

A filosofia dialógica de Raimon Panikkar: uma proposta de expansão

*Giovani Meinhardt**

Resumo: O artigo tem por finalidade a geração de novas abordagens as questões teóricas sobre o desafio da filosofia dialógica na obra de Raimon Panikkar. O filósofo catalão propõe teorias para superar lacunas nos campos da cultura e da religião através do diálogo mútuo de grupos culturais e religiosos diferentes. Para tanto, Panikkar procura categorias que apoiam um senso de comunidade. Todavia, o conflito e a política são categorias pouco mencionadas no pensamento de Panikkar. Nos detemos nos limites panikkarianos dialógicos para uma expansão teórica através do pensamento político de José Casanova.

Palavras-chave: Conflito. Diálogo. Harmonia. Política. Solipsismo.

1. Analisando o modelo conceitual de Panikkar

A obra de Panikkar abrange muitas e diversas temáticas¹. Todavia, este estudo centra-se sobre o possível diálogo intercultural e interreli-

* Doutorando do PPG em Filosofia, Unisinos. Professor do Instituto Ivoti.

1 Segundo Carney o “escopo de seus escritos é vasto em linguagens, tópicos, até mesmo campos de investigação” (1996, p.143).

gioso. Para aproximarmos da concepção de diálogo devemos entender a base do pensamento de Panikkar. A tentativa filosófica intercultural de Panikkar visa uma sabedoria que integre a parte e o todo. Para ele, toda a realidade está interligada. O termo ‘interculturalidade’ significa um caminho para o autoconhecimento em interação com o meio ambiente e com outros indivíduos dentro e fora do próprio grupo (PANIKKAR, 1995, p. 5). Isso esclarece por que Panikkar definiu a interculturalidade mediante dupla relação do indivíduo consigo mesmo e seus arredores, ou seja, como ‘inter-independência’: a busca constante de relações equilibradas (PANIKKAR, 2006, p. 177). O indivíduo somente é independente mediante a sua dependência relacional constitutiva, ou seja, sua independência assegura-se através da relação permanente com os demais.

Em sua análise do diálogo Panikkar enfatiza a busca da correspondência entre os dialogantes. Embora sua filosofia preste atenção para as armadilhas e as assimetrias nas relações interculturais e interreligiosas, não reflete profundamente os fatores que impedem o diálogo.

O diálogo não significa apenas a imagem inocente e otimista da polifonia de vozes diferentes. O diálogo testemunha a diversidade de abordagens e conflitos. Por exemplo, as alegações relativas a *verdade* podem ser facilmente corrompidas para incitar grupos ao conflito. Aqui a abordagem dialógica de Panikkar perde seu espaço construtivo, através do solipsismo de cada grupo².

A discípula Diana de Vallescar Palanca reconhece que o trabalho de Panikkar consiste na aceitação de diferentes grupos humanos. Para isso, é essencial rever constantemente as próprias categorias de interpretação. Este leva a uma dupla atitude de atração e repulsão (VALLESCAR PALANCA, 2000, p. 187). Isso implica um reconhecimento da polaridade e tensão das relações. As atitudes de diálogo, aceitação e compreensão representam a chave para essa relação. Tal processo pode levar a um aumento de habilidades de comunicação (VALLESCAR PALANCA, 2000, p. 187). As habilidades de comunicação são posicionados na compreensão e aceitação de grupos diferentes. Portanto, é apropriado a pergunta: como entender um outro grupo humano quando há conflito? A polarização que

2 O solipsismo é um conceito recorrente na teoria do Panikkar e indica a ausência de relação e o fechamento dialogal a nível social, cultura e religioso.

envolve o conflito não é desenvolvido na filosofia de Panikkar. Existem algumas escassas menções dos impedimentos políticos do diálogo³.

Vallescar Palanca (2000, p. 257) salienta ainda que “compreender o outro envolve a necessidade de uma nova hermenêutica”. No entanto, percebemos que a hermenêutica de Panikkar carece de reflexões associados ao conflito. Sua hermenêutica está localizada na compreensão de diferentes tempos e espaços. Contudo, sua hermenêutica não mergulha em aspectos do diálogo em situações de conflito. A necessidade de uma nova hermenêutica que envolva a dimensão do conflito torna-se um imperativo.

Krieger (1996, p.75-76) em sua interpretação da teoria dialógica de Panikkar, afirma que a cultura ou grupo humano deve ter uma compreensão crítica da sua própria tradição. Assim, ela adquire uma nova compreensão. O entendimento anterior estabelecerá um ‘diálogo’ com o novo entendimento, ou seja, um diálogo inédito ocorre. Além disso, há um diálogo interno que torna-se um diálogo externo. A partir disso, será realizada mais uma vez a necessidade de estabilidade interna para uma abertura autêntica para o diálogo. O conflito interno deve ser resolvido *a priori*, isto é, antes do contato com outro grupo humano. Entretanto, como proceder quando o conflito surge como produto da relação?

Infelizmente esses autores não realizaram uma revisão crítica da obra de Panikkar. O filósofo catalão é admirado e visto por muitos pensadores como um guia útil para o diálogo. Com isso, percebemos que existe uma porta aberta para futuras agendas críticas de pesquisa. Além da lacuna teórica que encontramos, percebemos que há um vazio em termos de abordagens críticas sobre a sua obra. Um exemplo disso está em Victorino Pérez Prieto, um dos especialistas em teorias de Panikkar, completando dois doutorados sobre o autor. Para Pérez Prieto (2008, p. 35), Raimon Panikkar não é apenas um homem de qualidade intelectual excepcional, mas de jornada existencial longa e rica pelas múltiplas realidades que convergem: sua realidade acadêmica e intelectual interdisciplinar, mas também intercultural e interreligiosa. Isso torna-o particularmente valioso e seu trabalho inclassificável. Nas palavras de Pérez Prieto, Panikkar parece ter começado um *novum* histórico. A es-

3 Em termos culturais, reconhecidamente o diálogo e “compreensão da interculturalidade tem sido dificultado pelas diferentes tipos de fundamentalismos” (VALLESCAR PALANCA, 2000, p. 194).

tima de Pérez Prieto representa apenas um exemplo dos muitos apreços do pensamento de Panikkar por parte de diversos outros autores. Por trás da avaliação sobre Panikkar quase não encontramos críticas ao seu pensamento. Contudo, de forma ampla, estamos cientes de que os autores têm uma *base de acordo* com Panikkar. Para eles, ‘harmonia’ é uma das chaves de teorias sobre o diálogo. Os especialistas concordam que a harmonia configura-se em ponto essencial de apoio, embora eles não mencionam elementos conflitantes da realidade como possíveis diferenças em um evento de diálogo.

