discurs que conviuen en l'obra de Panikkar. D'una banda, els habituals punts de referència del pensament, com ara la noció de «substància», es dissolen en la relativitat radical que constitueix totes les coses en funció de les altres, de manera que res no es pot jutjar aïllat del seu context, però aquest context abraça tota la realitat. D'altra banda, però, Panikkar no s'està de criticar sense pal·liatius l'imperialisme d'unes cultures sobre les altres o, posem per cas, l'epistemologia fragmentadora que hi ha a l'arrel de la ciència moderna. Com es poden conjugar aquests dos nivells de discurs?

En la seva rèplica a Larson, inclosa en el mateix volum,<sup>749</sup> Panikkar defensa la seva posició en les trinxeres del perspectivisme, mitjançant el que anomena *efecte pars pro toto*<sup>750</sup> i la metàfora de la finestra:

Tots veiem a través de les nostres finestres respectives. Com més perfecta és la finestra menys visible és; podem oblidar fàcilment que estem mirant per una finestra, de tan transparent que ha esdevingut per a nosaltres. No veiem les nostres finestres, els nostres mites. [...] Veiem que hi ha altres persones mirant per altres finestres. Podem fins i tot qüestionar la pretesa correcció de les visions a través d'altres finestres, però sentim altra gent descrivint-nos els

748. JOSEPH PRABHU, «Lost in Translation: Panikkar's Intercultural Odyssey», a JOSEPH PRABHU (ed.), *The Intercultural...*, p. 11.

749. 96/50, p. 247-262.

750. En molts textos cabdals (inclosa la secció sobre la seva «càrrega intel·lectual» a *A Dwelling Place...*, p. 98, i el seu «Self-Critical Dialogue» [96/50], p. 244-245 i 247), Panikkar defensa el que anomena *efecte pars pro toto*, que, si no és perspectivisme, s'hi assembla força. Probablement, la definició més clara de l'*efecte pars pro toto* és la d'*Invisible Harmony*, p. 171-172, on explícitament esmenta «la perspectiva de la meua pròpia finestra»: «I am aware that I see reality, although through the perspective of my own window. I may believe that I see the entire panorama of the world and the meaning of human life, although through the color, shape, and glass of my particular window. I may further believe that it is the best window, [...] I cannot hide the fact that I believe that through my window I see the entire panorama —the *totum*.

»[...] It is a *totum* for us, but *per partem*, limited to our vision through the one window. We see the *totum*, but not *totaliter* one may say (because we do not see through other windows). We see all that we can see. The other may see equally the *totum* through another window, and thus describe it differently, but both see the *totum*, although not *in toto*, but *per partem*.»

Ara bé, què és aquest *totum* que no podem veure *in toto*? No és una *Ding an sich*? És compatible el pluralisme radical de Panikkar amb el llast de dualisme que hi ha en aquestes metàfores?

seus paisatges. [...] El pluralisme simplement reconeix l'existència d'altres finestres.<sup>751</sup>

Com veurem, però, la metàfora de la finestra és incompatible amb el no-dualisme que Panikkar s'esforça a presentar. Cal articular la seva defensa des d'una altra posició.

#### 6.4.3. *Dos nivells de comprensió de la realitat*

Hem vist en la secció 6.4.1 que el mateix Panikkar considera el pluralisme molt més que un simple perspectivisme, ja que el perspectivisme implica diversos punts de vista d'una *única* realitat, d'una *Ding an sich* incompatible amb la no-dualitat. Panikkar sovint critica la idea d'una «unitat transcendent de les religions»,<sup>752</sup> de la mateixa manera que critica aquells qui, com Chomsky, pretenen que hi ha una estructura universal al dessota de totes les llengües, ja que per a Panikkar «cada llengua [i] cada religió és completa en la seva pròpia manera»;<sup>753</sup> el sentit de cada llengua i cada religió es troba en si mateixa i només pot ser entès des de dins, cadascuna és un món del qual trenquem la coherència si l'intentem referir a una suposada estructura transcendent o primordial.<sup>754</sup>

La metàfora de la finestra és clarament dualista. Equiparar el coneixement a la *visió* des d'una finestra implica que el subjecte és en aquesta banda de la finestra (a dins de casa, per dir-ho així) i el món o l'objecte és a fora: és a dir, el subjecte no forma part d'allò que hi ha a l'altra banda de la finestra, està separat de l'objecte. Escudant-se en aquesta metàfora i en l'efecte *pars pro toto*, Panikkar s'allunya de l'epistemologia no dualista coherent amb el nucli de la seva obra.

751. 96/50, p. 247: «We may pursue a little more the metaphor of the window. We all see through our respective windows. The more perfect the window the less conspicuous it is; we may easily forget that we are looking through a window, so transparent has it become for us. We do not see our windows, our myths. But there is still more. We realize that there are other people looking through different windows. We may even contest the alleged correctness of the visions through other windows, but we hear others describing to us their respective sceneries. Let me insist. Pluralism does not claim to see through all the windows or to control all (or some) of them. Pluralism simply acknowledges the existence of other windows.»

És discutible, però, l'equiparació dels mites a través dels quals concebem la realitat (inclosos, és clar, nosaltres mateixos) amb finestres. Els nostres mites (en el sentit de Panikkar) ens constitueixen, són part indissociable de nosaltres. Les finestres, per molt netes que siguin, són exteriors a nosaltres.

752. Vegeu Fritjof SCHUON, *The Transcendent Unity of Religions*, Nova York, Harper & Row, 1975.

753. 80/4, p. 49. Vegeu Raimon PANIKKAR, *Der neue religiöse...*, p. 43-48, i 96/50, p. 267.

754. Vegeu 91/2, p. 82, i 94/28, p. 23, citats a la secció 6.4.1.

Per respondre a la incompatibilitat entre dos nivells del seu discurs assenyada per Larson (i Prabhu, entre d'altres), Panikkar incorre en un dualisme i, per tant, obre una altra bretxa en la coherència del seu pensament. Crec, però, que la coherència del seu pensament es pot defensar molt millor des d'un altre terreny. I aquí comencem a trobar el sentit de l'excurs que hem fet amb el capítol sobre Nietzsche i Nāgārjuna.

De fet, la incompatibilitat entre dos nivells del pensament de Panikkar és paral·lela a la que hi ha en l'obra de Nietzsche.<sup>755</sup> Hem vist, però, que un petit fragment pòstum fa palès que Nietzsche era ben conscient de la incompatibilitat entre aquests dos nivells que anomena, seguint una distinció tradicional, «exotèric» i «esotèric»:<sup>756</sup> l'explicitació d'aquests dos nivells dóna una nova llum i una especial riquesa a l'obra de Nietzsche, alhora que en manté la coherència global. Quelcom similar trobem en un dels pocs filòsofs moderns pels quals Nietzsche tenia un mínim de respecte: Spinoza. Un fragment del 1884 suggereix que Nietzsche creu haver fet com ningú l'experiència de «l'amor dei d'Spinoza».<sup>757</sup> Però no tota la filosofia d'Spinoza és *amor intellectualis Dei*. Spinoza esmenta dos nivells amb els quals possibles incoherències de la seva obra queden superades, i ho fa, gairebé com Nietzsche, en un text relativament recòndit, l'escoli a la proposició XXIX de l'última part de l'*Ethica*:

Concebem les coses com a actuals de dues maneres: o bé en tant que concebem que existeixen amb relació a cert temps i lloc, o bé en tant que concebem que estan contingudes en Déu i se segueixen de la necessitat de la natura divina. Ara bé, les que es conceben com a veritables o reals d'aquesta segona manera, les concebem des de la visió de l'eternitat (*sub aeternitatis specie*) [...].<sup>758</sup>

En la mesura que Spinoza s'acosta a una posició no dualista és natural que distingeixi quelcom com les «dues veritats» del Mādhyamika.<sup>759</sup> No és gaire arriscat equiparar en aquest escoli la concepció «amb relació a cert temps i lloc» amb el que el Mādhyamika anomena *saṃvṛti* (la veritat relativa o convencional), i la

755. Vegeu 5.1.2 i, en nota, la citació que fem d'un «Nachwort» de Colli en la seva edició crítica de l'obra de Nietzsche.

756. Fragment 5 [9] de l'estiu 1886-tardor 1887, KSA, vol. 12, p. 187 (citat a 5.1.2).

757. Fragment 26 [416] de l'estiu-tardor del 1884, KSA, vol. 11, p. 262: «Daß so etwas wie Spinozas amor dei wieder *erlebt* werden konnte, ist *sein* großes Ereigniß.»

758. Baruch d'SPINOZA, *Opera*, vol. II, p. 298-299: «Res duobus modis à nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hōc secundo modo ut verae, seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, [...]» No cal dir que el Déu que esmenta Spinoza és *Deus sive natura* i no té res de teïsta.

759. Sobre les «dues veritats» del Mādhyamika, vegeu la secció 5.2.4.

concepció *sub æternitatis specie* amb *paramārtha* (la veritat última). De fet, la interpretació d'Spinoza elaborada per Jon Wetlesen fa ús sovint de la distinció entre «el punt de vista de l'eternitat» i «el punt de vista del temps» per resoldre posicions aparentment contradictòries, i no solament les equipara amb les «dues veritats» (més a partir de Śaṅkara que no pas del Mādhyamika),<sup>760</sup> sinó amb la distinció tradicional entre l'exotèric i l'esotèric.<sup>761</sup> Parafrasejant Śaṅkara en llenguatge spinozià, Wetlesen assenyala que un element essencial de la saviesa és «discriminar entre el punt de vista de l'eternitat i el punt de vista del temps».<sup>762</sup>

De fet, tota filosofia que en algun moment accepta incondicionalment el conjunt de la realitat (tal com escau en textos d'Spinoza, Nietzsche i Panikkar), si no vol romandre acrítica i estèril, necessita tenir criteris que, tot contradint (si més no aparentment) aquesta acceptació incondicional, permetin discriminar i fer valoracions. És a dir, a més del nivell suprem (*paramārtha* en el Mādhyamika), necessita un nivell relatiu, convencional (*saṃvṛti*). Com ja hem apuntat, si la filosofia de Panikkar es limités a afirmar la relativitat radical de totes les coses, no seria possible jutjar res, car tota cosa i tota acció, en la seva contingència, depèn del conjunt de la realitat. Creiem que en la filosofia de Panikkar hi ha implícits dos nivells que són, per dir-ho en el seu llenguatge, «equivalents homeomòrfics» de la distinció que fa el Mādhyamika entre *paramārtha* i *saṃvṛti*, i que només des del reconeixement d'aquests dos nivells és possible una resposta plenament coherent a les esmentades crítiques de Larson i Prabhu. Només així es pot percebre la contingència radical de totes les coses sense caure en el relativisme i l'arbitrarietat.

760. JON WETLESEN, *The Sage and the Way...*, p. 146: «The main similarity between Spinoza's way of wisdom, or adequate cognition, and Śaṅkara's way of *jñāna* is connected with the apparent paradoxes which revolve around the distinction between the viewpoints of time and eternity.»

Vegeu JON WETLESEN, *The Sage and the Way...*, p. 350: «Spinoza's position [...] is surely close to [...] the non-dualistic traditions within Hinduism and Buddhism. Like them, he distinguishes between two levels of truth, one absolute, the other relative.» Vegeu també p. 15-16, 304, 307 i 321. Wetlesen també compara, per exemple, l'*amor intellectualis Dei* spinozià amb el *nirguṇa bhakti* advàitic (p. 147).

761. JON WETLESEN, *The Sage and the Way...*, p. 128: «They express a relative truth [...]. In this respect they belong to the exoteric part of Spinoza's philosophy. The other statements are of an esoteric kind and express an absolute truth.»

762. JON WETLESEN, *The Sage and the Way...*, p. 145: «The sage, or *jñāni*, must first of all be able to discriminate between the viewpoint of eternity and the viewpoint of time [...].»

Vegeu DAVID LOY, *Nonduality...*, p. 69: «Anyone who accepts [a nondualistic philosophy] will accept some version of the two truths doctrine, but the challenge for philosophy is elucidating the relation between them.» Val a dir que aquesta distinció entre dos nivells té interessants paral·lelismes en el que Nishitani anomena «doble exposició» («Doppelbelichtung» a *Was ist Religion?*, p. 106-107), i en els dos tipus de coneixement («Knowledge-of-Being» i «Knowledge-of-Deficiency») que distingeix la psicologia d'Abraham Maslow (vegeu les seves «Notas adicionales sobre el conocimiento» a *La personalidad creadora*, Barcelona, Kairós, 1985, p. 311-317).

Malgrat les evidents diferències entre Spinoza, Nietzsche i el Mādhyamika, sembla possible afirmar que les seves respectives distincions de dos nivells de comprensió de la realitat («amb relació a cert espai i temps» i «*sub specie eternitatis*»; «exotèric» i «esotèric»; *saṃvṛti* i *paramārtha*) constitueixen el que, en llençatge de Panikkar, podem anomenar «equivalents homeomòrfics» dins les seves respectives filosofies.

És pràcticament segur que ni Spinoza ni Nietzsche podien haver conegut la distinció del Mādhyamika (o de l'Advaita Vedānta) entre «dues veritats» (recordem que els primers estudis occidentals sobre el Mādhyamika són els d'Stcherbatsky, als anys vint del nostre segle).<sup>763</sup> I és curiós que tots dos formulen (en llocs relativament amagats) una distinció similar. Tan curiós com el fet que Panikkar, coneixent el Mādhyamika i l'Advaita Vedānta, no incorpora aquesta distinció a la seva filosofia. Però és probable que Panikkar veiés cert dualisme en les exposicions que va conèixer d'aquestes escoles (per exemple, la interpretació del Mādhyamika que va fer Murti),<sup>764</sup> tot i que, com hem vist, les «dues veritats» no són dues ni una (vegeu la secció 5.2.4). En qualsevol cas, Panikkar al·ludeix molt rarament a aquesta distinció, i quan ho fa sembla veure-hi un dualisme.<sup>765</sup> El cas,

763. Tampoc Colli, en els seus comentaris a la distinció de Nietzsche entre exotèric i esotèric, sembla que en tingui cap notícia.

764. Vegeu el que assenyalarem de Murti en nota a la secció 5.2.3.

765. A *El Cristo desconocido...*, p. 152, assenyalava: «Esto conduce a un dualismo práctico (entre un *para* i un *apara brahman*, entre un *nirguṇa* i un *saguṇa brahman*, entre *pāramārthika* y *vyāvahārika*).» Val a dir que en algunes converses a Tavertet els anys 1995 i 1996, Panikkar reiterà a l'autor d'aquestes línies la seva interpretació de les «dues veritats» com a dualisme.

De fet, Panikkar ha conegut la teoria de les «dues veritats» sobretot a través de l'Advaita Vedānta, que sembla que no assoleix el grau de subtileza no dualista del Mādhyamika de Nāgārjuna, deixant residus de dualisme que donen lloc a una escissió entre les «dues» veritats. Si més no, a *Nonduality*, p. 68-69, LOY compara el Mādhyamika i l'Advaita Vedānta en aquests termes: «The strong point of Advaita is its uncompromising solution to the problem of the relation between the Absolute and the phenomenal world (a problem which does not exist for Mahāyāna, for it understands the Absolute as nothing other than the “emptiness” of phenomena). [...] Śaṅkara does away with this issue by sublating the phenomenal world into illusory māyā, which is completely devalued in comparison with Brahman. [...] it turns out to be difficult to distinguish such an unqualified being as Brahman from the śūnyatā of Mahāyāna [...]. But there is still an important difference. For Mahāyāna, śūnyatā is not a category distinct from phenomena but a statement about their lack of self-nature. As the Prajñāpāramitā Heart Sutra says, emptiness is not other than form. In Advaita, however, a wedge has been driven between attributeless Being and phenomena, between the higher and the lower truths. For Mādhyamika, the “two truths” doctrine is a shorthand way of expressing a difference between two modes of experience: what we normally experience as real is, from the perspective of another experience, unreal. The two levels of truth salvage the truth of both experiences by subsuming the one below the other. From the viewpoint of nondual experience, the dualistic lower truth is untrue, but nonetheless we must all dwell in that delusion to some extent in our everyday lives—which is why it is not *merely* delusion. [...] the problem with the Advaitic position is that these two truths have been sundered; that version of the doctrine has since become reified

però, és que en no adoptar explícitament una distinció d'aquesta mena poden aparèixer en el seu pensament confusions del tipus que assenyala Larson. Malgrat tot, i tenint present el que hem assenyalat fins ara sobre Spinoza, Nietzsche i el Mādhyamika (sobretot, pel que fa a aquests dos, en el capítol 5), crec que un «equivalent homeomòrfic» d'aquesta distinció està implícit en Panikkar. De fet, si més no en una ocasió, Panikkar fa gairebé explícita aquesta distinció en assenyalar que l'actitud última que anomena «confiança còsmica» (i que aviat veurem) i la solidaritat amb els pobres del món «no pertanyen al mateix univers de discurs» tot i que ambdues són necessàries.<sup>766</sup>

Des d'un nivell últim, equiparable al *paramārtha* del Mādhyamika, veiem que no hi ha cap mena de fonament en el qual puguem basar cap mena d'afirmació. Però, a la vegada, des del nostre arrelament en l'aquí-i-ara («amb relació a cert temps i lloc», com diu Spinoza), equiparable al *saṃvṛti* del Mādhyamika, prenem posició pel que creiem que cada situació demana, i ho fem amb ple convenciment. Ser conscients simultàniament de la comprensió última (*paramārthika*) no treu cap força a les nostres accions, però sí que elimina la temptació de considerar les nostres opcions i opinions com a quelcom amb validesa absoluta i, per tant, allibera de possibles fanatismes i permet la veritable tolerància. L'articulació (que no fusió) d'aquests dos nivells fa possible la praxi que Panikkar anomena *pluralisme*.

Des d'aquí podem ara entendre millor el pluralisme panikkarià. En la seva definició més recent i elaborada del pluralisme, Panikkar el descriu com una

[...] *actitud humana fonamental* que és críticament conscient de la irreductibilitat factual (i per tant incompatibilitat) entre diferents sistemes humans que pretenen fer intel·ligible la realitat, i de la no-necessitat radical de reduir la realitat a un únic centre d'intel·ligibilitat [...].<sup>767</sup>

---

into a orthodoxy which paralyzes the possibility of developing fresh ways to understand the old truths.»

D'altra banda, val a dir que potser l'exemple més clar d'una praxi pluralista (en el sentit de Panikkar) en la política contemporània, el dalai-lama (especialment en el seu esforç per alliberar el Tibet de la dominació xinesa), és també un gran divulgador de les «dues veritats» que el budisme tibetà ha heretat del Mādhyamika.

766. 96/50, p. 282: «It should be clear that this confidence and the option for the poor do not belong to the same universe of discourse. The former is ultimate, the latter a moral option—and both required.»

767. 96/50, p. 252-253: «In sum, I understand by pluralism that *fundamental human attitude* which is critically aware both of the factual irreducibility (thus incompatibility) of different human systems purporting to render reality intelligible, and of the radical non-necessity of reducing reality to one single center of intelligibility, making thus unnecessary an *absolute* decision in favor of a particular human system with universal validity—or even one Supreme Being.»



Desenvolupant aquestes línies, Panikkar assenyala que aquesta actitud «no pertany a cap construcció conceptual específica» i que és conscient que no pot basar-se en cap fonament absolut, car «tot [suposat] fonament és simplement un lloc on ens aturem perquè creiem que no cal buscar més fonaments».<sup>768</sup> El nostre coneixement mai no pot ser absolut,<sup>769</sup> i el pluralisme implica adonar-se que «el nostre punt de vista i el nostre sistema no poden pretendre tenir un caràcter tan absolut per jutjar els altres com a *absolutament* falsos o dolents».<sup>770</sup> Això permet «prevenir tota mena de fanatismes»<sup>771</sup> i «relativitzar tots els absolutismes buscant-ne el context».<sup>772</sup> El reconeixement de l'absència de fonament i la renúncia a pretendre un caràcter absolut semblen implicar una comprensió de la realitat equiparable al *paramārtha* del Mādhyamika. I, tal com passa amb aquest, «no podem entendre coherentment el pluralisme (com a sistema)».<sup>773</sup> Tan bon punt intentem construir una filosofia pluralista, ens veiem obligats a fer-ho «amb pretensió de veritat, en un llenguatge i dins un bastiment que és el nostre context»,<sup>774</sup> amb la qual cosa neguem el nucli últim de l'actitud pluralista. Per això Panikkar descriu el pluralisme com «una actitud oberta»<sup>775</sup> i no com a teoria, filosofia o ideologia.

Però aquest nivell des del qual reconeixem que res no és absolut no implica escepticisme, ja que coexisteix amb un altre nivell, arrelat en el context immediat (i equiparable al *saṃvṛti* del Mādhyamika). «Cada cultura [i cada context] segrega els seus propis criteris»,<sup>776</sup> escriu Panikkar. «No extrapolaré ni absolutitzaré els meus criteris», però alhora «no abandonaré els meus criteris, i d'acord amb ells lluitaré contra el que considero perjudicial, inhumà, erroni, dolent».<sup>777</sup> Tots aquells que abracin una actitud pluralista coincidiran en el nivell descrit en el paràgraf anterior, car no es basa en idees, sinó en una actitud última; en canvi, en aquest nivell relatiu a cada context, les opinions poden fàcilment ser divergents. Panikkar posa com a exemple el seu refús del capitalisme, «teòricament erroni i èticament dolent».<sup>778</sup> Però molts no el consideren així, i l'actitud pluralista implica reconèixer «que el sistema capitalista és també una opció “legítima” als ulls dels seus defensors»,<sup>779</sup> reconeixement que no és incompatible, per exemple, amb

768. 96/50, p. 253.

769. 96/50, p. 254.

770. 96/50, p. 253.

771. 96/50, p. 258.

772. 96/50, p. 253.

773. 96/50, p. 257.

774. 96/50, p. 257.

775. 96/50, p. 257.

776. 96/50, p. 261.

777. 96/50, p. 262.

778. 96/50, p. 254.

779. 96/50, p. 254.



«denunciar els detestables motius amagats rere la ideologia capitalista»,<sup>780</sup> però que porta a «la relativització tant de la pròpia postura com de la de l'altre», de manera que, a la llarga, «les tensions destructives poden esdevenir polaritats creatives».<sup>781</sup>

De fet, el pluralisme de Panikkar va lligat a un clar compromís amb els reptes del món contemporani, com veurem en la secció següent.

## 6.5. EL PENSAMENT DE PANIKKAR DAVANT DELS REPTES CONTEMPORANIS

### 6.5.1. *La necessitat d'una transformació radical*

Panikkar considera que el món contemporani viu una crisi molt més profunda del que generalment es reconeix, una crisi que té com a manifestacions més visibles multitud de problemes ecològics, sociopolítics i humans, però que no es redueix a aquests, i davant la qual la majoria de mesures que avui es prenen en «tracten només símptomes».<sup>782</sup> Els moviments que busquen canviar el sistema (ecologistes, pacifistes i organitzacions solidàries amb els països del Sud, entre d'altres) són «ahora símptomes de la crisi de la civilització [...] i intents de trobar-ne una sortida», però, escriu Panikkar, podrien «contribuir a perllongar l'agonia d'un Sistema injust» si no són «prou radicals».<sup>783</sup> Sembla que hem anat més enllà del punt on encara seria possible una sana homeostasi,<sup>784</sup> i necessitem molt més que «reformar amb pedaços els abusos del Sistema».<sup>785</sup> Vivim «en un univers alienador i alienat» i només «una *metanoia* radical, un canvi total de mentalitat, cor i esperit, pot encaixar amb les nostres necessitats».<sup>786</sup> Cal «un canvi radical de consciència» que vagi lligat a la superació dels dualismes.<sup>787</sup>

Panikkar insisteix en la necessitat d'aquest canvi de consciència, però també fa propostes com les que recull en el seu «novenari de prioritats»,<sup>788</sup> més concretes, però no menys radicals. Panikkar proposa «desmonetitzar la cultura», car «el món *real* no està fet de béns monetitzables»;<sup>789</sup> «desmantellar l'obra de la torre de

780. 96/50, p. 254.

781. 96/50, p. 254.

782. Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 44.

783. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 120.

784. 90/16, p. 57: «There is something new today. We seem to have crossed the threshold away from a healthy homeostasis.»

785. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 121.

786. Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 43.

787. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 121.

788. 92/2.

789. 92/2, p. 238.

Babel», és a dir, aturar la globalització homogeneïtzadora del món des d'un «pluralisme cultural», reconeixent que «cada cultura té el seu propi centre»;<sup>790</sup> «superar la ideologia de les nacions-estat»;<sup>791</sup> posar límits al poder de la ciència i la tecnologia modernes;<sup>792</sup> desenvolupar «una nova cosmologia», una nova «experiència de com el cosmos se'ns manifesta» que, superant el reduccionisme de la ciència moderna, descobreixi la interrelació de tot l'univers i el caràcter vivent de tot el que existeix;<sup>793</sup> «fer les paus amb la Terra» reconeixent-la com «el nostre propi cos»<sup>794</sup> i, finalment, superar tant l'ateisme materialista com tots els teismes mitjançant l'experiència no dualista (o «cosmoteàndrica») de la realitat.<sup>795</sup>

Per a Panikkar, és clar que «cal transformar el món»,<sup>796</sup> tot transformant-nos alhora nosaltres mateixos. Una veritable transformació «ha de començar en un mateix»,<sup>797</sup> «fer-se a través d'un mateix»<sup>798</sup> i començant «allà on hom es troba»,<sup>799</sup> «obrint-se a tota la realitat» sense por a perdre's,<sup>800</sup> tot mantenint un esperit de «solidaritat»<sup>801</sup> i «no-violència»,<sup>802</sup> sense universalitzar el nostre projecte,<sup>803</sup> conscients que mai no podem «preveure totes les conseqüències»<sup>804</sup> i confiant en la pròpia dinàmica del que fem.<sup>805</sup>

I no solament es tracta de propiciar una transformació històrica, ja que per a Panikkar avui no tan sols «som al final d'un període històric», sinó al final del procés de més de sis mil anys que anomenem *història*: «som al principi del final del mite de la història».<sup>806</sup> En qualsevol cas, els desafiaments contemporanis no

790. 92/2, p. 238-239.

791. 92/2, p. 239-240.

792. 92/2, p. 240-242.

793. 92/2, p. 242-243. Sobre la necessitat d'una «nova cosmologia», vegeu Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 149-150. En relació amb aquesta nova cosmologia, Panikkar assenyala sovint que «cal superar els mites de la física i la història» (vegeu 82/17, p. 22-23).

794. 92/2, p. 244.

795. 92/2, p. 244-246.

796. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia: la nuova saggezza*, Assís, Citadella, 1993, p. 52. A les p. 52-63, Panikkar desenvolupa un «novenari de la transformació».

797. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia...*, p. 52-53.

798. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia...*, p. 54.

799. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia...*, p. 55-56.

800. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia...*, p. 54-55.

801. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia...*, p. 59.

802. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia...*, p. 61-62.

803. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia...*, p. 62-63.

804. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia...*, p. 56-59.

805. Raimon PANIKKAR, *Ecosofia...*, p. 59-61.

806. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 79 i següents. Vegeu 93/18, p. 15: «l'aventura humana dels nostres dies és com una concentració del destí de l'home sobre la Terra». Cal insistir que la *fi de la història* de què parla Panikkar no té res a veure amb cap extinció de la

tenen precedents, i Panikkar arriba a afirmar que «en aquest gresol del món modern només hi sobreviuran els místics», car els que no ho siguin «seran incapços de resistir o bé els constrenyiments físics o bé les tensions psíquiques».<sup>807</sup>

Cal, com hem vist, un canvi radical de consciència, però això no es limita a un canvi de mentalitat o de paradigma. La *metanoia* que Panikkar demana implica superar tot tipus de racionalisme i logocentrisme, car «*meta-nous* pot també suggerir transformar la ment, anar més enllà d'allò mental, no reduir allò humà a una mera *res cogitans*».<sup>808</sup> Cal descobrir «els límits mateixos de l'intel·lecte, no solament en nosaltres, sinó en si mateix»,<sup>809</sup> ja que «la funció última de l'intel·lecte és transcendir-se a si mateix».<sup>810</sup> Aquesta transformació, lluny de portar-nos a l'irracionalisme, de fet augmenta la nostra responsabilitat dels nostres actes, enquadrant-los en el marc del conjunt de la realitat.

Això obre pas al que Panikkar anomena «ecosofia». En principi, podríem entendre aquesta paraula com a «ecofilosofia», és a dir, filosofia de la qüestió ecològica, «filosofia de l'harmonia o l'equilibri ecològics» —en aquest sentit, és com el mot *ecosofia* apareix en els escrits d'Arne Naess.<sup>811</sup> De manera independent i gairebé simultània, Naess a Noruega i Panikkar a Califòrnia, encunyen aquesta paraula poc després que la consciència ecològica comenci a irrompre al final dels anys seixanta.<sup>812</sup> Panikkar reconeix que «la paraula *ecosofia* voldria ser un tribut a

---

humanitat, sinó amb l'extinció de la nostra forma habitual de percebre el temps i la història, obrint pas a una experiència que Panikkar relaciona amb el «Buddhism, as that wisdom which is based on the experience of the momentariness of our existence, without accumulations from the past or expectations for the future. [...] The only reality is the creative instant. [...] Paradise is [...] in the *hic et nunc*» (*The Cosmotheandric Experience*, p. 124-125).

807. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 122.

808. 94/9, p. 154.

809. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 181.

810. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 181. Aquest transcendir l'intel·lecte és expressat bellament per sant Joan de la Creu quan descriu «un éxtasis de harta contemplación» amb versos com aquests: «Este saber no sabiendo / es de tal alto poder, / que los sabios arguyendo / jamás le pueden vencer; / que no llega su saber / a no entender entendiendo, / toda ciencia trascendiendo.» (San Juan de la Cruz, *Obra completa*, Madrid, Alianza, 1991, vol. 1, p. 71.)

811. «By an *ecosophy* I mean a philosophy of ecological harmony or equilibrium» diu NAESS a «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements», *Inquiry*, núm. 16 (1973), reimprès a George SESSIONS (ed.), *Deep Ecology...*, p. 155.

812. Arne Naess (Oslo, 1912) començà a dissertar sobre «Filosofia i Ecologia» a la Universitat d'Oslo l'any 1968, en gran part estimulat per l'interès que hi mostraven els seus alumnes. El primer llibre sobre el tema escrit per un filòsof professional fou el seu *Økologi, samfunn og livsstil (Ecologia, comunitat i estil de vida)*, publicat el 1973 (Oslo, Universitetsforlaget [hi ha traducció anglesa de David Rothenberg, revisada en bona part pel mateix Naess: *Ecology, community...*]), on la paraula «ecosofia» (*økosophie*) apareix reiteradament. Vegeu George SESSIONS (ed.), *Deep Ecology...*, p. 157, 178 i 188-190, i Warwick FOX, *Toward a Transpersonal Ecology* (Boston, Shambhala, 1990), p. 81 i següents.

la consciència ecològica que es va estenent actualment per tota la terra».<sup>813</sup> Però Panikkar és conscient que «en general, l'ecologia pertany encara a una forma de pensar tecnocientífica»<sup>814</sup> que l'ecosofia hauria de superar:

Amb la paraula *ecosofia* no em refereixo a una ecologia qualificada o més refinada. Després de tot, la revolució industrial també tenia una idea del món, un *logos* de l'hàbitat humà, i volia utilitzar la Terra de la millor manera possible, sobretot perquè servís l'Home, «el rei de la creació i senyor de tota la terra». [...]

L'*ecosofia* defensa un canvi radical en la nostra percepció tant de la Terra com de l'Home [...]. L'*oikos* no és el nostre hàbitat privat; és la llar de tots els éssers, el *bhumi* [la Terra]. [...]

La paraula *ecosofia*, per començar, no és un genitiu objectiu: la nostra *sophia*, coneixement o més aviat saviesa sobre la terra o l'hàbitat. No és una doctrina sobre el món (i els seus recursos!). És un genitiu subjectiu; per exemple, la saviesa *de* la Terra mateixa, *del* nostre hàbitat, *de* la nostra residència que se'ns revela quan estem oberts per comprendre-la, és a dir, per sotmetre'ns a l'encanteri del que ens està revelant. És la saviesa de la Terra [...].<sup>815</sup>

Aquesta Terra, però, «no és el planeta Terra astronòmic [...]. L'*oikos* la *sophia* del qual intentem desxifrar, o més ben dit, la saviesa del qual volem compartir, és més a prop del *kosmos* diví dels presocràtics [...]. És similar al *rta* de la intuïció vèdica: la totalitat dinàmica de tots els *processos* de la realitat.»<sup>816</sup>

---

Panikkar assenyala que començà a utilitzar el mot «ecosofia», independentment de Naess, en les seves classes a la Universitat de Califòrnia al principi dels anys setanta (comunicació personal, 1995). Vegeu 96/50, p. 287: «I began to use *ecosophy* in my classes at the University of California without knowing that practically at the same time Arne Naess had also coined this word, although filling it with another meaning altogether.» En els llibres publicats per Panikkar, però, no és fins al 1991 que la paraula «ecosofia» (*Ökosophie*) apareix, a *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, p. 122.

La irrupció de la consciència ecològica es pot datar a partir de la publicació d'alguns textos clau: la novel·la *Silent Spring* (1962) de Rachel Carson; l'article «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis» de Lynn White, Jr., llegit en un simposi de la prestigiosa American Association for the Advancement of Science el desembre de 1966 i publicat per primer cop a *Science* el 1967 (núm. 155, p. 1203-1207), i el manifest «Four Changes», escrit l'estiu del 1969 per Gary Snyder i àmpliament (i gratuïtament) difós pels cercles contraculturals dels Estats Units. Ja el 1968 l'Assemblea General de l'ONU acordà convocar una Conferència Internacional sobre Medi Ambient (que tingué lloc a Estocolm el 1972). També el 1968 es fundà el Club de Roma (el seu informe sobre *Els límits del creixement* seria publicat el 1972). El 1970 neix a Anglaterra la primera revista ecologista (*The Ecologist*, dirigida per Edward Goldsmith) i se celebra per primer cop als Estats Units el «Dia de la Terra» (*Earth Day*). L'organització Greenpeace neix el 1971.

813. Raimon PANIKKAR, 91/48, p. 66.

814. Raimon PANIKKAR, *Il «daimōn»...*, p. 99.

815. 91/48, p. 66-68.

816. 91/48, p. 67.

### 6.5.2. *Participar en l'aventura de la realitat*

Per a Panikkar, l'aventura humana sobre la Terra és indissociable de l'aventura del conjunt de la realitat. Durant segles ens hem imaginat superiors a la resta de la realitat, per acabar trobant-nos aïllats en un univers que (tal com el descriu la ciència moderna) sembla que ens ignora completament. Però avui estem començant a adonar-nos, per exemple, que «la nostra relació amb la Terra forma part de la nostra autocomprensió».<sup>817</sup> «La Terra i l'home pateixen junts, gemeguen junts i junts anhelan la plenitud».<sup>818</sup> Després que la cultura moderna hagi fet l'experiència d'un «isolament i solitud terribles»,<sup>819</sup> ara comença a descobrir (o redescobrir) la interdependència de tot el que existeix: «totes les forces de l'univers [...] estan entrelligades»,<sup>820</sup> fins al punt que «les ànimes individuals no existeixen: tots estem interconnectats, i jo puc assolir la salvació només si d'alguna manera *incorporo* el conjunt de l'univers».<sup>821</sup> La nostra tasca és «completar el microcosmos» que som a nivell individual i col·lectiu, alhora «reflectint i transformant el macrocosmos»,<sup>822</sup> participant plenament en «la realització de l'univers».<sup>823</sup>

Sentint-se en consonància amb «la majoria de tradicions religioses», Panikkar veu «l'autorealització (transformació, perfeccionament, divinització) de la persona humana com un element intrínsec en la transformació del cosmos».<sup>824</sup> El que ens cal no és altra cosa que «la completa sanació (*comprehensive healing*) que en les religions del món és diversament anomenada salvació, alliberament, il·luminació».<sup>825</sup> I això consisteix sobretot en la superació dels dualismes que impregnen la nostra experiència habitual de la realitat, com ara «l'esquerda entre

817. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 151.

