

Le premesse epistemologiche della filosofia interculturale di Raimon Panikkar

Alessandro CALABRESE*

Università degli studi di Siena - Arezzo (Italia)

RIASSUNTO: L'elaborazione di un metodo filosofico interculturale per interpretare l'incontro fra le tradizioni religiose è il contenuto che definisce l'interesse dell'opera di Raimon Panikkar nel panorama filosofico contemporaneo. Il mio intervento intende descrivere i passi che hanno condotto l'autore a tale elaborazione. Dopo una premessa in cui indico i temi e i modi attraverso cui Panikkar si inserisce del dibattito filosofico contemporaneo, procedo all'analisi di alcune questioni caratteristiche della sua visione filosofica, concentrandomi sulla duplice matrice della sua ispirazione teorica: la tradizione indiana dell'*Advaita Vedanta* e l'ermeneutica filosofica. In seguito spiego in cosa consista complessivamente l'approccio interculturale della filosofia di Panikkar. Infine, individuo nella metafisica non dualista la prospettiva teorica tracciata dal suo percorso filosofico ed accenno al suo valore nell'ambito della filosofia delle religioni.

PAROLE CHIAVE: Visione non duale, Mito e *logos*, Ermeneutica diatopica, Omeomorfismo, Intuizione cosmoteandrica.

ABSTRACT: The analysis of the intercultural philosophical method to interpret the encounter between the religious traditions and the interest of Raimon Panikkar's work in the modern philosophical panorama.

My presentation aims to describe the steps that guided the author to perform such research. After the initial assumption in which I will describe the theme and method that Panikkar uses to create the modern philosophical debate, I will proceed to the analysis of two main pillars of his theoretical research: the Indian tradition of *Advaita Vedanta* and the philosophical hermeneutics. The explanation of what constitutes the intercultural approach to the philosophy of Panikkar will follow. At the end, I will pinpoint in the non-dual metaphysics the theoretical perspective that can be traced back to Panikkar and emphasize its value to the philosophy of religions.

KEYWORDS: Non-dual vision, Mito e *logos*, Diatopical Hermeneutics, Homeomorphism, Cosmotheandric Intuition.

* Dottorando in Scienze filosofiche. Scuola di Dottorato in Scienza del testo. Sezione di Scienze filosofiche. Università degli studi di Siena. Sede di Arezzo (Italia).

La premessa

Gli studi di Raimon Panikkar rappresentano nel panorama dell'attuale dibattito filosofico il maggior impegno nella ricerca di un'interpretazione della natura dell'incontro fra le tradizioni religiose. La sua opera è fra le maggiori fonti di un'ampia sensibilità filosofica che ha trovato espressione nel corso degli ultimi anni nel lavoro di alcuni importanti autori. Tale sensibilità si rivolge allo studio delle possibilità e dei modi dell'incontro fra le tradizioni religiose e all'approfondimento comparatistico delle forme dell'esperienza religiosa.

Il mio progetto di ricerca è complessivamente rivolto a ricostruire il quadro teorico-filosofico a partire dal quale Panikkar fa emergere la sua filosofia interculturale delle religioni.

Egli muove da una riflessione critica sul dualismo che il pensiero filosofico di impianto razionalistico dell'età moderna, raccogliendo e rielaborando antiche eredità, ha imposto alla coscienza occidentale. Questa riflessione non attinge soltanto alle precomprensioni che alimentano il pensiero occidentale, ma, avvalendosi di sonde interculturali, rivolte in particolare al pensiero indico, ci offre una chiave interpretativa della modernità. Tale interpretazione considera la modernità un «mito», vale a dire un universo di senso fra gli altri; in tal modo essa relativizza la modernità sia in senso orizzontale, ponendola in relazione con la pluralità delle cosmovisioni esistenti al mondo, sia in senso verticale, individuando le sue origini storiche e culturali.