A solução está em um novo debate para expandir a compreensão e a teoria dialógica de Panikkar. Para tanto, criticamente, o contexto não é suficiente para desenvolver o diálogo. Embora uma abordagem importante, o entendimento de lugares diferentes (hermenêutica diatópica) requer uma expansão metodológica. O diálogo precisa de uma análise contextual profunda de elementos que às vezes não se manifestam em uma atmosfera cultural. Por quê? Porque percebemos que existem aparentemente desproporções irreconciliáveis dentro do mesmo contexto. Portanto, os conflitos são ‘contextos’ dentro do ‘contexto’ e algumas vezes despontam através do encontro com outros grupos religiosos e culturais. Há uma variedade de situações dentro de um único microcosmo (pequeno contexto). Esta variedade de realidades contextuais muitas vezes não são comunicadas, devido a vários fatores políticos, sociais e econômicos. O conflito aqui denota ausência de diálogo. Além disso, existem elementos não reconhecidos por Panikkar, mas que pertencem ao conflito, tais como a discordância, a rivalidade e a política. Em nossa reflexão estamos focados na forma como o diálogo sucede quando as duas partes estão ‘em conflito’.

2. A harmonia

Qual a amplitude do diálogo interreligioso e intercultural na proposta de Panikkar? Nós vamos começar a reponder a questão sobre a amplitude do diálogo interreligioso e intercultural introduzindo o conceito de harmonia tal como Panikkar o concebeu. Quais são as razões para eleger a harmonia como o conceito central no diálogo interreligioso e intercultural em Panikkar? Dentro da constelação de conceitos presentes na teoria de Panikkar, a harmonia representa a característica mais abran-

gente sobre o diálogo interreligioso e intercultural. Para Panikkar (1993, p. 76) a harmonia é uma das experiências primordiais do ser humano. O diálogo entre grupos religiosos mantém-se porque apoia-se na harmonia⁴. A harmonia busca um grau de consciência que, tendo superado a atitude individualista da realidade, percebe a conexão da realidade com o todo (PANIKKAR, 1979, p. 81-82). Dessa forma, a autonomia aproxima-se da compreensão de autossuficiência, sendo terminologicamente avessa a harmonia. Em Panikkar, um sujeito que busca a autonomia total repudia a natureza da pessoa humana, que repousa na relação. O diálogo possível ocorre quando há harmonia entre as partes. A harmonia busca um horizonte dialógico comum.

Segundo Savari Raj (1998, p. 168), para explicar a ideia de harmonia, Panikkar propõe música como paradigma. “Não há harmonia se não houver pluralidade de sons, ou se esses sons se fundirem em uma única nota. Não há harmonia se uma nota é separada da outra”⁵. A harmonia significa concórdia entre pessoas ou grupos humanos. De acordo com o paradigma musical, todos os grupos religiosos devem ser escutados ao pronunciarem suas vozes. No entanto, as vozes não se transformam em uma única voz. A harmonia significa uma união de grupos religiosos, isto é, uma união de vozes. A reciprocidade e o acordo são características de grupos religiosos e culturais em harmonia. Estes grupos entram em concórdia ao mesmo tempo que mantêm suas individualidades.

A ligação entre diferentes grupos humanos não se dá em qualquer diálogo, mas em um diálogo muito específico. Esse diálogo deve ser harmônico. No entanto, o que significa um diálogo harmônico? O diálogo harmônico significa uma variedade de grupos humanos que unem-se em propósitos e interesses que coalescem. Logo, a harmonia favorece a convergência entre grupos humanos através da concordância de ideias e sentimentos. Nessa perspectiva o diálogo harmônico não significa a reunião de grupos humanos que formariam um único grupo. A harmonia entre distintos grupos religiosos também não têm o propósito de igualá-los. A união de vários grupos religiosos em diálogo também não

4 Justamente é a “conexão intrínseca de uma entidade em relação à totalidade do Ser, que permite a harmonia e interdependência de todas as coisas” (PANIKKAR, 2007, p. 189, nota 168).

5 “There is no harmony if there is no plurality of sounds, or if those sounds coalesce in a single note. There is no harmony either if one note is separated from the other”.

têm um grupo religioso como árbitro ou protagonista. Todos os grupos religiosos em diálogo são protagonistas, isto é, ambos guiam o diálogo.

Através da harmonia os grupos religiosos podem encontrar uma concordância entre seus interesses. Isso exclui qualquer tipo de sobreposição de um grupo religioso à outro. Explicando melhor, não existe uma hierarquia entre os grupos religiosos que estão em diálogo. Esses grupos estão ligados através da concórdia de seus interesses, receios e esperanças. O vínculo harmônico entre os grupos parece ser simples, mas não é uma conexão fácil de ser percebida. Os grupos humanos que estão harmonicamente ligados entre si revelam uma coesão invisível. Panikkar denomina a harmonia como algo invisível porque para ele isso está presente em todas as tradições.

A possibilidade de diálogo reside na harmonia entre os grupos. A aproximação entre distintos grupos possibilita o compartilhamento de angústias, expectativas, problemas comuns e compartilhamento de vivências semelhantes. Por isso, as diferenças entre os grupos humanos muitas vezes são aparentes. Todavia, os grupos tanto culturais quanto religiosos também descobrem suas semelhanças e diferenças quando estão em diálogo. Por outro lado, alguns grupos podem isolar-se. Os grupos podem sublinhar as dificuldades e expressar ansiedades frente à novos relacionamentos interreligiosos e interculturais. Essa possibilidade de fechar-se ao diálogo com qualquer outro grupo destaca a problemática dialógica panikkariana. Assim, alguns grupos religiosos e culturais ficam exclusivamente focados em si mesmos, impossibilitando o diálogo. De forma contrária, quanto mais profundamente um grupo religioso e cultural é capaz de dar atenção para outro grupo, maior a possibilidade do diálogo. Nesse sentido, a harmonia promove a experiência de diálogo entre os grupos.