818. 90/16, p. 57. Vegeu Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 149: «Heaven and Earth share the same destiny.»

819. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 150.

820. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 127.

821. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 151. A la p. 128 esmenta la «increasing awareness that personal destiny is linked both with the fate of society and with the adventure of the entire cosmos».

Vegeu el que Nietzsche assenyala en l'aforisme 54 de *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, vol. 3, p. 416-417: «Ich habe für mich *entdeckt*, dass die alte Mensch- und Thierheit, ja die gesammte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fort-dichtet, fort-liebt, fort-hasst, fort-schliesst [...]»

822. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 131. Vegeu la pàgina 132: «one has [...] to share, even also to cause, the very movement of the spheres. [...] perfecting that micro-universe we call ourselves, "realizing" ourselves in the sense of the classical indic spirituality».

823. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 132. Vegeu 93/18, p. 20: «estem participant en una aventura còsmica i divina [...]». I a Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 175, esmenta la «worthwhile collaboration of humans in the overall adventure of being».

824. 90/16, p. 57. Vegeu Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme...*, p. 32: «La paz es la participación en la armonía del ritmo del ser».

825. 90/16, p. 58.

el material i l'espiritual, [...] entre el secular i el sagrat, l'interior i l'exterior, el temporal i l'etern».<sup>826</sup> Alhora, Panikkar vol recuperar una actitud de «confiança còsmica» equiparable al que en diverses tradicions «s'anomenava *ṛta*, *dao*, *ordo*».<sup>827</sup> També parla sovint d'una «nova innocència», fruit de «la visió cosmo-teàndrica».<sup>828</sup> De fet, com hem anat veient al llarg d'aquesta obra, en el pensament de Panikkar hi ha tota una constel·lació de conceptes que intenten expressar l'experiència no dualista de la realitat i que en molts contextos són pràcticament intercanviables: alguns d'aquests conceptes emfasitzen l'aspecte «teòric» d'aquesta experiència (relativitat radical, *advaita*, trinitat radical, experiència cosmo-teàndrica...), mentre que d'altres n'emfasitzen l'aspecte de la praxi (pluralisme, confiança còsmica, nova innocència...) però separar la teoria de la praxi ja implica situar-se fora de l'experiència de la no-dualitat.

Una altra expressió que Panikkar utilitza en relació amb aquesta experiència és «harmonia invisible».<sup>829</sup> De fet, arreu en el pensament de Panikkar batega la intuïció de l'harmonia oculta del conjunt de la realitat, una «harmonia percebuda en i a través de les veus discordants de les tradicions humanes». En això té pocs precedents en la filosofia moderna, però molts en el conjunt de les tradicions humanes.<sup>830</sup> Com va escriure Heràclit fa vint-i-cinc segles, a l'altre extrem de la Mediterrània i de la història d'Occident,

ἁρμονίᾳ ἀφανὴς φανερῇ ὡς κρέσσων<sup>831</sup>

826. Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience*, p. 151-152.

827. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 174. Vegeu Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 155. Vegeu també la noció hindú de *lokasamgraha* (mantenir el món unit), que Panikkar esmenta a *Invisible Harmony*, p. 181. A 96/50 Panikkar descriu aquesta *confiança còsmica* no com el fruit d'un canvi radical de consciència, sinó com una «actitud bàsica» que «és a l'arrel de tots els nostres pensaments i sentiments» i que emergeix de la «"consistència" intrínseca» del conjunt de la realitat (96/50, p. 281). De fet, assenyala Panikkar, considerar el món com a caos o mera il·lusió «només té sentit respecte al rerefons d'ordre còsmic que assumim per negar-lo» (96/50, p. 280). Vegeu la pàgina 281: «Cosmic confidence is needed even to proclaim life as absurd or to espouse nihilism. [...] We have to trust reality, even to mistrust everything else.»

828. Raimon PANIKKAR, *La nova innocència*, p. 55. Aquesta «nova innocència» es podria comparar amb la *Gelassenheit* de Heidegger (vegeu *Zur Erörterung der Gelassenheit* [1944-1945]), que de fet es remunta a Eckhart, i amb el *wu-wei* del taoisme.

829. Vegeu 87/16. L'expressió dona títol a un dels reculls d'articles més recents de Panikkar en anglès: *Invisible Harmony*.

830. Raimon PANIKKAR, *Invisible Harmony*, p. 180.

831. Fragment A 20 en l'edició de Giorgio COLLI (*Eraclito*, Milà, Adelphi, 1993, p. 34), corresponent al B 54 de DIELS-KRANZ (on es llegeix κρείττων). Colli tradueix: «La trama nascosta è più forte di quella manifesta» [«La trama amagada és més forta que l'evident»] (*Eraclito*, p. 35). PANIKKAR en dona aquesta versió: «Invisible harmony is stronger than the visible» [«L'harmonia invisible és més forta que la visible»] (96/50, p. 281, i *Invisible Harmony*, p. 145), però a *Invisible Harmony*, p. 178, també suggereix «The mysterious harmony is stronger than the evident one» i «The unspoken is superior to the verbalized one» (vegeu els comentaris que hi afegeix en nota).

## 7. Epíleg

No deixa d'ésser un xic paradoxal, per no dir contradictori, que aquest epíleg l'escriguí el protagonista del *logos* del qual s'ha parlat; però no m'he pogut negar a l'amistat (que és un dels màxims valors de la vida) amb l'autor del llibre. Li estic agraït, al mateix temps que un xic desorientat. Ningú és jutge de les pròpies opinions, encara que sí que n'és responsable.

Entre la cinquantena de tesis doctorals que s'han escrit sobre la meua obra, aquesta és la primera en català i una de les més ambiciosos, ja que no tracta sols d'un aspecte del meu pensament, sinó que intenta abraçar-lo en la seva complexitat. Intentaré només afegir-hi un comentari, no sense dir abans que he après molt del treball d'en Jordi, a qui admiro sincerament. Vaig conèixer Jordi Pigem fa molts anys i per un temps va ser ajudant meu.

Limitaré, doncs, el meu co-*mentari* a una reflexió que acompanya la *mens*, intentant aprofundir de nou un parell de punts de l'exposició brillant i clara de l'autor. Els resumeixo en dues paraules, que el doctor Pigem no menciona i que potser podrien servir per comentar el seu escrit: *a-dualitat* i *interindependència*, afegint tot seguit que sols voldria continuar la seva exposició. Li agraeixo que m'hagi donat l'oportunitat de re-flexionar de nou (valgui la redundància) sobre dos temes cabdals en la meua vida —tot excusant-me que l'obligada brevetat em faci utilitzar un llenguatge potser massa dens.

### 7.1. ADVAITA

Fa poc més de dos segles que Occident va «descobrir» la saviesa d'Orient (quan ja abans s'havia fet en sentit contrari) i va trobar encertadament la paraula *advaita* com a clau d'una bona part del pensament oriental. La va traduir



aleshores, segons la concepció dialèctica dominant en aquella època, com a «no-dualitat», paraula que jo mateix vaig utilitzar durant molts anys fins que em vaig adonar que, com diuen els llatins, «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur», o sigui que, en intentar comprendre el que rebem de les altres cultures, abans que tot ho haurem d'expressar en les categories pròpies de cada època i de cadascú. Això és un principi massa sovint oblidat en els estudis interculturals: ens hem d'expressar en el llenguatge (el *logos*) de la *nostra* cultura. No ho podem evitar si ens volem fer entendre. Per això el mètode (no diré la metodologia) de la interculturalitat requereix utilitzar el *logos* de la nostra cultura. Però, al mateix temps, no hem de traïr l'altra cultura. Per això hem de saltar per sobre de les nostres categories. Ara bé, aquesta superació fa indispensable la integració de la tercera dimensió (la mística, el tercer ull) en aquesta mena d'estudis. La tendència, per no dir la mania, d'Occident, que és l'especialització (la qual constitueix la seva força i també la seva feblesa) ha relegat la visió mística a fenòmens també especialitzats (extraordinaris) quan en rigor pertany a la mateixa naturalesa de l'ésser humà. El nostre pensament fa més que operacions d'inducció i de deducció; és també intuïció, a la qual es pot arribar per molts camins —i en la qual el cor és tan indispensable com la ment. «Els purs de cor veuran...», deia l'Evangeli.

Em refereixo a la necessitat de transcendir, sense negar, el pensament dialèctic. Aquest és regit pel primat del principi de no-contradicció —i cal respectar-lo. Però és un principi lògic de la «dicció», no òntic. No oblidem que, àdhuc en les llengües llatines, la «a» pot ser no sols partícula negativa, sinó també privativa. I, en rigor, la intuïció *a-dvaita* no és la negació de la dualitat —que seria contradicció, si no volem defensar el monisme. Hauríem potser de dir que l'*advaita* és la superació (sense les connotacions hegelianes de la paraula) del monisme. En el fons, es tracta més aviat de l'*absència* de dualitat i no de la seva negació. Ara bé, la consciència de l'absència implica quelcom més que un pur pensar dialèctic. Aquest ens desclou la intel·ligibilitat (racional) dels conceptes i ens fa notar la seva compatibilitat quan no són contradictoris, però el pensar dialèctic no ens dóna la consciència de l'absència —que és més que un dir-nos que una cosa no és una altra.

És l'amor el que ens fa notar l'absència. El divorci entre amor i coneixement és mortal pels dos cantons. El coneixement sense amor és càlcul; l'amor sense coneixement és sentimentalisme. Però no és aquesta l'ocasió de seguir la descripció d'aquesta vivència humana fonamental —excepte potser per subratllar que, per esdevenir conscient d'una absència, hi hem d'integrar una afectivitat que no ens ve donada en la pura racionalitat. Això no vol dir que *a posteriori* no puguem adduir raons per «justificar» el nostres sentiments. Vol dir incidentalment que el cultiu del sentiment és tan important com el cultiu de la intel·ligència.



En una paraula, la consciència de l'absència implica quelcom més que la consciència de la compatibilitat o incompatibilitat entre dos conceptes. L'absència no és, en el cas de l'*advaita*, la negació de la dualitat com la traducció «no-dualisme» podria fer creure. Aleshores seria monisme, i negar-ho portaria a la contradicció. I de cap manera es tracta de caure en la contradicció ni menys en l'irracionalisme. L'*advaita* no és irracional, sinó que és aquella experiència que esdevé conscient que allò que anomenem realitat no pot reduir-se ni tan sols racionalment a una unitat, però tampoc a cap dualitat: ni unitat ni dualitat, que en seria la conclusió dialèctica. Per obviar la dificultat, s'ha introduït la teoria de les dues veritats.

Ara bé, la meua dificultat a admetre massa acríticament la teoria de les dues veritats rau en el temor que el remei no sigui pitjor que la malaltia. La veritat, si volem introduir aquesta paraula, no és ni una ni dues; no és quantificable. Si la quantifiquem, ja estem sotmetent la pretesa veritat a un criteri independent (que podria ésser veritat o no ser-ho) i, per tant, superior a la mateixa veritat. No és una, perquè la veritat és relació; tampoc no són dues, perquè la relacionalitat (entre les «dues veritats») és intrínseca i ella és indivisible. No hi ha dues veritats al nivell de la realitat (*satasya satyam*). Si un nivell és veritat, és el real; l'altre nivell haurà d'ésser *māyā*, il·lusió, aparença —per molt fonamentat que estigui. Hi ha aparences reals —com aparences. Malgrat tot, epistemològicament parlant, el discurs és racionalment intel·ligible, legítim i d'utilitat pragmàtica perquè trasllada l'aporia de la relació entre les «dues veritats» al camp d'un coneixement abstracte divorciat de la realitat. I és el postulat de la raó com a criteri últim de veritat el que ens fa creure que l'única alternativa (racionalista) a la racionalitat sigui la seva negació. Aquest raonament és una *petitio principii*, perquè es basa en el mateix principi que la realitat ha d'ésser racional. Dir que la realitat no és racional ni, per tant, racionalitzable, no equival a dir que sigui irracional. Aquesta és la meua crítica a Parmènides, el pare d'un cert pensament filosòfic que ontologitza el pensar i que no es limita a Occident. Ésser i Pensar no són idèntics. És cert que podem esdevenir conscients d'aquest fet pensant, és a dir, *sospesant* l'amor (la tendència, el dinamisme) que cada idea ens revela: el lloc que estima i on descansa —que és l'etimologia de la paraula. El pensar no fa violència a la realitat com ho fa l'*experiment*, que no hauríem de confondre amb l'*experiència*.

I amb això voldria reforçar el que diu el doctor Pigem en un altre escrit sobre la teoria de les dues veritats —que tampoc és dualisme, malgrat l'expressió.

«Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point», ja deia Pascal, i jo em preguntaria per què aquestes intuïcions del cor encara s'han d'anomenar «raons». Però no hauria d'allargar més aquest epíleg ja massa dens.

## 7.2. INTER-INDEPENDÈNCIA

Aquest seria el meu segon comentari a l'exposició de l'autor. Cada ésser, al meu entendre, té el seu propi grau de llibertat (d'independència); àdhuc la matèria, en un sentit més radical que el que justifica el principi d'indeterminació de Heisenberg (perquè la nostra observació ja modifica l'observat) —com ja la física contemporània deixa entreveure, tot i que encara sigui hereva del passat determinista. La llibertat no es deixa formalitzar en lleis —ni tan sols estadístiques— que pressuposen un fonament determinista, car encara es «creu» en lleis.

La lògica, fins i tot la més moderna, empresona la realitat dins del pensament. Aquest és el punt dèbil i, al mateix temps, fort del monoteisme com a forma de pensar i no sols com a sistema teològic. La realitat, diu el monoteisme, és intel·ligible no per a nosaltres, pobres mortals, però sí per a una raó infinita. I arribem de nou a Parmènides, identificant l'Ésser amb el Pensar. Un pensar racionalment contradictori no pot ésser veritat (seria irracionalisme), però la Realitat no té per què obeir el pensar racional. Quelcom pot ser real i no ser intel·ligible —Déu en seria l'exemple clàssic. L'*alternativa* no és l'irracionalisme, com deduiria el pensar dialèctic, oblidant que àdhuc en llatí, sense anar més lluny, l'*alter* no vol dir la negació de l'*hoc*, sinó l'*alter* (l'*altera pars*) del tot. L'*alternativa* és la llibertat.

El punt fort del monoteisme és que consagra la racionalitat (ontologitzant-la) i, per tant, fonamenta un ordre còsmic d'una ment (racional) infinita —encara que la nostra raó no hi arribi. El seu punt dèbil és que aleshores, seguint el mateix esquema mental, Déu no seria lliure —ni la Realitat tampoc. La llibertat humana seria aleshores una feblesa de la nostra ment. Tot està relacionat amb tot (*sarvam sarvātmakam*, diu una certa filosofia índia) —però estic escrivint un *epíleg*, i no m'he d'estendre més.

La llibertat és imprevisible precisament perquè no és intel·ligible —sense que l'*alternativa* sigui l'anarquia. El Misteri és plausible a la consciència humana encara que no sigui intel·ligible: som conscients de la nostra ignorància. Allí on hi ha l'Esperit, allí hi ha llibertat, diu l'escriptura cristiana, però l'home té por a la llibertat. «No tingueu por», juntament amb la salutació de pau, foren les primeres paraules del Ressuscitat als seus deixebles. Però l'home occidental, sobretot el modern després de Descartes (que en deia certesa), està obsessionat per la seguretat —temptació de l'home i factor d'infelicitat. La inseguretat és la condició humana; i aquesta sols se supera en i amb la confiança —com la mateixa paraula (que prové de *fides*) ja ens revela.

La *inter-independència* presenta una dificultat molt seriosa per al pensament substancialista. Les substàncies són el que són d'una manera unívoca, i no permeten que saltem per sobre de la seva identitat (substancial), perquè aleshores ja

serien un altre ésser. Aquí la intuïció budista (no substancialista) es fa poc menys que necessària per no caure en la contradicció. El pensament analític, que ha fet fort i poderós Occident, tendeix a la univocitat. El pensar funcional de la ciència moderna permet certament una major flexibilitat, però els algorismes científics no són substàncies, ni el comportament (funcionament) de les coses pot identificar-se amb les mateixes coses. «Et hypothesis non fingo», ja deia genialment Newton en formular la «lleï» de la gravetat...

La interindependència no contradiu la dependència mútua, com descriu molt bé en Jordi Pigem, però en subratlla la relació *asimètrica*. Les coses depenen l'una de l'altra, però no de la mateixa manera. Si A depèn de B, B depèn també d'A, però la dependència no implica la simetria, i la diferència rau precisament en el grau de llibertat inherent a tot ésser —que és el que li confereix la seva dignitat. Les conseqüències arriben fins a l'ecologia, sobre la qual Jordi Pigem ha escrit pàgines encertades —i que en aquest cas jo he anomenat *ecosofia*.

De fet, seguint en això el tarannà occidental d'analitzar nocions, he esmentat aquests dos punts matisant-ne alguns detalls. En el conjunt, crec que el llibre ha reeixit potser millor que jo mateix a presentar una visió de la realitat en la direcció del qual crec que és on es podria trobar aquella pau i harmonia que segueix essent l'ideal de la humanitat.

Raimon Panikkar  
*Tavertet, Pentecosta de 2006*



## 8. Bibliografia

### 8.1. OBRES DE RAIMON PANIKKAR (1948-2006)

Bibliografia completa dels llibres publicats per Raimon Panikkar en llengües romàniques i germàniques, amb referència a totes les edicions en altres llengües. No s'hi inclouen obres coordinades per Panikkar (així, els seus textos en el volum de Raimon PANIKKAR [ed.], *Llenguatge i identitat*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, corresponen als articles 94/54 i 94/66, dins la secció següent).

Les cinquanta-quatre obres apareixen per ordre cronològic i agrupades amb les seves diferents versions. Ara bé, atès que Panikkar reformula una vegada i una altra els seus llibres en edicions posteriors, cada obra va encapçalada per l'edició que Panikkar considera en aquest moment com a definitiva, seguida de l'edició catalana (quan n'hi ha, i quan no és ja l'edició definitiva) i, a continuació, les versions en altres idiomes, segons l'ordre cronològic de la primera edició en aquella llengua.

*F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*. Buenos Aires: Sapientia, 1948.

*El concepto de naturaleza: Análisis histórico y metafísico de un concepto*. 2a ed. revisada. Madrid: CSIC, 1972. [1a ed. Madrid: CSIC, 1951; Premio Menéndez Pelayo 1946]

*La India: Gente, cultura y creencias*. Madrid: Rialp, 1960. [Premio Nacional de Literatura 1961]

— *Lettre sur l'Inde*. Tournai: Casterman, 1963.

— *L'India*. Brescia: Morcelliana, 1964.

*Patriotismo y cristiandad*. Madrid: Rialp, 1961.

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

*Humanismo y Cruz*. Madrid: Rialp, 1963.

*L'incontro delle religioni nel mondo contemporaneo: Morfosociologia dell'ecumenismo*. Roma: Edizioni Internazionali Sociali, 1963.

*Die vielen Götter und der eine Herr: Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen*. Weilheim/Obb.: O. W. Barth, 1963.

- *Los dioses y el Señor*. Buenos Aires: Columba, 1967.
- Religion and Religions*. [Manuscrit inèdit]
- *Religione e Religioni: Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni. Studio filosofico sulla natura storica e dinamica della religione*. Brescia: Morcelliana, 1964. [Presentació del cardenal Franz König]
- *Religión y religiones*. Madrid: Gredos, 1965.
- *Religionen und die Religion*. Munic: Max Hueber, 1965.
- The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. Edició revisada i ampliada. Londres: DLT, 1981. [1a ed. Londres: DLT, 1964; n'hi ha també edicions a Maryknoll (Nova York): Orbis, 1981, i Bengaluru: ATC, 1982]
- *Der unbekannte Christus im Hinduismus*. Mainz: Grünewald, 1986. [2a ed. 1990; ed. anterior: *Christus der Unbekannte im Hinduismus*. Lucerna: Räber, 1965, amb prefaci d'Otto Karrer]
- *El Cristo desconocido del hinduismo*. Madrid: Grupo Libro 88, 1994. [Ed. anterior: *El Cristo desconocido del hinduismo*. Madrid: Marova; Barcelona: Fontanella, 1970]
- *Le Christ et l'Hindouisme: Une présence cachée*. París: Centurion, 1972.
- *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*. Milà: Vita e Pensiero, 1975.
- Edició en xinès a Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 2003.
- Kultmysterium in Hinduismus und Christentum: Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie*. Friburg de Brisgòvia; Munic: Alber, 1964.
- *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*. París: Cerf, 1970.
- Misterio y revelación: Hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas*. Madrid: Marova, 1971.
- *Māyā e Apocalisse: L'incontro dell'induismo e del cristianesimo*. Roma: Abete, 1966.
- Kerygma und Indien: Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien*. Hamburg: Reich, 1967. [Pròleg de Hans-Werner Bartsch]
- Indian Letters*. [Manuscrit inèdit]
- *Offenbarung und Verkündigung: Indische Briefe*. Friburg de Brisgòvia: Herder, 1967.
- Técnica y tiempo*. Buenos Aires: Columba, 1967.
- La gioia pasquale*. Vicenza: La Locusta, 1968.
- *La gioia pasqual*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988. [Pròleg de Lluís Duch]
- L'homme qui devient Dieu: La foi dimension constitutive de l'homme*. París: Aubier, 1970. [Introducció d'Enrico Castelli]
- La presenza de Dio*. Vicenza: La Locusta, 1970.
- El silencio del Buddha: Una introducción al ateísmo religioso*. Ed. revisada. Madrid: Siruela, 1999 i 2005. [1a ed. 1996; Barcelona: RBA, 2004, completament reelaborat respecte a l'ed. anterior: *El silencio del Dios: Un mensaje del Buddha al mundo actual. Contribución al estudio del ateísmo religioso*. Madrid: Guadiana, 1970]
- *Il silenzio di Dio: La risposta del Buddha*. Roma: Borla, 1985.
- *The Silence of God. The Answer of the Buddha*. Maryknoll (Nova York): Orbis, 1989.
- *Gottes Schweigen: Die Antwort des Buddha für unsere Zeit*. Munic: Kösel, 1992. [Ed. de butxaca a Frankfurt: Fischer, 1996]
- *Het zwijgen van de Buddha: Inleiding tot het religieus atheïsme*. Rotterdam: Asoka, 2002.
- Dimensioni mariane della vita*. Vicenza: La Locusta, 1972.

- Cometas: Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*. Madrid: Euramérica, 1972. [Pròleg de Carlos Castro Cubells]
- Culto y secularización: Apuntes para una antropología litúrgica*. Madrid: Marova, 1979.
- *Worship and Secular Man: An essay on the liturgical nature of Man, considering Secularization as a major phenomenon of our time and Worship as an apparent fact of all times. A study towards an integral anthropology*. Londres: DLT; Nova York: Orbis, 1973. [Reimprès el 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 à une anthropologie intégrale*. París: Seuil, 1976.
- La Trinidad: Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1998. [Ed. anterior: *La Trinidad y la experiencia religiosa*. Barcelona: Obelisco, 1989]
- *La Trinitat: Experiència humana primorial*. Barcelona: Empúries, 1998.
- *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon, Person, Mystery*. 2a ed. revisada. Londres: DLT, 1973. [Reimpressió a Londres: DLT; Nova York: Orbis, 1975; ed. anterior: *The Trinity: and World Religions: Icon, Person, Mystery*. Bengaluru: CISRS; Madràs: CLS, 1970, amb pròleg de M. M. Thomas]
- *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*. Assís: Cittadella, 1989.
- *Trinität: Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*. Munic: Kösel, 1993.
- També n'hi ha edicions en txec (*Trojice*. Praga: Cesta, 1999), portuguès (*A Trindade*. Lisboa: Notícias, 2001) i francès (*La Trinité*. París: Cerf, 2003).
- Espiritualidad hindú: Sanātana dharma*. Barcelona: Kairós, 2005.
- *Spiritualità indù: Lineamenti*. Brescia: Morcelliana, 1975.
- The Vedic Experience. Mantramañjarī: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*. Berkeley: University of California, 1977; Londres: DLT, 1977; Pondicherry: All India Books, 1983; Delhi: Motilal Banarsidass, 1989 i 1994.
- *Gli inni cosmici dei Veda*. Milà: Rizzoli, 2004. [2 vol.]
- *Iniziazione ai Veda*. Gorle: Servitium, 2003. [Versió abreujada de *The Vedic Experience*, editada per Milena Carrara]
- N'hi ha versions en francès (*Initiation aux Veda*. Arles: Actes Sud, 2003) i en tàmil (Chennai: Vivarium Publications, 2003).
- The Intrareligious Dialogue*. Ed. revisada i ampliada. Nova York: Paulist, 1999. [Edicions anteriors a Nova York: Paulist, 1978, i Bengaluru: ATC, 1984]
- *Le dialogue intrareligieux*. París: Aubier, 1985.
- *Religie Swiata W Dialogu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986.
- *Il dialogo intrareligioso*. Assís: Cittadella, 1988.
- *Der neue religiöse Weg: Im Dialog der Religionen leben*. Munic: Kösel, 1990.
- També n'hi ha edicions en indonesi i en xinès.
- Mito, fede ed ermeneutica: il triplice velo della realtà*. Milà: Jaca Book, 2000.
- *Myth, Faith and Hermeneutics*. Nova York: Paulist, 1979, i Bengaluru: ATC, 1983.
- *Rückkehr zum Mythos*. Frankfurt: Insel, 1985. [Versió parcial, reeditada el 1990 i el 1992]
- N'hi ha una versió parcial en tàmil, editada per A. Amaladass i publicada a Chennai: Vivarium Publications, 2003.
- Benaurada senzillesa*. Barcelona: Edicions 62, 2000. [Nova ed. completament reelaborada; ed. anterior a *La Llar del Llibre*, 1988]
- *Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype*. Nova York: Seabury, 1982.

- *Den Mönch in sich entdecken*. Munic: Kösel, 1989.
- *La sfida di scoprirsi monaco*. Assís: Cittadella, 1991.
- *Elogio de la sencillez*. Estella: Verbo Divino, 1993 i 2000.
- *Éloge du simple*. París: Albin Michel, 1995 i 2000.
- La torre di Babele: Pace e pluralismo*. San Domenico di Fiesole: Cultura della Pace, 1990.
- Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990. [Traducció i presentació de J. R. López de la Osa]
- La dimora della saggezza*. Milà: Mondadori, 2005. [Ed. anterior: *Saggezza stile di vita*. San Domenico di Fiesole: Cultura della Pace, 1993]
- *Invitació a la saviesa*. Barcelona: Proa, 1997.
- *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*. Munic: Kösel, 1991. [Versió parcial revisada: *Einführung in die Weisheit*. Friburg de Brisgòvia: Herder, 2002]
- *A Dwelling Place for Wisdom*. Louisville: Westminster: John Knox, 1993.
- *Waar Wijsheid woont*. Deventer: Ankh: Hermes, 1997.
- *Invitación a la sabiduría*. Madrid: Espasa, 1998. [3a ed. revisada el 1999; reeditat a Barcelona: Círculo de Lectores: Espasa Bolsillo, 1999]
- N'hi ha també una edició en xinès.
- La nova innocència*. Barcelona: Proa, 1998. [Ed. completa; anteriorment editada parcialment en dos volums: *La nova innocència: Llampecs blancs*. Barcelona: La Llar del llibre, 1991, i *La nova innocència II: Llampecs vermells*. Barcelona: La Llar del llibre, 1994]
- *La nueva inocencia*. Estella: Verbo Divino, 1993. [2a ed. 1999]
- *La nuova innocenza: I lampi bianchi*. Milà: CENS, 1993.
- *La nuova innocenza: I lampi rossi*. Milà: CENS, 1994.
- *La nuova innocenza: I lampi azurri*. Sotto il Monte: Servitium, 1996.
- *La nuova innocenza: Innocenza consciente*. Sotto il Monte: Servitium, 2003. [2a ed. 2005; textos escollits i apèndix sobre el *Dao de jing*]
- La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.
- *The Cosmotheandric Experience: Emerging religious consciousness*. Maryknoll (Nova York): Orbis, 1993, i Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. [Edició i introducció d'Scott Eastham]
- *Der Dreiklang der Wirklichkeit: Die kosmotheandrische Offenbarung*. Salzburg: Anton Pustet, 1995.
- *A intuição cosmoteândrica: A religião do terceiro milênio*. Lisboa: Notícias, 2003.
- Ecosofia: la nuova saggezza: Per una spiritualità della terra*. Assís: Cittadella, 1993.
- *Ecosofia: Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.
- Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- *Cultural Disarmament: The Way to Peace*. Louisville: Westminster: John Knox, 1995.
- *Pace e disarmo culturale*. Milà: Rizzoli: RCS Libri, 2003. [Ed. a cura de Milena Carrara Pavan]
- N'hi ha també una edició en xinès.
- Iconos del misterio: La experiencia de Dios*. 3a ed., corregida i augmentada. Barcelona: Península, 2001. [Ed. anteriors a Barcelona: Península, 1998 i 1999, i Madrid: PPC, 1994]
- *Les icones del misteri: L'experiència de Déu*. Barcelona: Edicions 62, 1998.
- *Das Göttliche in Allem: Der Kern spiritueller Erfahrung*. 3a ed. Friburg de Brisgòvia: Herder, 2000.
- *L'esperienza di Dio*. Brescia: Queriniana, 1998.
- *L'expérience de Dieu*. París: Albin Michel 2002.
- *The Experience of God: Icons of Mystery*. Minneapolis: Fortress, 2006.



- La pienezza dell'uomo: una cristofania*. Milà: Jaca Book, 1999.
- *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999. [3a ed. revisada, 2004]
- *Christophany: The Fullness of Man*. Maryknoll (Nova York): Orbis, 2004.
- N'hi ha també una edició en tàmil.
- Meinen wir denselben Gott? «Ein Streitgespräch»*. Munic: Kösel, 1994. [Diàleg entre Pinchas Lapide i Raimon Panikkar]
- N'hi ha també una edició en txec.
- L'esperienza filosofica dell'india*. Assís: Cittadella, 2000.
- *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 1997; Barcelona: RBA, 2002.
- El espíritu de la política: Homo politicus*. Barcelona: Península, 1999.
- *L'esprit de la política*. Barcelona: Edicions 62, 1999.
- *Il «daimōn» della politica: agonia e speranza*. Bolonya: EDB, 1995.
- *O espírito da política: Homo politicus*. São Paulo: Triom, 2005.
- Invisible Harmony: Essays on Contemplation & Responsibility*. Minneapolis: Fortress, 1995. [Edició de Harry James Cargas]
- N'hi ha també dues edicions en xinès.
- Entre Dieu et le cosmos: Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*. Paris: Albin Michel, 1998.
- *Entre Déu i el cosmos: una visió a-dualista de la realitat*. Lleida: Pagès Editors, 2006. [Converses amb Gwendoline Jarczyk]
- El mundanal silencio*. Ed. corregida. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000; Madrid: Martínez Roca, 1999. [Premio Espiritualidad 1999]
- Gott, Mensch und Welt: Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*. Petersberg: Via Nova, 1999. [Edició de Roland Ropers]
- I fondamenti della democrazia: Forza debolezza limite*. Roma: Lavoro, 2000. [Introducció d'Achille Rossi]
- Das Abenteuer Wirklichkeit: Gespräche über die geistige Transformation*. Munic: Matthes & Seitz, 2000. [Amb C. von Barloewen i A. Matthes, editat per Bettina Bäumer]
- El diàleg indispensable: Pau entre les religions*. Barcelona: Edicions 62, 2003.
- *L'Incontro indispensabile: Dialogo delle Religioni*. Milà: Jaca Book, 2001. [Prefaci de P. F. de Bèthune OSB]
- *El diálogo indispensable: Paz entre las religiones*. Barcelona: Península, 2003.
- *Dieu, Yahweh, Allah, Shiva: L'inévitable dialogue*. Gordes: Ose Savoir: Le Relié, 2003.
- Pau i interculturalitat: Una reflexió filosòfica*. Barcelona: Proa, 2004.
- *Pace e interculturalità: Una riflessione filosofica*. Milà: Jaca Book, 2002.
- *Paz e interculturalidad: Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.
- Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. Maliaño: Sal Terrae; Madrid: Fe y Secularidad, 1994. (Cuadernos Fe y Secularidad; 25)
- Samajankal Sandhickinrana*. Dindungall: Beschi College, 2002. [*Trobada de Religions*, col·lecció d'articles en tàmil editada per Anand Amaladass]
- Iconografia del espacio sagrado*. Barcelona: March, 2002. [Textos de Raimon Panikkar i fotografies de Kim Castells]
- La realtà cosmoteandrica: Dio-Uomo-Mondo*. Milà: Jaca Book, 2004.
- De la Mística: Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- *L'Esperienza della Vita: La Mística*. Milà: Jaca Book, 2005.
- La porta stretta della conoscenza: Sensi, ragione e fede*. Milà: Rizzoli, 2005.

## 8.2. ARTICLES DE RAIMON PANIKKAR (1942-2006)

Aquesta llista dels articles de Raimon Panikkar consta de dues parts. La primera és una llista completa dels articles de Raimon Panikkar en el període 1942-1996, període objecte d'estudi d'aquest treball. S'hi inclouen capítols en llibres d'altres autors, així com noves edicions o traduccions (sovint reelaborades) d'articles publicats anteriorment i les entrevistes que li han fet (ja que hi expressa les seves idees, tal com faria en un article), així com alguns manuscrits rellevants. S'hi ometen, però, les recensions publicades de llibres d'altres autors. Els articles estan disposats per ordre cronològic d'aparició, i el seu número d'ordre dins l'any correspon al codi emprat en les notes d'aquesta obra. Així, 77/14 remet a l'article 14 de l'any 1977, és a dir, «Eine unvollendete Symphonie», publicat a *Erinnerung an Martin Heidegger*, i 96/50 correspon a l'article 50 del 1996: «A Self-Critical Dialogue», resposta de Panikkar inclosa a la *Festschrift* editada per Joseph Prabhu, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*.

La segona part d'aquesta llista és una selecció dels articles publicats per Panikkar en el període 1997-2006. Molts dels articles omesos en aquesta secció són noves traduccions d'articles apareguts anteriorment, o breus escrits sense prou rellevància en el conjunt de l'obra de Panikkar.

Són, en total, 1.224 articles.

### *Període 1942-1996*

#### 1942

1. «Investigación. En torno a un discurso». *Revista de Filosofía* [Madrid], vol. I, núm. 2-3, p. 389-398.
2. «El director espiritual de los estudiantes». A: *Actas de la Asamblea Balmesiana*. Barcelona: Balmesiana, p. 52-54.