In Panikkar la rilettura critica del razionalismo moderno va nella direzione del riconoscimento del significato teoretico della relatività radicale dell'Essere, della realtà e delle culture e promuove il superamento complessivo di ogni visione monista e dualista degli stessi. Quel riconoscimento trova espressione in una visione 'non dualista', la quale è il portato fondamentale dell'esperienza filosofica indica dell'*Advaita Vedanta*. Il messaggio principale dell'*Advaita Vedanta* consiste nella presa di coscienza dell'insuperabilità della tensione fra la ricerca dell'Unità e l'esperienza della molteplicità. Sebbene, infatti, l'Unità dell'Essere sia la realtà vera, nel mondo sensibile l'uomo fa esperienza del proprio sé e del reale in modo frammentato. La via per risolvere tale frattura consiste nella scoperta della non dualità caratteristica del rapporto fra l'Unità e il molteplice. Pertanto la vera natura del reale dev'essere ricercata anche nella relazione fra le sue parti.

Ora, la finalità generale della mia ricerca è di dimostrare come Panikkar individui nella prospettiva tracciata da questa esperienza la chiave per la comprensione e l'interpretazione dei processi interculturali ed interreligiosi nel contesto complesso e problematico della contemporaneità. Nella visione di Panikkar la lezione dell'*Advaita Vedanta* è la cifra per la definizione di

un'autentica filosofia interculturale delle religioni. Il percorso che ha condotto il nostro autore a tale convinzione procede attraverso l'ermeneutica del dialogo fra l'induismo e il cristianesimo e attraverso la lettura interculturale dei testi fondamentali delle due tradizioni religiose.

Lo stato attuale della ricerca, invece, ci permette di evidenziare come l'opera di Raimon Panikkar sia radicata nel dibattito filosofico contemporaneo. Il suo merito nei confronti di quest'ultimo consiste nell'aver reso possibile la mentalizzazione di nozioni e simboli di altre tradizioni all'interno dell'orizzonte filosofico dell'Occidente, contribuendo ad aprire la via verso un allargamento in chiave interculturale del discorso filosofico occidentale contemporaneo.

Ciò che accredita Panikkar come pensatore pienamente occidentale è il fatto che egli non si sottrae alla responsabilità di pensare in riferimento allo sfondo degli elementi della crisi che caratterizza la storia occidentale contemporanea. Il suo interesse per l'India e la sua apertura alla conoscenza della *Sruti* sono in stretta relazione con la riflessione sulla crisi dell'Occidente. La sua percezione della relatività radicale dell'essere, elaborata alla luce della nozione indiana di *pratyasamuptada*, non può essere compresa realmente se non è colta come risposta alla crisi dell'ontologia parmenidea e della metafisica della soggettività. Il suo interesse verso la religione a-teologica del buddismo e la sua propria elaborazione di una concezione trinitaria di Dio si comprendono come tentativo di soluzione della dialettica contemporanea fra teismo e ateismo. La sua concezione del cristianesimo si intende in relazione alla necessità specificamente contemporanea di aprire questa religione verso una spiritualità non esclusivamente semita e un'intelligenza non esclusivamente greca. Infine, il suo richiamo etico e ontico verso una *metanoia* radicale rispetto alla visione del mondo ereditata dalla filosofia moderna e dalla rivoluzione scientifica è connesso alla critica nei confronti del carattere potenzialmente nichilista e distruttivo della tecnologia.

Procediamo ora alla descrizione di alcune nozioni specifiche della visione filosofica di Panikkar. Dopo la loro esposizione sarà possibile tracciare una pista verso la comprensione della sua apertura interculturale e il tratto propriamente advaitico della sua concezione metafisica.

Visione filosofica: gli strumenti

Panikkar costruisce la sua visione della realtà intorno alla relazione non duale esistente fra le due dimensioni costitutive della natura umana. A queste due dimensioni egli dà il nome di mito e di *logos*. Esse sono principalmente due

forme diverse della consapevolezza umana, sebbene ugualmente costitutive e intrinsecamente correlate.