De acordo com Savari Raj (1998, p. 38) a relação harmoniosa é um esforço para compreender o que as outras tradições expressam ou estão dizendo. Por tanto, a harmonia pode ser traduzida como ponte para intercâmbios. Os grupos religiosos podem optar em esforçar-se para compreender e dialogar com outros grupos, ou não. Os grupos que optam pela harmonia estão aberta para o diálogo. Todavia, alguns grupos também podem optar pela ausência de diálogo. Os grupos que não querem dialogar com outros também não querem compreendê-los. Nesse contexto, a

ausência de diálogo significa desarmonia. Essa desarmonia entre grupos torna-os indiferentes à diversidade.

Para Komulainen (2005, p. 184), a relação entre as pessoas implica um todo harmonioso que deixa espaço para a diversidade. Os grupos religiosos e culturais podem dialogar com outros grupos, porém, mantendo suas particularidades culturais e seus credos religiosos. O propósito do diálogo harmônico visa o entendimento do que cada grupo afirma. A concordância no entendimento do que é dito integra os grupos distintos. Nesse diálogo, nenhum grupo subjuga-se à outro. Na realidade, ocorre uma ampliação do entendimento dos grupos em relação aos outros. A harmonia pensada por Panikkar significa uma integração entre grupos religiosos e culturais.

A partir da perspectiva do diálogo harmônico, os grupos religiosos e culturais não querem convencer outros grupos sobre algo. Grupos religiosos e culturais em harmonia não tem a ambição em vencer um diálogo⁶. Os grupos vivem uma concordância baseada na harmonia recíproca. O diálogo entre grupos harmônicos não significa uma *arena* de luta entre ideias. Panikkar (2006, p.52) afirma que o diálogo em harmonia significa um espaço de encontro de pessoas que falam e escutam. Portanto, o diálogo não significa rivalidade baseada em interesses privados. O diálogo pressupõe que os interesses devem ser compartilhados. Quando Panikkar pensa sobre notas musicais, cada nota significa um grupo religioso e cultural. Os grupos em harmonia não estão separados, mas unidos em uma polifonia. Essa polifonia torna-se harmônica porque existe concordância entre os grupos humanos. A concordância entre os grupos religiosos envolve respeito, interesses comuns e abertura para o desconhecido. O que é desconhecido refere-se ao grupo que entra em diálogo. Logo, a possibilidade da harmonia reside nos grupos que estão abertos para dialogar. Nesse sentido, a harmonia só pode surgir entre grupos em diálogo.

Os diferentes grupos religiosos e culturais não podem subjugar-se à um único grupo. Isso seria o fim do diálogo interreligioso/intercultural e Panikkar (1987, p. 92) é categórico em afirmar que religiões não coalescem. Não há a transformação de duas ou mais crenças religiosas em uma

6 Quando não há harmonia os dialogantes obedecem à uma composição que suprime diferenças ao mesmo tempo que não abandonam 'razões' pertencentes a cada um dos participantes do diálogo. Isto é, "a razão não se desarma a si mesma, nem com outra razão mais poderosa ainda" (PANIKKAR, 2002, p. 193).

coisa só. Cada grupo religioso e cultural mantém suas crenças ao mesmo tempo que estabelece relacionamentos com outros grupos. Por isso, os grupos religiosos e culturais, por exemplo, não podem suspender suas convicções para participar do diálogo. A harmonia exige a participação ativa de cada grupo religioso. Isso significa que os grupos religiosos não podem renunciar as próprias crenças. Todavia, existem grupos religiosos que entram no diálogo colocando suas próprias crenças religiosas entre parênteses⁷. Um grupo religioso e cultural que suspende sua própria tradição estaria em desarmonia consigo mesmo. Quando um grupo suspende sua tradição religiosa e cultural não existe mais diálogo interreligioso e intercultural já que não há diálogo intrarreligioso e intracultural. Dessa forma, a tradição de um grupo é anulada em detrimento de outro grupo. Assim, não há mais referências religiosas e culturais em diálogo, mas apenas uma referência dominante. De acordo com Panikkar (1978, p. 46) é impossível colocar entre parênteses as próprias convicções. Para ele é um equívoco quando um grupo religioso renuncia ao próprio conhecimento para então entrar em contato com outro grupo. Igualmente, um grupo religioso que tenta dominar o diálogo acaba por quebrá-lo.

O diálogo interreligioso e intercultural é compartilhado e exige a participação de ambos grupos. Consoante o especialista Pérez Prieto (2008, p. 182), o núcleo central do diálogo refere-se a interconexão entre as pessoas. No entanto, não se trata de simples conexões entre os grupos religiosos e culturais, mas conexões com conotações específicas, ou seja, harmônicas. Os grupos estabelecem relações harmônicas porque a ênfase reside no apoio e na compreensão mútua. Nesse sentido, nós entendemos que nenhum grupo religioso e cultural rege unicamente o diálogo. Todos os grupos religiosos e culturais são importantes quando estão em diálogo. Em sentido contrário, as intenções de um grupo religioso dominar outro têm o poder de destruir o diálogo (VALLESCAR PALANCA, 2000, p. 226). A tentativa de domínio do diálogo consiste em desarmonia. A falta de harmonia também surge quando grupos humanos estão propositalmente separados uns dos outros. O isolamento de grupos religiosos e culturais pode repousar em uma atitude individualista. Essa perturbação

7 Ao interpretar o diálogo interreligioso de Panikkar, Cheriyan Menacherry (1990, p. 1) afirma que o diálogo interreligioso autêntico não pode ser feito suspendendo as tradições religiosas individuais.

não atinge somente a relação entre grupos religiosos e culturais. O individualismo perturba a harmonia interna dos grupos⁸.

Diante dos desafios dos grupos religiosos em dialogar, surge a seguinte questão: qual a importância da harmonia interna de cada grupo? Nós percebemos que a opção de dialogar está ligada à uma harmonia mais profunda. Além do encontro harmônico com outra religião há um *outro* tipo de encontro harmônico. De acordo com Peter Vatakkeril (1986, p. 21) este encontro acontece dentro de cada um, ou no fundo da própria religiosidade pessoal. Além de um encontro com outros grupos religiosos e culturais, os membros de uma mesma comunidade podem encontrar-se harmonicamente. Esse encontro interno visa o diálogo dentro do próprio grupo. Anterior a harmonia interreligiosa e intercultural reverbera a necessidade de uma harmonia *a priori* ao diálogo, isto é, a harmonia intrarreligiosa.