#### 1944

1. «Síntesis. Visión de síntesis del universo». *Arbor* [Madrid], núm. 1, p. 5-40.
2. «La ciencia biomatemática. Un ejemplo de síntesis científica». *Arbor* [Madrid], núm. 3, p. 349 i següents.
3. «Los productos químicos: su intervención en la curtición de las pieles». *Piel* [Madrid], vol. I, núm. 9-10, p. 11-16.
4. «El sentido cristiano de la vida». *Revista de Filosofía* [Madrid], vol. III, núm. 8, p. 141-145 i 154-161.

#### 1945

1. «La entropía y el fin del mundo. Un problema de cosmología». *Revista de Filosofía* [Madrid], vol. IV, núm. 13, p. 287-318.
2. «El indeterminismo científico». *Anales de Física y Química* [Madrid], vol. XLI, p. 573-605.
3. «Primeros cristianos». *Arbor* [Madrid], núm. 7, p. 140-142.
4. «El sentido cristiano de la vida. Su aspecto paradigmático en los primeros cristianos». *Arbor* [Madrid], núm. 11, p. 261-282.

**1946**

1. «El sentido químico de la industria de la piel». *Piel* [Madrid], vol. III, núm. 29, p. 11-16.

**1947**

1. «Max Planck: 1858-1947». *Arbor* [Madrid], núm. 24, p. 387-406.

**1948**

1. «El sentido cristiano de la vida III». *Revista Española de Pedagogía* [Madrid], vol. V, núm. 19, p. 1-8.
2. «De Deo abscondito». *Arbor* [Madrid], núm. 25, p. 1-26.
3. «Libertad de pensamiento». *Conversaciones Católicas Internacionales* [San Sebastián] (setembre), p. 3-10.
4. «El arte de saber escuchar». *Cisne* [Madrid], núm. 12 (29 maig), p. 2.
5. «Ante el Congreso Internacional de Filosofía». *Criterio* [Madrid] (15 setembre), p. 10.
6. «Crónica del Congreso». *Congreso Internacional de Filosofía. Actas* [Madrid], vol. III, p. 547-555.
7. «Chronique du Congrès». *Congreso Internacional de Filosofía. Actas* [Madrid], vol. III, p. 547-555.
8. «En honor de dos filósofos españoles». *Congreso Internacional de Filosofía en honor de Suárez y Balmes* [Madrid] (octubre), p. 2.
9. «F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento». *Las ciencias* [Madrid], vol. XIII, núm. 1, p. 157-223.

**1949**

1. «La unidad física de tiempo». *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona 1948* [Madrid], vol. II, p. 375-385.

**1950**

1. «Santidad ordinaria». *Reinado Social del Sagrado Corazón* [Madrid], p. 270.
2. «El sentido del problema de la naturaleza». *Revista de Filosofía* [Madrid], vol. IX, núm. 35, p. 563-576.
3. «El átomo de tiempo». *Arbor* [Madrid], núm. 49, p. 1-32.

**1951**

1. «La novedad que en el concepto de naturaleza introduce el cristianismo». *Tijdschrift voor Philosophie* [Lovaina], vol. XIII, núm. 2, p. 236-262.
2. «El dinamismo de la naturaleza». *Giornale di metafisica* [Torí], vol. VI, núm. 2, p. 155-167.
3. «La naturaleza de la ciencia físico-matemática». *Sapientia* [Buenos Aires], núm. 19, p. 36-46.
4. «El cristianismo no es un humanismo». *Arbor* [Madrid], núm. 62, p. 165-168.
5. «Etiquetas cristianas y realismo teológico en nuestra cultura». *Arbor* [Madrid], núm. 64, p. 595-597.
6. «Sobre el miedo intelectual y la prudencia de la carne». *Arbor* [Madrid], núm. 67-68, p. 532-534.
7. «Una cautela a los historiadores españoles». *Arbor* [Madrid], núm. 69-70, p. 112-113.
8. «Una consideración sobre las reuniones internacionales de católicos». *Arbor* [Madrid], núm. 72, p. 369-371.

9. «Patria y cristiandad». *Documentos* [Sant Sebastià], núm. 8, p. 107-122.
10. «El tercer Congreso alemán de Filosofía». *Revista de Filosofía* [Madrid], vol. x, núm. 36, p. 332-334.

#### 1952

1. «El objeto del patriotismo: la patria». *Politeia* [Friburg], vol. iv, núm. 2-3, p. 172-178.
2. «Cristiandad y Cruz. Una investigación teológico-histórica». *Arbor* [Madrid], núm. 84, p. 337-352.
3. «La Virgen María». A: GUITTON, J. *La Virgen María*. Madrid: Rialp, p. 7-48. [Prefaci]
4. «El pan de cada día». A: THIBON, G. *El pan de cada día*. Madrid: Rialp, p. 13-25. [Prefaci; 4a ed. 1962]
5. «Sind die Katholiken katholisch? Das Corpus Christi und seine Glieder». *Wort und Wahrheit* [Friburg de Brisgòvia], vol. vii, núm. 9, p. 649-655.
6. «Christliche Etiketten». *Schweizer Rundschau* [Zuric], núm. 52, p. 432-433.
7. «Der Natur-Begriff in der modernen Philosophie». *Die Kirche in der Welt* [Münster], vol. ii, núm. 30, p. 151-154.
8. «Das Christentum ist kein Humanismus». *Dokumente. Zeitschrift im Dienst übernationaler Zusammenarbeit* [Munic], vol. viii, núm. 1, p. 9-28.

#### 1953

1. «Réflexions sur les réunions internationales de catholiques». *Pax Romana* [Friburg], núm. 1.
2. «Spotlight on Catholic International Meetings». *Pax Romana* [Friburg], núm. 3.
3. «Le concept d'ontonomie». A: *Actes du XIe Congrès International de Philosophie. Bruxelles, 20-26 août 1953*. Lovaina: Nauwelaerts, vol. iii, p. 182-188.
4. «La evolución del patriotismo en Occidente». *Sapientia* [Buenos Aires], núm. 30, p. 283-293.
5. «El sujeto del patriotismo». *Revista de Teología* [La Plata], vol. iii, núm. 9, p. 28-37.
6. «Honorabilidad intelectual». *Arbor* [Madrid], núm. 87, p. 316-324.
7. «Teología y Universidad». *Revista de Educación* [Madrid], vol. vi, núm. 16, p. 79-82.
8. «El patriotismo cristiano». *Estudios Americanos* [Sevilla], vol. v, núm. 18, p. 241-260.
9. «El patriotismo cristiano». *Politeia* [Friburg], vol. v, núm. 3/4, p. 3-20.
10. «Helmut Ibach». *Neues Abendland* [Munic], p. 567-570.

#### 1955

1. «Freiheit und Gewissen». *Neues Abendland* [Munic], vol. x, núm. 1, p. 25-32.
2. «Das Vaterland der Christen». *Neues Abendland* [Munic], vol. x, núm. 3, p. 131-138.
3. «Extra Ecclesiam nulla salus. Die innere Unzulänglichkeit einer nicht-christlichen Welt». *Neues Abendland* [Munic], vol. x, núm. 5, p. 259-266.
4. «Die Sünde der Intellektuellen». *Neues Abendland* [Munic], vol. x, núm. 11, p. 643-648.

#### 1956

1. «Die existentielle Phänomenologie der Wahrheit». *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* [Munic], núm. 64, p. 27-54.
2. «Sur l'anthropologie du prochain». A: *Actes du VIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française. L'homme et son prochain*. París: PUF, p. 228-231.

3. «Christian Meaning of Human Values». *The King's Rally* [Madràs], vol. XXXIII, núm. 4, p. 25-32.
4. «Letter to a Christian Artist». *The Examiner* [Bombai] (17 novembre).
5. «If God Exists. Some Dialectical Implications». *Vedanta Kesari* [Madràs] (deseembre), p. 349-350.
6. «La XXX Reunión del "Indian Philosophical Congress"». *Nuestro Tiempo* [Pamplona], vol. VII, núm. 20, p. 72-73.

#### 1957

1. «Nicht Apollo und nicht Brahma. Brief an einen indischen Künstler». *Der Christliche Sonntag* [Friburg de Brisgòvia], vol. IX, núm. 42, p. 330.
2. «Letter to a Christian Artist». A: *Indian Culture and the Fullness of Christ: All India Study Week*. Madràs: The Madras Cultural Academy, p. 119-127.
3. «Carta a un artista cristiano de la India». *Revista de Teología* [La Plata], vol. VI, núm. 24, p. 70-76.
4. «Mission of the Laity in the Church». *The King's Rally* [Madràs], vol. XXXIV, núm. 4/5, p. 123-129.
5. «Does Indian Philosophy Need Re-orientation?». *The Philosophical Quarterly* [Iowa], vol. XXX, núm. 3, p. 189-199.
6. «Does Indian Philosophy Need Re-orientation? The Recovery of its Theological Background for the Re-orientation of Indian Philosophy». *East and West* [Roma: ISMEIO], vol. VIII, núm. 1, p. 23-28.
7. «Some Phenomenological Aspects of Hindu Spirituality Today». *Oriental Thought* [Nasik], vol. III, p. 157-191.
8. «The Sanctity of St. John of the Cross and of St. Teresa». *Prabuddha Bharata* [Mayavati], vol. LXII, núm. 6, p. 273-278.

#### 1958

1. «Bases teológicas para la cooperación de cristianos y no cristianos». *Criterio* [Buenos Aires], vol. XXXI, núm. 1319, p. 806-808.
2. «Common Grounds for Christian / Non-Christian Collaboration». *Religion and Society* [Bengaluru], vol. V, núm. 1, p. 29-36.
3. «Indian Philosophy and Christian Doctrine». *Frontier* [Londres], p. 271-274.
4. «The Integration of Indian Philosophical and Religious Thought». *The Clergy Monthly Supplement* [Kurseong], p. 64-68.
5. «The Integration of Indian Philosophical and Religious Thought». *Religion and Society* [Bengaluru], vol. V, núm. 2, p. 22-29.
6. «The Existential Phenomenology of Truth». *Philosophy Today* [Carthagen Station], vol. II, núm. 1-4, p. 13-21.
7. «Carta de la India. Tierra, gente y lengua». *Nuestro Tiempo* [Pamplona], vol. IX, núm. 50, p. 131-143.
8. «Carta de la India. Problemas políticos». *Nuestro Tiempo* [Pamplona], vol. IX, núm. 51, p. 259-275.

## 1959

1. «Eine Betrachtung über Melchisedech». *Kairos* [Salzburg], vol. I, núm. 1, p. 5-17.
2. «The Symbol he is». *Contribution to Swāmi Parama Arbi Anandam Trichinopoly* [Saccidananda Ashram], p. 127-131.
3. «Contemporary Hindu Spirituality». *Philosophy Today* [Carthage Station], vol. III, núm. 2-4, p. 112-127.
4. «Īsvara and Christ as a Philosophical Problem». *Religion and Society* [Bengaluru], vol. VI, núm. 3, p. 8-16.
5. «Excursus on Brahman and God». *All-India Oriental Conference. XXth Session. Supplementary Paper*, p. 182-183.
6. «Carta de la India. El problema religioso actual». *Nuestro Tiempo* [Pamplona], vol. X, núm. 57, p. 259-277.
7. «Una semana de estudio sobre liturgia en la India». *Nuestro Tiempo* [Pamplona], vol. X, núm. 59, p. 560-562.

## 1960

1. «The Īsvara of Vedānta and the Christ of the Trinity as a Philosophical Problem». A: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*. Vol. X. Florència: Sansoni, p. 153-160.
2. «Carta a un idòlatra». *Índice* [Madrid], vol. XIV, núm. 136, p. 3.
3. «Carta a un idòlatra». *Criterio* [Buenos Aires], vol. 33, núm. 1369-1370, p. 944-945.
4. «La integración del pensamiento filosófico y religioso de la India». *Orbis Catholicus* [Barcelona], vol. III, núm. 7, p. 1-7.
5. «The Sanctity of St. John of the Cross and Saint Teresa». A: MAHADEVAN, T. M. P. [ed.]. *A Seminar on Saints*. Madràs: USGR, p. 366-377.
6. «Kein christlicher Yoga aber Yoga ist eine noch offene christliche Propädeutik». *Kairos* [Friburg de Brisgòvia], vol. II, núm. 1, p. 44-45.
7. «Konferenzen der "Pax Romana" in Manila». *Kairos* [Friburg de Brisgòvia], vol. II, núm. 2, p. 106-107.
8. «Um das religiöse Gespräch». *Kairos* [Friburg de Brisgòvia], vol. II, núm. 3, p. 180
9. «Der demokratische Mythos». *Stimmen der Zeit* [Friburg de Brisgòvia], vol. CLXVI, núm. 7, p. 3-14.

## 1961

1. «Eucharistischer Glaube und Idolatrie». *Kairos* [Friburg de Brisgòvia], vol. III, núm. 2, p. 85-90.
2. «Hinduismus und Magie». *Kairos* [Friburg de Brisgòvia], vol. III, núm. 2, p. 112-114.
3. «Das Brahman der Upanishaden und der Gott der Philosophen». *Kairos* [Friburg de Brisgòvia], vol. III, núm. 3-4, p. 182-188.
4. «Pluralismus, Toleranz und Christenheit». A: *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*. Nuremberg: Abendländische Akademie, p. 117-142.
5. «Der Īsvara des Vedānta und der Christus der Trinität. Ein philosophisches Problem». *Antaios* [Stuttgart], vol. II, núm. 5, p. 446-455.
6. «La Misa como "consecratio temporis". La tempiternidad». *Sanctum Sacrificium*. Saragossa, p. 75-93. [Actes del V Congreso Eucarístico Nacional]
7. «La plegaria de nuestro ser». *Criterio* [Buenos Aires], vol. XXXIV, núm. 1380, p. 376.

8. «La vita “in vitro”». *Orbis Catholicus* [Barcelona], vol. IV, núm. 12, p. 496-507.
9. «Una meditación teológica sobre el África». *Nuestro Tiempo* [Pamplona], vol. XII, núm. 83, p. 533-542.
10. «Una meditazione teologica sull’Africa». *Studi Cattolici* [Roma], vol. V, núm. 23, p. 3-7.
11. «El sentido cósmico de la ciencia». *Sapientia* [Buenos Aires], vol. XVI, núm. 60, p. 90-111.
12. «Algunos aspectos fenomenológicos de la espiritualidad hindú de hoy». *Nuestro Tiempo* [Pamplona], vol. XII, núm. 88, p. 1181-1207.
13. «Hinduism and Christianity». *Religion and Society* [Bengaluru], vol. VIII, núm. 4, p. 10-18.
14. «Belief in the Eucharist and Idolatry». *Logos* [Colombo], vol. II, núm. 4.
15. «La demitologizzazione nell’incontro tra cristianesimo e induismo». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Il problema della deitizzazione (Archivio di Filosofia)*. Vol. 1-2. Pàdua: CEDAM, p. 243-266.
16. «Buchbesprechung: H. Doms, Dieses Geheimnis ist gross». *Kairos* [Friburg de Brisgòvia], vol. III, núm. 3-4, p. 182-188.
17. «Buchbesprechung – M. Eliade, Yoga». *Kairos* [Friburg de Brisgòvia], vol. III, núm. 3-4, p. 275-276.

## 1962

1. «Le fondement du pluralisme herméneutique dans l’hindouisme». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Demitizzazione e immagine*. Pàdua: CEDAM, p. 243-269.
2. «Tecnica e spiritualità nel terzo mondo». *Tecnica e Uomo* [Roma], núm. 7-8, p. 50-52.
3. «Méditation théologique sur l’Afrique». *La Table Ronde* [París], núm. 170, p. 7-14.
4. «Forme e crisi della spiritualità contemporanea». *Studi Cattolici* [Roma], vol. VI, núm. 33, p. 5-19.
5. «L’induismo verso la pienezza». *Testimonianze* [Florència], núm. 42, p. 119-125.
6. «Myriam, Madre di Dio». *Studi Cattolici* [Roma], vol. VI, núm. 33, p. 66-67.
7. «Lettera a un idolastra». *Testimonianze* [Florència], núm. 45, p. 351-358.
8. «Deporre il manto mediterraneo. L’unica chance del cristianesimo: la sua cattolicità». *Humanitas* [Brescia], vol. XVII (novembre), p. 876-879.
9. «Das mittelmeerische Gewand ablegen. Die einzige “Chance” des Christentums: seine Katholizität». *Rheinische Post* [Düsseldorf], núm. 221 (22 setembre), p. 219-221.
10. «Per una definizione dell’arte cristiana». *Testimonianze* [Florència], núm. 47, p. 515-523.
11. «Zur Einführung in die indische Weltanschauung». *Stimmen der Zeit* [Friburg de Brisgòvia], vol. CLXX, núm. 9, p. 177-185.
12. «Introducción al pensamiento filosófico de la India». *Orbis Catholicus* [Barcelona], vol. V, núm. 2, p. 476-487.
13. «Interpretación del hinduismo». *Estafeta Literaria* [Madrid], núm. 247-248, p. 3-4, 7-8 i 23.
14. «Karl Thieme, Flucht vor der “Torheit”». *Kairos* [Friburg de Brisgòvia], p. 132.
15. «El pensar sustantivo y el pensar funcional en Ciencia y en Filosofía». A: *Actas del Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía*. San José: Imprenta Nacional, p. 133-136.
16. «Meditación sobre Melquisedec». *Nuestro Tiempo* [Pamplona], vol. IX, núm. 102, p. 675-695.
17. «El mundo de la plegaria». *La Actualidad Española* [Madrid].
18. «Letter to a Christian Student of Hinduism». *Logos* [Colombo], vol. III, núm. 2, p. 1-5.
19. «Hinduism and Christianity». *Student World* [Ginebra], p. 304-323.



## 1963

1. «El Concilio como “misterio”». *Criterio* [Buenos Aires], vol. XXXVI, núm. 1423, p. 167-168.
2. «La metafísica de los textos hindúes sobre la creación». *Atlántida* [Madrid], vol. I, núm. 1, p. 87-90.
3. «Sugerencias para una teofísica». *Civiltà delle Macchine* [Roma], vol. XI, núm. 5, p. 3-7.
4. «Introduzione alla teofísica». *Civiltà delle Macchine* [Roma], vol. XI, núm. 5, p. 28-32.
5. «La integración del pensamiento filosófico y religioso de la India». *Criterio* [Buenos Aires], vol. XXXVI, núm. 1425, p. 247-249.
6. «Intégration de la pensée philosophique et religieuse de l'Inde». *Bulletin du Cercle de Saint Jean Baptiste* [París], núm. 20, p. 16-22.
7. «Hinduismo y cristianismo». *Mitte Me* [Roma], núm. 5, p. 27-35.
8. «Induismo e cristianesimo». *Humanitas* [Brescia], vol. XVIII, núm. 5, p. 462-482.
9. «Induismo e cristianesimo». *Il Nuovo Osservatore* [Roma], núm. 15, p. 549-559.
10. «Hindouisme et christianisme». *Mitte Me* [Roma], núm. 5, p. 1-9.
11. «Hinduismo y cristianismo». A: *Homenaje al Profesor Michael Schmaus*. San Lorenzo del Escorial: La Ciudad de Dios, p. 101-131.
12. «Espíritu religioso del pueblo castellano». *Nuestro Tiempo* [Pamplona], vol. XIV, núm. 111, p. 3-16.
13. «La confidencia. Análisis de un sentimiento». *Revista de Filosofía* [Madrid], vol. XXII, núm. 84-85, p. 43-62.
14. «Una consideración teológica sobre los medios de comunicación social». *Atlántida* [Madrid], vol. I, núm. 4, p. 435-441.
15. «Una meditazione teologica sulle tecniche di comunicazione». *Studi Cattolici* [Roma], vol. VII, núm. 37, p. 3-9.
16. «Le tecniche della comunicazione». *L'Osservatore Romano* [Vaticà], núm. 187, p. 3.
17. «Progresso scientifico e contesto culturale». *Civiltà delle Macchine* [Roma], vol. XI, núm. 3, p. 3-13.
18. «L'Europa e il problema dell'unità culturale della umanità». *Ricerca* [Roma], vol. XIX, núm. 14, p. 4-5.
19. «Europa und die Frage nach der kulturellen Einheit der Menschheit». A: *Das europäische Erbe in der heutigen Welt*. Nuremberg: Abendländische Akademie, p. 9-36.
20. «Dimensioni mariane della vita». *Centro Universitario Marianum* [Roma], núm. 7, p. 2-11.
21. «La preghiera del nostro essere». *Studi Cattolici* [Roma], vol. V, núm. 22, p. 50-51.
22. «Aspects de l'athéisme en Inde». A: VEUILLOT, A. H. [et al.]. *L'athéisme: tentation du monde réveil des chrétiens?* París: Cerf, p. 53-57.
23. «Le sens théologique du patriotisme». *La Table Ronde* [París], núm. 183, p. 56-72.
24. «Der zerbrochene Krug. Zur indischen Symbolhaftigkeit». *Antaios* [Stuttgart], vol. IV, núm. 6, p. 556-571.
25. «Zwei Beiträge zum Verständnis des Hinduismus». *Quatember* [Kassel], núm. 27, p. 51-59.
26. «Die Ummythologisierung in der Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VI, núm. 1, p. 211-235.
27. «Sur l'herméneutique de la tradition dans l'hindouisme. Pour un dialogue avec le christianisme». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Ermeneutica e Tradizione*. Pàdua: CEDAM, p. 343-370.



28. «Inaugurazione e presentazione. Libreria Internazionale Paesi Nuovi». Roma: Paesi Nuovi, p. 11-12.
29. «Hinduism and Christianity». *Mitte Me* [Roma], núm. 5, p. 1-9.

#### 1964

1. «Technique et temps: la technochronie». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Tecnica e casistica*. Pàdua: CEDAM, p. 195-229.
2. «Indian Philosophy. An Introduction». *Philosophy Today* [Carthagen Station], vol. VIII, núm. 2-4, p. 110-117.
3. «Sull'ermeneutica della tradizione nell'Induismo, per un dialogo con il cristianesimo». *Humanitas* [Brescia], vol. XIX, núm. 9, p. 953-983.
4. «El fundamento del pluralismo hermenéutico en el hinduismo». A: CAPONIGRI, A. R. [ed.]. *Pensadores católicos contemporáneos. Antología*. Vol. II. Barcelona: Grijalbo, p. 527-549.
5. «Die Begründung des hermeneutischen Pluralismus im induismus». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VI, núm. 2, p. 119-136.
6. «Das erste Bild des Buddha. Zur Einführung in den buddhistischen Apophatismus». *Antaios* [Stuttgart], vol. VI, núm. 4, p. 373-385.
7. «Lo que la India puede aportar al catolicismo». *El Noticiero Universal* [Barcelona] (18 deembre), p. 8.
8. «La rencontre de l'Inde et de l'Église catholique». *Le Monde* [París] (1 deembre).
9. «La India espera al Papa». *La Actualidad Española* [Madrid] (26 novembre).

#### 1965

1. «El cristianismo y las religiones del mundo». *IDO-C* [Roma], núm. 190, p. 1-8.
2. «Tecnica e tempo: la tecnocronia». *Il Nuovo Osservatore* [Roma], núm. 38, p. 305-324.
3. «Advaita e Bhakti. Lettera da Vrindaban». *Humanitas* [Brescia], vol. X (octubre), p. 991-1001.
4. «Letter from the Holy Mount Athos». *Sobornost* [Londres], vol. IV, núm. 12, p. 726-731.
5. «Lettre du Saint Mont Athos». *Christus* [París], vol. XLVII, p. 418-424.
6. «Bienvenue à Paul VI». *Le Monde* [París] (29-30 de novembre).
7. «La rencontre de l'Inde et de l'église catholique». *Le Monde* [París] (1 deembre).
8. «Morale du mythe et mythe de la morale». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Démythisation et morale*. París: Aubier, p. 393-413.
9. «Relations of Christian to their Non-Christian Surroundings». *Indian Ecclesiastical Studies* [Belgaum], vol. IV, núm. 3-4, p. 303-348.

#### 1966

1. «Aktion und Kontemplation in indischen Kultmysterium». *Una Sancta* [Freising], núm. 2, p. 145-150.
2. «Hinduism/Christianity: The Challenge of Hinduism». *Jubilee* [Nova York], vol. XIII, núm. 9, p. 28-33.
3. «La foi dimension constitutive de l'homme». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Mythe et foi*. París: Aubier, p. 17-63.
4. «Christianity at the Heart of the World's Religions». *Herder Correspondence* [Dublín], vol. III, núm. 9-10, p. 272-281.

5. «The “Crisis” of Mādhyamika and Indian Philosophy Today». *Philosophy East i West* [Honolulu], vol. xvi, núm. 3-4, p. 117-131.
6. «Filosofia e scienza. Problemi e rapporti di due significative espressioni della cultura contemporanea». *Civiltà delle Macchine* [Roma], vol. xiv, núm. 1, p. 19-30. [Debat amb la participació de P. Caldirola, E. Paci i R. Panikkar]
7. «Philosophen Kongress in Indien». *Kairos* [Salzburg], núm. viii, núm. 1, p. 67.
8. «Carta des del sant mont Athos». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 33-34, p. 202-208.
9. «Técnica y tiempo: la tecnocronía». *Arbor* [Madrid], núm. 242, p. 136-169.
10. «Sugerencias para una Teofísica». *Convivium* [Barcelona], núm. 21 (gener-juny), p. 235-243.
11. «La problemàtica de l’“aggiornamento” monàstic». A: BRASÓ, G. M. [ed.]. *Visioni attuali sulla vita monastica*. Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, p. 221-230.
12. «La prima immagine del Buddha». *Humanitas* [Brescia], vol. xi, núm. 6, p. 608-622.
13. «La Chiesa e le religioni del mondo». *Humanitas* [Brescia], vol. xi, núm. 5, p. 168-173.
14. «Christians in their Non-Christian Surrounding». *Herder Correspondence* [Dublín], vol. iii, núm. 9-10, p.279-280.

## 1967

1. «Aktion und Kontemplation in indischen Kultmysterium». A: NIEDERALTAICH, Abtei [ed.]. *Kult und Kontemplation in Ost und West*. Regensburg: Pustet, p. 46-59.
2. «La Iglesia y las religiones del mundo». *Cuadernos para el Diálogo* [Madrid], núm. 44, p. 19-20.
3. «The Church and the World Religions». *Religion & Society* [Bengaluru], vol. xiv, núm. 2, p. 59-63.
4. «L’Église et les religions du monde». *Orient* [Mont-real], núm. 86, p. 7-15.
5. «O cristianismo e as religioes do mundo». A: Igreja, fé e missão. Lisboa: Moraes, p. 202-226.
6. «L’hindouisme face au Christ». *Bulletin du Cercle de Saint Jean Baptiste* [París], p. 1-8.
7. «La faute originante ou l’immolation créatrice. Le Mythe de Prajāpati». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Le mythe de la peine*. París: Aubier, p. 65-100.
8. «The Hermeneutics of Hermeneutics». *Philosophy Today* [Carthage Station], vol. xi, núm. 3-4, p. 166-183.
9. «The Relation of Christian to their Non-Christian Surroundings». A: NEUNER, J. [ed.]. *Christian Revelation and World Religions*. Londres: Burns & Oates, p. 143-184.
10. «Dialogue between Ian and Ray: Is Jesus Christ unique?». *Theoria to Theory* [Cambridge], vol. i, p. 127-137.
11. «Technology and Time: Technochrony». *Pax Romana Journal* [Friburg], núm. 2, p. 3-6.
12. «J’ai connu Jules Monchanin». *Orient* [Mont-real], núm. 86, p. 17-19.
13. «Quelques présupposés à la rencontre des religions». *Orient* [Mont-real], núm. 86, p. 21-27.
14. «Algunos aspectos fenomenológicos da espiritualidade hindu de nossos dias». *Jornal do Brasil* [Rio de Janeiro] (9 abril), p. 9-10.
15. «Technique et temps: La technochronie». *Pax Romana Journal* [Friburg], núm. 2, p. 3-6 i 26-27.

## 1968

1. «Herméneutique de la liberté de la religion. La religion comme liberté». A: CASTELLI, E. [ed.]. *L'herméneutique de la liberté religieuse*. París: Aubier, p. 57-86.
2. «The European University Tradition and the Renascent World Cultures». A: OLIVER, S. K. [ed.]. *A Challenge to the European University*. Ginebra: World Council of Churches, p. 72-86.
3. «The European Tradition and the Renascent World Cultures». *Communio Viatorum* [Praga], núm. 1-2, p. 9-20.
4. «Changer la vie ensemble». *Terre Entière* [París], núm. 31, p. 55-80.
5. «El Cero». *Índice* [Madrid], vol. XXIII, núm. 227, p. 13-14.
6. «The God of Being and the "Being" of God». *Harvard Divinity Bulletin* [Cambridge], vol. 1, núm. 3, p. 12-16.
7. «El Fariseo». *ABC* [Madrid] (24 març).
8. «Madurez». *ABC* [Madrid] (14 abril).
9. «Serenidad». *ABC* [Madrid] (31 maig).
10. «Quelques présupposés à la rencontre des religions». *Communio Viatorum* [Praga], vol. XI, núm. 4, p. 217-220.
11. «Ogni autentica religione è via di salvezza». A: *Incontro tra le religioni*. Roma: Mondadori, p. 107-124.
12. «Induismo e cristianesimo». A: *Incontro tra le religioni*. Roma: Mondadori, p. 219-246.
13. «Christus und Indien, Jesus und Wir». *Ein Gespräch in Rom über Mâyâ e Apocalisse*. *Kairos* [Salzburg], vol. x, núm. 1, p. 115-122.
14. «Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte?». *Kairos* [Salzburg], vol. x, núm. 1, p. 56-57.
15. «Der Glaube als konstitutive Dimension des Menschen». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VI, núm. 4, p. 16-40.
16. «Moral des Mythos und Mythos der Moral. Mythologie und Logomythie». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VI, núm. 3, p. 151-170.
17. «The Internal Dialogue. The Insufficiency of the so-called Phenomenological "Epoché" in the Religious Encounter». *Religion and Society* [Bengaluru], vol. xv, núm. 3, p. 55-66.
18. «Toward an Ecumenical Theandric Spirituality». *Journal of Ecumenical Studies* [Filadèlfia], vol. v, núm. 3, p. 507-534.
19. «Philosophy and Theology, Reason and Faith. An Essay in Terminological Clarification». A: *The Concept of Philosophy*. Benarés: Centre of Advanced Study in Philosophy: Banaras Hindu University, p. 507-534.

## 1969

1. «Le silence et la parole. Le sourire du Bouddha». A: CASTELLI, E. [ed.]. *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*. París: Aubier, p. 121-134.
2. «La sonrisa de Buda. El silencio y la palabra». *Revista de Occidente* [Madrid], núm. 76, p. 1-21.
3. «Advaita and Bhakti. A Letter from Vrindavan». A: *Bhagavan Das Centenary Volume*. Benarés: Kashi Vidyapeeth, p. 230-239.
4. «Christianity and World Religions». A: *Christianity*. Patiala: Punjabi University, p. 78-127.
5. «The Alternative. A Kairological Meditation on the All-India Seminar on the Church in India». *The Examiner* [Bombai] (abril 12 i 19), p. 229-230 i 245-246.

6. «Algunos aspectos de la espiritualidad hindú». A: SALA BALUST, L.; JIMÉNEZ DUQUE, B. [ed.]. *Historia de la espiritualidad*. Vol. IV. Barcelona: Flors, p. 433-542.
7. «L'alternativa. Meditazione kairológica sulla conferenza panandiana e sulla chiesa in India». *Humanitas* [Brescia], vol. XXIV, núm. 12, p. 1141-1153.
8. «A Dialectical Excursus on the Unity or Plurality of Religions». *Monchanin Information* [Mont-real], vol. II, núm. 10, p. 2-10.
9. «An Open Letter to Mr. Shūsaku Endō». *Japan Missionary Bulletin* [Tòquio] (novembre), p. 623-624.
10. «Metatheology or Diacritical Theology as Fundamental Theology». *Concilium* [Nijmegen], vol. VI, núm. 5, p. 21-27.
11. «Metatheologie oder diakritische Theologie als Fundamentaltheologie». *Concilium* [Magúncia], vol. VI, núm. 5, p. 435-441.
12. «Metateología o teología diacrítica como teología fundamental». *Concilium* [Madrid], núm. 46, p. 370-383.
13. «Métathéologie ou théologie diacritique comme théologie fondamentale». *Concilium* [París], núm. 5, p. 39-51.
14. «Metateologia ou Teologia Diacrítica como Teologia Fundamental». *Concilium* [Lisboa], núm. 6, p. 37-48.
15. «Der Mythos vom Inzest als Symbol für die Erlösung in den indischen Veden». *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie*. [Munic: Alber], núm. 3-4, p. 257-269.
16. «Changer la vie ensemble». *Monchanin Information* [Mont-real], vol. II, núm. 2, p. 4-5.
17. «Confrontation between Hinduism and Christ». *Logos* [Colombo], vol. X, núm. 2, p. 43-45.
18. «La présence de Dieu». *La vie spirituelle* [París: Cerf] (deseembre), p. 527-533.
19. «The People of God and the Cities of Man». A: VERNEY, Stephen [ed.]. *People and Cities*. Londres: Collins: Fontana Books, p. 190-221.
20. «Confrontation between Hinduism and Christ». *New Blackfriars* [Cambridge], vol. LX, núm. 584, p. 197-204.
21. «The Zero». *Frontier* [Londres], vol. XII, núm. 4, p. 252-254.
22. «The Problem of Monastic Aggiornamento». *Monastic Studies* [Pine City], p. 103-112.
23. «L'Église et les religions du monde». *Communio Viatorum* [Praga], núm. 4, p. 197-201.
24. «L'Église et les religions du monde». *Rythmes du monde* [París; Bruges], vol. XVII, núm. 2.
25. «L'hindouisme face au Christ». *Conflits* [Lovaina] (octubre).
26. «Some Presuppositions for the Religious Encounter». *The Clergy Review*.
27. «Metatheologie of diakristische theologie als fundamentele theologie». *Concilium* [Holanda], p. 41-53.
28. «Die Philosophie in der geistigen Situation der Zeit». A: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*. Viena: Herder, 1971.

## 1970

1. «Le sujet de l'infailibilité. Solipsisme et Vérification». A: CASTELLI, E. [ed.]. *L'infailibilité, son aspect philosophique et théologique*. París: Aubier, p. 423-445.
2. «Buddhismo e Ateismo». A: *L'ateismo contemporaneo*. Vol. IV. Torí: Società Editrice Internazionale, p. 449-476. [Ed. Facoltà Filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma]
3. «Je crois». *Parole et Mission* [París], núm. 50, p. 258-260.