La relazione fra mito e *logos* è tale per cui i due poli non possono fare reciprocamente l'uno a meno dell'altro: il mito descrive una modalità d'accesso al reale che integra le possibilità e i limiti della modalità descritta dal *logos*. Fra di loro, tuttavia, sussiste una tensione: le due modalità della consapevolezza umana agiscono l'una sull'altra, determinandosi reciprocamente.

Il polo del mito è il polo della consapevolezza immediata del reale, la consapevolezza pre-razionale che deriva dall'orizzonte di senso cui si appartiene. Essa si esprime nelle precomprensioni tramite cui gli uomini sono in relazione pre-critica con la realtà che li circonda. Per cui la forma di consapevolezza mitica è immediata, esperienziale, simbolica. Il polo del *logos*, invece, esprime la consapevolezza critica, la capacità di mediazione razionale che permette all'uomo di interpretare e chiarificare la realtà, pur nella complessità delle sue dimensioni.

Il mito è «l'espressione di una forma di consapevolezza *sui generis*». Esso, infatti, è descritto da Panikkar come ciò in cui si crede tanto profondamente da non esserne consapevoli. È lo sfondo di ogni nostra attribuzione di senso, ed è interiorizzato a tal punto da precedere la consapevolezza. Il *logos*, invece, è la fonte della consapevolezza razionale; esso, tuttavia, non è razionalità nel senso della mera concettualità: è razionalità interpretativa. In linea di principio, ogni porzione della realtà è accessibile al *logos* e alla sua opera d'interpretazione. La relazione necessaria e la reciprocità costitutiva fra mito e *logos* è dimostrata dalla stessa natura di quest'ultimo. Esso, infatti, non si identifica esclusivamente e totalmente con la ragione. La ragione è solo un aspetto del *logos*. «La ragione non è la totalità del *logos*. (...) Il *logos* è una certa intelligibilità, ma non è principalmente ragione» (PANIKKAR, 2000: 20). Panikkar descrive la sua concezione del *logos* all'interno di quello che egli definisce un «triplice riduzionismo», il quale corrisponde alla situazione intellettuale in cui si trova l'uomo moderno. Il triplice riduzionismo può essere descritto in questo modo: «la ragione non è la totalità del *logos*, il *logos* non è la totalità dell'uomo; l'uomo non è la totalità dell'essere». La ragione appartiene al *logos* ma non si identifica con esso. Questo è anche discernimento e intenzionalità. Come la ragione permea il *logos* senza esserne la totalità, così il *logos* permea l'uomo senza identificarsi pienamente con esso. Ci sono dimensioni dell'essere di quest'ultimo che sfuggono alla capacità di comprensione del *logos*. Eppure «nel momento in cui io dico che il *logos* non è la totalità dell'uomo, lo dico *con il logos*. Tutti gli sforzi per transcendere il *logos* hanno il *logos* come compagno di viaggio» (PANIKKAR, 1990: 99).

Il quadro teoretico entro cui Panikkar pone il suo discorso sull'interculturalità è quello della prospettiva che egli definisce ermeneutica

diatopica. Essa è il portato epistemologico della sua ricerca filosofica che, superata la pretesa razionalistica di definire il fondamento dell'Essere, concepisce se stessa come ricerca di senso essenzialmente aperta. I momenti costitutivi di tale ricerca sono gli stessi che definiscono l'idea della ricerca rinvenibile nell'ermeneutica filosofica di Hans Georg Gadamer: il superamento di una concezione oggettivante del sapere e dei presupposti della metafisica soggettivistica; il dialogo e l'interpretazione, quali cifre dell'attività razionale; la fusione degli orizzonti. In questa declinazione dell'ermeneutica, tuttavia, la determinazione culturale degli esseri è costitutiva della loro identità e riveste un'importanza decisiva nel loro processo di individuazione. Pertanto, il riconoscimento della dimensione culturale dell'identità è uno dei presupposti fondamentali della visione filosofica espressa dall'ermeneutica *diatopica*.