3. Solipsismo

Em sua vasta produção teórica Panikkar enfatiza o exercício harmonioso de intercâmbio religioso e cultural entre diferentes grupos. A formação de julgamento a partir do ponto de vista do outro é fundamental para o diálogo intercultural/interreligioso. Qualquer grupo humano ao interagir também é afetado. O diálogo modifica as partes. No entanto, aqui cabe um questionamento central. Qual a possibilidade de entendimento quando um grupo não está disposto a dialogar? Os grupos que negam a interação também estão promovendo efeitos em si mesmos e em outros grupos, propagando suas respectivas visões de mundo. O pretense isolamento não expropria a existência dos grupos, pelo contrário, fortalece seu próprio solipsismo. Em Panikkar, o solipsismo significa a ausência de relação e uma atitude de indiferença.

O potencial conflitivo das atitudes solipsistas expande-se porque nega o que os outros desejam expressar, isto é, a palavra chave do solipsismo reside na indiferença às relações. Por isso, o fato de qualquer grupo humano estar exposto ao outro não é suficiente. O solipsismo, tal como entendido por Panikkar, caracteriza-se por grupos que tentam conser-

8 De acordo com Panikkar (2006, p. 16) o individualismo perturba a harmonia.

var seu próprio ponto de vista, impedindo qualquer diálogo. De forma conceitual, o solipsismo traduzido como ausência de relação⁹ é um limite teórico que se aproxima da questão do conflito, mas não o tangencia.

O conflito consiste em lacuna na teoria de Panikkar, a saber, um conceito dinâmico a ser preenchido na sua hermenêutica do diálogo. Trata-se de expandir o diálogo, contribuindo para obter uma melhor compreensão das barreiras e oportunidades das relações entre grupos a partir do conflito de suas tradições com diferentes orientações culturais e religiosas. As contribuições de Panikkar sobre a hermenêutica do diálogo podem, dessa forma, passar por um novo exame de acordo com os fatores que impedem as relações humanas.

O termo 'solipsismo' torna-se uma categoria central que descreve e analisa a dinâmica dos atores interculturais em diálogo. Recordamos que o conceito de solipsismo aparece na obra do Panikkar de forma marginal, operando como o oposto do diálogo e da interculturalidade. A grande novidade da concepção de solipsismo de Panikkar está na sua associação com a conduta de indivíduos que buscam apenas a si mesmos (privacidade solipsista), instituições arrogantes, culturas autossuficientes e a falta de comunicação social em todos os níveis. Aqueles que não querem mudar ou têm medo da mudança são encontrados em um mundo solipsista. Em quase todas as suas obras e artigos existem referências sobre o solipsismo. No entanto, os índices analíticos das obras de Panikkar não incluem este conceito¹⁰ e o *Diccionario Panikkariano* elaborado por Pérez Prieto e Meza Rueda tampouco. O termo 'solipsismo' indica indiferença em relação ao diálogo e Panikkar está consciente de que tal isolamento é um problema atual para a humanidade. O fenômeno do solipsismo também está presente em situações que devem ser superados com o diálogo. Panikkar (2006, p. 37-38) argumenta em sua filosofia os cinco níveis que culminam no diálogo:

1. Primeiro há o isolamento e ignorância; 2. a indiferença e desprezo a outra cultura não nos afeta; 3. depois sucede a condenação e conquista: o

9 O solipsismo enquanto ausência de relação encontra-se de forma esmiuçada na obra *La experiencia filosófica de la India*, onde Panikkar discorre explicitamente sobre a questão, principalmente páginas 45 e 46.

10 Esta ausência de análise do termo solipsismo também é observado no volume VI de sua *Opera Omnia* que trata sobre pluralismo e interculturalidade. Este volume das obras completas concentra muita atenção sobre o diálogo, mas não observa o solipsismo embora o mencione.

outro se torna uma ameaça que temos de reagir e suprimir; 4. em seguida surge a coexistência e comunicação: a repressão não é total e descobre-se que os outros grupos culturais devem ser tolerados; 5. por fim a convergência e diálogo: a descoberta de uma possível influência recíproca.

Os primeiros três pontos indicam como o solipsismo atua, impedindo o surgimento de relações e diálogo. Contudo, no quarto ponto Panikkar formula uma mudança que não é especificada na sua proposta relativa à transição da indiferença para a comunicação. Esta suposta mudança nos leva a formular novas perguntas sobre a teoria do diálogo: Como surge a necessidade do diálogo? Onde vem a atitude que motiva o diálogo? Como surgem as condições que permitem o diálogo?

4. A ausência do conflito em Panikkar

De acordo com Lanzetta (1996, p. 100) a teoria do diálogo de Panikkar, denominado diálogo dialógico envolve uma relação mútua de entendimento entre os parceiros, e uma vontade tanto para apreciar os valores do outro e alterar quaisquer equívocos anteriores. O conceito de diálogo dialógico protagonizado por Panikkar é uma tentativa de forjar uma linguagem comum que se estabeleça através da harmonia. Para Panikkar o objetivo está em alcançar uma reciprocidade mútua que constitua o diálogo. O processo de diálogo requer uma compreensão profunda e igual entre as partes envolvidas. As diferenças entre as próprias pessoas encontra equilíbrio através do diálogo. Esta ideia denominada “diálogo dialógico abandona a noção de que a realidade é essencialmente dialética e, portanto, deve ser subordinada à mente”¹¹ (LANZETTA, 1996, p. 99-100). Assim, Panikkar postula que juntamente com o intelecto a experiência constitui o diálogo. No entanto, importa perguntar onde reside a pertinência teórica em situações de conflito? Como essas abordagens falham em situações caracterizadas por conflitos culturais, religiosos ou políticos? Dentro de sua extensa contribuição para o diálogo, Panikkar

11 “(...) dialogical dialogue abandons the notion that reality is ultimately dialectical and therefore must be subordinated to the mind” (LANZETTA, 1996, p. 99-100).

não desenvolveu a perspectiva de conflito. A situação de conflito é uma *lacuna teórica*¹² em sua obra.