4. «Je crois». *Monchanin Information* [Mont-real], vol. III, núm. 8, p. 12-14.
5. «Menneskehedens enhed, menneskehedens splittelse». *Nordisk Missions-Tidsskrift* [Copenhaga], vol. II, núm. 81, p. 92-98.
6. «The Supreme Experience: The Ways of West and East». A: DEVINE, George [ed.]. *New Dimensions in Religious Experience*. Staten Island: Alba House, p. 69-93.
7. «La Alternativa. Meditación kairológica sobre un seminario panindio que estudie la situación de la Iglesia en la India». *Convivium* [Barcelona], vol. II, núm. 32, p. 5-14.
8. «Die Zukunft kommt nicht später». A: REINISCH, Leonard [ed.]. *Vom Sinn der Tradition*. Munic: Beck, p. 53-64.
9. «Secularization and Worship». *Studia Liturgica* [Rotterdam], vol. VII, núm. 2-3, p. 28-71.
10. «Secularization and Worship». A: VOS, W. [ed.]. *Worship and Secularization*. Bussum: Paul Brand, p. 28-71.
11. «Secularization and Worship. A Bibliography». *Studia Liturgica* [Rotterdam], vol. VII, núm. 2-3, p. 131-141.
12. «Secularization and Worship. A Bibliography». A: VOS, W. [ed.]. *Worship and Secularization*. Bussum: Paul Brand, p. 131-141.
13. «Fe y creencia. Sobre la experiencia multireligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivo». A: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Vol. II. Madrid: Moneda y Crédito, p. 435-459.
14. «Cristianismo y culturas». A: *Diccionario Salvat*. Vol. III. Barcelona: Salvat, p. 125-126.
15. «Hindú». A: *Diccionario Salvat*. Vol. VII. Barcelona: Salvat, p. 494-496.
16. «Hinduismo y cristianismo». A: *Diccionario Salvat*. Vol. VII. Barcelona: Salvat, p. 498.
17. «The Vedic Prelude». *Commemorative Volume of the Journal of The United Theological College* [Bengaluru], p. 1-4.
18. «Advaita and Bhakti. Love and Identity in a Hindu-Christian Dialogue». *Journal of Ecumenical Studies* [Filadelfia], vol. VII, núm. 2, p. 299-309.
19. «Advaita y Bhakti. Amor e identidad en un diálogo indocristiano». *Revista de Occidente* [Madrid], núm. 91, p. 38-52.
20. «Il dialogo interiore. Insufficienza della cosiddetta "Epoché" fenomenologica nell'incontro religioso». *Humanitas* [Brescia], vol. XXV, núm. 1, p. 939-952.
21. «Machines and Men». *Frontier* [Londres], vol. XIII, núm. 2, p. 91-95.
22. «La falta originante o la inmolación creadora. El mito de Prajāpati». A: CASTELLI, E. [ed.]. *El mito de la pena*. Caracas: Monte Avila, p. 135-179.
23. «Some Aspects of the Spirituality of St. John of the Cross and of Saint Teresa». *The Living Word* [Alwaye], vol. LXXVI, núm. 6, p. 258-268.
24. «The Myth of Incest as Symbol for Redemption in Vedic India». A: ZWI WERBLOWSKY, R. J.; BLEEKER, C. J. [ed.]. *Types of Redemption*. Leiden: E. J. Brill, p. 130-144.
25. «Quelques présupposés à la rencontre des religions». *Aeropag* [Munic], vol. IV, p. 245-250.
26. «Die Messe als Consecratio Temporis. Die Zeitewigkeit». *Heiliger Dienst* [Salzburg], vol. II, p. 74-83 i vol. III, p. 124-129.
27. «Indirect Methods in the Missionary Apostolate. Some Theological Reflections». *Indian Journal of Theology* [Calcuta], vol. XIX, núm. 3-4, p. 111-113.
28. «Inter-Faith Dialogue». *Provisional Position Paper for the EACC*, vol. XI.
29. «Technology and the Future in a Theological Perspective». *Anticipation* [Ginebra], vol. XII, núm. 5, p. 18-20.
30. «Panikkar, una iglesia distinta». *Semana* [Caracas], núm. 120 (juliol), p. 42. [Entrevista]

## 1971

1. «Die Philosophie in der geistigen Situation der Zeit». A: *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*. Vol. VI. Viena: Herder, p. 75-87.
2. «La loi du karma et la dimension historique de l'homme». A: CASTELLI, E. [ed.]. *La théologie de l'histoire: Herméneutique et eschatologie*. París: Aubier, p. 205-230.
3. «The Rules of the Game in the Religious Encounter». *The Journal of Religious Studies* [Patiāla], vol. III, p. 12-16.
4. «Herr, dessen Name...». A: CREMER, D. [ed.]. *Wohin Herr? Gebete in die Zukunft*. Würzburg: Echter, p. 86-88.
5. «Hindu-Christian Dialogue. A conversation with R. Panikkar». *Quest* [Pune], vol. VIII, núm. 3, p. 1-7. [Entrevista]
6. «A Fé é indispensável para a vida». A: CINTRA, R. [ed.]. *Credo para amanhã*. Petrópolis: Vozes, p. 157-181.
7. «The Relation of the Gospels to Hindu Culture and Religion». A: *Jesus and Man's Hope*. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, p. 247-261.
8. «Il messaggio dell'India di ieri al mondo di oggi». *Filosofia* [Torí], vol. XXII, núm. 1, p. 3-28.
9. «Spotkanie z Indiami». A: GIELATY, B.; ZAPLATY, F. [ed.]. *Kosciok na drodze spotkania z trzecim światem*. Varsòvia: Academia Teologii Katolickiej, p. 231-256.
10. «The Ultimate Experience. The Ways of the West and the East». *Indian Ecclesiastical Studies* [Bengaluru], vol. x, núm. 1, p. 18-39.
11. «Faith, a Constitutive Dimension of Man». *Journal of Ecumenical Studies* [Filadèlfia], vol. VIII, núm. 2, p. 223-254.
12. «Le mirage de l'avenir». *Convergence* [Friburg], núm. 3-4, p. 3-6.
13. «The Mirage of the Future». *Convergence* [Friburg], núm. 3-4, p. 3-6.
14. «Die Fata Morgana der Zukunft». *Una Sancta* [Freising], núm. 26, p. 212-218.
15. «Las reglas del juego en el encuentro religioso». *Cuadernos para el Diálogo* [Madrid], núm. 92, p. 42-43.
16. «Philosophy of religion in the Contemporary Encounter of Cultures». A: KLIBANSKY, R. [ed.]. *Contemporary Philosophy: A Survey*. Florència: La Nuova Italia Editrice, p. 221-242.
17. «Mi testimonio de fe». *El Ciervo* [Barcelona], vol. XX, núm. 208-209, p. 19.
18. «Nirvāna and the Awareness of the Absolute». A: WHELAN, J. P. [ed.]. *The God Experience: Essays in Hope (The Cardinal Bea Lectures)*. Nova York; Toronto: Newman, p. 81-99.
19. «Christ, Abel and Melchizedek». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. I, núm. 5, p. 391-403.
20. «A Multireligious Experience: An Objectified Autobiographical Fragment». *Anglican Theological Review* [Evanston], vol. LIII, núm. 4, p. 219-237.
21. «Un importante encuentro de teólogos católicos estudia en la India la problemática de la fe cristiana en el continente asiático». *ABC* [Madrid] (10 novembre), p. 41-42.
22. «Are Old Forms of Prayer Dying?». *The Lamp* [Nova York], vol. LXIX, núm. 11, p. 10, 11 i 31.
23. «The Church in the World-Mission in India». *The Tablet* [Londres], vol. CCXXV, núm. 6857, p. 1081-1082.
24. «El Brahman de las Upanisads y el Dios de los filósofos». *El Ciervo* [Barcelona], vol. XX, núm. 210-211, p. 18-19.
25. «Der Mythos der Zukunft». A: *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft*. Viena; Friburg de Brisgòvia; Basilea: Herder, p. 17-26.

26. «Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter». A: *Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter*. Kassel: Stauda, p. 49-110.
27. «Indology as a Cross-Cultural Catalyst». *Numen* [Amsterdam], vol. XVIII, núm. 3, p. 173-179.

## 1972

1. «Die Null: Urgestalt des Nichts. Indiens Beitrag zur Weltkultur». A: TENZLER, J. [ed.]. *Urbild und Abglanz. Festgabe Herbert Doms*. Regensburg: Habbel, p. 175-178.
2. «The Law of Karman and the Historical Dimension of Man». *Philosophy East and West* [Honolulu], vol. XXII, núm. 1, p. 25-43.
3. «Il dialogo come atto religioso». *Rocca* [Assís], vol. XXXI, núm. 2, p. 15-17. [Entrevista]
4. «Témoignage et dialogue». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Le Témoignage*. París: Aubier, p. 367-388.
5. «El sujeto de la infalibilidad». *Revista de Occidente* [Madrid], núm. 108, p. 315-340.
6. «Salvation in Christ: Concreteness and Universality, the Supername». *Tantur* [Jerusalem], p. 1-81. [Conferència inaugural de l'Ecumenical Institute of Advanced Theological Study]
7. «The Theandric Vocation». *Monastic Studies* [Nova York], núm. 8, p. 67-74.
8. «The Ultimate Experience. The Ways of East and West». *Monchanin Bulletin* [Mont-real], núm. 2, p. 10-20.
9. «A Warning Against the Neo-Colonialistic Expression: "The Third World"». *Monchanin Bulletin* [Mont-real], núm. 2, p. 21.
10. «The Meaning of Christ's Name in the Universal Economy of Salvation». *Evangelization, Dialogue and Development*. Roma (Documenta Missionalia; 5), p. 195-218.
11. «The God of Silence». *Indian Journal of Theology* [Calcuta], vol. XXI, núm. 1 i 2, p. 116-124.
12. «Aspekte heutiger Hindu-Spiritualität», A: HEILER, A. M. [ed.]. *Inter Confessiones: Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs*. Festschrift Friedrich Heiler. Marburg: Elwert, p. 132-153.
13. «Comparative Philosophy and the Theory of Karma». *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha. Kshetresā* [Allahābād], vol. XXVIII, núm. 4/2, p. 475-485. [Volum en honor de Chandra Chattopadhyaya]
14. «"Super hanc petram" Due principi ecclesiologici: la roccia e le chiavi». A: *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*. Brescia: Paideia, p. 135-145.
15. «Prolegomena to the Problem of Universality of the Church». A: CHETHIMATTAM, J. B. [ed.]. *Unique and Universal. Fundamental Problems of an India Theology*. Bengaluru: Dharmaran College, p. 155-164.
16. «Some Aspects of Suffering and Sorrow in the Vedas». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. II, núm. 11, p. 475-486. [En llengua malaiàlam]
17. «Some Aspects of Suffering and Sorrow in the Vedas». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. II, núm. 11, p. 387-398.
18. «The Ultimate Experience». *Theology Digest* [Saint Louis], vol. XX, núm. 3, p. 219-226.
19. «Christians and so-called "Non-Christians"». *Cross-Currents* [Nova York], vol. XXII, núm. 3, p. 281-308.
20. «Shūnyatā and Plērōma: The Buddhist and Christian Response to the Human Predicament». A: ROBINSON, J. M. [ed.]. *Religion and the Humanizing of Man*. Waterloo: Council on the Study of Religion, p. 67-86.
21. «Christ and Hinduism». A: *For the Times Being*. Santa Barbara: Campus Ministry of the University of California, p. 3.



## 1973

1. «Tolérance, Idéologie et Mythe». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Démythisation et Idéologie*. París: Aubier, p. 191-206.
2. «Monólogo con Vicente Fatone». A: FATONE, Vicente. *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Sudamericana, p. 7-16.
3. «Philosophy and Revolution: The Text, the Context and the Texture». *Philosophy East and West* [Honolulu], vol. XXIII, núm. 3, p. 315-322.
4. «The Category of Growth in Comparative Religion: A Critical Self-Examination». *Harvard Theological Review* [Cambridge], vol. LXVI, núm. 1, p. 113-140.
5. «Apologie de la scolastique». *Diogène* [París], núm. 83, p. 105-118.
6. «Common Patterns of Eastern and Western Scholasticism». *Diogenes* [Florència], núm. 83, p. 103-113.
7. «Action and Contemplation as categories of Religious Understanding». *Main Currents in Modern Thought* [New Rochelle], vol. XXX, núm. 2, p. 75-81.
8. «Worship Towards and Versus Life». *Focus on Adults. A Digest*. [Washington: National Center of Religious Education], vol. I, núm. 12, p. 3-6.
9. «The Mirage of the Future». *The Teilhard Review* [Londres], vol. VIII, núm. 2, p. 42-45.
10. «Inter-Faith Dialogue». *Monchanin* [Mont-real], vol. VI, núm. 39-40, p. 7-10.
11. «Le symbole Monchanin». *Monchanin* [Mont-real], vol. VI, núm. 39-40, 2-3, p. 59-62.
12. «Vāc in the shruti». A: GISPERSAUCH, G. [ed.]. *God's Word Among Men: Papers in honour of Fr. J. Putz*. Nova Delhi: Vidyajyoti, p. 3-24.
13. «El Brahman de las Upanisads y el Dios de los filósofos». *Atma* [Madrid], núm. 5-6, p. 14-20.
14. «The Meaning of Christ Name in the Universal Economy of Salvation». A: PATHRAPANKAL, J. [ed.]. *Service & Salvation: Nagpur Theological Conference on Evangelization*. Bengaluru: TPI, p. 235-263.

## 1974

1. «Toward a Typology of Time and Temporality in the Ancient Indian Tradition». *Philosophy East & West* [Honolulu], vol. XXIV, núm. 2, p. 161-164.
2. «The Hindu Ecclesial Consciousness. Some Ecclesiological Reflections». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. IV, núm. 21, p. 199-205.
3. «Have "Religions" the Monopoly on Religion?». *Journal of Ecumenical Studies* [Filadèlfia], vol. XI, núm. 3, p. 515-517.
4. «The Silence of the Word: Non-dualistic Polarities». *Cross-Currents* [Nova York], vol. XXIV, núm. 2-3, p. 154-171.
5. «The Monk According to the Indian Sacred Scriptures». *Cistercian Studies* [Spencer], núm. 2 i 3, p. 253-255.
6. «Hermeneutik der religiösen Freiheit: Die Religion als Freiheit». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VI, núm. 5, p. 118-136.
7. «Non solum in memoriam sed in intentionem». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Le Sacré*. París: Aubier, p. 17-18.
8. «Le mythe comme histoire sacrée: Sunahshepa, un mythe de la condition humaine». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Le Sacré*. París: Aubier, p. 243-315.
9. «Le moine selon les Écritures saintes de l'Hindouisme». A: *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*. A.M.C. Bengaluru 1973. Vanves: Secrétariat AIM, p. 80-91.



10. «Contribution du monachisme chrétien d'Asie à l'Église universelle». A: *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*. A.M.C. Bengaluru 1973. Vanves: Secrétariat AIM, p. 342-353.
11. «Potrzebujemy innych, by zrozumieć samych siebie». *Rozmowa z profesorem Raimundo Panikarem in Kultura* [Varsòvia] (15 desembre). [Entrevista: «Necessitem els altres per entendre'ns a nosaltres»]

## 1975

1. «El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación». A: VARGAS-MACHUCA, A. [ed.]. *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a Karl Rahner*. Madrid: Cristiandad, p. 133-175.
2. «Temps et histoire dans la tradition de l'Inde». A: *Les Cultures et le Temps*. París: Unesco: Payot, p. 73-101.
3. «Verstehen als Überzeugtsein». A: GADAMER, H.-G.; VOGLER, P. [ed.]. *Neue Anthropologie*. Vol. VII: *Philosophische Antropologie*. Stuttgart: Thieme, p. 132-167.
4. «Seed-Thoughts in Cross-Cultural Studies». *Monchanin* [Mont-real], vol. VIII, núm. 50, p. 1-73.
5. «El cero». *Papeles de la India* [Nova Delhi], vol. IV, núm. 2-3, p. 5-8.
6. «Le temps circulaire: Temporisation et temporalité». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Temporalité et Aliénation*. París: Aubier, p. 207-246.
7. «The Contribution of Christian Monasticism in Asia to the Universal Church». *Cistercian Studies* [Spencer], núm. 2, p. 73-84.
8. «The Mutual Fecundation». A: PAUL, Th. [ed.]. *Foreword to The Emerging Culture in India*. Alwaye: Pontifical Institute of Theology and Philosophy, p. 9-11.
9. «Some Notes on Syncretism and Eclecticism Related to the Growth of Human Consciousness». A: PEARSON, B. [ed.]. *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren*. Missoula: Scholars Press, p. 47-62.
10. «Un mythe naissant». A: LANGLAIS, J. *Le Bouddha et les deux bouddhismes*. Mont-real: Fides, p. 9-15. [Introducció]
11. «Singularity and Individuality. The Double Principle of Individuation». *Revue Internationale de Philosophie* [Brussel-les], vol. XXIX, núm. 111-112, p. 141-166.
12. «Eastern and Western Ways of Thinking About God: An Interview with Raimundo Panikkar». *Walter T. Brennan, Listening* [Oak Park], vol. x, núm. 1, p. 78-83.
13. «S. Radhakrishnan. In Memoriam». Meshed: International Institute of Philosophy. [Text de 6 pàgines]
14. «The Message of Yesterday's India to Today's World». *Punto de Contacto* [Nova York] (desembre), p. 74-82.
15. «El diálogo interno: la insuficiencia de la llamada "epoché" fenomenológica en el encuentro religioso». *Salmanticensis* [Salamanca], vol. XXII, núm. 2, p. 349-358.
16. «Das Subject der Unfehlbarkeit, Solipsismus und Verifizierung». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VI, núm. 6, p. 178-193.
17. «The Theandric Vocation». *The Living Word* [Alwaye], vol. LXXXI, núm. 1, p. 67-75.
18. «La indología como catalizador intercultural». *Papeles de la India* [Nova Delhi], vol. IV, núm. 1, p. 5-13.
19. «Philosophy and Revolution: The Text, the Context and the Texture». *The Living Word* [Alwaye], vol. LXXXI, núm. 6, p. 387-399.

20. «Inter-religious Dialogue: Some Principles». *Journal of Ecumenical Studies* [Filadèlfia], vol. XII, núm. 3, p. 407-409.

#### 1976

1. «La sécularisation de l'herméneutique. Le cas du Christ: fils de l'homme et fils de Dieu». A: CASTELLI, E. [ed.]. *Herméneutique de la sécularisation*. París: Aubier, p. 213-248.
2. «La visione cosmoteandrica: il senso religioso emergente del terzo millennio». A: *Vecchi e nuovi Dei*. Torí: Valentino, p. 521-544.
3. «Preface». A: AGUILAR, H. *The Sacrifice in the Rg Veda: Doctrinal Aspects*. Nova Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, p. iii-ix.
4. «Spain, India and North America». A: NICOLAS, Antonio T. de. *Avatāra: The Humanization of Philosophy Through the Bhagavad Gītā*. Nova York: N. Hays, p. 9-13. [Pròleg]
5. «The Vital Circle: Theory and Praxis». *Proceedings of the Indian Philosophical Congress* [Delhi]. [Del 28 de desembre de 1975 al 3 de gener de 1976]
6. «Time and History in the Tradition of India: Kāla and Karma». A: *Cultures and Time*. París: Payot, p. 63-88.
7. «Spiritualité de l'homme. L'homme préhistorique». *Monchanin* [Mont-real], vol. IX, núm. 53, p. 15-19.
8. «Four Fundamental Attitudes Towards Suffering». *Monchanin* [Mont-real], vol. IX, núm. 54, p. 10-13.
9. «The Religion in the Next 100 Years». *San Francisco Examiner* [San Francisco], núm. 4, p. 2.
10. «Action and Contemplation as Categories of Religious Understanding». *Indian Journal of Theology* [Calcuta], vol. XXV, núm. 1, p. 17-29.
11. «Die Zirkuläre Zeit: Temporisierung und Zeitlichkeit». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VI, núm. 8, p. 32-58.
12. «Pour un autre développement». A: BIROU, A.; HENRY, P. M. [ed.]. *Pour un autre développement. Une Enquête*. París: PVE.
13. «Christians and So-called Non-Christians». A: ELWOOD, D. J. *What Asian Christians are Thinking: A Theological Source Book*. Quezón City: New Day Publishers, p. 339-376.

#### 1977

1. «La philosophie de la religion devant le pluralisme philosophique et la pluralité des religions». A: CASTELLI, E. [ed.]. *La philosophie de la religion: L'herméneutique de la philosophie de la religion*. París: Aubier, p. 193-201.
2. «Occidente debe replantearse el cristianismo». *El País* [Madrid] (28 desembre), p. 25. [Entrevista]
3. «The New Innocence». *Cross Currents* [Nova York], vol. XXVII, núm. 1, p. 7-15.
4. «Comments». *The Center Magazine* [Santa Barbara], vol. x, núm. 2, p. 19-20. [Sobre la religió monàstica]
5. «Compreensão e Convicção». *Nova Antropologia* [São Paulo], vol. VII, p. 94-120.
6. «Provisional Draft on the Possibility of a UNESCO Major Project on: Alternatives to Modern Culture». A: *Filosofia e Desenvolvimento: Actas da Semana Internacional de Filosofia*. Rio de Janeiro: Sociedad Brasileira de Filósofos Católicos, p. 395-398.
7. «Die Säkularisierung der Hermeneutik. Der Fall Christus: Menschensohn und Gottessohn». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VI, núm. 60, p. 141-164.

8. «Social Ministry and Ministry of Word and Worship: Some Considerations from the Asian Background». *Ministries in the Church* [Hong Kong] (febrer-març), p. 1-20.
9. «The Aporia of "Comparative Philosophy"». *VI Internationaler Kongress für Mittelalterliche Philosophie* [Bonn], vol. VIII-IX.
10. «Prospettive cristiane in Asia». *Mondo e Missione*, p. 398-399. [Entrevista]
11. «Samdhyā the Vedic Prayer». *Indian Theological Studies* [Bengaluru], vol. XIV, núm. 1, p. 22-38.
12. «Ho chronos tou thanatou: ho thanatos tou chronou. Henas indikos stochasmos». A: *Melethê Thanatou, 2on Diethnes Sumposion Filosofias*. Atenes: Eleuthera scholê filosofias «Ho Plethon», p. 103-121.
13. «The Time of Death: The Death of Time. An Indian Reflection». A: *La réflexion sur la mort, 2ème Symposium International de Philosophie*. Atenes: Ecole Libre de Philosophie «Plé-ton», p. 102-120.
14. «Eine unvollendete Symphonie». A: NESKE, G. [ed.]. *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, p. 173-178. [Vegeu *Philosophy Today*, vol. XX, núm. 4 (hivern 1976), p. 291]
15. «Creation and Nothingness. Creation: ex nihilo sed non in nihilum. Nothingness: ad quem sed non a quo». *Theologische Zeitschrift* [Basilea], núm. 33, p. 344-352. [Volum en honor del professor Fritz Buri]
16. «Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality». A: EIGO, F. A. [ed.]. *From Alienation to At-Oneness: Proceedings of the Theology Institute of Villanova University*. Villanova: The Villanova University Press, p.19-91.
17. «Man as a Ritual Being». *Chicago Studies* [Chicago], vol. XVI, núm. 1, p. 5-28.
18. «Towards a Re-definition of Development». A: BIROU, Alain; HENRY, Paul-Marc; SCHLEGEL, John P. [ed.]. *Towards a Re-definition of Development: «Essays and Discussion on the Nature of Development in an International Perspective»*. Oxford: Pergamon, p. 43, 66, 77, 113, 130-131, 194, 206, 235 i 248.
19. «Aktion und Kontemplation». *Wege religiösen Verstehens*, vol. IV, p. 7-12.

## 1978

1. «Religion ou Politique? Y a-t-il une solution au dilemme de l'Occident?». A: OLIVETTI, M. M. [ed.]. *Religione e Politica*. Pàdua: CEDAM, p. 73-82.
2. «Non Dualistic Relation between Religion and Politics». *Religion and Society* [Bengaluru], vol. XXV, núm. 3, p. 53-63.
3. «Time and Sacrifice. The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity». A: FRASER, J. T. [ed.]. *The Study of Time III*. Nova York: Springer, p. 683-727.
4. «The Texture of a Text: in Response to Paul Ricoeur». *Point of Contact* [Nova York], vol. II, núm. 1, p. 51-64.
5. «The Vitality and Role of Indian Philosophy Today». *Indian Philosophical Quarterly* [Pune], vol. V, núm. 4, p. 673-692.
6. «"Gedankenfreie" Meditation oder seinserfüllte Gelassenheit?». A: STACHEL, G. [ed.]. *Munen Musô. Ungegenständliche Meditation: Festschrift für Hugo M. Enomiya-Lassalle*. Magúncia: Grünewald, p. 309-316.
7. «The Bostonian Verities: A Comment on the Boston Affirmations». *Andover Newton Quarterly* [Andover], vol. XVIII, núm. 3, p. 145-153.
8. «Action and Contemplation as Categories of Religious Understanding». A: IBISH, Y.; MAR-

- CULESCU, I. [ed.]. *Contemplation and Action in World Religions [A Rothko Chapel Book]*. Seattle; Londres: University of Washington Press, p. 85-104.
9. Shūnyatā and Plērōma: The Buddhist and Christian Response to the Human Predicament». *The Journal of Religious Studies* [Patiāla], vol. VI, núm. 1, p. 16-34.
  10. «Philosophy as Life-Style». A: *Philosophers on Their Own Work*. Vol. IV. Bern: Lang, p. 193-207.
  11. «Philosophie als Lebensstil». A: *Philosophische Selbstbetrachtungen*. Vol. 4. Bern: Lang, p. 209-228.
  12. «Tolerancia, ideología y mito». *Diálogos* [Mèxic], núm. 79, p. 4-10.
  13. «Quelques présupposés à la rencontre des religions». *Diotima* [Atenes], núm. 6, part. II, p. 102-107.
  14. «La philosophie comme style de vie». *Monchanin* [Mont-real], vol. XI, núm. 61, p. 3-8.
  15. «Alternatives to Modern Culture». *The Whole Earth Papers. «Indian voices on World Order»* [Nova York], vol. I, núm. 5, p. 14-15.
  16. «Man and his Spirituality». *Forum* [Nova York], vol. IX, núm. 2, p. 58-60.
  17. «Tempo e Storia nella tradizione dell'India». *Metapolitica* [Roma], vol. III, núm. 5-6, p. 6-8.
  18. «Die Religionsphilosophie angesichts des philosophischen Pluralismus und der Pluralität der Religionen». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VI, núm. 10, p. 146-151.
  19. «The Rhetoric of Intrareligious Dialogue». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. VIII, núm. 47, p. 367-380.

## 1979

1. «Rtatattva: A Preface to a Hindu-Christian Theology». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. IX, núm. 49, p. 6-63.
2. «The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence». *Cross-Currents* [Nova York], vol. XXIX, núm. 2, p. 197-230. [Monogràfic dedicat a Panikkar in Santa Barbara]
3. «Reflexões Interculturais sobre a Filosofia da Linguagem». *Presença Filosófica* [Rio de Janeiro], vol. V, núm. 2, p. 14-23.
4. «Common Patterns of Eastern and Western Scholasticism». A: *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Vol. II. Madrid: Editora Nacional, p. 1059-1066.
5. «Church and Hinduism». A: *New Catholic Encyclopedia. Supplement: Change in the Church*. Vol. 17. Washington; Nova York: The Catholic University of America, p. 257-259.
6. «You are Witnesses of This: A Dialogue with B. Barnhart and D. Nicholl, a Symposium». *Holy Trinity Monastery* [Santa Cruz], p. 1-45.
7. «La religión del futuro o la crisis del concepto de religión. La religiosidad humana». *Civiltà delle Macchine* [Roma], vol. XXVII, núm. 4-6, p. 82-91.
8. «La Religione del futuro o la crisi del concetto di religione. La religiosità umana». *Civiltà delle Macchine* [Roma], vol. XXVII, núm. 4-6, p. 166-171.
9. «Religione e Cultura». *Civiltà delle Macchine* [Roma], vol. XXVII, núm. 4-6, p. 6-16. [Diàleg entre F. d'Arcais, R. Panikkar i M. Simcic]
10. «Eine Betrachtung über Melchisedech». A: PETUCHOWSKI, J. J. [ed.]. *Melchisedech: Urgestalt der Ökumene*. Friburg de Brisgòvia: Herder, p. 71-90.
11. «A Vocação Teândrica. Santidade: Afirmação e Despojamento». *Grande Sinai*. Vol. XXXIII. Rio de Janeiro: Vozes, p. 205-213.

12. «Tiempo e historia en la tradición de la India». *Las Culturas y el Tiempo* [Salamanca], vol. XVI, p. 67-88.
13. «What is Holiness». A: TERESA DE JESÚS. *The Interior Castle*. Nova York: Paulist, p. 11-19. [Prefaci]
14. «Religion oder Politik? Gibt es eine Lösung für das abendländische Problem?». *Kerygma und Mythos* [Hamburg], vol. VII, núm. 1, p. 48-55.
15. «Man as a Ritual Being». *Indian Theological Studies* [Bengaluru], vol. XVI, núm. 1-2 (març-juny), p. 6-31.
16. «Some Words Instead of a Reponse». *Cross-Currents* [Nova York], vol. XXIX, núm. 2, p. 193-196. [Monogràfic dedicat a *Panikkar in Santa Barbara*]
17. «Tempo e Storia nella tradizione dell'India, II». *Metapolitica* [Roma], vol. IV, núm. 3-4, p. 5-9.
18. «Response to H. Coward: "Panikkar's Approach to Interreligious Dialogue". *Cross-Currents* [Nova York], vol. XXIX, núm. 2, p. 190-192. [Monogràfic dedicat a *Panikkar in Santa Barbara*]
19. «Panikkar: devemos aprender com o índio a viver melhor». *Jornal do Commercio* [Recife] (8 juliol), p. 12. [Entrevista]

#### 1980

1. «Che accade all'uomo quando muore? Una riflessione interculturale su una metafora». *Bozze* [Roma], vol. III, núm. 5-6, p. 117-136.
2. «The Message of Yesterday's India to Today's World». *Manthan* [Nova Delhi], vol. III, núm. 1, p. 5-13.
3. «Words and Terms». A: OLIVETTI, M. M. [ed.]. *Esistenza, Mito, Ermeneutica: Scritti per Enrico Castelli*. Pàdua: CEDAM, p. 117-133.
4. «Hermeneutics of Comparative religion: Paradigms and Models». *Journal of Dharma* [Bengaluru], vol. V, núm. 1, p. 38-51.
5. «Aporias in the Comparative Philosophy of Religion». *Man and World* [La Haia; Boston; Londres], vol. XIII, núm. 3-4, p. 357-383.
6. «Chronicles». *Journal of Dharma* [Bengaluru], vol. V, núm. 4, p. 415-424.
7. «Quelques thèses sur Philosophie et Libération». *Monchanin* [Mont-real], vol. XIII, núm. 68, p. 41-43.
8. «Algunas tesis sobre Filosofía y Liberación». A: *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*. Mèxic.
9. «The Message of Yesterday's India to Today's World». *Religion and Society* [Bengaluru], vol. XXVII, núm. 1 (març), p. 64-74.

#### 1981

1. «Letter to Friends of Salvador de Bahia». *Monchanin* [Mont-real], vol. XIV, núm. 70, p. 37-43.
2. «Indian Theology: A Theological Mutation». A: AMALADASS, M.; JOHN, T. K.; GISPERSAUCH, G. [ed.]. *Theologizing in India*. Bengaluru: TPI, p. 23-42.
3. «Philosophy of Religion in the Encounter of Religions». *Filosofia e Comunicação* [Rio de Janeiro], vol. VII, núm. 2-3, p. 30-34.
4. «L'eau et la mort. Réflexion Interculturelle sur une métaphore». A: OLIVETTI, M. M. [ed.]. *Filosofia e religione di fronte alla morte*. Pàdua: CEDAM, p. 481-502.

5. «Man and Religion: a Dialogue with Panikkar». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. XI, núm. 61, p. 5-32. [Entrevista]
6. «Le message de l'Inde d'hier au monde d'aujourd'hui». *Interculture* [Mont-real], núm. 72, p. 6-18.
7. «Athens or Jerusalem? Philosophy or Religion?». *Logos* [Santa Clara], vol. II, p. 21-39.
8. «Inde et Europe, Indiens et Chrétiens: Danser ensemble». *Foi et Solidarité des Peuples* [París], document 5, p. 2-45. [Diàleg entre R. Panikkar i G. Deleury]
9. «Per una lettura transculturale del simbolo». *Quaderni di psicoterapia infantile* [Roma: Borla], núm. 5, p. 53-91. [Vegeu *dibattito*, p. 113-123]
10. «Is History the Measure of Man? Three Kairological Moments of Human Consciousness». *The Teilhard Review* [Londres], vol. XVI, núm. 1 i 2, p. 39-45.
11. «Is There Place for the Temple in the Modern City?». A: MISRA, R. P.; HONJO, M. [ed.]. *Changing Perception of Development Problems*. Nagoya: United Nations Centre for Regional Development; Singapur: Maruzen Asia, p. 275-288.
12. «The Contemplative Mood: A Challenge to Modernity». *Cross-Currents* [Nova York], vol. XXXI, núm. 3, p. 261-272.
13. «The Spiritual (Religious) Dimension of our (Religious) concern for Man». *World Conference of Religions* [Cochin], Orientation Papers, vol. II, p. 1-4.
14. «The Rules of the Game». A: ANDERSON, G. H.; STRANSKY, TH. F. [ed.]. *Mission Trends, Faith meets Faith*. Nova York: Paulist; Gran Rapids: Eerdmans, p. 111-122.
15. «Reponse: Raimundo Panikkar's Myth, Faith and Hermeneutics». *Horizons* [University of Vilanova], núm. 8-1 (primavera), p. 132-134. [Vegeu p. 122-131]

## 1982

1. «Nirvāna and the Awareness of the Absolute». *Dialogue* [Colombo], vol. IX, núm. 1-3, p. 104-118.
2. «Dal villaggio alla megalopoli». *Rocca* [Assís], vol. XLI, núm. 15-16, p. 43-45. [Entrevista de Luigi Bovo]
3. «Inter-write». Santa Barbara. [Amb Thomas Palakeel; manuscrit]
4. «Common Grounds for Christian-Non Christian Collaboration». A: TAYLOR, R. W. [ed.]. *Reprint in Religion & Society. The First Twenty-five Years: 1953-1978*. Bengaluru: CISRS; Madràs: CLS, p. 27-35.
5. «El círculo: sólo si el tiempo es circular vale la pena romperlo». A: GIMFERRER, Pere [ed.]. *Octavio Paz*. Madrid: Taurus, p. 215-222.
6. «Auf dem Wege zu einem ökumenischen Ökumenismus». A: FROELICH, K. [ed.]. *Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute*. Tübingen: Mohr, p. 140-150. [En honor d'Oscar Cullmann]
7. «Toward an Ecumenical Ecumenism». *Journal of Ecumenical Studies* [Filadèlfia], vol. XIX, núm. 4, p. 781-786.
8. «Sobre l'hinduisme i el cristianisme: Una qüestió de Vida Cristiana». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 114, p. 54-72.
9. «Intercultural Reflections on Philosophy of Language». *Presença Filosófica: «Filosofia e Comunicação»* [Rio de Janeiro], vol. III, núm. 1 i 2, p. 88-92.
10. «The Intrareligious Dialogue». A: FERM, D. W. [ed.]. *Contemporary American Theologies*. Vol. II: *A Book of Readings*. Nova York: Seabury, p. 356-366.