La nuova prospettiva, agli occhi di Panikkar, descrive filosoficamente il percorso kairologico che l'uomo compie verso la riconquista della sua unità ontologica con la totalità del reale. Il superamento della dicotomia epistemologica fra soggetto e oggetto, infatti, per l'uomo ha realmente il significato della liberazione dalla frattura ontologica fra il suo essere e la totalità del reale. Il compimento che la filosofia esprime sul piano teoretico, l'uomo lo vive nella dimensione esistenziale. L'ermeneutica è la filosofia che esprime in modo esplicito l'unità di questi due piani del discorso filosofico.

L'ermeneutica *diatopica*, inoltre, esprime in modo peculiare la visione filosofica di Panikkar. Essa risponde all'istanza della comprensione fra orizzonti di senso radicalmente differenti, che hanno preso forma e hanno espresso la loro autocoscienza e i loro modi di intelligibilità sulla base di tradizioni completamente estranee, nel tempo come nello spazio. Per questo motivo Panikkar le dà il nome di ermeneutica *diatopica*, perché ha il compito di superare il divario esistente fra i diversi *topoi*, 'luoghi' simbolici o culturali, da cui gli orizzonti di senso hanno avuto origine. La considerazione tematica da cui muove l'ermeneutica *diatopica* è la necessità che io comprenda l'altro senza presumere che egli condivide i miei stessi modi di intelligibilità del reale, il mio stesso orizzonte di senso, la mia cultura: in una parola, il mio mito.

Dimensione interculturale: l'orizzonte

Cos'è la cultura secondo Panikkar? «La cultura è il mito inglobante di ogni cosmovisione in un determinato spazio e tempo» (PANIKKAR, 2003b: 56).

Nel parlare di problemi umani non si possono eliminare né ignorare le differenze culturali. Le differenze culturali sono un dato antropologico. «Ogni cultura è cultura *umana*», nel senso che l'appartenenza culturale è costitutiva della condizione umana e che nessun discorso su tale condizione può essere

formulato prescindendo da quell'appartenenza. Panikkar afferma che fra natura e cultura esiste una relazione intrinseca tale che la prima è il luogo dell'invarianza mentre la seconda è il luogo delle differenze e della molteplicità. Pertanto «ci sono *invarianti umane*, ma non ci sono *universali culturali*. La loro relazione è trascendentale: l'invariante umana si percepisce solo in un determinato universale culturale» (*Ibidem*).

In altre parole, la differenza culturale è parte integrante di una condizione unitaria che è la natura umana. La diversità si esprime nelle declinazioni, negli universi simbolici in cui quella natura è rappresentata. Alla luce di tutto questo possiamo sostenere che l'interculturalità fa parte degli elementi che fondano il discorso sulla natura dell'uomo. Pertanto emerge la necessità di ridefinire nella sua prospettiva la nozione di filosofia. Qui nasce l'idea della filosofia interculturale.

Nell'elaborare tale nozione Panikkar muove da una domanda fondamentale: 'che cos'è la filosofia?'. Infatti, alla luce del quadro teorico descritto dall'ermeneutica *diatopica* e dell'approccio interculturale l'istanza teoretica che giustifica la sua ricerca è quella di comprendere a cosa ci si riferisce quando si usa il termine 'filosofia' in orizzonti culturali diversi. In realtà, la stessa domanda 'che cos'è la filosofia?' non può esser posta in un contesto puramente ermeneutico o metafilosofico. Essa stessa è una domanda interna alla filosofia. Pertanto, la presa di coscienza della doppia determinazione dei limiti entro cui si articola il discorso è il primo passo da compiere. Ogni risposta alla domanda 'che cos'è la filosofia?' è posta all'interno di una cultura (prima determinazione) e muove da una precisa concezione della filosofia stessa (seconda determinazione). L'indagine intorno al 'che cos'è' di qualcosa è caratteristica della filosofia, intesa in senso greco e occidentale; la stessa parola 'filosofia' è una parola greca.