O reconhecimento do conflito configura um passo importante na construção do diálogo, embora Panikkar não tenha desenvolvido este tema. Entendemos que sua teoria é de desbloqueio e há uma abertura epistemológica à outros pontos de vista. No entanto, entre seus limites teóricos está a dificuldade de conceber o diálogo como uma categoria resistente à compartilhamentos quando o conflito está presente. Além disso, o entendimento pode estar muito distante devido as disputas de poder entre grupos claramente divididos. Para tanto, a compreensão mútua sustentada por Panikkar apresenta um viés improvável. Se há uma simetria e reciprocidade entre grupos distintos, provavelmente não haveria discórdia ou conflito. Assim, o diálogo não seria um problema e sua concepção de diálogo dialógico/intercultural não seria necessária.

Panikkar formula um imperativo: nenhuma cultura, grupo social ou institucional pode encontrar sozinha a saída para as complexidades do mundo contemporâneo (RUEDA MEZA, 2010, p. 105). Qualquer grupo humano isolado se torna insuficiente. Portanto, além do diálogo, seu método e sua técnica abrangem também a hermenêutica diatópica (RUEDA MEZA, 2010, p. 115). Seu pensamento diatópico consiste no entendimento de comunidades influenciadas por lugares diferentes. Desta forma, não existe atores fora do tempo ou espaço. O diálogo está situado em contextos específicos. A hermenêutica de Panikkar pressupõe abertura ao diálogo de forma contextual. Porém, o contexto, como não comporta o conflito, aparenta ser formal e sem conteúdo. Panikkar reivindica harmonia intracultural e intercultural para o diálogo. Além do mais, as dificuldades na prática do diálogo persistem se ambas as partes estão fechadas para o encontro.

12 De acordo com Verschuren & Doorewaard (2010, p. 75) “Todo o conjunto de hipóteses constitui a perspectiva de pesquisa. [...] O pesquisador usa esse modelo para estudar o (s) objeto (s) da pesquisa, não – como no caso de uma análise diagnóstica de lacunas – para ajudar a resolver um problema na prática, mas para testar a validade da própria teoria. Se esta teoria parece ser válida, então ela pode ser usada como um critério em uma análise diagnóstica de lacunas”. “The whole set of hypotheses constitutes the research perspective. [...] The researcher uses this model to study the research object(s), not – as in the case of a diagnostic gap analysis – to help solve a problem in practice, but to test the validity of the theory itself. If this theory appears to be valid, then it can be used as a criterion in a diagnostic gap analysis”.

Panikkar testemunha a favor da lacuna teórica que observamos ao afirmar a dificuldade em concluir um estudo sobre o conflito. Em seu artigo *Pensamiento científico y pensamiento cristiano* Panikkar (1994, p. 5) atesta uma dificuldade: “Há mais de doze anos preparei um estudo sobre “O Conflito das Cosmologias”, que espero publicar em breve”¹³ (PANIKKAR, 1994, p. 5). Este livro foi muito aguardado por diversos intelectuais, tanto que no trabalho coletivo *The intercultural challenge of Raimon Panikkar* o editor Joseph Prabhu (1996, p. 4) afirma a importância do próximo livro de Panikkar intitulado ‘O Conflito de Cosmologias’ para o compreensão de uma nova cosmologia através da crítica das cosmologias existentes. Ainda, na obra *O Espírito da política* Panikkar (1999, p. 29) foi mais contundente ao afirmar que um de seus livros tem o direito de permanecer inédito: “Um dos meus livros, permanecerá, provavelmente, não publicado, intitulado Conflito de Cosmologias”¹⁴. A consciência da existência do conflito e da ausência de diálogo estão presentes na obra de Panikkar, mas não o seu desenvolvimento teórico. Embora o filósofo catalão perceba o conflito como uma causa da crise de nosso tempo¹⁵, ele não vai mais adiante em suas reflexões. Destarte, Panikkar nunca desenvolveu o diálogo fora das ideias de reciprocidade ou harmonia¹⁶. O autor não realizou seu desejo de publicar um livro sobre o conflito das cosmologias. Percebemos a dificuldade de Panikkar sobre o diálogo quando uma parte não quer o dialogar.

Em seu livro de maior profundidade filosófica *The Rhythm of Being*, Panikkar (2013, p. 393) acrescenta que o conflito entre a religião e a cosmologia científica prevalente “teria se tornado a parte construtiva de um projeto do autor que foi imprudentemente anunciado décadas atrás, sob o título de Conflito de Cosmologias”¹⁷. O seu limite teórico foi reconhe-

13 “Hace más de doce años que preparo un estudio sobre “The Conflict of Kosmologies”, que confío poder publicar pronto” (PANIKKAR, 1994, p.5).

14 “Uno de mis libros, que probablemente permanecerá inédito, se titula *El conflicto de las kosmologías*”.

15 Panikkar (2013, p. 100) pondera, que o “conflict of worldviews is one the main causes of the crisis of our times, but the dominant present-day worldview is itself in crisis”.

16 Efetivamente é demasiado simplista reduzir a tensão do mundo humano a uma dialética “ ‘branco e preto’, para uma luta entre pessoas boas e más” (PANIKKAR, 2013, p. 373).

17 “This would have become the constructive part of a project of the author which was imprudently announced decades ago under the title *Conflict of Kosmologies*” (PANIKKAR, 2013, p. 393).

cido no final de sua extensa jornada, mas um trabalho específico sobre o conflito nunca se materializou em sua odisséia intelectual. Na discussão que Panikkar se encarregou, ele admite que não conseguiu desenvolver a ideia de conflito. Esta lacuna aplicada ao diálogo é o foco do qual filosoficamente vamos nos concentrar com o contributo do sociólogo das religiões José Casanova.