11. «Un futuro comune una stessa domanda per l'uomo. Tra Oriente e Occidente». *Rivivere* [Forlì], vol. II, núm. 6-7 (gener-febrer), p. 15-20. [Entrevista]
12. «Poiesis: La cuestión silente». *Cielo y tierra* [Barcelona], vol. I, núm. 2, p. 90.
13. «Is the Notion of Human Rights a Western Concept?». *Diogenes* [Fiesole], núm. 120, p. 75-102.
14. «¿Es occidental el concepto de los derechos humanos?». *Diógenes* [Mèxic], núm. 120, p. 85-116.
15. «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?». *Diogène* [París], núm. 120, p. 87-115.
16. «Alternatives to Modern Culture». *Interculture* [Mont-real], núm. 77, p. 2-4.
17. «Alternative à la culture moderne». *Interculture* [Mont-real], núm. 77, p. 5-25.
18. «Cross-cultural Economics». *Interculture* [Mont-real], núm. 77, p. 26-68.
19. «Letter to Abhishiktānanda: On Eastern-Western Monasticism». *Studies in Formative Spirituality* [Pittsburg], vol. III, núm. 3, p. 427-451.
20. «L'encontre de dues antropologies». A: AGUILAR, E. *Vers una sexologia de la religió*. Barcelona: Edicions 62, p. 7-10. [Prefaci]
21. «Un progetto di teologia indù-cristiana». *Dove va la Teologia?* [Roma], núm. 5, p. 113-121.

### 1983

1. «L'homme pré-historique». A: TSUKW, N.; VACHON, R. [ed.]. *Nations autochtones en Amérique du Nord*. Mont-real: Fides, p. 43-45.
2. «La vita contemplativa: sfida al mondo moderno». *Yoga della presenza* [Milà], núm. 4, p. 7-26.
3. «Regard sur l'avenir de la Mission». *Bulletin de l'entraide missionnaire* [Mont-real], vol. XXV, núm. 3, p. 137-147.
4. «Catholicity and Ecumenism». *Ecumenical Trends* [Nova York], vol. XII, núm. 8, p. 113-115.
5. «Incontro con R. Panikkar: Pensiero-parola-azione». *Mezzeria* [Perusa], núm. 1, p. 11-13. [Entrevista]
6. «Vedic Poems». *Negations, A journal of Culture and creative Praxis* [Trivandrum], núm. 8, p. 25-27.
7. «After Ten Years». *Abhishiktananda Society: Occasional Bulletin* [Nova Delhi], núm. 7, p. 2-3.
8. «Per un dialogo delle civiltà». Manuscrit presentat a Città di Castello: Centro Studi L'altrapagina, 28 p.
9. «The Machine in Ancient Buddhist Prophecy». *Epiphany* [San Francisco], vol. IV, núm. 1, p. 120-123.
10. «Let us stop Speaking about "the Global Village"». *Interculture* [Mont-real], núm. 81, p. 34-36.
11. «The End of History: The Threefold Structure of Human Time-Consciousness». A: KING, T. M.; SALMON, J. F. [ed.]. *Teilhard and the Unity of Knowledge*. Nova York: Paulist, p. 83-141.
12. «La vocation humaine est fondamentalement religieuse. Rencontre avec R. Panikkar». *Nouveau Dialogue* [Mont-real], núm. 51, p. 3-11. [Entrevista]
13. «Interview». *Epiphany* [San Francisco], vol. III, núm. 4, p. 20-31. [Entrevista de Peter Reinhart]



14. «Prefazione». A: *Liberaci dal male. Male e vie di liberazione nelle religioni: Atti del V Seminario Teologico-Missionario su «liberaci dal Male»*. Città di Castello; Bolonya: La Nuova Stampa, p. 7-19.
15. «L'esperit contemplatiu: un desafiament a la modernitat». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 117, p. 52-67.
16. «Unicitat i monoteisme». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 119, p. 119-121.
17. «Credenti e non credenti». *Rivivere* [Forlì], vol. II, núm. 12, p. 4-5.
18. «Religion and Politics; The Western Dilemma». A: MERK, P.H.; SMART, N. [ed.]. *Religion and Politics in the Modern World*. Nova York; Londres: Nova York University Press, p. 44-60.
19. «Verso un ecumenismo ecumenico». *L'altrapagina* [Città di Castello] (15 abril), p. 22. [Entrevista]

#### 1984

1. «La religiosità dell'Asia tradizionale». *Nuova Secondaria* [Brescia], vol. II, núm. 8, p. 42.
2. «The Cosmotheandric Intuition». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. XIV, núm. 79, p. 27-35.
3. «La intuïció cosmoteàndrica». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 120, p. 85-91.
4. «Regard sur l'avenir de la mission». *Église et Mission* [Mont-real], núm. 2.
5. «Regard sur l'avenir de la mission». *Voies de l'Orient* [Brussel-les], núm. 13, p. 12-21.
6. «Alternative to Modern Culture». *Negations* [Bengaluru], núm. 9, p. 4-14.
7. «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?». *Interculture* [Mont-real], núm. 82, p. 3-27.
8. «Is the notion of Human Rights a Western Concept?». *Interculture* [Mont-real], núm. 82, p. 28-48.
9. «A Dialogue on Human Rights». *Interculture* [Mont-real], núm. 83, p. 78-82.
10. «Développement endogène». *Interculture* [Mont-real], núm. 84, p. 34-64.
11. «Endogenous Development?». *Interculture* [Mont-real], núm. 84, p. 32-62.
12. «La fine della storia: la triplice struttura della coscienza umana del tempo». *Quaderni di Psicoterapia Infantile* [Roma: Borla], núm. 10, p. 16-91 i 92-109.
13. «L'atteggiamento contemplativo: una sfida per la modernità». A: PAVAN, A. [ed.]. *Contemplazione e ricerca spirituale nella società secolarizzata: La proposta di Merton e Maritain*. Milà: Massino, p. 37-52.
14. «Religioni e filosofie dell'Oriente». *Nuova Secondaria* [Brescia], núm. 8, p. 41.
15. «Quelle spiritualité pour notre temps?». Manuscrit presentat a París: Réseau Espérance, 28 p.
16. «Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues». A: HAUBST, R. [ed.]. *Akten des Symposions in Trier vom 13 bis 15. Octubre 1982*. Magúncia: Grünewald, p. 265 i 283-284.
17. «Response Regarding Media, Electioneering and Human Values». *Forum* [Nova York], vol. XIV, núm. 3, p. 46-47.
18. «The Marian Dimension of Life». *Epiphany* [San Francisco], vol. IV, núm. 4, p. 3-9.
19. «The Dialogical Dialogue». A: WHALING, F. [ed.]. *The World's Religious Traditions. «Current Perspectives in Religious Studies»*. *Essays in honour of Wilfred Cantwell Smith*. Edimburg: T. i T. Clark, p. 201-221.
20. «La pau política com objectiu religiós». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 121, p. 86-95.
21. «El retorn de la Religió». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 122, p. 83-84.



22. «La interpel·lació de l'Àsia al cristianisme». A: *Teologia i vida*. Barcelona: Claret, p. 81-93.
23. «Quelques thèses supplémentaires sur la technologie». A: MERCIER, André [ed.]. *Philosophie et technique = Philosophy and Technology*. Berna; París: Institut International de Philosophie, p. 61-72.
24. «Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge». A: ROUNER, L. S. [ed.]. *Religious Pluralism*. Notre Dame: University of Notre Dame, p. 97-115.
25. «Sein und Nichts. Fragender Durchblick auf die entfaltete Problematik». A: STROLZ, W. [ed.]. *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*. Friburg de Brisgòvia; Basilea; Viena: Herder, p. 107-123.
26. «L'émancipation de la technologie». *Interculture* [Mont-real], núm. 85, p. 22-37.
27. «The Dream of an Indian Ecclesiology». A: LEUWEN, G. van [ed.]. *Searching for an Indian Ecclesiology*. Bengaluru: ATC, p. 24-54.
28. «The Destiny of Technological Civilization: An Ancient Buddhist Legend: Romavisaya». *Alternatives* [Nova York; Delhi], vol. x, núm. 2, p. 237-253.
29. «The Catholic Experience Towards a Theantropocosmic Vision». A: *Was ist die Natur*. Kyoto: Hazokan, p. 83-107. [En japonès]
30. «Il pluralismo, oltre il monismo e la dialettica. La grazia di Babele». *Bozze* [Roma], vol. VII, núm. 6, p. 51-104.
31. «Yama: A Myth of the Primordial Man». A: POLOMÉ, E. C. [ed.]. *Journal of Indo-European Studies: Essays in memory of Karl Kerényi*. Washington (Monograph Series; 4), p. 28-38.

## 1985

1. «Una perspectiva intercultural de la “teología de la liberación”». *El País* [Madrid] (11 febrer), p. 9-10.
2. «Global Perspectives: Spiritualities in Interaction». *Journal of Dharma* [Bengaluru], vol. x, núm. 1, p. 6-17.
3. «La teologia de l'alliberament». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 125, p. 114-117.
4. «Religió i món modern». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 128-129, p. 170-172.
5. «Carta oberta als batlles d'Osona i la Garrotxa». *El 9 Nou* [Vic] (9 agost).
6. «Raimon Panikkar, bandoler de l'esperit». *El Món* [Barcelona], núm. 181, p. 28-31. [Entrevista]
7. «Foreword». A: VESCI, U. M. *Heat and sacrifice in the Vedas*. Delhi: Motilal Banarsidass, p. 11-17.
8. «Der Mensch, ein trinitarisches Mysterium». A: PANIKKAR, R.; STROLZ, W. [ed.]. *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Friburg de Brisgòvia: Herder, p. 147-190.
9. «Dios en las religiones». *Misión Abierta* [Madrid], núm. 5-6, p. 85-102.
10. «Présentation. Un traité de spiritualité». A: SHĀNTĀ, N. *La voie Jaina: histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerins de l'Inde*. París: OEIL, p. 17-32. [Prefaci]
11. «Què vol dir avui confessar-se cristià?». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 128-129, p. 86-111.
12. «The Harmony of the Vedic World». A: MILLER, J. *The Vision of the Cosmic Order in the Vedas*. Londres: Routledge and Kegan Paul, p. 11-19. [Pròleg]

13. «Present-Day University Education and World Cultures». *Interculture* [Mont-real], núm. 88, p. 2-15
14. «Les cultures contemporaines et l'éducation universitaire». *Interculture* [Mont-real], núm. 88, p. 2-15.
15. «La trampa del bilingüisme». *Avui* [Barcelona] (7 agost), p. 3.
16. «Cultural Disarmament: A Research with R. Panikkar». *Interculture* [Mont-real], núm. 89, p. 14-33. [A cura de Roger Rapp]
17. «Le désarmement culturel: une recherche avec R. Panikkar». *Interculture* [Mont-real], núm. 89, p. 15-36 i 43. [A cura de Roger Rapp]
18. «The Sermon on the Mount of Intrareligious Dialogue». *Journal of Ecumenical Studies* [Filadèlfia], vol. XXII, núm. 4, p. 773.
19. «Hinduism and Christ». A: VIYAGAPPA [ed.]. *In Spirit and in Truth: Essays dedicated to Fr. Ignatius Hirudayan*. Madràs: Aikiya Alayam, p. 112-122.
20. «El Silencio de la palabra. Polaridades no dualísticas». *Cielo y tierra* [Barcelona], vol. III, núm. 10, p. 25-40.
21. «Una nuova coscienza per l'umamità». *L'altrapagina* [Città di Castello], vol. II, núm. 4, p. 10.
22. «Una perspectiva intercultural de la Teologia de l'Alliberament». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 127, p. 92-94.
23. «Presentació d'una exposició d'Albert Estrada Vilarrasa». *Butlletí de Galeria Susany* [Vic], p. 3.
24. «The Message of Yesterday's India to Today's World». A: THURDY, Z. P. [et al.]. *Religions in Dialogue*. Lanham: University Press of America, p. 271-281.
25. «La Filosofía como estilo de vida». *Anthropos* [Barcelona], núm. 53-54, p. 12-15.
26. «La Vocación humana es fundamentalmente religiosa». *Anthropos* [Barcelona], núm. 53-54, p. 16-22. [Entrevista]
27. «Reflexiones autobiográficas». *Anthropos* [Barcelona], núm. 53-54, p. 22-25.
28. «La Religión del Futuro». *Anthropos* [Barcelona], núm. 53-54, p. 42-48.
29. «El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora». *Anthropos* [Barcelona], núm. 53-54, p. 62-72.
30. «Asian Interreligious Concern: Statement». A: BRÜCK, M. von [ed.]. *Emerging Consciousness for a New Humankind*. Bengaluru: ATC, p. 110-121.
31. «Emerging Consciousness for a New Humankind: Statement». *Journal of Dharma* [Bengaluru], vol. X, núm. 4, p. 404-411.
32. «Una crisis de fines». *El Ciervo* [Barcelona], vol. XXXIV, núm. 417, p. 44-45.
33. «Sugerencias para una teofísica». *Presença Filosófica* [Rio de Janeiro], vol. XI, núm. 1, p. 51-62.
34. «Myth, Faith and Hermeneutics». *Prabuddha Barata* [Calcuta], núm. 90 (abril), p. 190-194.
35. «R. Panikkar». *Arran* [Mallorca] (10 octubre), p. 12-13. [Entrevista]

## 1986

1. «La OTAN ¿nos guste o no nos guste?». *La Vanguardia* [Barcelona] (19 de gener), p. 6.
2. «The Dialogical Dialogue». A: WHALING, F. [ed.]. *The World Religions Traditions*. Nova York: The Crossroad Co., p. 201-221.

3. «Some Theses on Technology». *Logos* [Santa Clara], vol. VII, p. 115-124.
4. «La montée vers le fond». A: LE SAUX, H. (ABHISHIKTĀNANDA). *La montée au fond du coeur. Le journal intime du moine chrétien-sannyāsi hindou*. París: OEIL, p. 1-27. [Prefaci]
5. «Cross-Cultural Considerations». *The Ecumenist* [Mahwah], vol. XXIV, núm. 5, p. 72-76.
6. «Un tiranno anonimo». *L'altrapagina* [Città di Castello], vol. III, núm. 6, p. 6.
7. «Il mito del pluralismo: La torre di Babele, una meditazione sulla non violenza». *L'altrapagina* [Città di Castello], vol. III, núm. 6, p. 6.
8. «El somni d'una església índia». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 131-132, p. 174-179.
9. «Resistir las sirenas que nos engañan». *El Ciervo* [Barcelona], vol. XXXV, núm. 420, p. 15.
10. «The Threefold Linguistic Intrasubjectivity». A: OLIVETTI, M. M. [ed.]. *Intersoggettività Socialità Religione*. Roma: Archivio di Filosofia, vol. LIV, núm. 1-3, p. 593-606.
11. «The Pope and the Angels». *The Tablet* [Londres], vol. CCXL, núm. 7632, p. 1098.
12. «Letter to a Young Monk». *Living Prayer* [Barre], vol. XIX, núm. 4, p. 11-14.
13. «La dialéctica de la razón armada». *Concordia* [Frankfurt], núm. 9, p. 68-89. [Entrevista de R. Fornet-Betancourt i A. Gómez-Müller]
14. «Medicina y Religión». *Jano* [Madrid], vol. XXI, núm. 737, p. 12-48.
15. «Occidente in dissolvenza». *Rocca* [Assís], vol. XLV, núm. 20-21, p. 5-14. [Entrevista de G. Gennari]
16. «Religiöse Eintracht als Ziel». A: *Einführung zum Ramon Llull, Buch vom Heiden und drei Weisen*. Friburg de Brisgòvia: Herder, p. 10-18.
17. «Vorwort». A: BÄUMER, B. *Befreiung zum Sein: Auswahl aus den Upanishaden*. Zurich: Benziger, p. 9-20.
18. «La nova innocència». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 133, p. 116-126.
19. «God of Life, Idols of Death». *Monastic Studies* [Mont-real], núm. 17, p. 101-120.
20. «Verità-Errore-Bugia-Esperienza Psicoanalitica». *Quaderni di Psicoterapia Infantile* [Roma: Borla], núm. 13, p. 14-110.
21. «La mort històrica de la Plana de Vic». *El 9 Nou* [Vic] (10 març), p. 11.
22. «I have been involved in research and action on the question of peace». A: *College of Letters and Science*. Santa Barbara: University of California, p. 16-17.

## 1987

1. «Theology as Theopraxis». A: PATHIL, K. [ed.]. *Socio-Cultural Analysis in Theologizing*. Bengaluru: ITA, p. 162-169.
2. «Theomythia and Theology: Mythos and Logos». A: *Festschrift für Walter Strolz*, p. 251-257.
3. «The Challenge of Religious Studies to the Issues of Our Times». A: EASTHAM, Scott. *Nucleus: Reconnecting Science and Religion in the Nuclear Age*. Santa Fe: Beard & Co., p. 13-38. [Pròleg]
4. «Bienvenido Mr. Mono». *La Vanguardia* [Barcelona] (25 maig), p. 7.
5. «Els dimonis de Joan Pau II». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 135-136, p. 142-143.
6. «Entrevista a Raimon Panikkar». *Cop d'Ull* [Prats de Lluçanès], vol. II, núm. 13-14, p. 14-17 i 8-9.
7. «Una crítica inter-cultural de la teologia de l'alliberament». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 135-136, p. 144-146.

8. «Benvenuto Scimpanzuomo». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. IV, núm. 5, p. 6-7.
9. «Advaita y Bhakti». *Viveka* [Madrid], núm. 21, p. 15-26.
10. «La tragedia de Riaño y la cosmología». *La Vanguardia* [Barcelona] (5 juliol), p. 6.
11. «L'humor i el llenguatge». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 137, p. 25-34.
12. «El sermó de la muntanya del diàleg intrareligiós». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 137, p. 100.
13. «The Jordan, The Tiber and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness». A: HICK, J.; KNITTER, P. F. [ed.]. *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll (Nova York): Orbis, p. 89-116.
14. «Per què una Festa Major?». *Programa Festa Major* [L'Esquirol; Santa Maria de Corcó], p. 18.
15. «Words and Terms». A: *Freedom, Progress and Society. Essays in Honour of Prof. K. S. Murthy*. Delhi: Motilal Banarsidass, p. 330-350.
16. «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?». A: SWIDLER, L. [ed.]. *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll: Orbis, p. 118-153.
17. «Deity». A: ELIADE, M. [ed.]. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. IV. Nova York: McMillan, p. 264-276.
18. «Un presente senza cature». *Rocca* [Assís], vol. XLVI, núm. 19, p. 54-59.
19. «Prolegòmens al problema de la universalitat de l'Església». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 138, p. 115-124.
20. «Indic Theological Series: An Introduction». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. XVII, núm. 101, p. 416-422.
21. «El "tecnocentrisme", algunes tesis sobre tecnologia». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 139, p. 84-99.
22. «Sobre la teologia del Opus Dei: Carta a A. Moncada». A: MONCADA, A. *Historia oral del Opus Dei*. Barcelona: Plaza & Janés, p. 129-138.
23. «Indic Theological Series: An Introduction». *Indian Theological Studies* [Bengaluru], vol. XXIV: núm. 4, p. 252-261.
24. «The Prayer of Our Being». *Living Prayer* [Barre], vol. XX, núm. 6, p. 3-5.
25. «An Emerging Myth». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 14-18.
26. «Un mythe naissant». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 15-19.
27. «The Future of Mission». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 19-27.
28. «L'avenir de la mission». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 20-28.
29. «Intrareligious Dialogue». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 28-31.
30. «Le dialogue intrareligieux». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 29-32.
31. «Ecumenical Ecumenism». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 32-37.
32. «L'oecuménisme oecuménique». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 33-38.
33. «Witness and Dialogue». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 38-39.
34. «Témoignage et dialogue». *Interculture* [Mont-real], núm. 97, p. 39-40.
35. «La tragedia di Riaño e la cosmologia». *Testimonianze* [San Domenico di Fiesole], vol. XXX, núm. 10-12, p. 38-40.
36. «Il silenzio di Dio va rispettato». *Metapolitica* [Roma], vol. XII, núm. 3 (settembre), p. 20-21.

## 1988

1. «Il destino della civiltà tecnologica. Un' antica leggenda buddhista: Romavisaya». *L'Altra-pagina* [Città di Castello].
2. «Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales». A: BECK, H.; QUILES, I. [ed.]. *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur: Akten des IV Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie*. Frankfurt: Lang, p. 213-219.
3. «The Unknown Knower. Five Crosscultural Theses on Consciousness». A: SVILAR, M. [ed.]. *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*. Berna: Lang, p. 133-159.
4. «Begegnung in der Tiefe». A: ENOMIYA-LASSALLE, H. M. *Mein Weg zum Zen*. Munic: Kösel, p. 125.
5. «La pregària del nostre ésser». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 142, p. 72-75.
6. «Pròleg». A: VILANOVA, Evangelista. *Esperit i llibertat*. Montserrat: Abadia de Montserrat, p. 5-15.
7. «Sermón de la montaña del diálogo interreligioso». A: *Fe adelante*. Madrid: CRISLAM: Darek-Nyumba, p. 3.
8. «De una pluralidad de religiones a un pluralismo religioso». A: *Fe adelante*. Madrid: CRISLAM: Darek-Nyumba, p. 38-46.
9. «Chosenness and Universality: Can both Claims be Simultaneously Maintained?». A: PUT-HANANGADY, P. [ed.]. *Sharing Worship: Communicatio in Sacris*. Bengaluru: National Biblical Catechetical: Liturgical Centre, p. 229-250.
10. «Chosenness and Universality: Can Christians Claim Both?». *Cross Currents* [Nova York], vol. XXXVIII, núm. 3, p. 309-324.
11. «Contre l'expression neo-colonialiste: "Le Tiers Monde"». A: VACHON, R. [ed.]. *Alternatives au développement*. Mont-real: Du Fleuve, p. 251-254.
12. «Logomitia e pensiero occidentale». A: *Rosmini e l'illuminismo: Atti del XXI Corso della "Cattedra Rosmini" 1987*. Stresa: Sodalitas-Spes, p. 63-79.
13. «Espiritualidad y Ecología, la síntesis imprescindible». *Integral* [Barcelona], núm. 97, p. 4-9. [Entrevista de Tomás Mata, Begoña Odriozola, Octavi Piulats i Jaume Roselló]
14. «The Theological Vision of H. Heras». *Indica* [Bombai], vol. XXV, núm. 2, p. 88-90.
15. «Instead of a Foreword: An Open Letter». A: VELIATH, D. *Theological Approach and Understanding of Religions*. Bengaluru: Kristu Jyoti College, p. 5-14.
16. «La dialectique de la raison armée». *Concordia* [Frankfurt], núm. 12, p. 81-96. [Edició de R. Fornet-Betancourt i A. Gómez-Müller]
17. «L'aposta de Pascal». *Els Cingles* [Tavertet], vol. VI, núm. 23, p. 5-6.
18. «Entrevista amb... Raimon Panikkar». *Els Cingles* [Tavertet], vol. VI, núm. 23, p. 6-7.
19. «L'aposta de Pascal». *L'Arboç* [Barcelona], núm. 32, p. 2-4.
20. «La religión del futuro. Crisis de un concepto y religiosidad humana». *Biblia y Fe* [Madrid], vol. XIV, núm. 40, p. 117-141.
21. «La concòrdia religiosa segons Ramon Llull». *Revista de Catalunya* [Barcelona], núm. 16, p. 36-45.
22. «El Crist Còsmic: un aspecte negligit del catolicisme modern». *Serra d'Or* [Montserrat], núm. 340, p. 32-33.

23. «Botschaft des Indien von Gestern an die Welt von Heute». *Poiesis* [Oldenburg], núm. 4, p. 21-27.
24. «¿Tienen las “religiones” el monopolio de la religión?». *Magister* [Oviedo], núm. 6, p. 11-18.
25. «L'eix transversal: ferida al cor de Catalunya». *El 9 Nou* [Vic] (11 març), p. 19.
26. «Hacia una concepción más humana de los Derechos Humanos». *El Ciervo* [Barcelona], vol. XXXVII, núm. 454, p. 13-14.
27. «What is Comparative Philosophy Comparing?». A: LARSON, G. J.; DEUTSCH, E. [ed.]. *Interpreting Across Boundaries: «New Essays in Comparative Philosophy»*. Princeton: Princeton University Press, p. 116-136.
28. «Vers un ecumenisme ecumènic». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 140, p. 80-86.
29. «Indic Theological Series. Col·lecció teològica índica». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 141, p. 118-121.
30. «The Indic Theological Series». *Journal of Ecumenical Studies* [Filadèlfia], vol. XXV, núm. 2, p. 343-345.
31. «El creient». *Serra d'Or* [Montserrat], núm. 346 (setembre), p. 45.
32. «Keys to the Kingdom». *The Illustrated Weekly of India* [Bombai], núm. 30 (octubre), p. 38-41. [Entrevista]
33. «El tecnocentrisme. Algunes tesis sobre tecnologia». *Via Fora!* [Barcelona], núm. 20, p. 229-232. [Primera part]
34. «Enquesta: Església i futur». *Serra d'Or* [Montserrat], núm. 347 (octubre), p. 50.
35. «Ecumenisme crític». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 144, p. 120-123.
36. «The Meaning of Life». *Life* [Nova York], vol. XI, núm. 14, p. 82.
37. «Situació mundial des d'una perspectiva cristiana». A: *La injustícia del món no ens deixa indiferents*. Barcelona: UDC, p. 51-58.
38. «Una divinità violada». *L'altrapagina* [Città di Castello], vol. V, núm. 6, p. 7.
39. «Hablar de Dios es una bagatela o una blasfemia». *El Independiente* [Madrid] (22 juliol), p. 16. [Entrevista]
40. «La vigencia del Creador. Nuestro propio ser es la única mediación posible con la divinidad». *El País* [Madrid] (1 novembre), p. 3-5.
41. «Alternatives à la culture dominante». A: VACHON, R. [ed.]. *Alternatives au développement*. Mont-real: Monchanin, p. 251-254.
42. «Il n'existe pas une alternative, un modèle». A: VACHON, R. [ed.]. *Alternatives au développement*. Mont-real: Monchanin, p. 255-278.
43. «L'Économie Interculturelle». A: VACHON, R. [ed.]. *Alternatives au développement*. Mont-real: Monchanin, p. 279-292.
44. «L'émancipation de la technologie». A: VACHON, R. [ed.]. *Alternatives au développement*. Mont-real: Monchanin, p. 293-313.
45. «Le multinazionali della fede». *L'altrapagina* [Città di Castello], vol. V, núm. 12 (desembre), p. 6. [Entrevista]
46. «Cessons parler du “Village Global”!». A: VACHON, R. [ed.]. *Alternatives au développement*. Mont-real: Monchanin, p. 64-66.
47. «Droits de l'Homme, concept occidental?». A: VACHON, R. [ed.]. *Alternatives au développement*. Mont-real: Monchanin, p. 67-92.

## 1989

1. «Anima Mundi – vita hominis – spiritus Dei. Some Aspects of a Cosmotheandric Spirituality». A: SCHADEL, E. [ed.]. *Actualitas omnium actuum: Festschrift für Heinrich Beck*. Frankfurt: Lang, p. 341-356.
2. «La pena de mort i la guerra». *El 9 Nou* [Vic] (14 juliol), p. 15.
3. «Reader's Response». *International Bulletin of Missionary Research* [New Haven], vol. XIII, núm. 2, p. 80.
4. «El desarmament cultural de Raimon Panikkar». *Avui* [Barcelona] (25 juny), p. 10. [Entrevista]
5. «El Tecnocentrisme. Algunes tesis sobre tecnologia». *Via Fora!* [Barcelona], núm. 21, p. 258-262. [Segona part]
6. «Epistula de pace». A: *Response to Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*. Madrid: Símbolo. 15 p.
7. «Meeting the Great Traditions. Can they Correct, even Complement, one Another?». *National Catholic Reporter* [Kansas City] (8 setembre), p. 2.
8. «In Christ There is Neither Hindu nor Christian: Perspectives on Hindu- Christian Dialogue». A: WEI-HSUN FU, C.; SPIEGLER, G. E. [ed.]. *Religious Issues and Interreligious Dialogues*. Nova York: Greenwood, p. 475-490.
9. «Is the Notion of Human Rights a Western Concept?». *Breakthrough* [Nova York], vol. x, núm. 2-3, p. 30-34.
10. «Hindouisme et révolution. Le mot actuel, en hindi, est kranti: explosion». *L'Actualité religieuse dans le monde* [París], núm. 63 (gener), p. 36-39. [Entrevista]
11. «El meu testimoniatge de fe». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 145, p. 18-19.
12. «Entrevista a Raimon Panikkar». *Ausona* [Vic] (2 juny), p. 14.
13. «Autoconciencia cristiana y religiones». *Fe cristiana y sociedad moderna* [Madrid], núm. 26, p. 199-267.
14. «Raimon Panikkar, síntesi o eclecticisme». *Serra d'Or* [Montserrat], núm. 352, p. 10-16. [Entrevista]
15. «Possiedono le "religioni" il monopolio della religione?». *Religione & Scuola* [Brescia], vol. XVIII, núm. 2, p. 6-8.
16. «Oltre l'ecologia. Uomo/Dio/Cosmo verso un nuovo equilibrio». *Rocca* [Assís], vol. XLVIII, 104/105, núm. 19, p. 48-50. [Entrevista de Giancarlo Zizola]
17. «Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltansichten». A: DÜRR, H. P.; ZIMMERLI, W. CH. [ed.]. *Geist und Natur*. Berna; Munic; Viena: Scherz, p. 206-220.
18. «Chosenness and Universality: Can Christians Claim Both?». A: BIRMINGHAM, W. [ed.]. *Cross-Currents: An Anthology of the best of Cross-Currents 1950-1990*. Nova York: Crossroad, p. 305-327.
19. «¿Descubrimiento o encubrimiento de América?». *El Ciervo* [Barcelona], vol. XXXVIII, núm. 463-464, p. 25-26.
20. «L'home i la seva por». A: *L'home i les seves pors*. Barcelona: Llar del Llibre, p. 23-36.
21. «Il silenzio della parola: Polarità non dualistiche». A: BALDINI, M.; ZUCAL, S. [ed.]. *Le forme del silenzio e della parola*. Brescia: Morcelliana, p. 17-30.
22. «El sermón de la montaña del diálogo intrareligioso». *Heterodoxia* [Madrid], vol. I, quadern 8, p. 230.



23. «Der goldene Käfig der Geometrie». *Poesis* [Oldenburg], núm. 5, p. 16-18.
24. «Personal Statement». Text d'una ponència presentada al simposi *Minds for History*. Arcosanti (Arizona), 15-19 d'octubre.
25. «El miratge del futur». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 148-149, p. 101-109.
26. «Raimon Panikkar, el savi de les muntanyes». *La Nació* [Barcelona] (octubre). [Entrevista]
27. «Let us stop speaking about the "Global Village"». *Intercultural Horizons* [Mont-real], núm. 15, p. 10-11.
28. «Alles hängt mit allem zusammen... Raimon Panikkar: Gedanken zu einem neuen Weltbild». *Zweites Deutsches Fernsehen* (4 desembre). 23 p. [Entrevista transcrita]
29. «S. Radhakrishnan in memoriam». *Prajñā* [Benarés: Platinum Jubilee Year], vol. 34, núm. 2, p. 171-174.
30. «Identity and Non-Contradiction: Two Schemes of Intelligibility». *Anvīksikī* [Benarés: Banaras Hindu University. Departament de Filosofia], vol. 1, núm. 1 (gener), p. 207-215. [Dedicat a T. R. V. Murti and *Indian Philosophical Tradition*]
31. «El diàlego intrareligioso». *Heterodoxia* [Madrid], vol. 1, quadern 7 (juliol-setembre), p. 199-201.
32. «L'ultimo cerchio». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. VI, núm. 9 (setembre), p. 6-7. [Entrevista]
33. «A Centre for Intercultural Studies in Catalonia». *Intercultural Horizons* [Mont-real] (febrer), p. 11. [Entrevista]
34. «The Crux of Christian Ecumenism: Can Universality and Chosenness Be Held Simultaneously?». *Journal of Ecumenical Studies* [Filadèlfia], vol. XXVI, núm. 1, p. 82-99.

## 1990

1. «Ya no enseño, ahora sólo aprendo». *El Periódico de Catalunya* [Barcelona] (28 gener), p. 60. [Entrevista]
2. «Alternatives to modern culture». *The Holistic Bulletin* [Nova Delhi], vol. III, núm. 1, p. 15-16.
3. «Toda Rusia está obsesionada por el problema religioso». *La Vanguardia* [Barcelona] (4 febrer), p. 36. [Entrevista]
4. «Despullar-se del mantell mediterrani. El preu de la catolicitat del cristianisme». *Serra d'Or* [Montserrat], núm. 363 (març), p. 39.
5. «De Jordaan, de Tiber en de Ganges. Drie kairologische momenten van christelijk zelfbewustzijn». A: HOLTROP, P. N.; MINNEMA, L. [ed.]. *Voor hem een Ander?: Ontwerpen voor een pluralistische theologie der religies*. 's-Gravenhage: Meinema, p. 50-86.
6. «Scoperta e occultamento dell'America. Il dio dei cristiani nascosto in America». *Bozze* [Roma], vol. XIII, núm. 1-2, p. 97-102.
7. «La sfida dell'incontro planetario tra i popoli». A: GUZZI, M. [ed.]. *Rivolgimenti. «Dialoghi di fine millennio»*. Genova: Marietti, p. 16-36.
8. «Heterodoxia». *Heterodoxia* [Madrid], vol. II, quadern 10, p. 41-42.
9. «El mensaje de la India de ayer al mundo de hoy». *El Suplemento* [Madrid], vol. VI, núm. 123, p. 4.
10. «The Ongoing Dialogue». A: COWARD, H. [ed.]. *Hindu-Christian Dialogue: Perspectives and Encounters*. Maryknoll (Nova York): Orbis, p. 9-13. [Pròleg]



11. «Sulla “lettera” del Cardinale Ratzinger». *Paramita* [Roma], vol. IX, núm. 36, p. 47-49.
12. «El sermó de la muntanya del diàleg intrareligios». *L'Arboç* [Barcelona], núm. 39, p. 12.
13. «Making a Bridge to the Unknown». *Beshara* [Londres], núm. 10, p. 24-29. [Entrevista]
14. «Entrevista». *Suplemento Ya* [Madrid], vol. IV, núm. 133, p. 42-46.
15. «Heeding the Rhythms of Nature». *Dharma World* [Tòquio], vol. XVII, núm. 3-4, p. 16-18. [Entrevista]
16. «A Draft of Human Concern». *Icis Forum* [Nova York], vol. XX, núm. 3, p. 56-58.
17. «Il fascino del Buddhismo». *L'Altrapagina* [Città di Castello]. 19 p.
18. «Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei. Alcuni aspetti di una spiritualità cosmoteandrica». *L'Altrapagina* [Città di Castello]. 15 p.
19. «Colligite Fragmenta, per una integrazione della Realtà». *L'Altrapagina* [Città di Castello]. 34 p.
20. «L'emancipazione dalla tecnologia». *L'Altrapagina* [Città di Castello]. 37 p.
21. «Elezione e universalità: possono i cristiani pretenderle entrambe?». *L'altrapagina* [Città di Castello]. 30 p.
22. «Antinomias entre las cosmología moderna y las cosmologías tradicionales». *Papeles de la India* [Nova Delhi], vol. XIX, núm. 3, p. 5-13.
23. «E' l'uomo il vero problema». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. VII, núm. 5, p. 7.
24. «Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life». *The Teilhard Review* [Londres], vol. XXV, núm. 3, p. 62-71.
25. «The Challenge of the Study of Religion». *The Teilhard Review* [Londres], vol. XXV, núm. 3, p. 72-83.
26. «India can lead the World». *Times of India* [Bombai], núm. 9 (desembre), p. 5.
27. «La guerra santa dell'Occidente». *Bozze* [Roma], vol. XIII, núm. 5-6, p. 63-64.
28. «Ekklesia and Mandiram: Two Symbols of Human Spirituality». *Studies in Formative Spirituality* [Pennsilvània], vol. XI, núm. 3, p. 277-284.
29. «Action and Contemplation as Categories of Religious Understanding». *Studies in Formative Spirituality* [Pennsilvània], vol. XI, núm. 3, p. 403-424.
30. «Gott näher treten». A: BAATZ, U. [ed.]. *Gott näher treten: Begegnung mit dem Ganz Anderen*. Viena: Herder, p. 135-144. [Entrevista]
31. «Vorwort: Eine alte Sicht der Wirklichkeit». A: *Bede Griffiths, Die Neue Wirklichkeit*. Munic: Aquamarin, p. 7-19.
32. «The Pluralism of Truth». *World Faiths Insight* [Nova York; Londres], vol. XXVI (octubre), p. 7-16.
33. «Thinking and Being». A: *Du Vrai, Du Beau, Du Bien. Études Philosophiques présentées au Professeur Evaghélos, A. Moutsopoulos*. París: Vrin, p. 39-42.
34. «The Religion of the Future. The Crisis of the Notion of Religion: Human Religiousness». *Interculture* [Mont-real], núm. 107, p. 2-21.
35. «La religion de l'avenir ou la crise de la notion de religion: La religiosité humaine». *Interculture* [Mont-real], núm. 107, p. 4-23.
36. «Have “Religions” the Monopoly on Religion?». *Interculture* [Mont-real], núm. 107, p. 22-24.
37. «Les “religions” ont-elles le monopole de la religion?». *Interculture* [Mont-real], núm. 107, p. 24-26.
38. «Religious Pluralism: the Metaphysical Challenge». *Interculture* [Mont-real], núm. 108, p. 25-44.