Tale è la doppia determinazione da cui si parte. Di conseguenza si pone un problema metodologico. Se la nostra idea di filosofia è figlia di una cultura, cosa intendono le altre culture con 'filosofia'? Formulando la domanda in modo ancora più radicale: esiste nelle altre culture il termine 'filosofia'? Ecco, allora, la reale questione: ci si chiede che cosa corrisponde nelle altre culture a ciò che noi chiamiamo 'filosofia'.

Considerata la determinazione e la relatività imposta al discorso dall'approccio interculturale, Panikkar propone di adottare la parola 'filosofia' come simbolo di qualcosa che travalica il significato di ciò che comunemente si intende con la parola stessa. Tale simbolo può divenire a sua volta espressione della filosofia interculturale. Essa, infatti, intesa in questo modo può essere liberata dalle determinazioni culturali e disciplinari e colta su un piano epistemologico superiore. La filosofia interculturale, in altri termini, non è un'ulteriore specie di filosofia; è un genere di filosofia superiore rispetto alle

specie determinate. Essa è posta in una relazione trascendentale con ciò che fin'ora è stato inteso parlando di filosofia. La filosofia interculturale diviene in tal modo un trascendentale formale e non una categoria. L'aggettivo 'trascendentale' è da intendersi nel senso tradizionale della scolastica. È trascendentale ciò che si riferisce alla 'cosa in sé' non le categorie, le quali invece sono i modi in cui la 'cosa in sé' si manifesta. Quindi, mentre le forme particolari di filosofia sono modi di manifestarsi della filosofia stessa, la natura interculturale ha a che fare con la filosofia in quanto tale. La filosofia interculturale «esiste solo come trascendentale alle diverse attività umane che omeomorficamente corrispondono a quello che, in certe culture, chiamiamo filosofia» (*Ivi*, 51).

Lo strumento per risolvere il problema metodologico della ricerca di ciò che corrisponda alla nozione di filosofia nelle altre culture dev'essere ricercato, secondo Panikkar, negli «equivalenti omeomorfici».

Il principio dell'omeomorfismo consiste nella ricerca di una «correlazione fra due punti di vista di due sistemi differenti in modo che un dato aspetto in un sistema corrisponda a un aspetto in un altro sistema» (PANIKKAR, 1989b: 105).

In altre parole, partendo dal confronto fra nozioni di tradizioni diverse, si cerca di scoprire l'equivalenza del loro ruolo all'interno dei reciproci sistemi di riferimento. Panikkar propone di definire equivalenti omeomorfici quelle nozioni che in sistemi diversi svolgono funzioni equivalenti. Pertanto gli equivalenti omeomorfici non hanno lo stesso contenuto, ma sono definiti tali in virtù dell'analogia fra le funzioni cui assolvono all'interno del loro contesto. Dal rapporto con il contesto deriva la loro definizione.

Ciò che viene ricercato è una equivalenza funzionale ed esistenziale, non concettuale: quella che Panikkar definisce una «analogia di terzo grado». Infatti, nel passaggio da un sistema a un altro non si ricerca lo stesso concetto né la stessa funzione, bensì una funzione equivalente.

Nel caso della filosofia l'impostazione interculturale non ricercherà in orizzonti culturali diversi da quello in cui è nato il concetto di filosofia, il concetto medesimo, bensì nozioni che svolgano funzioni equivalenti alla filosofia o simboli che esprimano il suo equivalente omeomorfico.