5. Expansão hermenêutica através do pensamento José Casanova

O próprio conflito também é uma visão de mundo. Esse ponto de vista proporciona uma lógica interna à pesquisa. Em termos de método significa “um par de óculos que vai ser usado para observar o objeto de pesquisa”¹⁸ (VERSCHUREN; DOOREWAARD, 2010, p. 67). Esse par de óculos enquanto percepção teórica encontra-se no pensamento sociológico de José Casanova, do qual justificaremos à seguir. De acordo com a análise de Garzón (2014, p. 283), Casanova

está basicamente preocupado em explicar a complexa evolução da religião na esfera pública ocidental, motivado pela convicção de que chegou a hora de buscar categorias novas, mais complexas, mais sofisticadas e reflexivas que nos ajudem a entender melhor agora mesmo o sistema global emergente de múltiplas modernidades.¹⁹

As contribuições de Casanova representam uma tentativa de expandir o entendimento das relações entre os diferentes grupos culturais e religiosos, considerando os problemas mais prementes do mundo, como a globalização, o terrorismo, a imigração, a questão dos refugiados, as

18 “It is like a pair of glasses that will be used to observe the research object. Naturally, the perspective should contribute towards the insights relating to the research objective. A well-known type of research perspective consists of a set of core concepts, each connected to one another in causal relationships” (VERSCHUREN; DOOREWAARD, 2010, p. 67-68).

19 Casanova “se ocupa, básicamente, de dar cuenta del complejo devenir de la religión en el ámbito público occidental, movido por la convicción de que “ha llegado la hora de buscar nuevas categorías más complejas, más sofisticadas y reflexivas que nos ayuden a entender mejor el sistema global ahora mismo emergente de modernidades múltiples”.

múltiplas modernidades e o fundamentalismo. Dessa forma, o pensamento de José Casanova também se detem no conflito, à saber, na cultura do inimigo, o caráter político da afiliação entre religiões e culturas diferentes. Sua reflexão está de acordo com a atualidade de temas relativos ao problema político dos refugiados e dos movimentos migratórios.

O método de aproximação interreligiosa e intercultural mediante a renúncia das próprias identidades não promove o diálogo, mas sim a incomunicação ou solipsismo cultural e religioso.²⁰ A ciência de grupos humanos variegados e discordantes não impede o diálogo. Para Casanova a interpretação dos grupos também deve ter em mente os ‘ingredientes’ instáveis dos quais esses mesmos grupos são formados, como por exemplo, o conflito entre o público e o privado, as tensões entre desejos integradores versus exclusivistas das religiões e culturas envolvidas²¹.

O conflito entre os limites culturais e religiosos determinam a sociedade em todos os seus níveis: raciais, geopolíticos e econômicos. As relações entre o indivíduo e a sociedade devem ser analisadas a partir da perspectiva dessas múltiplas influências, ou seja, a própria investigação não é simples. De acordo com Casanova (2011b, p. 29) as

transgressões, assim como a indefinição e a mudança de limites, estão acontecendo o tempo todo, em todos os lugares. De fato, a própria contestação sobre como, onde e por quem as fronteiras devem ser traçadas constitui um dos aspectos mais notáveis de nossa situação global contemporânea.²²

20 “El principio liberal positivo de “neutralidad dialógica” que pretende facilitar el acceso igual y universal a la esfera pública y protegerlo contra la discriminación basada en la religión [...] se ha convertido en una “regla mordaza” que incapacita desde el momento en que se espera que los ciudadanos renuncien a sus identidades religiosas cuando entran en la “esfera pública” así como pretende ejercitar la autorrestricción conversacional” (CASANOVA, 2000, p. 124-125).

21 “Actually, one finds practically everywhere similar tensions between the protectionist impulse to claim religious monopoly over national or civilizational territories and the ecumenical impulse to present one’s own particular religion as the response to the universal needs of global humanity, transnational migrations and the emergence of diasporas of all world religions beyond their civilizational territories make this tension visible everywhere” (CASANOVA, 2010b, p. 30).

22 “Transgressions, as well as the blurring and shifting of boundaries, are happening all the time, everywhere. Indeed, the very contestation over how, where, and by whom the boundaries should be drawn constitutes one of the most remarkable aspects of our contemporary global situation”.

A perspectiva do deslocamento constante de limites e as constatações implicam, em primeiro lugar, à percepção da desintegração dos padrões sociais fixos ou estáveis (harmonia). Ao considerarmos o conflito como uma perspectiva analítica, adquirimos a capacidade de formular critérios teóricos para melhor compreender as dificuldades do diálogo.

Casanova também acrescenta que o mundo está sendo moldado através de mudanças promovidas pela globalização²³. Portanto, a globalização é um dos critérios para a análise da oscilação entre o público e o privado de cada cultura e religião. Dessa forma, o conflito consiste em importante paradigmas de análise, mas não um modelo absoluto. Ao mesmo tempo, Casanova não toma o tema ‘choque de civilizações’ ou a própria religião como protagonistas de confrontos mundiais. A religião não é o único parâmetro conflitivo ou instituição avessa ao diálogo. Em Casanova a democracia e o espaço público emaranhados em múltiplas modernidades protagonizam conflitos, dinâmicas e mudanças que necessariamente não culminam em discórdias, mas que podem elegê-las através de falsos protagonistas.

Conforme Panikkar (2010, p. 276), o diálogo torna-se efetivo através da harmonia e deformação, isto é, a violência e a destruição não podem criar algo novo: a deformação é inaceitável e contraproducente. Concordamos que a deformação ou destruição são inaceitáveis, mas são fatores que devem ser levados em conta, uma vez que também constituem a realidade. Panikkar (2010: 151) reconhece que o conflito é inevitável, mas sua resposta exclusiva para isto situa-se no exercício da tolerância.

Mediante a carência de respostas perante o conflito, a introdução do pensamento de Casanova sobre o tema estabelece ampliações e novas indagações. Casanova havia percebido conflitos e cristalizações traumáticas em pessoas por causa de relações sobrepostas que sofrem inúmeras influências. Há “uma sobreposição de diferentes dimensões da alteridade que exacerba questões de limites, acomodação e incorporação”²⁴ (CASANOVA, 2007, p. 61). A sobreposição de alteridades oculta o problema como a sucessão de camadas tectônicas não observáveis da terra. A preocupação de Casanova consiste em tornar visível e pensável aquilo que pode representar as camadas mais profundas da dinâmica social em seus

23 “Casanova advierte que hoy no existe un solo paradigma universal que explique el papel de la religión en las sociedades modernas” (GARZÓN, 2014, p. 283).

24 Há “a superimposition of different dimensions of otherness that exacerbates issues of boundaries, accommodation, and incorporation”.

conflitos interculturais e interreligiosos. Para Casanova, uma das dificuldades interreligiosas e interculturais residem no parâmetro do diálogo centrado no ocidente. Por isso, os indivíduos devem ser analisados com esse fator em mente, pois hoje

[...] os limites entre ‘privado’ e ‘público’ não são fixados espacialmente ou estão igualmente localizados em todos os lugares. Por serem sempre socialmente construídos, também estão abertos à contestação. Esta contestação, por sua vez, leva a um redesenho constante²⁵ (CASANOVA, 2011b, p. 29).