39. «Le pluralisme religieux: un défi métaphysique». *Interculture* [Mont-real], núm. 108, p. 27-47.
40. «The Invisible Harmony: a Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?». *Interculture* [Mont-real], núm. 108, p. 45-78.
41. «L'harmonie invisible: une théorie universelle de la religion ou une confiance cosmique dans la réalité?». *Interculture* [Mont-real], núm. 108, p. 48-84.
42. «Dio nelle religioni». *Religione & Scuola* [Brescia], vol. XIX, núm. 1 (setembre), p. 19-22.
43. «Lettre ouverte à M. Olivier Clément». *A. E. C. E. F. Bulletin* [París], núm. 29, p. 22-24.
44. «Una nova consciència per a una nova humanitat». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 150-151, p. 117-123.
45. «Una espiritualitat per al nostre temps». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 152-153, p. 121-129.
46. «Espiritualitat i mitjans de comunicació». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 154, p. 66-72.
47. «Heil aus dem Osten? Sätze für Sinntouristen». *Saint Gallen Tagblatt* [Saint Gallen], núm. 21 (març), p. 1.
48. «Conversa amb Raimon Panikkar». *Via Fora!* [Ripollet], núm. 25, p. 34-8.
49. «El mito del pluralismo. La Torre de Babel: una meditació sobre la no violència». *Yoga* [Barcelona], núm. 3, p. 8-19. [Primera part]
50. «The Experiential "Argument" of Abhinavagupta. A Cross-cultural Consideration». A: OLIVETTI, M. M. [ed.]. *L'Argomento Ontologico* [Pàdua: Biblioteca dell' "Archivio di Filosofia"], vol. LVIII, núm. 1-3, p. 489-520.
51. «El espejismo del futuro». *Heterodoxia* [Madrid], vol. II, quadern 12, p. 133-138.
52. «The Christian Challenge for the Third Millennium». A: MOJZES, P.; SWIDLER, L. [ed.]. *Christian Mission and Interreligious Dialogue*. Lewiston: Mellen, p. 113-125.
53. «Gespräch mit R. Panikkar». A: *Vom Primat der Kultur: Essays zur vergleichenden Kulturbetrachtung*. Munic: Eberhard, p. 375-411. [Entrevista de C. von Barloewen]
54. «Introduction to a Keynote Address». A: MANSAP SIHM, P. B. [ed.]. *The Role of Persons of Other Faiths and Traditions as Teachers in Christian Universities and Colleges*. Bangkok: Assumption University, p. 1-14. [Sobre l'educació universitària actual i les cultures del món]
55. «The New Role of Christian Universities in Asia». *Vidyajyoti* [Delhi], vol. LXIV, núm. 11, p. 561-582.
56. «The New Role of Christian Universities in Asia». A: MANSAP SIHM, P. B. [ed.]. *The Role of Persons of Other Faiths and Traditions as Teachers in Christian Universities and Colleges*. Bangkok: Assumption University, p. 15-34.
57. «Raimon Panikkar». A: *Art meets Science and Spirituality in a changing Economy*. 's-Gra-venhage: SDU, p. 330-345. [A cura de Ron Miltenburg]
58. «Raimon Panikkar». *Art Meets Science and Spirituality* [Londres], núm. 21, p. 70-75. [Entrevista de Ron Miltenburg]
59. «L'arte dell'impossibile». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. VII, núm. 9, p. 6.
60. «Un linguaggio per ricchi». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. VII, núm. 12, p. 7. [Entrevista]
61. «Theologian as Mystic Shows Others a Way Home. A Hindu-Catholic priest pionners a dialogue». *The Boston Globe* [Boston] (24 novembre), p. 19 i 25.

62. «Deità: riflessione filosofica ed esperienza psicoanalitica. Un confronto». *Quaderni di Psicoterapia Infantile* [Roma: Borla], núm. 21, p. 12-21 i 28-100.
63. «Sermon sur la montagne du dialogue interreligieux». A: CRISLAM. *La foi en marche: Les problèmes de fond du dialogue Islamo-Chrétien*. Roma: PISAI, p. 5.
64. «D'une pluralité de religions à un pluralisme religieux». A: CRISLAM. *La foi en marche: Les problèmes de fond du dialogue Islamo-Chrétien*. Roma: PISAI, p. 45-53.
65. «E' universale il concetto di diritti dell'uomo?». *Volontari e Terzo Mondo* [Roma], núm. 12.
66. «El mite del pluralisme: La Torre de Babel. Una meditació sobre la No-Violència». *Glops* [Barcelona], núm. 1, p. 5-12 [1a part] i núm. 2, p. 5-8. [2a part]
67. «El mito del pluralismo: la Torre de Babel». *Estudios filosóficos* [Valladolid], vol. XXXIX (maig-agost), p. 271-326.
68. «¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?». *Estudios filosóficos* [Valladolid], vol. XXXIX (maig-agost), p. 327-350.
69. «La armonía invisible». *Estudios filosóficos* [Valladolid], vol. XXXIX (maig-agost), p. 351-410.
70. «The Ongoing Dialogue». A: COWARD, H. *Hindu-Christian Dialogue: Perspectives and Encounters*. Marykroll (Nova York): Orbis, p. 10-11.
71. «Amicizia ed ermeneutica». A: ROSSI, Achille. *Pluralismo e armonia*. Città di Castello: L'altrapagina, p. 5-12. [Prefaci]
72. «Raimundo Panikkar: El elemento religioso vuelve a surgir ferozmente». *La Nueva España* [Oviedo], núm. 11 (maig), p. 54. [Entrevista]

## 1991

1. «The Mythical Horizon of Every Human Right». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. XXI, núm. 121, p. 48-52.
2. «L'hinduisme». A: *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*. Barcelona: Cruilla, p. 73-83.
3. «El buddhisme». A: *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*. Barcelona: Cruilla, p. 87-97.
4. «El mito del pluralismo. La Torre de Babel: una meditació sobre la no violencia». *Yoga* [Barcelona], núm. 4, p. 15-20 [2a part]; núm. 5, p. 14-23 [3a part]; núm. 6, p. 15-20 [4a part]; núm. 7-8, p. 45-51 [5a part]; núm. 9, p. 21-29. [6a part]
5. «Foreword». A: MANIMALA, V. J. *Being, Person and Community*. Nova Delhi: Interculture Publications, p. 13-15.
6. «New Role of Christian Universities in Asia». *Cross Currents* [Nova York], vol. XLI, núm. 4 (hivern), p. 466-483.
7. «La crisis del Occidente Medio». *La Vanguardia* [Barcelona] (28 març), p. 15.
8. «Ziekte is geen medisch maar een menselijk probleem». *Care* [Amsterdam], núm. 4, p. 10-14.
9. «Nine Sūtras on Peace». *Interculture* [Mont-real], núm. 110, p. 49-56.
10. «The New Role of Christian Universities in Asia». *Inter-Religio* [Hong Kong], núm. 20 (tardor), p. 44-65.
11. «Desafiaments a la nostra cultura». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 156, p. 5-8.
12. «Para una nueva humanidad». A: PIGEM, Jordi [ed.]. *Nueva conciencia*. Barcelona: Integral, p. 14.

13. «Vorwort». A: *Cokhamela: Lobpreis des göttlichen Namens*. Munic: Kösel, p. 7-10.
14. «La visió cosmoteàndrica: el sentit religiós emergent del tercer mil·lenni». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 156, p. 78-102.
15. «Chespi y la ñ». *La Vanguardia* [Barcelona] (24 maig), p. 27.
16. «La legitimidad no es la justicia». *El Ciervo* [Barcelona], vol. XL, núm. 482, p. 15-16.
17. «Interview with Raimon Panikkar». *Catalònia* [Barcelona], vol. I, núm. 22, p. 26-31.
18. «Entrevista a Raimon Panikkar». *Catalònia* [Barcelona], vol. I, núm. 22, 3 p.
19. «Entrevue avec Raimon Panikkar». *Catalònia* [Barcelona], vol. I, núm. 22, p. 26-31.
20. «Entrevista con Raimon Panikkar». *Catalònia* [Barcelona], vol. I, núm. 22, p. 26-31.
21. «There Is No Outer Without Inner Space». A: VATSYAYAN, K. [ed.]. *Concepts of Space: Ancient and Modern*. Nova Delhi: Abhinav, p. 7-38.
22. «Entrevista amb Raimon Panikkar». *Saó* [València], vol. XVI, núm. 140, p. 22-23.
23. «Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch». *Dialog der Religionen* [Munic], vol. I, núm. 1, p. 9-39.
24. «L'esguard contemplatiu. Una antiga visió de la realitat». *Serra d'Or* [Montserrat], núm. 377, p. 43-44.
25. «Advaita und Trinität». A: MICHEL, P. [ed.]. *Wissenschaftler und Weise: Die Konferenz*. Grafring: Aquamarin, p. 77-99.
26. «Presentació de Desafiaments de la nostra cultura». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 156, p. 5-8.
27. «Il circolo vizioso. Cosa ci insegna la storia». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. VIII, núm. 5, p. 6.
28. «Impossibile giustizia? La politica internazionale e il concetto di legittimità». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. VIII, núm. 5, p. 6-7.
29. «Un gigante senz'anima. La crisi dell'occidente». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. VIII, núm. 5, p. 7.
30. «Foreword». A: *Vandana: Find your Roots and Take Wing*. Bengaluru: ATC, p. x-xi.
31. «La guerra santa de Occidente». *El Correo del Sol* [Barcelona] (juny), p. 2.
32. «Can Theology be Transcultural?». A: KNITTER, P. F. [ed.]. *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective*. Lanham: University Press of America, p. 3-22.
33. «¿Religión o política? ¿Hay una solución al dilema de Occidente?». *Encuentro islamo-cristiano* [Madrid], núm. 230, p. 1-10.
34. «Seul l'impossible nous intéresse». *Sources* [Le Cannet], núm. 32 (juny-agost), p. 30-33.
35. «El mite del pluralisme: La Torre de Babel. Una meditació sobre la no-violència». *Glops* [Barcelona], núm. 3 (juny), p. 4-6. [3a part]
36. «¿Qué religión para Europa?». *La Vanguardia* [Barcelona] (14 juliol), p. 30.
37. «Tesis sobre la interculturalitat». A: *La cultura davant del nou segle*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill, p. 277-286.
38. «Lettre à Abhishiktānanda». *Question de* [París], núm. 85, p. 107-129.
39. «Christendom, Christianity, Christianness». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. XXI, núm. 124, p. 324-330.
40. «Das Verhältnis Christentum-Hinduismus. Ein Beispiel im Gespräch der Weltreligionen». *Wort und Antwort* [Magúncia], vol. XXXII, núm. 3, p. 108-114.
41. «La filosofia non è soltanto dei filosofi». *Il delfino* [Roma], vol. XVI, núm. 2, p. 13-17. [Entrevista]

42. «Ortografia, historia y poder». *La Vanguardia* [Barcelona] (20 setembre), p. 20.
43. «Die Bergpredigt des innerreligionen Gesprächs». A: GORNIK, H. A. [ed.]. *Des Lebens Tiefe, Von der Sehnsucht nach Freundlichkeit und Mitgefühl*. Friburg de Brisgòvia: Herder, p. 185.
44. «A New Indic Consciousness Expected by Troubled World». *Hinduism Today* [Concord], vol. XIII, núm. 9, p. 3.
45. «Creyentes y no creyentes». *Heterodoxia* [Madrid], vol. III, quadern 15, p. 11.
46. «Indic Christian Theology of Religious Pluralism from the Perspective of Interculturation». A: PATHIL, Kuncheria [ed.]. *Religious Pluralism: An Indian Christian Perspective*. Delhi: ISPCK, p. 252-299.
47. «Descobriment o ocultament d'Amèrica?». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 157, p. 84-88.
48. «Ecosofia». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 158, p. 66-79.
49. «El despertar de la terra». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 158, p. 85-86.
50. «A Good Theologian Should be a Lover of Myths». A: BRUTEAU, B. [ed.]. *As We are One: Essays and Poems in Honor of Bede Griffiths*. Pfafftown: Philosopher's Exchange, p. 52-57.
51. «O admirable comercium: la misión como intercambio». *Misiones Extranjeras* [Madrid], núm. 125-126, p. 351-360.
52. «Meaning of Life». *Fortune* [Nova York], vol. CXXIV, núm. 11 (4 novembre), p. 39.
53. «Meaning of Life». *Money* [Nova York], vol. XX, núm. 12, p. 86.
54. «Analfabetos y distraídos». *La Vanguardia* [Barcelona], p. 23.
55. «Le sermon sur la montagne du dialogue intrareligieux». *Voies de l'Orient* [Brussel-les], núm. 40, p. 23.
56. «Tienen las "religiones" el monopolio de la religión?». *Papeles de la India* [Nova Delhi], vol. XX, núm. 2-3, p. 9-13.
57. «The Way of the Mystic». *The Tablet* [Londres], vol. CCXIV, núm. 7898 (14 desembre), p. 1539-1540.
58. «I si el pardal no fos moderat?». *El pardal moderat* [Vic], núm. 1, p. 9.
59. «Novenario». *El Ciervo* [Barcelona], vol. XXXIX, núm. 489 (desembre), p. 9-10. [Sobre Déu]
60. «Novenari». *Foc Nou* [Barcelona], vol. XVIII, núm. 212 (desembre), p. 8-10. [Sobre Déu]
61. «Is History the measure of Man?: Three Kairological Moments of Human Conciousness». A: *What does it mean to be Human?: Proceedings of the Second Yoko Civilization International Conference*. Tòquio: Yoko Civilization Research Institute, p. 11-19.
62. «On Catholic Identity». *Warren Lecture Series in Catholic Studies*, núm. 17 [The University of Tulsa] (4 octubre), 1991. [Lectura pública]
63. «Quel complesso di superiorità». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. VIII, núm. 12 (desembre), p. 6-7. [Entrevista]
64. «Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione». *Nuova Secondaria* [Brescia], vol. IX, núm. 3 (15 novembre), p. 43-45. [1a part]
65. «The Ecumenical Dialogue». A: PUSHPARAJAN, A. [ed.]. *Pilgrims of Dialogue: A collection of essays presented to Fr. Albert Nambiaparambil in honour of his 60th birthday*. Ernākulam: Sangam Dialogue Centre, p. 206-211.
66. «The Contemplative Look: An Old Vision of Reality». *Monastic Studies* [Mont-real], núm. 19, p. 168-171.
67. «The New Role of Christian Universities in Asia». *Inter-Religio* [Hong Kong], núm. 20, p. 44-65.

68. «La Mística: una necesidad apremiante». *Naturaleza y Abstracción*, núm. 5 (primavera) p. 38-44. [Entrevista]

## 1992

1. «La propaganda es la nueva mendicidad». *Integral* [Barcelona], núm. 145, p. 59.
2. «A Nonary of Priorities». A: OGILVY, J. [ed.]. *Revisioning Philosophy*. Albany: State University of New York Press, p. 235-246.
3. «Neuf Sūtras sur la Paix». *Voies de l'Orient* [Brussel·les], núm. 42 (gener), p. 32-40.
4. «La Sfida Cristiana per il Terzo Millennio». *L'Altrapagina* [Città di Castello]. 10 p.
5. «Guerra del Golfo e Crisi dell'Occidente». *L'Altrapagina* [Città di Castello]. 20 p.
6. «Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione?». *Nuova Secondaria* [Brescia], vol. IX, núm. 5 (15 gener), p. 47-51. [2a part]
7. «Connaître l'autre religion de l'intérieur». *La Croix* [París], núm. 33123 (14 febrer), p. 17. [Entrevista]
8. «La gramàtica és la ciència de la salvació». *Ausona* [Vic] (17 gener), p. 22.
9. «Celebrating Life». A: *Here and Now*. Saint Louis: Webster University (desembre-gener).
10. «The Unrecheable Horizon». A: JACKSON, William J. [ed.]. *Introduction to J. L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Tradition*. Leiden: Brill, p. 14-21.
11. «The Theandric Vocation». *Living Prayer* [Barre], vol. XXV, núm. 1 (gener-febrer), p. 3-8.
12. «Filosofia e teologia: una distinzione superata. Note per una discussione». A: FERRETTI, Giovanni [ed.]. *Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa*. Gènova: Marietti, p. 185-196.
13. «L'albada de la cristiania». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 161, p. 34-44.
14. «Novenari sobre Déu». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 161, p. 61-65.
15. «El futuro de la religión no es la religión del futuro». *Éxodo* [Madrid], núm. 13 (maig), p. 30-34.
16. «Attenti ai nuovi conquistadores!». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. IX, núm. 5 (maig), p. 6.
17. «La visione contemplativa». *Appunti di Viaggio* [Roma], vol. I, núm. 5 (maig-agost), p. 7-10.
18. «Méditation européenne après un demi-millénaire». A: *1492-1992 Conquête et Évangile en Amérique Latine: Questions pour l'Europe aujourd'hui*. Lió: Profac, p. 29-52.
19. «Atelier perspectives socio-culturelles» i «Réaction au vif et conclusion». A: *1492-1992 Conquête et Évangile en Amérique Latine*. Lió: Profac, p. 277 i 282-283.
20. «Los problemas del catalán son metafísicos y de creatividad antes que técnicos y lingüísticos». *La Vanguardia* [Barcelona] (29 agost), p. 19-21. [Entrevista]
21. «El discurso sobre Dios». A: VILANOVA, Evangelista [ed.]. *Para comprender la teología*. Estella: Verbo Divino, p. 29.
22. «The Contemplative Look». *The Theosophist* [Madràs], núm. 113 (11 agost), p. 406-408.
23. «La transformación de la misión cristiana en diálogo». *Pliegos de encuentro islamo-cristiano* [Madrid], núm. 15, p. 11-35.
24. «Ni Dios ni César. Un tratamiento pluralista de la cuestión Iglesia-Estado». *Opciones* [Méxic], núm. 4 (6 març), p. 2-6.
25. «Aporías en la filosofía comparativa de la religión». A: GÓMEZ CAFFARENA, J.; MARDONES, J. M. [ed.]. *Cuestiones epistemológicas: Materiales para una filosofía de la religión*. Vol. I. Barcelona: Anthropos; Madrid: CSIC, p. 85-115.



26. «La nova innocència». *Foc Nou* [Barcelona], núm. 215-216 (març-abril), p. 53.
27. «Il fascino del buddhismo». *Il Nuovo Leopardi* [Urbino], núm. 36, p. 3-17.
28. «El cinquè centenari». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 162, p. 72-76.
29. «El Cinquè Centenari». *Papers d'Innovació Social* [Barcelona: Ecoconcern], núm. 13, p. 1-3.
30. «La hora de la reflexión». *Temas de Nuestra Época. El País* [Madrid] (24 setembre), p. 6-7.
31. «Le cinquième centenaire: un manifeste». *Horizons Interculturels* [Mont-real], núm. 14-16. [Text de 28 pàgines]
32. «The Quincentennial: A Manifesto». *Horizons Interculturels* [Mont-real], núm. 17-19. [Text de 28 pàgines]
33. «La religión del futuro. Crisis de un concepto y religiosidad humana». *Papeles de la India* [Nova Delhi], vol. XXI, núm. 1, p. 5-32.
34. «A Christophany for our Times». *Theology Digest* [Saint Louis], vol. XXXIX, núm. 1 (estiu), p. 3-21.
35. «Una amistat òntica». A: *Un lloc entre els vius: Homenatge a Maria Aurèlia Capmany*. Barcelona: Partit dels Socialistes de Catalunya, p. 81-82.
36. «Per què una Festa Major?». *Vida: Revista de la Família Igualadina* [Igualada], 1893, any 47 (del 28 d'agost al 3 de setembre), p. 9.
37. «Ambiguità della scienza». *L'Altrapagina* [Città di Castello]. 16 p.
38. «Manifesto for the Quincentennial». *Compass: A Jesuit Journal* [Toronto], vol. x, núm. 5 (novembre-desembre), p. 27-29.
39. «The Five-hundred Centennial, 1492-1992». *Alternatives* [Boulder], núm. 17, p. 415-419.
40. «El arte de lo imposible». *Heterodoxia* [Madrid], vol. III, quadern 20, p. 227-228.
41. «Parlar de Déu». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 163-164, p. 5-8.
42. «Nove Sūtra sulla pace». *Volontari e Terzo Mondo* [Roma], núm. 3, p. 125-132.
43. «Quinto Centenario». *Herria 2000 Eliza* [Bilbao], núm. 124, p. 7-9.
44. «In the Wake of Santa Maria». *The Sunday Observer Life* [Delhi], vol. XI, núm. 1-7, p. 1.
45. «Manifesto for the Quincentennial. A Commemoration, not a Celebration». *Compass: A Jesuit Journal* [Toronto], vol. x, núm. 5 (novembre-desembre), p. 27-29.
46. «Le vostre responsabilità». A: RAMOS REGIDOR, José; BINEL, Alessandra [ed.]. *Dissenso sul Mondo*. Roma: Terra Nuova, p. 240-243.
47. «Are the Words of Scripture Universal Religious Categories? The Case of Christian Language for the Third Millenium». A: OLIVETTI, M. M. [ed.]. *Religione, Parola, Scrittura*. Pàdua: CEDAM, p. 377-387.
48. «Rencontre avec R. Panikkar, spécialiste de la rencontre des religions». *Voies de l'Orient* [Brussel-les], núm. 44 (juliol), p. 34-36.
49. «Un esbozo de interés humano». *Papers d'innovació social* [Barcelona: Ecoconcern], núm. 13, p. 4-5.
50. «Un novenario de prioridades». *Papers d'innovació social* [Barcelona: Ecoconcern], núm. 13, p. 6-13.
51. «Is the Notion of Human Rights a Western Concept?». A: SACK, Peter; ALECK, Jonathan [ed.]. *Law and Anthropology*. Darmouth: Aldershot.
52. «Una Cristofania per i nostri tempi». *L'Altrapagina* [Città di Castello]. 33 p.
53. «Nadal 1992». A: *Programa de mà*. Vic: Galeria Susany, p. 2.
54. «La recreación del nuevo mundo». *Opciones* [Ciutat de Mèxic], núm. 4 (octubre). [Suplement d'*El Nacional*]

## 1993

1. «Śatapatraprajñā: Should We Speak of Philosophy in Classical India? A Case of Homeomorphic Equivalents». A: FLOISTAD, G. [ed.]. *Contemporary Philosophy: A New Survey*. Dordrecht; Boston; Londres: Kluwer Academic Publishers, p. 11-67.
2. «Les Devadāsī». *Programa de mà*. Barcelona: Gran Teatre del Liceu. 3 p. [Ballet La Bayadère]
3. «Racismo y culturismo». *La Vanguardia* [Barcelona] (4 febrer).
4. «Exploration philosophique du développement durable: questions fondamentales / Philosophical Investigation of Sustainable Development: Fundamental Issues» i «Perspectives Interculturelles du développement durable: pratiques indigènes et alternatives / Cross-cultural perspectives on sustainable development: indigenous and alternative practices». A: *Vivre avec la Terre = Living with the Earth*. Mont-real: Institut Interculturel de Mont-real, p. 27-47.
5. «There is no Outer without Inner Space». *Cross Currents: «Where the Aesthetic and the Religious Converge»* [Nova York], vol. XLIII, núm. 1, p. 60-81.
6. «Nirvāna i la Consciència de l'Absolut». A: *Memorial Antoni Binimelis Sagrera*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears: Jawaharlal Nehru University, p. 116-135.
7. «Die Religion der Zukunft und das religiöse Buch». A: *400 Jahre Kösel Verlag: 1593-1993*. Munic: Kösel, p. 99-107.
8. «The essence of true faith». *The Sunday Times of India* [Nova Delhi] (25 abril), p. 14.
9. «Letter to the Editor». *Cultures and Development* [Brussel·les], núm. 13-14, p. 2.
10. «The Challenge of Modernity». *India International Centre Quarterly: Perceiving India* [Nova Delhi], núm. 20, p. 183-192.
11. «Lettera a Ernesto Balducci». A: BALDUCCI, E. [et al.]. *La Pace sfida le religioni*. Città di Castello: L'Altrapagina, p. 9-12. [Prefaci]
12. «The Contemplative Look». *The Aisling* [Araín], núm. 11, p. 65-67.
13. «L'encontre planetari entre els pobles, tot un repte». A: GUZZI, M. [ed.]. *Albada d'un món nou: Diàlegs de fi de mil·lenni*. Barcelona: Llar del Llibre, p. 19-40.
14. «The threefold Linguistic Intra-subjectivity». A: BALASUBRAMANIAN, B.; THOMAS, V. C. [ed.]. *Perspectives in Philosophy, Religion, and Art: Essays in Honour of Margaret Chatterjee*. Nova Delhi: Indian Council of Philosophical Research, p. 34-48.
15. «Religión: Diálogo intrarreligioso». A: FLORISTÁN, C.; TAMAYO, J. J. [ed.]. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, p. 1144-1155.
16. «On the Threshold of Tomorrow». A: FEUERSTEIN, G.; FEUERSTEIN, T. L. [ed.]. *Voices on the Threshold of Tomorrow*. Wheaton; Madràs; Londres: Quest Books, p. 370-371.
17. «A Tribute to Fr. Bede». *Ashrama Aikiya* [Madràs] (28 setembre).
18. «La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos». *Wiñay Marka* [Barcelona], núm. 20, p. 15-20.
19. «Lettera a un amico». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. x, núm. 4, p. 6.
20. «Contemplazione: la grande rivoluzione cristiana». *Rocca* [Assís], vol. LII, núm. 19, p. 38-40.
21. «Quale religione per l'Europa?». *Bozze* [Roma], vol. xv, núm. 1, p. 81-85.
22. «A New Vision of Reality». *Journal of Dharma* [Bengaluru], vol. XVIII, núm. 3 (juliol-setembre), p. 285-293. [Homenatge a Bede Griffiths]
23. «Introducción». A: SCHIPFLINGER, T. *Sofía María: Una visión integral de la creación*. Barcelona: Hogar del Libro, p. 9-12.



24. «Reflexions sobre religió i Europa». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 168, p. 70-84.
25. «In memoriam di P. Bede Griffiths». *Centro Interreligioso Henri Le Saux* [Milà], núm. 37, p. 7-8.
26. «La mirada contemplativa». *Viveka* [Madrid], núm. 34, p. 10-16.
27. «Les religions i la cultura de la pau». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 169, p. 13-38.
28. «El conflicto de eclesiologías: hacia un concilio de Jerusalén II». *Tiempo de Hablar* [Madrid], núm. 56-57 (tardor-hivern), p. 33-47.
29. «La universitat ha degenerat». *Nou Diari* [Girona] (16 desembre), p. 45. [Entrevista]
30. «The New Role of Christian Universities in Asia», *Asian Cultural Studies* [Mitaka], núm. 4, p. 169-185. [Número especial sobre «Religion Consciousness and Modern World», editat per M. Uozumi i M. Kasai]
31. «Present-Day University Education and World Cultures». *Asian Cultural Studies* [Mitaka], núm. 4, p. 187-198. [Número especial sobre «Religion Consciousness and Modern World», editat per M. Uozumi i M. Kasai]
32. «Homage to the Living Symbol of the Sun». *Times of India* [Nova Delhi; Bombai] (14 desembre).
33. «La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio». *Selecciones de teología* [Barcelona], vol. 125, núm. 32, p. 63-72.
34. «The Crux of Christian Ecumenism: Can Universality and Chosenness Be Held Simultaneously?». A: *Problems and Possibilities of Inter-religion Dialogue*. Tòquio: The Chuo Academic Research Institute, p. 353-377. [En japonès]
35. «The Global Ethic is far too imperative...». *Hinduism Today* [Concord], vol. xv, núm. 11 (novembre), p. 14.
36. «Humour et langage». A: TERNES, Charles Marie. *Foi-Raison-Verbe: Mélanges in honorem Julien Ries* Luxemburg, p. 171-179. [Número especial del *Courrier de l'Éducation Nationale*]
37. «Pensament i religió». *Regió7*, núm. 147 (26 desembre), p. 5.
38. «Neuvaine». *Voies de l'Orient* [Brussel·les], núm. 49 (octubre), p. 32-36.
39. «As “religiões” têm o monopólio da religião?». *Comunicações do ISER* [Rio de Janeiro], núm. 44, p. 5-7.
40. «Alternativas a la cultura dominante». *Ixtus* [Cuernavaca], núm. 2, p. 6-15.
41. «Divinità». A: COSI, D. M.; SAIBENE, L.; SCAGNO, R. [ed.]. *Enciclopedia delle religioni, diretta da Mircea Eliade*. Vol. I. Milà: Jaca Book, p. 217-231.
42. «Los presos pueden aportar lo necesario para cambiar una sociedad injusta e injustificable». *Deia* [Bilbao] (1 juliol), p. 16. [Entrevista]
43. «La economía intercultural». *Ixtus* [Cuernavaca], núm. 4, p. 7 i següents.

#### 1994

1. «Entrevista: Raimon Panikkar». *Presència* [Girona], núm. 1142 (18 gener), p. 6-11.
2. «Is Religion a Human Invariant?». A: SARASWATI, B. N.; MALIK, S. C.; KHANNA, M. [ed.]. *Art: The Integral Vision: A Volume of Essay in Felicitation of Kapila Vatsyayan*. Nova Delhi: D. K. Printworld, p. 299-305.
3. «Entrevista: Raimon Panikkar i Alemany I». *Diari de Girona* (2 gener), p. 6-7.

4. «Entrevista: Raimon Panikkar i Alemany II». *Diari de Girona* (9 gener), p. 6-7.
5. «Paz y desarme cultural». *Misión Abierta* [Madrid], núm. 2 (febrer), p. 16.
6. «La Biblia interconfessional, però no intercultural». *Avui* [Barcelona] (12 febrer), p. 14.
7. «Raimon Panikkar, hindou-chrétien». *Théologiens Aujourd'hui* [París] (25 gener), p. 8.
8. «Pensament científic i pensament cristià. Reflexió fenomenològica». *Revista de Catalunya* [Barcelona], núm. 81 (gener), p. 9-21.
9. «Religions and the Culture of Peace». A: UNESCO. *The Contribution by Religions to the Culture of Peace*. Barcelona: Centre Unesco de Catalunya, p. 149-159.
10. «Lettera ad Abhisiktānanda». A: LE SAUX, Henri; BAUMER, Odette; PANIKKAR, Raimon. *Alle sorgenti del Gange: Pellegrinaggio spirituale*. Milà: CENS, p. 105-152.
11. «Parivrajka: la tradizione del monaco in India». A: LE SAUX, Henri; BAUMER, Odette; PANIKKAR, Raimon. *Alle sorgenti del Gange: Pellegrinaggio spirituale*. Milà: CENS, p. 155-167.
12. *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. (Cuadernos de Fe y Secularidad; 25), Maliaño: Sal Terrae; Madrid: Fe y Secularidad, p. 5-40.
13. «La partición del conocimiento ha conducido a la fragmentación del conocedor». *Menorca* (21 octubre), p. 19. [Entrevista]
14. «El conflicte entre la teologia i la ciència». *Revista de Catalunya* [Barcelona], núm. 82 (febrer), p. 31-57.
15. «La problemática universitaria de los estudios de religión». *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* [Madrid], núm. 1, p. 5-27.
16. «Paz y desarme cultural (Palabra de autor)». *El Ciervo* [Barcelona], vol. XLIII, núm. 516, p. 29.
17. «Monjas en la selva». *La Vanguardia* [Barcelona] (22 abril), p. 19.
18. «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo». A: ORTIZ-OSÉS, A. [ed.]. *Círculo Eranos I. Arquetipos y símbolos colectivos: Kerényi, Neumann, Scholem, Hillman*. Barcelona: Anthropos, p. 383-413.
19. «La Bíblia Catalana interconfessional però encara no intercultural». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 171, p. 112-113.
20. «The family in the past, in the present, in the future: an intercultural vision». A: *Proceedings of the XV World Conference of the Therapeutic Communities*. Venècia: Fondazione Cini, p. 220-224.
21. «Are There Anonymous Religions? The Name and the Thing». A: BIANCHI, U. [ed.]. *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth. Congress of the International Association for the History of Religions*. Roma: L'Erma, p. 889-894.
22. «Entrevista». *Passatge* [Barcelona], núm. 2 (abril), p. 27-32.
23. «La força de la llengua». *Avui* [Barcelona] (2 maig).
24. «Politica ecclesiastica e identità cristiana». *Bozze* [Roma], vol. 94, núm. 1, p. 139-146.
25. «Contemplare nelle navate del mondo». A: *L'utopia di Francesco si è fatta... chiara*. Assís: Cittadella, p. 102-110.
26. «La fascinación del buddhismo». *Postdata* [Múrcia], núm. 12-13, p. 88-93.
27. «Risposta a Quinzio su buddhismo e cristianesimo». *Paramita* [Roma], vol. XIII, núm. 51 (juliol-setembre), p. 61.
28. «La mística del diálogo». *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* [Frankfurt: IKO], núm. 93, p. 19-37. [Entrevista de Raúl Fornet-Betancourt]
29. «Política eclesial, pertinença eclesial i identitat cristiana». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 172, p. 93-98.