Ao afirmar que o destino da modernidade não é exclusivamente ocidental, Casanova quebra o exclusivismo eurocêntrico. As formas tanto dialógicas quanto conflituosas dependem da comunicação entre todas as instâncias sociais, sejam elas culturais, religiosas e seculares ou provavelmente uma amálgama delas sem restrições de suas manifestações em âmbitos exclusivamente privados. A institucionalização de formas de manifestação cultural e religiosa não obedecem um padrão único. As múltiplas modernidades reconhecem a possibilidade de uma descontinuidade com a tradição. “Todas as tradições e civilizações são radicalmente transformadas nos processos de modernização, mas também têm a possibilidade de moldar de maneira particular a institucionalização dos traços modernos”²⁶ (CASANOVA, 2011a, p. 264). Logo, apresentam-se divergências muito mais profundas que se originam de fontes muito mais antigas do que os conflitos percebidos hoje. Em oposição à ideia da superioridade ocidental enquanto abordagem universal, Casanova afirma que os investigadores devem ter em conta o contexto histórico e as condições sociais das pessoas no estudo das relações entre grupos religiosos e culturais. Nessa perspectiva, os modelos eurocêntricos são cada vez mais problemáticos e não globais (CASANOVA, 2014, p. 117). Não há uma modernidade ou um processo linear progressivo. O que há é uma “falha em reconhecer a pluralidade das dinâmicas civilizacionais inter-relacionadas” (CASANOVA, 2010e, p. 68). Tal questão potencializa

25 “[...] the boundaries between ‘private’ and ‘public’ are not spatially fixed or located equally everywhere. Because they are always socially constructed, they are also open to contestation. This contestation in turn leads to constant redrawing”.

26 “All traditions and civilizations are radically transformed in the processes of modernization, but they also have the possibility of shaping in particular ways the institutionalization of modern traits” (CASANOVA, 2011a, p. 264).

compreensões sobre a coexistência de regimes democráticos através de muitos processos seculares ao mesmo tempo e que estão emaranhados com tentativas de diálogos com diversas manifestações religiosas. Os campos de pesquisa não são simples e as relações se espelham de forma ininterrupta. “É hora de abrir espaço para categorias mais complexas, com nuances e reflexivas que nos ajudarão a entender melhor o já emergente sistema global de múltiplas modernidades”²⁷ (CASANOVA, 2010b, p. 34).

Casanova compreende a dinâmica social através da classificação entre ocidentais e não ocidentais. Tal relação tem uma função essencialmente prática: a consciência de ambos, fundamentalmente condicionada por essas relações de avaliação primária, demonstram a tendência de um valor universal perante um valor particular. Nessa perspectiva a “nenhuma religião precisa se converter às outras. No entanto, ao mesmo tempo, todas pretendem que sua mensagem, por mais particular e única, seja também uma mensagem universal para toda a humanidade” (CASANOVA, 2012c). A perspectiva de Casanova sobre as relações sociais e religiosas incluindo conflito e alienação complementam a dicotomia entre relação harmoniosa e solipsismo (ausência de relação) sustentada por Panikkar na sua visão de diálogo. O conflito introduz uma amplitude da consciência do indivíduo e de sua existência. Dentro disso há uma “inevitabilidade de confrontar processos de globalização e seus efeitos em todas as religiões”²⁸ (CASANOVA, 2008, p. 5). O papel do conflito não suplanta ou forma contextos particulares, mas conecta os já existentes. O que qualifica a teoria de Casanova como uma nova compreensão e extensão da teoria de Panikkar consiste no conflito como parte da natureza humana. Casanova percebe o conflito como um conceito aberto, porque seu significado muda de acordo com os múltiplos autores e situações. A instabilidade das relações humanas inserida no entendimento intercultural reconhece a natureza humana em toda a sua diversidade. O conflito complementa a inteligibilidade da realidade dialogal. “Sob as condições da globalização, além disso, todas as religiões do mundo não se valem apenas de suas próprias tradições, mas também cada vez mais umas sobre

27 “It is time to make room for more complex, nuanced and reflexive categories that will help us to understand better the already-emerging global system of multiple modernities” (CASANOVA, 2010b, p. 34).

28 Uma “inevitability of confronting processes of globalization and their effects on all religions” (CASANOVA, 2008, p. 5).

as outras”²⁹ (CASANOVA, 2008, p. 33). A globalização com suas interfaces políticas mutantes interperla os grupos interreligiosos e interculturais para se mobilizarem mediante diversas versões de si mesmos independente da existência ou não de conflitos.

6. Considerações finais

O conflito de cosmovisões, jamais desenvolvido por Panikkar, encontra lugar no pensamento de Casanova. Nessa argumentação, o choque intercultural e interreligioso não é um imperativo, mas uma possibilidade entre outras. Não obstante, o entendimento metodológico para a ampliação da hermenêutica dialógica de Panikkar está na recepção da hermenêutica de múltiplos intercâmbios e conflitos culturais e religiosos. Nesse sentido, o conflito também constitui-se em dimensão das relações entre pessoas e grupos, dividindo importância com a harmonia. Os aspectos e ponderações de Casanova mediados pelos ingredientes políticos transcendem o pensamento de Panikkar. Devido a pretensão de universalidade secular ou religiosa, o mundo ocidental ignora a turbulência de contextos específicos na formação religiosa e cultural de recursos humanísticos dos não ocidentais. No entanto, para compreender as relações entre ocidentais e não ocidentais, devemos integrar o ambiente sociopolítico, cultural e religioso dos grupos enquanto objetos de estudo. As dificuldades dialogais também devem ser analisadas sob a perspectiva da relação entre indivíduos, conflito e seu ambiente na impossibilidade de harmonia. Apenas na medida em que a ideia de conflito torna-se presente dentro do ambiente político entendemos os impedimentos e dificuldades dialógicas.

Referências bibliográficas

CASANOVA, José. As religiões estão se tornando cada vez mais globais. *IHU-Online*, 388, Ano XII, 2012c. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4343&secao=388. Acesso em: 10 set. 2016.