30. «Un document de cristiania». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 172, p. 105-110.
31. «Religiones comparadas». *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* [Madrid], núm. 2, p. 4-11.
32. «La sfida umana della fusione nucleare». *Nuova Secondaria* [Brescia], vol. XI: núm. 10 (15 juny), p. 89.
33. «La religió com a secta». *Avui* [Barcelona] (14 juliol), p. 17.
34. «Col·loqui Vivre avec la Terre. Síntesi i recomanacions». *Via Fora!* [Ripollet], núm. 42 (primavera), p. 26-35.
35. «La interpelación del tercer milenio al mundo cristiano: ¿es universal el lenguaje cristiano?». A: *A la raíz*. Madrid: Crislam, p. 83-104.
36. «Primera sesión del Agora». *Naturaleza y Abstracción* [Menorca: Fundación Ernesto Koplowitz], p. 1-22.
37. «De la belleza». A: *Kuno Küster*. Madrid: Fundación Arte y Tecnología (Telefónica), p. 15-17.
38. «Von Schönheit». A: *Kuno Küster*. Madrid: Fundación Arte y Tecnología (Telefónica), p. 73-76.
39. «La pau es concerta». *Els cingles del Collsacabra* [Tavertet], núm. 31 (juliol), p. 6.
40. «Action and Contemplation As Categories of Religious Understanding». *Forefront* [Crestone], núm. 3 (tardor), p. 15 i 18-21.
41. «Ist der Begriff der Menschenrechte ein Westlicher Konzept?». A: *Der Pfahl*. Vol. VIII. Munic: Matthes & Seitz, p. 104-132.
42. «El Nadal i la cristiania». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 173, p. 92-93.
43. «Athen oder Jerusalem? Philosophie oder Religion?». A: SCHESTOW, Leo. *Athen und Jerusalem. Versuch einen religiösen Philosophie*. Munic; Berlín: Matthes & Seitz, p. 507-533.
44. «La religión del futuro». A: FRAIJÓ, Manuel [ed.]. *Filosofía de la religión*. Madrid: Trotta, p. 733-753.
45. «Política eclesiástica, pertenencia e identidad cristiana». *Eca* [El Salvador], núm. 549 (juliol), p. 714-717.
46. «Raimon Panikkar». A: MICHEL, P. *Brücken von Herz zu Herz*. Grafing: Aquamarin, p. 49-85.
47. «Presentación». *Sociedad de Estudios Índicos y Orientales* [Madrid], núm. 0 (setembre), p. 1.
48. «Neither Christomonism nor Christodualism». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. XXIV, núm. 142 (juliol), p. 336-338.
49. «Vorwort». A: GARCÍA-VERA, José. *Theologie für Atheisten*. Münster: Lit, p. 5-14.
50. «La meditación transformadora». A: HABITO, R. L. *El aliento curativo*. Madrid: San Pablo, p. 7-15.
51. «Segunda sesión del Agora». *Naturaleza y Abstracción* [Madrid: Fundación Ernesto Koplowitz], núm. 7, p. 1-38.
52. «Meditacions de cristiania. L'Epifania». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 174, p. 74-77.
53. «La religió com a secta». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 174, p. 78-80.
54. «La paraula, creadora de realitat». A: PANIKKAR, Raimon [ed.]. *Llenguatge i identitat*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 11-61.

55. «Raimon Panikkar on Colonialism and Interculturality». A: *News*. Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, p. 1 i 4-5.
56. «La fascinación del Buddhismo». A: XIV DALAI-LAMA. *Sobre medio ambiente*. Barcelona: Icaria, p. 7-23. [Pròleg]
57. «Una parábola india sobre la muerte». *Manos Unidas* [Madrid], núm. 113, p. 19-21.
58. «Gli animali hanno gli artigli, l'uomo ha la lingua». *L'Altrapagina* [Città di Castello], vol. XI, núm. 12 (desembre), p. 6. [Entrevista]
59. «Carta del presidente». *Sociedad de Estudios Indicos y Orientales* [Madrid], núm. 1 (desembre), p. 1.
60. «Medicine and Religion». *Interculture* [Mont-real], núm. 125, p. 1-39.
61. «Médecine et religion». *Interculture* [Mont-real], núm. 125, p. 1-41.
62. «Il Giordano, il Tevere e il Gange». A: HICK, J.; KNITTER, P. [ed.]. *L'unicità cristiana un mito*. Assis: Cittadella, p. 186-226.
63. «De una pluralidad de religiones a un pluralismo religioso». *Yoga* [Barcelona], núm. 19 (gener-febrer), p. 10-22.
64. «The Nine Sūtras of Peace». A: GANDHI, Arun [ed.]. *World without Violence*. Nova Delhi: Wiley Eastern, p. 98-105.
65. «How can Religions Contribute to Peace. Points for Discussion». A: UNESCO. *The Contribution by Religions to the Culture of Peace*. Barcelona: Centre Unesco de Catalunya, p. 127-128.
66. «Presentació». A: PANIKKAR, Raimon [ed.]. *Llenguatge i identitat*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 5-10.

## 1995

1. «Las religiones». *La Vanguardia* [Barcelona] (12 gener), p. 19.
2. «La injusticia en el mundo no nos deja indiferentes». *Tiempo de hablar, tiempo de actuar*, núm. 60 (hivern), p. 18-23.
3. «Scientific and Christian Thought: Phenomenological Reflection». A: MATTHEWS, Clifford N.; VARGHESE, Roy Abraham [ed.]. *Cosmic Beginnings and Human Ends*. Chicago: Open Court, p. 289-311.
4. «Rectificació de Raimon Panikkar». *Avui* [Barcelona] (28 febrer), p. 3.
5. «El misterio no se toca ni se ve, pero sí se puede experimentar». *Vida Nueva* [Madrid] (18 març), p. 8-10.
6. «Il Dalai Lama presentato da Panikkar». *Paramita* [Roma], vol. XIV, núm. 54 (abril-juny), p. 25-26.
7. «Philosophical Pluralism and the Plurality of Religions». A: DEAN, Thomas [ed.]. *Religious Pluralism and Truth*. Albany: State University of New York, p. 33-43.
8. «El espíritu del hinduismo». *Religión y Cultura* [Madrid], núm. 192, p. 21-32.
9. «La visió ecosòfica de l'Edat Mitjana». *Serra d'Or* [Montserrat], núm. 425 (maig), p. 10.
10. «Raimon Panikkar». *L'actualité religieuse* [París], núm. 131, p. 43-46.
11. «Ecosophy». *The New Gaia* [Gregory (Michigan)], vol. 4, núm. 1, p. 2-7.
12. «Epíleg». A: XUCLÀ, J. *Una conversa amb Joan Basté*. Olot: El Bassegoda, p. 79-80.
13. «Terra, humanitat i tecnocràcia». *L'Informatiu* [Manlleu], núm. 11, p. 5.
14. «Presentació». *Revista d'Etnologia de Catalunya* [Barcelona], núm. 6, p. 1-2.
15. «Ohne Mystik wird die Religion tödlich». *Salzburger Nachrichten* [Salzburg] (1 juliol), p. 8.

16. «A Nonary of Priorities». *Catalònia* [Barcelona], núm. 42, p. 5-11.
17. «Novenari de prioritats». *Catalònia* [Barcelona], núm. 42, p. 5-8.
18. «La fascinación del Buddhismo». *Revista de Estudios Budistas* [Mèxic D. F.], núm. 9, p. 7-23.
19. «Religion oder Politik: Das westliche Dilemma». A: *Der Pfahl*. Vol. IX. Munic: Matthes & Seitz, p. 21-36.
20. «Gespräch mit Raimon Panikkar». A: *Der Pfahl*. Vol. IX. Munic: Matthes & Seitz, p. 37-64. [Entrevista de Constantin von Barloewen]
21. «Nein, nichts». A: *Der Pfahl*. Vol. IX. Munic: Matthes & Seitz, p. 124 i 127-129.
22. «Entrevista con Raimon Panikkar». *Próximo milenio* [Madrid], núm. 26 (agost), p. 46-52.
23. «Gespräch mit Raimon Panikkar». *Die Furche* [Viena], vol. 40, núm. 5 (octubre), p. 6.
24. «Desenvolupament i tercer món». A: *Desequilibri Nord-Sud: Propostes per a reduir-lo*. Barcelona: Secodes, p. 99-127.
25. «Introducción a la lectura de las Upanisad». A: PALMA, Daniel de [ed.]. *Upanishads*. Madrid: Siruela, p. 9-18.
26. «Protestantisme et tolerance». *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* [Ginebra], any 47, núm. 4-5, p. 16.
27. «Los cinco continentes de la Tierra». A: *Seis grabados de la «Geografía Universal», escrita por Juan Vilanova*. [Oferts per I. Montobbio als socis de la Asociación de Bibliófilos de Barcelona]
28. «Intercultural and intrareligious dialogue according Ramon Llull». *Catalònia* [Barcelona], núm. 43, p. 32-35.
29. «Diàleg intercultural i intra-religiós segons Ramon Llull». *Catalònia* [Barcelona], núm. 43, p. 32-33.
30. «La llengua». A: *El patrimoni etnològic de Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, p. 94-95.
31. «Politica e interculturalità». A: PANIKKAR, Raimon [et al.]. *Reinventare la politica*. Città di Castello: L'Altrapagina, p. 1-30.
32. «L'arte dell'impossibile». A: PANIKKAR, Raimon [et al.]. *Reinventare la politica*. Città di Castello: L'Altrapagina, p. 125-147.
33. «Die dreifaltige linguistische Intersubjektivität». A: SCHADEL, E. [ed.]. *Ganzheitliches Denken*. Frankfurt: P. Lang, p. 83-89. [Festschrift per a Arnulf Rieber]
34. «Carta del presidente de Vivarium». *Darek-Nyumba. Encrucijada de caminos*. XXV Aniversari de la Fundació (1969-1994). Madrid: Darek-Nyumba, p. 27.
35. «La contemplación: la gran revolución para los cristianos». *Viveka* [Collado-Villalba], núm. 37, p. 32-41.
36. «Medicina i Religió». *Via Fora!* [Ripollet], núm. 47, p. 4-18. [1a part]
37. «Medicina i Religió». *Via Fora!* [Ripollet], núm. 48, p. 20-37. [2a part]
38. «Neuf précisions sur Dieu». *Nouvelles Clés* [Gordes], núm. 7, p. 22-25.
39. «Entrevista». *Illacrua* [Barcelona], núm. 29 (novembre), p. 8-11.
40. «Mensaje». *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* [Madrid], núm. 4, p. 6-7.
41. «Prayer». A: MATAJI, Vandana [ed.]. *Shabda, Shakti, Sangam*. Bengaluru: NBELE, p. 9-11.
42. «Universal Responsibility: A Christian Consideration». A: TEWARI, Ramesh Chandra; NATH, Krishna [ed.]. *Universal Responsibility*. Nova Delhi: Dalai Lama's 60th Birthday Celebration Committee, p. 51-62. [Col·lecció d'escrits en honor de Tenzin Gyatso, catorzè dalai-lama]

43. «Die anthropologische Dimension der Ost-West-Spaltung». A: LASZLO, E.; SCHÜRE, F. [ed.]. *Frieden durch Dialog*. Berlín: Aufbau, p. 89-93.
44. «Podiumgespräch». A: LASZLO, E.; SCHÜRE, F. [ed.]. *Frieden durch Dialog*. Berlín: Aufbau, p. 94-97 i 109-111.
45. «Religione o cultura, come l'occidente è caduto nella trappola del dualismo». *Il Margine* [Trento], núm. 6, p. 13-23. [Entrevista]
46. «The Temple and the Church: Two Symbols of Human Spirituality». A: D'SOUZA, Patrick [ed.]. *Silver Jubilee: 1970-95*. Benarés: Diocese of Varanasi (23 octubre), p. 79-84.
47. «The Power of Words». *Convergence* [Friburg], núm. 3, p. 22-25.

## 1996

1. «Preface». A: MERCIER, A. *God, World, and Time*. Berna: Peter Lang, p. 11-13.
2. «Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur». A: KESSLER, H. *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 58-66.
3. «Qui a peur de perdre son identité l'a déjà perdue». *Le Monde* [París] (2 abril). [Entrevista]
4. «Entrevista». *Muy Especial* [Madrid], núm. 25, p. 42-43.
5. «Desenvolupament i Tercer Món». *Papers d'Innovació Social* [Barcelona: Ecoconcern], núm. 41 (abril), p. 11.
6. «Escola, religió i el judici de Salomó». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 180, p. 90-93.
7. «La intuición cosmoteándrica». *Cuadernos de Getsemaní* [Madrid], núm. 1 (gener-abril), p. 10-15.
8. «L'esprit contemplatif: Un défi à la modernité». *Interculture* [Mont-real], núm. 130 (hivern), p. 38-50.
9. «Neuf Priorités». *Interculture* [Mont-real], núm. 130 (hivern), p. 51-62.
10. «The Contemplative Mood: a Challenge to Modernity». *Interculture* [Mont-real], núm. 130 (hivern), p. 36-47.
11. «A Nonary of Priorities». *Interculture* [Mont-real], núm. 130 (hivern), p. 48-58.
12. «The Defiance of Pluralism». *Soundings* [Knoxville], vol. LXXIX, núm. 1-2 (primavera-estiu), p. 169-191.
13. «A Pilgrimage to Kailāsa and Mānasarovar». *Bulletin of the Abhishikatananda Society* [Delhi], núm. 17 (gener), p. 2-10.
14. «The Monastic Project of Monchanin». *Bulletin of the Abhishikatananda Society* [Delhi], núm. 17 (gener), p. 11-13.
15. «Panem et laborem». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 181, p. 95-98.
16. «Man: the Medieval Being». A: *Actes del simposi internacional de filosofia*. Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, p. 51-62. [Vic-Girona, 11-16 d'abril del 1993]
17. «Escuela, religión y el juicio de Salomón». *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* [Madrid], núm. 5, p. 16-19.
18. «A Tribute». A: BRUTEAU, Beatrice [ed.]. *The Other Half of my Soul: Bede Griffiths and the Hindu-Christian Dialogue*. Wheaton (Illinois): Quest Books, p. 30-33.
19. «Verso una fenomenologia dell'interculturazione. Il caso dell'India». *Testimonianze* [San Domenico di Fiesole], vol. XXXVIII, núm. 4-5, p. 83-90.



20. «Escuela, religión y el juicio de Salomón». *El País* [Madrid] (5 juliol), p. 15-16.
21. «Peregrinación al Kailāsa y Mānasarovar». *Concilium* [Estella], núm. 226 (agost), p. 663-670.
22. «Pellegrinaggio al Kailāsa e al Mānasarovar». *Concilium* [Brescia], núm. 4, p. 76-84.
23. «Marginalization in Intercultural Translations». A: *Vom Rande her? «Zur Idee des Marginalismus»*, *Festschrift Schlette*. Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 51-56.
24. «Raimon Panikkar: Uno no es feliz hasta que no se encuentra a sí mismo». *Misión Abierta* [Madrid], núm. 7 (setembre), p. 4-8. [Entrevista]
25. «L'homme pré-historique». A: TSUKW, N.; VACHON, Robert [ed.]. *Nations autochtones en Amérique du Nord*. Mont-real: Fides, p. 43-45.
26. «Filosofía y cultura: Una relación problemática». A: FORNET-BETANCOURT, R. [coord.]. *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Publicat com a volum monogràfic a: *Concordia: Reihe Monographien*. Vol. 19. Aachen: Augustinus, p. 15-41.
27. «L'epidèmia més gran del món modern és la superficialitat». *Avui* [Barcelona] (6 octubre), p. 84. [Entrevista]
28. «Europäische Meditation». A: BÖCKELMANN, Frank; KAMPER, Dietmar; SEITTER, Walter. *Tumult: Schriften zur Verkehrswissenschaft. Europas Grenzen*. Vol. 22. Bodenheim: Syndikat, p. 133-136.
29. «Religió, Filosofia y Cultura». *‘Ilu revista de ciencias de las religiones* [Madrid: Universidad Complutense de Madrid], núm. 1, p. 125-148.
30. «Is the Notion of Human Rights a Western Concept?». A: ALSTON, Philip [ed.]. *Human Rights Law*. Dartmouth: Aldershot, p. 162-188.
31. «Raimon Panikkar». A: WIJERS, LouViana [ed.]. *Art meets Science and Spirituality in a Changing Economy: From Competition to Compassion*. Londres: Academy Editions, p. 194-197. [Entrevista]
32. «Kālaśakti: The Power of Time». A: VATSYAYAN, Kapila [ed.]. *Concepts of Time: Ancient and Modern*. Nova Delhi: Sterling, p. 21-34.
33. «Vi lever i en skizofren verden». *Berlingske Tidende [Kultur]* (30 agost), p. 5. [Entrevista]
34. «Il dialogo intrareligioso». *Il Segno* [Bolzano], vol. XXXII, núm. 34 (14 setembre), p. 3.
35. «La Nueva Inocencia». *Share Internacional* [Barcelona], núm. 8 (octubre), p. 22-25. [Entrevista]
36. «The New Innocence». *Share Internacional* [Amsterdam], núm. 8 (octubre), p. 13-14. [Entrevista]
37. «Die neue Unschuld». *Share Internacional* [Amsterdam], núm. 8 (octubre), p. 18-22. [Entrevista]
38. «Benaurada senzillesa». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 184, p. 57-62.
39. «Die Zeit des Todes -der Tod der Zeit. Eine indische Betrachtung». A: BARLOEWEN, Constantin von [ed.]. *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Munic: Diederichs, p. 282-295.
40. «A Pilgrimage to Kailāsa and Mānasarovar». *Concilium* [París], núm. 226, p. 48-54.
41. «Un pèlerinage à Kailāsa et Mānasarovar». *Concilium* [París], núm. 266, p. 71-96.
42. «Eine Pilgerfahrt zum Kailāsh und Mānasarovar». *Concilium* [París], núm. 266, p. 331-335.
43. «Minha peregrinação ao monte Kailāsa e ao lago Mānasarovar». *Concilium* [París], núm. 266, p. 50-58.

44. «Een Pelgrimstocht naar Kailāsa en Mānasarovar». *Concilium* [París], núm. 266, p. 45-51.
45. «La comunicazione non è informazione. Appunti interculturali». A: *Fogli de informazione e di coordinamento*. Vol. XI. Milà: Movimento di Volontariato Italiano (setembre-deseembre), p. 3-5.
46. «Dialogo tra culture» [entrevista]. *Il Segno* [Bolzano], vol. xxxii, núm. 35 (21 settembre), p. 5.
47. «Els que tenen el poder no el deixaran per les bones». *Diari d'Andorra* [Andorra la Vella] (6 octubre), p. 2-3. [Entrevista]
48. «Religion and the Culture of Peace». *Metanoia* [Praga], vol. vi, núm. 4, p. 175-199.
49. «Le Christianisme au défi des spiritualités orientales». *Nouvelles de l'Arche* [Millau], vol. ix-x, núm. 1, p. 12-25.
50. «A Self-Critical Dialogue». A: PRABHU, J. [ed.]. *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll (Nova York): Orbis, p. 227-29.
51. «Qui a peur de perdre son identité l'a déjà perdue». *Les Carnets du Yoga* (setembre), p. 5-8. [Entrevista]
52. «Raimon Panikkar, philosophe chrétien». *L'ami du Foyer de Grenelle* [París], núm. 273 (octubre), p. 100-101. [Entrevista]
53. «Nábo enství a kultura míru». *Metanoia* [Praga], núm. 11, p. 6-31.
54. «Religión y cuerpo». *II Simposio «Estética y Religión»*. *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* [Madrid], núm. 6, p. 11-12.
55. «Modern Science and Technology are neither Neutral nor Universal». *Forum Engelberg. VII Conference, Europe-Asia*. Zurich: Hochschulverlag an der ETH, p. 205-209.
56. «Un pròleg atípic». A: TORRENTE-VIVER, Enric. *Tots som fills*. Barcelona: Claret, p. 11-17.
57. «Philosophy: What Are We Asking For? A Crosscultural Reflection». A: KNUUTTILA, Simo; NIINIL, Ilkka [ed.]. *Methods of Philosophy And the History of Philosophy. Proceedings of the Entretien of Institute International de Philosophie*. A: *Acta Philosophica Fennica* [Helsinki], núm. 61, p. 161-164.
58. «Universal Responsibility: A Christian Consideration». A: *Universal Responsibility: Felicitation Volumen in honour of the Dalai Lama in his 60<sup>th</sup> Birthday*. Nova Delhi: H'N'B Publishers, p. 51-62.
59. «Torre di Babele. Il sogno infranto dell'uomo». *Il Segno* [Bolzano], vol. xxxii, núm. 34 (14 settembre), p. 3.
60. «Die dreifaltige linguistische Intersubjektivität». A: *Ganzheitliches Denken, Festschrift für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag*. Frankfurt: Peter Lang, p. 83-99.
61. «The shifting Paradigm». A: WIJERS, L. [ed.]. *Art meets Science and Spirituality in a Changing Economy: From Competition to Compassion*. Londres: Academy Edition, p. 204-219. [Diàleg entre M. Abramovic, F. Capra, R. Panikkar i H. J. Wittenen]
62. «La recreación del nuevo mundo». *Ixtus* [Cuernavaca], núm. 21, p. 46 i següents.

### **Període 1997-2006**

#### **1997**

- «Ciencia y paraciencia». *Moralia, Revista de ciencias morales* [Madrid], vol. xx, núm. 1, p. 89-96.



- «The Problem of Evil». A: AMALADASS, A. [ed.]. *The Problem of Evil*. Chennai: Satya Nilayan, p. 1-23.
- «Whose Uniqueness?». A: SWIDLER, L.; MOJZES, P. [ed.]. *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul Knitter*. Maryknoll (Nova York): Orbis, p. 111-115.
- «Raymond (Raimundo) Panikkar». A: MUSSEY, Donald W.; PRICE, Joseph L. [ed.]. *A New Handbook of Christian Theologians*. Nashville: Abingdon, p. 355-362.
- «Fonaments de la democràcia: Força i feblesa». A: *Els límits de la democràcia*. Andorra la Vella: Ministeri d'Educació, Joventut i Esports, p. 62-89. [Annals de la XIII Universitat d'Estiu]
- «Economia e senso della vita». A: PANIKKAR, Raimon [et al.]. *Come sopravvivere allo sviluppo: La globalizzazione sotto inchiesta*. Città di Castello: L'Altrapagina, p. 9-36.
- «El fragmento y la parte. Una reflexión índica». *Concilium*, núm. 271, p. 511-519.
- «The Mysticism of Jesus the Christ». A: BAÜMER, Bettina [ed.]. *Mysticism in Shaivism and Christianity*. Nova Delhi: D. K. Printworld, p. 73-178.
- «Le projet monastique de Monchanin». A: *Jules Monchanin (1895-1957): Regards croisés d'Occident et d'Orient*. Lió: Profac, p. 229-237.
- «Die Macht des Schweigens». A: TROEMEL, Ank [ed.]. *H. P. Blavatsky. Die Stimme der Stille: Auszüge aus dem Buch der Goldenen Regeln*. Satteldorf: Adyar, p. 237 i següents.
- «El problema de la justícia en el diàleg hindú-cristià». A: *Religions de la terra i sacralitat del pobre*. Barcelona: Claret (Col·lecció Cristianisme i Justícia), p. 107-135.
- «Understanding the Doors to Reality». A: CHASE, Steven [ed.]. *Doors of Understanding: Conversations in Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins*. Quincy (Illinois): Franciscan Press, p.vii-xvi. [Prefaci]
- «The Power of Words». A: D'SA, Francis X. [ed.]. *The Dharma of Jesus*. Pune: Institute for the Study of Religion, p. 408-417.
- «Indian Christian Theology». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. XXVII, núm. 161 (setembre), p. 319-321.

## 1998

- «El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristiano». A: *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre: Aportación al diálogo interreligioso*. Santander: Sal Terrae, p. 107-135.
- «Preface». A: MACHADO, Felix. *Jnaneshvari: Path to Liberation*. Nova Delhi: Somaiya Publications, p. 1-14.
- «Contemplate the Lilies». *Dharma World* [Tòquio], vol. 25 (novembre-desembre), p. 11-12.
- «Religión y cuerpo». A: VEGA, Amador ; RODRÍGUEZ TOUS, J. A.; BOUSO, Raquel. *Estética y religión: El discurso del cuerpo y los sentidos*. Barcelona: Revista de Filosofía, p. 11-48.
- «El imperativo intercultural». A: FORNET BETANCOURT, Raúl [ed.]. *Unterwegs zur Interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Frankfurt: IKO, p. 20-42.

## 1999

- «La responsabilitat històrica d'una nova universitat». A: TORRENTS, Ricard [ed.]. *La universitat en el món actual*. Vic: Servei de Publicacions de la Universitat de Vic, p. 101-121.
- «Der mittelalterliche Mensch Bindeglied zwischen der Moderne und den nicht-westlichen Kulturen». A: BRINKER-VON DER HEYDE, C.; LARGIER, N. *Homo Medietas*. Berna: Peter Lang, p. 585-604. [Festschrift per a A. M. Haas]

- «Jesús en el diálogo interreligioso». A: TAMAYO, J. J. [ed.]. *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*. Estella: Verbo Divino, p. 453-488.
- «Dans le Christ, il n'y a ni chrétien ni païen». *La Vie Spirituelle* [París: Cerf], núm. 731 (juny), p. 327-347.
- «Religious Identity and Pluralism». A: *A Dome of Many Colors: Studies in Religions Pluralism, Identity and Unity*. Harrisburg (Pennsilvània): Trinity Press International, p. 23-47.
- «El sabor de la sabiduría y el sinsabor del "saber"». A: MAILLARD, Chantal; PUJOL, Òscar. *Rasa, el placer estético en la tradición india*. Benarés: Indica Books: Etnos, p. 7-10. [Pròleg]
- «Christology and Christophany». *Third Millennium* [Bhopal], vol. II, núm. 4 (octubre-desembre), p. 10-22.
- «Antropofanía intercultural. Identidad humana y fin de milenio». *Thémata: Revista de Filosofía* [Sevilla: Facultad de Filosofía y CCEE de la Universidad de Sevilla], núm. 23, p. 19-29.

## 2000

- «Suis-je un hindou?». *Voies de l'Orient* [Brussel·les], núm. 74 (gener), p. 2-5.
- «Une réflexion religieuse sur Ayodhya». *Revue Française de Yoga* [París], núm. 21, p. 145-149.
- «Die Zeit des Todes, der Tod der Zeit: Eine indische Betrachtung». A: BARLOEWEN, Constantin von [ed.]. *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt: Insel Taschenbuch, p. 340-353.
- «Panikkar reencuentra a Pániker». *La Vanguardia. Suplemento Libros* [Barcelona] (23 abril), p. 1 i 8-10. [Diàleg entre Raimon Panikkar i Salvador Pàniker moderat per Sergio Vila-Sanjuán]
- «Sabiduría oriental». A: *Zen y vedanta*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 7-14. [Presentació d'Arnaud Desjardins]
- «Nine Sūtra on the "Asian Christ"». *Jeevadhara* [Kottayam], vol. XXX, núm. 177, p. 330-334.
- «The Encounter of Religions». *Jnanadeepa* [Pune], vol. 3, núm. 2 (juliol), p. 151-176.
- «Sobre el sentido del mito». A: BONNEFOY, Y.; PÓRTULAS, J.; PANIKKAR, R. [ed.]. *Diccionario de las mitologías*. Vol. 5: *Las mitologías de Asia*. Barcelona: Referencias: Destino, p. 19-55. [Pròleg]
- «La problemàtica universitària i la ciència de les religions». *Qüestions de Vida Cristiana* [Montserrat], núm. 197-198, p. 176-19.
- «Los rostros de Dios». A: *Los Rostros de Dios, Facies Deitatis*. Santiago de Compostel·la: Arzobispado de Santiago de Compostela, p. 208-213. [Epíleg]
- «Das unwissende Bewusstsein». A: RAGER, G.; HOLDEREGGER, A. [ed.]. *Bewusstsein und Person*. Friburg de Brisgòvia: Universitätsverlag Freiburg Schweiz: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz, p. 124-144.

## 2001

- «La tragedia del Gran Inquisidor». *La Vanguardia. Suplemento Libros* [Barcelona] (5 gener), p. 10-11.
- «La *Philosophia perennis* e la perenne ricerca dell'uomo». A: SHERRARD, P. *Il peccato culturale dell'occidente*. Gorle: Servitium, p. 1-13. [Prefaci]
- «Politics, Religion and Interculturality». A: NANDAN, K. L. [ed.]. *The Earth Has No Corner: Felicitation Volume on the 70th. Birthday of Dr. Karan Singh*. Delhi: Shipra Publications, p. 195-204.

- «Economia i sentit de la vida». A: ANCOCHEA, G. [et al.]. *Neoliberalisme i desenvolupament*. Barcelona: Pòrtic: Universitat Oberta, p. 23-36.
- «Prólogo». A: GIL SANTESTEBAN, M. *Diálogo de Religiones*. Barcelona: Arca, p. 17-23.
- «¿Soy hindú?». *Viveka* [Madrid], núm. 49, p. 61-67.
- «Il dialogo umano nella inter-in-dipendenza religiosa» = «Human dialogue and religious interdependence». *Il fuoco nel cristallo* [Rimini], núm. 21 (desembre), p.136-141. [Versions italiana i anglesa]
- «Vangelo e Zen». *La stella dal mattino: laboratorio per il dialogo interreligioso* [Lodi], núm. 1 (juliol-setembre), p. 16-25.
- «Indic and Western approaches to philosophy». *Vijñānadīpti: A Journal of Philosophico-Theological Reflection*, vol. 4, núm. 1 (gener), p. 5-29.
- «Philosophy as Intracultural Transgression». A: AMALADASS, Anand; ROCHA, Rosario [ed.]. *Crossing Borders: Essays in Honour of Francis X. D'Sa*. Chennai: Satya Nilayam Publications, p. 1-11.

## 2002

- «L'escàndol de les religions». A: TORRADEFLOT, Francesc [ed.]. *Diàleg entre religions: Textos fonamentals*. Madrid: Trotta, p. 167-175.
- «Foreword: A contemplative life». A: YUSA Michiko. *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. Honolulu: University of Hawai'i Press, p. vii-xii.
- «Prólogo de Raimon Panikkar». A: HEISIG, James W. *Filósofos de la nada*. Barcelona: Herder, p. 9-17.
- «Prefazione». A: PANIKKAR, Raimon [ed.]. *Henri Le Saux (Svāmi Abhisiktānanda: Diario spirituale di un monaco cristiano - samnyāsin hindú, 1948-1973)*. Milà: Mondadori, p. 11-38.
- «Bhakti-Karuna-Agape. An Inter-Cultural Challenge». A: ZLOMISLIC, Marko; GOICOCHEA, David; TEBBUTT, Suzanne K.; MAUSHIK, Rajiv [ed.]. *Bhakti Karuna Agape with Raimundo Panikkar*. Binghamton (Nova York): Global Publications: Binghamton University, p. 31-44.
- «Mysterium». A: HARTLIEB, G.; QUARCH, Ch.; SCHELLENBERGER, B. [ed.]. *Spirituell leben*. Friburg de Brisgòvia: Herder, p. 279-283.
- «Schweigen». A: HARTLIEB, G.; QUARCH, Ch.; SCHELLENBERGER, B. [ed.]. *Spirituell leben*. Friburg de Brisgòvia: Herder, p. 323-326.
- «Tradition». A: HARTLIEB, G.; QUARCH, Ch.; SCHELLENBERGER, B. [ed.]. *Spirituell leben*. Friburg de Brisgòvia: Herder, p. 357-361.
- «On Christian Identity – Who is a Christian?». A: CORNILLE, Catherine [ed.]. *Many Mansions?: Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Maryknoll (Nova York): Orbis, p. 121-144.
- «Lo spazio sacro è lo spazio reale». A: CRIPPA, M. A. [et al.]. *Gaudí. Spazio e segni del sacro*. Milà: Jaca Book, p. 57-71.
- «A New Society for a New Millennium». *Journal of Dharma* [Bengaluru], vol. XXVII, núm. 1 (gener-març), p. 5-16.
- «L'espai sagrat és l'espai real». A: *Gaudí: Espais sagrats*. Barcelona: Lunwerk, p. 57-71.
- «Mort i resurrecció de la teologia». A: *Textos*. Vol. 14. Vic: Institut Superior de Ciències Religioses, p. 5-7.

## 2003

- «La experiencia radical». Otero: *Revista del Instituto Teológico del Seminario Mayor de San José* [Palència], núm. 5 (febrer), p. 31-45.
- «Sabiduría oriental». A: *El libro de los muertos tibetano: La liberación por audición durante el estado intermedio*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 7-33. [Presentació de Ramon N. Prats; edició i traducció del tibetà]
- «Un prologo al posto di un epilogo». A: MARTÍN VELASCO, Juan. *Il fenomeno mistico: Struttura del fenomeno e contemporaneità*. Milà: Jaca Book, p. 9-14.

## 2004

- «¿Las raíces cristianas de Europa?». *La Vanguardia* [Barcelona] (17 gener), p. 27.
- «Kontemplation: Eine Herausforderung an das moderne Leben». *Kontemplation und Mystik* [Petersberg: Via Nova], vol. 5, núm. 1, p. 14-34.
- «Il senso del mito». A: OLIVIER DU BOSC, Fabrice [ed.]. *Dialogare nel mito*. Milà: La Biblioteca di Vivarium, p. 37-84.
- «Emanciparsi dalla scienza». A: *Pensare la scienza*. Città di Castello: L'Altrapagina, p. 11-45.
- «La speranza non sta nel futuro ma nell'invisibile». A: *Pensare la scienza*. Città di Castello: L'Altrapagina, p. 151-163.
- «Wort und Schweigen». *Meditation* [Magúncia: Grünewald], núm. 2, p. 3-6.
- «O pensamento cristian é trinitario, simbolico e relacional». *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián*, núm. 138 (maig-juny), p. 42-55. [Entrevista de Victorino Pérez Prieto]
- «Conversa amb Raimon Panikkar». *Zeitschrift für Katalanistik* [Friburg de Brisgòvia; Tübingen], núm. 17, p. 227-235.
- «Un punto di incontro tra le prospettive religiose». *Humanitas*, vol. 59, núm. 2, p. 343-352.
- «Tres grandes interpretaciones de la interculturalidad». A: FORNET BETANCOURT, Raúl [ed.]. *Interculturality, Gender and Education. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Frankfurt: IKO; Londres: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, p. 27-44.

## 2005

- «R. Panikkar: Discurso de inauguración del IV Parlamento de las Religiones del Mundo». *DIM/MID Boletín Internacional*, núm. 17 (número especial 2), p. 10-12. [Pronunciat a Barcelona, el 7 de juliol de 2004]
- «Raimon Panikkar: "La terra és viva, la matèria és viva"». *El Temps Ambiental* [València], núm. 100 (abril), p. 14-17. [Entrevista de Jordi Pigem]
- «Words of Scripture, Universal Religious Categories? Christian Language for the Third Millennium». A: PUTENPURACKAL, Johnson J. [ed.]. «*Going to the Roots: A Multi-Disciplinary Study*». Bengaluru: Asian Trade Corporation, p. 154-177. [Festschrift en honor del doctor K. Luke]
- «Das Göttliche in allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum». A: NITSCHKE, Bernhard [ed.]. *Gottesdenken im interreligiöser Perspektive: Raimon Panikkars Trinitätstheologies in der Diskussion*. Frankfurt: Lembeck Bonifatius, p. 48-64.
- «Stellungnahme». A: NITSCHKE, Bernhard [ed.]. *Gottesdenken im interreligiöser Perspektive: Raimon Panikkars Trinitätstheologies in der Diskussion*. Frankfurt: Lembeck Bonifatius, p. 324-357.