29 Under conditions of globalization, moreover, all the world religions do not only draw upon their own traditions but also increasingly upon one another” (CASANOVA, 2008,p. 33).

CASANOVA, José. Qué es una religión pública? In: CASANOVA, José. Religiones publicas en el mundo moderno. *Editorial PPC*, 2000. p.123-157. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/314512844/2-Que-Es-Una-Religion-Publica-Casanova>. Acesso em: 02 out. 2016.

CASANOVA, José. Immigration and the new religious pluralism: a European Union/United States comparison. In: BANCHOFF, Thomas F. (Ed.). *Democracy and the new religious pluralism*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 59-84.

CASANOVA, José. Public Religions Revisited. In: DE VRIES, Hent. (Ed.). *Religion: Beyond the Concept*. Fordham U.P., 2008. p. 1-33. Disponível em: http://dev.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/religionseminar_jcasanova.pdf. Acesso em: 02 out. 2016.

CASANOVA, José. Religion challenging the myth of secular democracy. In: *Religion in the 21st Century: Challenges and Transformations*, 2010b. p. 19-36. Disponível em: <https://s3.amazonaws.com/berkley-center/100501CasanovaReligionChallengingMythSecularDemocracy.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2016.

CASANOVA, José. Política Católica e Muçulmana em Perspectiva Comparada. *Revista de Estudos da Religião*, . p. 46-72, 2010e. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova3.pdf. Acesso em: 09 set. 2016.

CASANOVA, José. Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities. *Current Sociology*. Ano 59, n. 252, p. 252-267 2011a. Disponível em: <https://s3.amazonaws.com/berkley-center/110301CasanovaCosmopolitanismClashCivilizationsMultipleModernities.pdf> Acesso 03 nov. 2016.

CASANOVA, José. *From Modernization to Secularization to Globalization*. An Autobiographical Self-Reflection, 2011b. p. 25-36. Disponível em: <https://s3.amazonaws.com/berkley-center/110401CasanovaFromModernizationSecularizationGlobalizationAutobiographicalSelfReflection.pdf>. Acesso 14 out 2016.

CASANOVA, José. *Secularización y laicidad en Espana y Europa. Una perspectiva comparada global*. Edição de Manuel REUS, Manuel. Bilbao: Universidad de Deusto, 2014. p. 111-120. Disponível em:

<https://s3.amazonaws.com/berkley-center/140101CasanovaSecularizationLaiciteSpainEuropeGlobalComparativePerspective.pdf>. Acesso em: 27 set. 2016.

PANIKKAR, Raimon. A dialética da razão armada. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl; GÓMEZ-MULLER, Alfredo. *Posições atuais da filosofia européia*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2002. p. 193-232.

PANIKKAR, Raimon. *Culto y secularización*. Apuntes para una antropología litúrgica. Madrid: Marova, 1979.

PANIKKAR, Raimon. *El espíritu de la Política*. Homo politicus. Barcelona: Península, 1999.

PANIKKAR, Raimon. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 1997.

PANIKKAR, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.

PANIKKAR, Raimon. *Paz e interculturalidad*. Una reflexión filosófica. Barcelona: Herder, 2006.

PANIKKAR, Raimon. *Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae, 1993.

PANIKKAR, Raimon. *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. Maliaño: Sal Terrae, 1994.

PANIKKAR, Raimon. *Pluralisme i inteculturalitat*. Opera Omnia – Raimon Panikkar. Vol. VI – Tomo I. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2010.

PANIKKAR, Raimon. *Reinventare la politica*. Dal monologo ideologico al dialogo interculturale. Città di Castello: L'Altrapagina, 1995.

PANIKKAR, Raimon. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press, 1978.

PANIKKAR, Raimon. The Jordan, the Tiber, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness. In: HICK, John; KNITTER, Paul F. (Ed.). *The myth of Christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987. p. 89-116.

Bibliografía complementar

CARNEY, Gerald T. Christophany. The Christic Principle and Pluralism. In: PRABHU, Joseph. *The intercultural challenge of Raimon Panikkar*. New York: Maryknoll; Orbis Book, 1996. p. 131-144.

GARZÓN VALLEJO, Iván. Casanova, José V. *Genealogías de la secularización*. Barcelona, Anthropos y Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. *Revista Co-herencia*, Medellín, Colombia, v. 11, n. 20, p. 281-284, Ene-Jun. 2014. <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v11n20/v11n20a13.pdf>. Acesso em: 08 set. 2016.

KOMULAINEN, Jyri. *An emerging cosmotheandric religion? Raimon Panikkar's pluralistic theology of religions*. Leiden: Brill, 2005.

KRIEGER, David J. *The new universalism: foundations for a global theology*. New York: Orbis, 1991.

LANZETTA, Beverly J. The Mystical Basis of Panikkar's Thought. In: PRABHU, Joseph (Ed.). *The intercultural challenge of Raimon Panikkar*. New York: Orbis Book; Maryknoll, 1996. p. 91-105.

MENACHERRY, Cheriyan. *History, Symbol and Myth in the Christology of Raymond Panikkar*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1990.

MEZA RUEDA, José Luis. *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

PÉREZ PRIETO, Victorino. *Más allá de la fragmentación de la teología*. El saber y la vida: Raimon Panikkar. Valencia: Tirant lo Blanch, 2008.

PÉREZ PRIETO, Victorino; MEZA RUEDA, José Luis. *Diccionario Panikkariano*. Barcelona: Herder, 2016.

PRABHU, Joseph. Introduction. Lost in Translation. Panikkar's Intercultural Odyssey. In: PRABHU, Joseph (Ed.). *The intercultural challenge of Raimon Panikkar*. New York: Orbis Book; Maryknoll, 1996. p. 1-21.

SAVARI RAJ, Anthony. *A New Hermeneutic of Reality*. Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision. Berne: Peter Lang, 1998.

VALLESCAR PALANCA, Diana de. *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. Hacia una racionalidad intercultural. Madrid: PS Editorial, 2000.

VATAKKERIL, Peter. *Dialogue with men of other faiths: its theological implications: a critical study of Raimundo Panikkar*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1986.

VERSCHUREN, Piet; DOOREWAARD, Hans. *Designing a research project*. 2. ed. Hague: Eleven, 2010.