- «The Drop of Water. An Intercultural Metaphor». A: DAS, Sadananda; FÜRLINGER, Ernst [ed.]. *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue*. Delhi: D. K. Print-world, p. 567-585.
- «Das Mysterium der Trinität in der kontemplativen, mystischen Erfahrung». *Kontemplation und Mystik* [Petersberg: Via Nova], vol. 6, núm. 2, p. 17-20.
- «Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional». *Iglesia Viva: Revista de Pensamiento Cristiano* [València], núm. 223, p. 63-82. [Entrevista de Victorino Pérez Prieto]
- «Conversando con Raimon Panikkar». A: *La psicoanalisi che viene*. Vol. 2. Perusa: Istituto Abe-rastury; Eidon, p. 65-77. [A cura de Carlo i Rita Brutti]
- «Diálogo inter- e intrarreligioso». A: TAMAYO, Juan-José [dir.]. *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta, p. 243-251.
- «Les religions i el cos». *Dialogal* [Barcelona], núm. 16, p. 10-15.
- «Un laboratori de paraules vives». A: PUJOL RIEMBAU, Òscar. *Diccionari sànscrit-català*. Barce-lona: Enciclopèdia Catalana, p. xv-xvii. [Pròleg]

## 2006

- «Emanciparse de la ciencia». A: ORTIZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS, Patxi [ed.]. *La interpretación del mundo: Cuestiones para el tercer milenio*. Barcelona: Anthropos, p. 53-76.
- «L'ideal seria l'harmonia entre totes les religions». *El Senyal: Revista de la Diòcesi de Girona*, vol. VIII, núm. 65 (març), p. 18.
- «Memoria, tu chiamata se vuoi emozione». *L'Unità* (15 març), p. 24.
- «La interculturalitat comença quan no creiem ser el centre del món». *Valors* [Mataró], vol. III, núm. 26, p. 15-19.
- «Ein reines Herz». A: PRIMAUT, Rosemarie; WALTER, Rudolf [ed.]. *Die Augen meiner Augen sind geöffnet. Erfahrungen der Dankbarkeit: Eine Hommage an David Steindl-Rast*. Friburg de Brisgòvia: Herder, p. 15-19.
- «Antes de abrir boca, hay que escuchar». *El Ciervo* [Barcelona], vol. LV, núm. 662 (maig), p. 25.
- «Il Vangelo secondo Gandhi». *L'Espresso* (18 maig), p. 137-138.
- «La interpelació del pluralismo religioso. Teología católica del III milenio». A: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo [coord.]. *Por los muchos caminos de Dios, IV: Teología libe-radora intercontinental del pluralismo religioso*. Quito: Agenda Latinoamericana, p. 156-167.
- «Conversa amb el professor Raimon Panikkar, doctor en filosofia, química i teologia». *Segell* [Barcelona: Institució Cultural del CIC], núm. 4 (juny), p. 4-11.

## 8.3. OBRES I TESIS SOBRE RAIMON PANIKKAR

- ABUMALHAM, Montserrat [ed.]. *Samādhānan: Homenaje a Raimon Panikkar*. Madrid: Univer-sidad Complutense de Madrid, 2001. [Annex VI de *Il·lu: Revista de Ciencias de las Religiones*, amb textos sobre Raimon Panikkar de Vicente Merlo i Jordi Pigem i una conversa de Panik-kar amb M. Abumalham]
- AHLSTRAND, Kasja. *Fundamental Openness: An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and Presuppositions*. Uppsala: Studia Missionalia Upsaliensia, 1993.

- ARAGÃO DE MORAES, Wesley. *A concordia discors: O Esotérico e o Exotérico nas Tradições Religiosas, segundo R. Panikkar a F. Schuon*. Brasil: Universidade Federal de Juiz de Fora, 1997. [Dissertació de grau de mestre]
- BAILEY, Casey. *Three Roman Catholic Approaches to the Self in Hindu-Christian Dialogue: Abhisikhtānanda, Panikkar, and Griffiths*. Califòrnia: Faculty of The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1984.
- BOADA, Ignasi [ed.]. *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelona: Pòrtic: CETC, 2004. [Recull de les ponències de Francis X. D'Sa, Scott Eastham, Raúl Fornet-Betancourt, Gerard Hall, Jordi Pigem i Joseph Prabhu presentades a Barcelona el 2002 en el simposi internacional del mateix títol, amb textos d'I. Boada, Agustí Nicolau i Coll i Robert Vachon]
- BONAZZOLI, G. *Una tentativa di dialogo: Temi teologici*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1971. [Tesi de llicenciatura]
- BUCKALEW, Ronald W. *A return of the servant: Kenotic Christ and religious pluralism in the thought of Raimundo Panikkar and Wilfred Cantwell Smith*. Ann Arbor (Michigan): University Microfilms International, 1988.
- CALABRESE, Alessandro. *La filosofia delle religioni e il dialogo intrareligioso nel pensiero di Raimon Panikkar*. Siena: Università degli Studi di Siena, 2002. [Tesi de doctorat]
- CANADELL, Àngels. *La noció de temps en Raimon Panikkar*. Barcelona: Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia, 2005. [Tesi doctoral presentada al Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura]
- CANELLA, Alessandro. *La prospettiva cosmoteandrica della Realtà di R. Panikkar*. Pàdua: Università degli Studi di Padova, 2001. [Tesi de doctorat]
- COMINA, Francesco. *Antropologia e Religione in Raimundo Panikkar*. Verona: Università degli Studi di Verona, 1992. [Tesi de doctorat]
- CONSTANTINI, Silvia. *Pace e pluralismo nel pensiero di Raimundo Panikkar*. Macerata: Università degli Studi di Macerata. Facoltà di Lettere e Filosofia, 2003-2004. [Tesi de doctorat en hermenèutica filosòfica]
- Cross Currents*, vol. 29, núm. 2 (estiu 1979). [Número monogràfic dedicat a «Panikkar at Santa Barbara»]
- GAETANI, Alessandra. *Diritti e rovesci umani universali secondo Raimon Panikkar*. Milà: Università degli Studi di Milano. Facoltà di giurisprudenza, 2003-2004. [Tesi de doctorat en antropologia jurídica]
- GOGOS, Manuel. *Philosophie als Transformation: Studien zum Werk Raimon Panikkar*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1997. [Tesina per a l'obtenció del títol de llicenciat en lletres (Magister Artium); publicada com a *Raimon Panikkar: Grenzgänger zwischen Philosophie, Mystik und den Weltreligionen*. Magúncia: Matthias-Grünwald-Verlag, 2000]
- HAAS, Claudia. *Raimundo Panikkar's Beitrag zum interreligiösen Dialog*. Munic: Schriftliche Hausarbeit; Ludwig-Maximilians-Universität, 1992.
- HALL, Gerard V. *Raimon Panikkar's hermeneutics of religious pluralism*. Washington D. C.: The Catholic University of America, 1993. [Tesi de doctorat]
- HARMS, Klaus. *Die Philosophie des interreligiösen Dialogs bei Raimon Panikkar*. Friburg de Brisgòvia: Freiburg Universität, 1999. [Treball per a l'obtenció del títol de llicenciat en lletres (Magister Artium)]
- HUNTER, Ian N. *The Doctrine of the Holy Spirit in the Thought of Raimundo Panikkar in the*



- Context of Contemporary Theology*. Melbourne: Royal Melbourne Institute of Technology. Dept. of Studies in Religion, 1977. [Tesi de llicenciatura]
- KOMULAINEN, Jyri. *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*. Hèlsinki: University of Helsinki. Faculty of Theology, 2003. [Publicada a Leiden i Boston: Brill, 2004]
- LIESSE, Philippe. *Hindouïsme et Christianisme dans la pensée de Raimundo Panikkar*. Lovaina: Université Catholique de Louvain, 1974. [Memòria]
- LOSS, A. *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar*. Pavia: Università di Pavia, 1971. [Tesi doctoral]
- MENACHERRY, Cheriyan. *Christ: The Mistery in History: A Critical Study on the Christology of Raymond Panikkar*. Frankfurt; Berlín; Berna: Peter Lang, 1996. [Volum v de Theion]
- MENDONÇA, Clemens. *Symbol & Interreligious Dialogue in Raimon Panikkar and Their Relevance for Interreligious Education in India*. Pune: Universität Tübingen 2000. [Tesi per a l'obtenció del títol de doctora en teologia a la Facultat de Teologia Catòlica de la Universitat Eberhard Karls de Tübingen; publicada com a *Dynamics of Symbol and Dialogue: Interreligious Education in India. The relevance of Raimon Panikkar's Intercultural Challenge*. Münster: LIT, 2002]
- MITRA, Kana. *Catholicism-Hinduism: Vedàntic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridge Building*. Lanham; Nova York; Londres: University Press of America, 1987.
- MUNFORD, D. *The Theology of R. Panikkar*. Oxford: Oxford University, 1975. [Tesi doctoral]
- NITSCHKE, Bernhard [ed.]. *Gottesdenken im interreligiöser Perspektive: Raimon Panikkar's Trinitätstheologies in der Diskussion*. Frankfurt: Lembeck Bonifatius, 2005. [Recull les ponències presentades a la Facultat de Teologia de Tübingen el 2004 amb motiu de la concessió a Raimon Panikkar del títol de doctor *honoris causa*]
- PIGEM, Jordi. *El pensament de Raimon Panikkar: Una filosofia de la interdependència*. Barcelona: Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia. Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura, 1998. [Tesi doctoral; Premi Institut d'Estudis Catalans de Filosofia 1999]
- PRABHU, Joseph [ed.]. *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll (Nova York): Orbis, 1996. [Festschrift amb catorze articles sobre Panikkar i una llarga resposta final del propi Panikkar]
- ROSSI, Achille. *Pluralismo e armonia: Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*. Città di Castello: L'Altrapagina, 1990.
- SALSI, Viviana Maria. *Diritti Umani e interculturalità in Raimundo Panikkar*. Milà: Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia, 2004. [Tesi de doctorat]
- SAVARI RAJ, L. Anthony. *The Cosmotheandric Vision of Raimon Panikkar: A Study*. Madràs: University of Madras, 1994. [Dissertació doctoral; publicada com a: *A New Hermeneutic of Reality, Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision*. Berna: Peter Lang, 1998.]
- SERRA, Xavier. *El «tercer ull» en l'obra de Raimon Panikkar*. Barcelona: Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia. Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura. [Tesi de doctorat en preparació]
- SIGUAN, Miquel [ed.]. *Philosophia Pacis: Homenaje a Raimon Panikkar*. Madrid: Símbolo, 1989. [Festschrift amb cinquanta col·laboracions en set idiomes]
- SINNER, Rudolf Eduard 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. Basilea: Universität Basel. Theologie der Theologischen Fakultät, 2001. [Tesi de doctorat]
- SIZHU. *Després del col·lapse de Babel. La resposta de Raimon Panikkar als desafiaments del nostre temps*. [Tesi de doctorat en xinès, publicada a Pequín: The Second Axial Age Series, 2004]
- SMET, Robert. *Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar*. Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1981.
- *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond Panikkar*. Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1983.
- VACHON, Robert. *Guswenta or the Intercultural Imperative* (Intercultural Institute of Mont-real, 1995). [Monogràfic dels núm. 127-129 de la revista *Interculture*]
- VÁZQUEZ ROMERO, Rubén. *Aproximación a la concepción cosmoteándrica de Raimon Panikkar*. Málaga: Universidad de Málaga. Sección de Filosofía y Letras, 1996. [Memòria de llicenciatura]
- VELIATH, Dominic. S. D. B. *Theological Approach and Understanding of Religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A study in contrast*. Bengaluru: Kristu Jyoti College, 1988.
- VILLAHOS FRANCÉS, David. *Raimon Panikkar y su interpretación del diálogo interreligioso*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000. [Tesina de llicenciatura en teologia pastoral]
- VIOLI, Gian Paolo. *Introduzione a Raimundo Panikkar: La filosofia della religione tra apofatismo e dialogo religioso*. Milà: Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, 1976. [Tesi de doctorat en filosofia de la religió]
- ZLOMISLIC, Marko; GOICOCHEA, David; TEBBUTT, Suzanne K.; MAUSHIK, Rajiv [ed.]. *Bhakti Karuna Agape with Raimundo Panikkar*. Binghamton (Nova York): Global Publications: Binghamton University, 2002.

#### 8.4. ALTRES OBRES CITADES

- ABE Masao. *Zen and Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- «Nishitani's Challenge to Western Philosophy and Theology». A: UNNO, T. [ed.]. *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1989.
- «Buddhism». A: SHARMA, A. [ed.]. *Our Religions*. Nova York: HarperCollins, 1993.
- ABRAM, David. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. Nova York: Pantheon, 1996.
- ANGELUS SILESIUS. *El pelegrí querubínic*. Barcelona: Proa, 1995. [Traducció de Lluís Duch]
- CAPRA, Fritjof. *The Tao of Physics*. Boston: Shambhala, 1991.
- CHAN, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- CLARKE, J. J. *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. Londres: Routledge, 1997.
- CLEARY, Thomas [ed.]. *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
- *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston: Shambhala, 1993.
- CLEARY, Thomas; CLEARY, J. C. [ed.]. *The Blue Cliff Record*. Boston: Shambhala, 1977.



- COLLI, Giorgio. «Nachwort». A: NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 11. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988.
- «Nachwort (zu Band 12 und 13)». A: NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 13. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988.
- COWARD, Harold. *Sphota Theory of Language*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
- «“Speech versus Writing” in Derrida and Bhartrihari». *Philosophy East and West*, vol. 41, núm. 2 (abril 1991).
- DIONIS AREOPAGITA. *Dels noms divins. De la teologia mística*. Barcelona: Laia, 1986.
- DUCH, Lluís. *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984.
- DUQUE, Félix. «Los últimos años de Heidegger». A: PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1993. [Apèndix]
- GADAMER, Hans Georg. *Warheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1960.
- *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- GARFIELD, Jay L. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1995.
- GEERTZ, Clifford. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- GUDMUNSEN, Chris. *Wittgenstein and Buddhism*. Londres: Macmillan, 1977.
- GUÉNON, René. *La Grande Triade*. París: Gallimard, 1957.
- GYATSO, Tenzin. *A Flash of Lightning in the Dark of Night*. Boston: Shambala, 1994.
- HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Vol. II. Pfullingen: Günther Neske, 1954.
- *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Günther Neske, 1958.
- *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.
- *Vorträge und Aufsätze*. Vol. I. Pfullingen: Günther Neske, 1967.
- *Was ist das — die Philosophie*. Pfullingen: Günther Neske, 1972.
- *Gesamtausgabe*. Vol. 9: *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.
- *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1976.
- *Gesamtausgabe*. Vol. 5: *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.
- *Gesamtausgabe*. Vol. 39: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1980.
- *Gesamtausgabe*. Vol. 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1981.
- *Gesamtausgabe*. Vol. 52: *Hölderlins Hymne «Andenken»*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982.
- *Gesamtausgabe*. Vol. 55: *Heraklit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987.
- *Fites*. Barcelona: Laia, 1989. [Traducció de Manuel Carbonell]
- *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1991. [Traducció de Yves Zimmermann]
- HESSE, Hermann. *Der Steppenwolf*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- HILLMAN, James. *Re-Visioning Psychology*. Nova York: Harper & Row, 1975.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos, 1990. [Traducció d'Ana Agud]
- *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península, 1991. [Traducció de José María Valverde]
- KALUPAHANA, David. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*.

- Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- *A History of Buddhist Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
- KUNZANG PALDEN; KUNZANG SÖNAM. *Wisdom: Two Buddhist Commentaries*. Peyzac-le-Moustier: Padmakara, 1993.
- LEVIN, David. *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. Londres: Routledge, 1988.
- «Liberating Experience from the Vice of Structuralism: The Methods of Merleau-Ponty and Nāgārjuna». [En premsa]
- LOY, David. «How not to criticize Nāgārjuna». *Philosophy East and West*, vol. 34, núm. 4 (1984).
- «The Clôture of Deconstruction». *International Philosophical Quarterly*, vol. 27, núm. 1 (1987).
- *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- «Indra's Postmodern Net». *Philosophy East and West*, vol. 43, núm. 3 (1993).
- MABBET, Ian W. «Nāgārjuna and Deconstruction». *Philosophy East and West*, vol. 45, núm. 2 (1995).
- MASLOW, Abraham. *La personalidad creadora*. Barcelona: Kairós, 1985.
- MAY, Reinhard. *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his Work*. Londres: Routledge, 1996.
- MAYR, Franz K. «Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica». A: KERÉNYI, K. [et al.]. *Círculo Eranos. Vol. I: Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Anthropolos, 1994.
- MEHTA, Jarava Lal. *Language and Reality*. Benarés: Banaras Hindu University, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard, 1964.
- MISTRY, Freny. *Nietzsche and Buddhism*. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1981.
- MOORE, Thomas [ed.]. *The Essential James Hillman*. Londres: Routledge, 1990.
- MURTI, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*. Londres: Allen and Unwin, 1955.
- NAESS, Arne. «Spinoza and ecology». *Philosophia*, vol. 7, núm. 1 (1977).
- *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- «Ecosophy and Gestalt Ontology». A: SESSIONS, G. [ed.]. *Deep ecology for the 21st Century*. Boston: Shambhala, 1995.
- «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements». A: SESSIONS, G. [ed.]. *Deep ecology for the 21st Century*. Boston: Shambhala, 1995.
- NAHT HANH, Thich. *Peace is every step*. Nova York: Bantam, 1991.
- NASR, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Nova York: Crossroad, 1981.
- NEEDHAM, Joseph. *Science and Civilization in China*. Vol. 2. Nova York: Cambridge University Press, 1962.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 1: *Nachgelassene Schriften 1870-1873 u.a.* Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 2: *Menschliches, Allzumenschliches*. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 3: *Die fröhliche Wissenschaft u.a.* Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 4: *Also sprach Zarathustra*. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 5: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie*

- der Moral*. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 6: *Götzen-Dämmerung; Der Antichrist; Ecce homo u.a.* Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 10: *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 11: *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 12: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vol. 13: *Nachgelassene Fragmente, 1887-1889*. Berlín; Nova York: De Gruyter, 1988. [A cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari]
- NISHITANI Keiji. «Ontology and utterance». *Philosophy East and West*, vol. 31, núm. 1 (gener 1981).
- *Religion and Nothingness*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- *Was ist Religion?* Frankfurt: Insel, 1986. [1a ed. 1982]
- OGILVY, James [ed.]. *Revisioning Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- ORTEGA Y GASSET, José. *El espectador*. Madrid: Alianza, 1984.
- PÁNIKER, Salvador. *Primer testamento*. Barcelona: Seix Barral, 1985.
- PARKES, Graham. *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- «Nietzsche and East-Asian Thought». A: BERND, Magnus [ed.]. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PRECIADO, Iñaki [ed.]. *Vida de Milarepa*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- REID, Daniel. *The Shambhala Guide to Traditional Chinese Medicine*. Boston: Shambhala, 1996.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obra completa*. Vol. 1. Madrid: Alianza, 1991.
- SCHUON, Fritjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Nova York: Harper & Row, 1975.
- *El sol emplumado*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1992.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. París: Seuil, 1982.
- SHĀNTIDEVA. *The Way of the Bodhisattva*. Boston: Shambhala, 1997.
- SHARMA, Arvind [ed.]. *Our Religions*. Nova York: HarperCollins, 1993.
- SPINOZA, Baruch de. «Ethica, ordine geometrico demonstrata». A: *Opera*. Vol. II. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.
- STEINER, George. *After Babel*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- STRENG, F. J. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nova York: Abingdon, 1967.
- TAKUCHI Yoshinori. *The Heart of Buddhism*. Nova York: Crossroad, 1983.
- TAYLOR, Charles. «Heidegger, Language and Ecology». A: DREYFUS, H.; HALL, H. [ed.]. *Heidegger: A Critical Reader*. Cambridge; Oxford: Blackwell, 1992.
- The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*. Boston: Shambhala, 1990.
- The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*. Boston: Shambhala, 1989.
- VALVERDE, José María. «Prólogo». A: HUMBOLDT, G. de. *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península, 1991.
- VARELA, Francisco; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The Embodied Mind: Cognitive Sciences and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- WETLESEN, Jon. *The Sage and the Way: Studies in Spinoza's Ethics of Freedom*. Assen: Van Gorcum, 1979.

- WHORF, Benjamin Lee. *Language, Thought and Reality*. Cambridge: The MIT Press, 1967.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Barcelona: Laia, 1981. [Traducció de Josep-Maria Terricabras]
- ZARADER, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine*. París: Vrin, 1986.
- *La dette impensé: Heidegger et l'héritage hébraïque*. París: Seuil, 1990.
- ZIMMERMAN, Michael. *Heidegger's Confrontation with Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- «Heidegger, Buddhism and deep ecology». A: GUIGNON, C. [ed.]. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*. Berkeley: University of California, 1994.

## Índex onomàstic

- ABE Masao, 22, 61, 106, 163-165, 171  
ABHISHIKTĀNANDA → *Le SAUX, Henri*  
ABRAM, David, 77, 145  
AGUSTÍ D'HIPONA, sant, 34, 118  
AHLSTRAND, Kasja, 18, 20, 126, 132  
ALÀ DE LILLA, 142  
ANGELUS SILESIVS, 118, 142  
ARISTÒTIL, 34, 55-56, 60, 116, 189  
ARNAU, Juan, 164
- BACH, Johann Sebastian, 97  
BALTHASAR, Urs von, 132  
BARTH, Karl, 179  
BATESON, Gregory, 77  
BAUDELAIRE, Charles, 144  
BAYFIELD, Tony, 206  
BELLAH, Robert, 47  
BERD'AJEV, Nikolaj, 34, 132  
BERGSON, Henri, 34  
BHARTRHARI, 51-52, 60  
BHÖLER, Michael, 77  
BOHM, David, 116  
BONAVENTURA, sant, 39, 149  
BUDA → *GAUTAMA, Siddharta*
- CAPRA, Fritjof, 166  
CARBONELL, Manuel, 66, 68, 92
- CARSON, Rachel, 218  
CASSIRER, Ernst, 50  
CHANG, Garma C., 165  
CHOMSKY, Noam, 209  
CIORAN, Emil, 12  
CLARKE, John James, 180-181, 183  
CLEARY, Jonathan Christopher, 171, 173  
CLEARY, Thomas, 117, 171, 173, 176  
COBB, John, 180, 204  
COLLI, Giorgio, 147-149, 212, 220  
COMMONER, Barry, 21  
COMTE, Auguste, 128  
CONDILLAC, Étienne Bonnot de, 56-57  
COOK, Francis, 161  
COUSINS, Ewert, 200  
COWARD, Harold, 51-52  
CUPITT, Don, 180  
CUSA, Nicolau de, 124, 142
- D'SA, Francis X., 12  
DALAI-LAMA, catorzè → *GYATSO, Tenzin*  
DEAN, Thomas, 206  
DERRIDA, Jacques, 51-52, 77, 163  
DESCARTES, René, 56, 143-144, 224  
DEUTSCH, Eliot, 184  
DIONÍS AEROPAGITA, 132, 142  
DREYFUS, Hubert, 47, 205

- DREYFUS, Stuart, 205  
 DUCH, Lluís, 143  
 DUQUE, Félix, 53  
 DUMÉZIL, Georges, 128  
  
 EASTHAM, Scott, 12, 35  
 EBNER, Ferdinand, 51-52, 79  
 ECKHART, Meister Johannes, 118, 124-125, 159, 220  
 EINSTEIN, Albert, 116  
 EMERSON, Ralph Waldo, 136  
  
 FA-TSANG (FAZANG), 160  
 FERRATER MÓRA, Josep, 127  
 FISCHER-BARNICOL, Dora, 46  
 FORNET BETANCOURT, Raúl, 12, 38  
 FRANCESC D'Assís, sant, 200  
 FREUD, Sigmund, 206  
  
 GADAMER, Hans-Georg, 51, 194, 196  
 GARFIELD, Jay, 164  
 GAUTAMA, Siddharta (*BUDA*), 93, 102, 118, 128, 164  
 GEERTZ, Clifford, 205-206  
 GEORGE, Stefan, 72  
 GÖDEL, Kurt, 181  
 GOETHE, Johann Wolfgang, 11, 77, 144, 152  
 GOLDSMITH, Edward, 218  
 GREGORI DE NISSA, 118  
 GUDMUNSEN, Chris, 163, 182  
 GUÉNON, René, 129  
 GYATSO, Tenzin (*DALAI-LAMA, catorzè*), 158, 171  
  
 HALL, Gerard Vincent, 12, 119  
 HARRIS, Marvin, 205  
 HARTSHORNE, Charles, 166  
 HAVEL, Václav, 61  
 HAYES, Richard P., 181  
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 127  
 HEIDEGGER, Martin, 12, 17, 22-23, 44-55, 58-59, 61-62, 65-72, 75-79, 82-84, 91-92, 94, 116, 220  
  
 HEISENBERG, Werner Karl, 181, 224  
 HERÀCLIT D'EFES, 23, 83-84, 138, 148, 152, 220  
 HERDER, Johann Gottfried, 57  
 HESSE, Hermann, 29-30  
 HICK, John, 180  
 HILLMAN, James, 29-30, 84  
 HOBBS, Thomas, 56  
 HÖLDERLIN, Friedrich, 78, 82  
 HOMER, 134  
 HUMBOLDT, Wilhelm von, 50, 57-58, 64, 77, 80, 144  
  
 JOHNSON, Paul, 206  
 JUNG, Carl Gustav, 29  
 JÜNGER, Ernst, 46  
  
 KALUPAHANA, David, 158, 164-165, 168-169  
 KANT, Immanuel, 127, 163  
 KING, Winston L., 121  
 KNITTER, Paul, 180  
 KÜNG, Hans, 180, 204  
 KUNZANG PALDEN, Khenchen, 174  
  
 LANZETTA, Beverly J., 180  
 LAPLACE, Pierre-Simon, 21  
 LARSON, Gerald James, 184, 205-208, 210, 211-213  
 LE SAUX, Henri (*ABHISHIKTĀNANDA*), 27, 127, 131, 136  
 LEIBNIZ, Gottfried, 144, 181, 202  
 LEVIN, David Michael, 65, 145, 163  
 LÉVY-BRUHL, Lucien, 182  
 LOCKE, John, 56  
 LOY, David, 20, 163, 165, 168-169, 171, 211-212  
 LUIS DE LEÓN, fra, 72  
 LUTER, Martí, 103, 112  
  
 MARX, Karl, 12, 206  
 MASCARÓ, Joan, 15, 17  
 MASLOW, Abraham, 211

- MASSON-OURSEL, Paul, 182  
 MÀXIM EL CONFESSOR, sant, 132  
 MAYOR ZARAGOZA, Federico, 61  
 MEHTA, Jarava Lal, 47-48, 72, 75-76  
 MERLEAU-PONTY, Maurice, 77, 91, 145, 163  
 MISTRY, Freny, 155  
 MONCHANIN, Jules, 127, 131  
 MOORE, Thomas, 29  
 MÜLLER, Max, 52  
 MURTI, T. R. V., 60, 163, 212  
  
 NAESS, Arne, 21, 144, 217-218  
 NĀGĀRJUNA, 23, 94, 118, 163-172, 174-175, 177, 182, 210  
 NAHT HAHN, Thich, 161-162  
 NAKAMURA Hajime, 184  
 NEEDHAM, Joseph, 129  
 NIETZSCHE, Friedrich, 23, 29, 45, 141, 145-157, 163, 177, 183, 200-201, 206, 210-213, 219  
 NISHIDA Kitaro, 46  
 NISHTANI Keiji, 22, 46, 71, 94, 112, 115, 125, 143, 183, 211  
  
 ORTEGA Y GASSET, José, 51, 202  
  
 PĀṆINI, 51  
 PANNENBERG, Wolfgang, 180  
 PARKES, Graham, 183  
 PARMÉNIDES D'ELEA, 64, 138, 172, 223-224  
 PARRINDER, Geoffrey, 180  
 PASCAL, Blaise, 223  
 PATANJALI, 51  
 PAU DE TARS, 28  
 PEIRCE, Charles, 127  
 PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, 143  
 PLATÓ, 141, 177  
 PODGORSKI, Frank, 9, 126  
 PRABHU, Joseph, 12, 19, 37, 159-160, 208, 210-211  
 PRATS, Ramon, 17  
 PUJOL, Òscar, 15, 17  
  
 RAHNER, Karl, 179  
 RAMANA MAHARSHI, 136  
 REID, Daniel, 129  
 RILKE, Rainer Maria, 143  
 ROSCH, Eleanor, 167, 170, 173, 175  
 ROSSI, Achille, 20, 131  
 ROVIRA TENAS, Josep, 18  
  
 SARAHA, 170  
 SAUSSURE, Ferdinand de, 77  
 SAVARI RAJ, L. Anthony, 20, 131  
 SCHELER, Max, 34  
 SCHUON, Fritjof, 129  
 SCHÜRMANN, Reiner, 66  
 SEARLE, John, 71  
 SEN, Keshub Chandra, 127  
 ŚABARĀCĀRYA, 62  
 ŚAṂKARA, 15, 136-137, 138, 211-212  
 ŚĀNTIDEVA, 15, 118, 164-165, 172  
 SMART, Ninian, 180  
 SMITH, Wilfred Cantwell, 180  
 SMUTS, Jan, 116  
 SNYDER, Gary, 218  
 SPINOZA, Baruch de, 21, 144, 149, 166, 210-213  
 STCHERBATSKY, Theodor I., 163, 172, 182, 212  
 STEINER, George, 33, 58, 64, 66, 84, 90-91, 128  
 SUZUKI Daisetz, 160  
  
 TAKEUCHI Yoshinori, 158, 164  
 TAYLOR, Charles, 56, 58  
 TERRICABRAS, Josep Maria, 71  
 THOMPSON, Evan, 167, 170, 173, 175  
 TILICH, Paul, 103, 159  
 TOMÀS D'AQUINO, sant, 34, 104-105  
 TRACY, David, 180  
  
 VALVERDE, José María, 50, 77, 144  
 VARELA, Francisco, 167, 170, 173, 175  
 VÉLEZ DE CEA, Abraham, 164  
 VELIATH, Dominic, 20  
 VOGLER, Paul, 196

- WEBER, Max, 90  
WETLESEN, Jon, 160, 211  
WHITE, Lynn, 218  
WHITEHEAD, Alfred North, 106, 108, 125, 145, 201  
WHORF, Benjamin Lee, 57, 66, 67, 80, 128  
WILLIAMS, Rowan, 12  
WITTGENSTEIN, Ludwig, 17, 71, 84, 163  
YEATS, William Butler, 136  
ZAEHNER, Robert Charles, 179  
ZARADER, Marlène, 50, 83  
ZENÓ D'ELEA, 168  
ZIMMERMAN, Michael, 143, 201  
ZIMMERMANN, Yves, 61  
ZUBIRI, Xavier, 106, 108, 116, 125



## TREBALLS DE LA SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS

### Títols publicats

- 1 Albert PÉREZ, *Les cooperatives a Catalunya* (1972)
- 2 Agustí ALTISENT, *Les granges de Poblet al segle XV: Assaig d'història agrària d'unes granges cistercenques catalanes* (1972)
- 3 Enric JARDÍ, *Les doctrines jurídiques, polítiques i socials d'Enric Prat de la Riba* (1974)
- 4 M. Encarna ROCA, *Natura i contingut de la llegítima en el dret civil català* (1975)
- 5 Lluís RECOLONS, *La població de Catalunya: Distribució territorial i evolució demogràfica 1900-1970* (1976)
- 6 Arcadi GARCIA i M. Teresa FERRER, *Assegurances i canvis marítims medievals a Barcelona*, vol. I (1983)
- 7 Arcadi GARCIA i M. Teresa FERRER, *Assegurances i canvis marítims medievals a Barcelona*, vol. II (1983)
- 8 Antoni CASTELLS i Martí PARELLADA, *Els fluxos econòmics de Catalunya amb la resta d'Espanya i la resta del món: La balança de pagaments de Catalunya 1975* (1983)
- 9 Lluís M. de PUIG, *Tomàs Puig: Catalanisme i afranquesament* (1985)
- 10 Lluís ROURERA, *Escrips i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)* (1986)
- 11 Josep GIFREU (dir.), *Comunicació, llengua i cultura a Catalunya: horitzó 1990: Prospec-tiva sobre la transformació del sistema de comunicació a Catalunya i la seva incidèn-cia en la llengua i la cultura* (1986)
- 12 Carlota SOLÉ, *Catalunya: societat receptora d'immigrants: Anàlisi comparativa de dues enquestes 1978 i 1983* (1988)
- 13 Josep GIFREU (dir.), *La comunicació per cable a Catalunya: Perspectives i propostes per a una política del cable favorable a la llengua i a la cultura catalanes* (1988)
- 14 Lluís GARCIA i SEVILLA i Adriana GARAU, *Vocabulari de la psicologia del condiciona-ment i de l'aprenentatge, amb indicació de la freqüència d'ús dels mots i de llurs equi-valències en anglès* (1991)
- 15 Francesc BOSCH, Javier DÍAZ i Miquel SANTESMASES, *La transició de l'educació al mer-cat del treball: l'opinió dels joves de Catalunya* (1991)
- 16 Jordi BERRIO i Enric SAPERAS, *Els intel·lectuals, avui* (1993)
- 17 Jaume MENSA, *Arnau de Vilanova, espiritual: guia bibliogràfica* (1994)
- 18 Josep PERARNAU (cur.), *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*, vol. 1 (1995)
- 19 Josep PERARNAU (cur.), *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*, vol. 2 (1995)
- 20 Jordi GIRÓ, *El pensament polític de Carles Cardó i de Jacques Maritain* (1995)
- 21 Josep GONZÁLEZ-AGAPITO i Salomó MARQUÈS, *La repressió del professorat a Catalunya sota el franquisme (1939-1943): Segons les dades del Ministeri d'Educació Nacional* (1996)
- 22 *Comunicacions dels membres de la Secció de Filosofia i Ciències Socials* (1997)
- 23 Jaume de PUIG, *La filosofia de Ramon Sibiuda* (1997)

- 24 Alexandre CASADEMUNT, *L'interès empresarial de les polítiques ambientals: La gestió dels residus sòlids urbans* (1998)
- 25 Misericòrdia ANGLÈS, *El pensament de F. Xavier Llorens i Barba i la filosofia escocesa* (1998)
- 26 Carles LLINÀS, *Ars angelica: La gnoseologia de Ramon Llull* (2000)
- 27 Octavi FULLAT, *Els valors d'Occident* (2001)
- 28 Carlota SOLÉ i Amado ALARCÓN, *Llengua i economia a Catalunya: Anàlisi del procés de negociació de la Llei 1/1998, del 7 de gener, de política lingüística per mitjà de la teoria de conjunts borrosos* (2001)
- 29 Josep GONZÁLEZ-AGÀPITO, *Aportació per a una bibliografia pedagògica catalana del segle XIX* (2004)
- 30 Josep PERARNAU (cur.), *Actes de la «II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova»* (2005)
- 31 Josep M. FUSTÉ, *L'acomiadament col·lectiu: règim jurídic i drets de participació* (2005)
- 32 Carlota SOLÉ, Amado ALARCÓN, Lluís GARZÓN i Albert TERRONES, *Llengua, empresa i integració econòmica: L'intercanvi econòmic com a font de canvi lingüístic* (2005)
- 33 Antoni J. COLOM, Immaculada PASTOR, M. Carmen FERNÁNDEZ i Joan C. RINCÓN, *Materials per a una pedagogia patrimonial a les Illes Balears* (2005)
- 34 Carles SINGLA, *Mirador (1929-1937): Un model de periòdic al servei d'una idea de país* (2006)
- 35 Miquel SIGUAN i Montserrat KIRCHNER, *Georges Dwelshauvers i els començaments de la psicologia experimental a Catalunya* (2006)
- 36 Jordi PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar* (2007)





**IECentanyS19072007**

ISBN: 978-84-7283-903-8



9 788472 839038