Metafisica non duale: la prospettiva

Panikkar propone il suo approccio nei termini di una definizione contemporanea della tradizionale tensione fra 'l'uno e i molti'. Posto di fronte all'irriducibile molteplicità esistenziale del reale, l'uomo tende verso l'individuazione di una via d'interpretazione unitaria che renda in qualche

misura intelligibile il senso della molteplicità. Una simile aspirazione verso l'unità ha un significato particolare in riferimento all'interpretazione dei contesti interculturali e al lavoro comparativo fra le tradizioni culturali e religiose. La proposta formulata da Panikkar è di superare la dicotomia fra la tensione verso l'unità e l'esperienza della molteplicità mediante l'adozione di un «orizzonte aperto». In questo si esprime il suo non dualismo.

La prospettiva dell'orizzonte aperto preserva la validità della tendenza verso l'unità e dell'aspirazione verso una forma universale di intelligibilità del reale. Essa, tuttavia, non limita quest'aspirazione identificandola con una prospettiva unica. La prospettiva dell'orizzonte aperto può essere esplicitata nel modo seguente: c'è bisogno di un orizzonte per vedere, comprendere ed interpretare la realtà, ma c'è ugualmente bisogno della consapevolezza che il nostro orizzonte è storicamente e culturalmente determinato. Gli orizzonti possono incontrarsi, interpretarsi e fondersi, ma in virtù della loro costitutiva apertura non è possibile che si esauriscano l'uno nell'altro o si inglobino.

La prospettiva dell'orizzonte aperto trasferisce sul piano teoretico-ermeneutico l'impostazione metafisica non-dualista che deriva dall'ispirazione di Panikkar alla visione indica dell'*Advaita Vedanta*, attraverso la quale egli sceglie di descrivere quella che definisce «natura cosmoteandrica della realtà».

Nel pensiero di Panikkar il superamento della ragione oggettivante coincide con il riconoscimento della centralità della categoria di relazione. La stessa definizione dell'*Io* contiene la relazione. L'*Io*, infatti, è definito dall'essere in relazione con qualcosa. Ora, la struttura della relazione è tale da implicare costitutivamente il darsi di un *Tu*. Ogni relazione, infatti, si presenta nella forma *Io-Tu*. Pertanto, non esiste *Io* senza la relazione e non si dà relazione se non nella forma *Io-Tu*. Quindi l'*Io* non è concepibile senza il *Tu*, perché quel *Tu* in qualche modo è parte dell'*Io* stesso. La relazione, allora, è il centro dell'identità e per estensione è la struttura costitutiva di tutto ciò che è. Ma *chi* è il *Tu* con cui l'*Io* è in relazione? Nel rispondere a tale domanda Panikkar supera la prospettiva soggettivistica ed antropocentrica, affermando che quel *Tu* è l'uomo, è Dio ed è il cosmo. Nella relazione costitutiva di queste tre dimensioni, nell'integrazione inscindibile fra le tre parti del reale si accede alla consapevolezza piena della realtà. Questo è il cuore della sua «intuizione cosmoteandrica», la quale esprime la ricerca di una visione non frammentata della realtà. Panikkar la descrive in questi termini: «il divino, l'umano e il terrestre sono le tre dimensioni irriducibili che costituiscono il reale, cioè ogni realtà in quanto reale» (PANIKKAR, 2004: 92).

La realtà è un corpo unico articolato in dimensioni diverse. L'articolazione interna non le toglie l'unità; né tale unità viene meno a causa della diversità fra le dimensioni. Le dimensioni sono reciprocamente integrate nell'unità del reale. In qualche misura la loro integrazione è l'unità del reale. Il cuore della

concezione metafisica di Panikkar è il riconoscimento dell'unità del reale nella relazione fra le sue dimensioni costitutive.

Per descrivere tale circostanza, Panikkar parla di «relatività radicale» di tutto ciò che esiste: ogni cosa è reale nella misura in cui è in relazione. La relazione è reale tanto quanto sono reali gli elementi che essa pone in relazione. «Lo *status* ontologico della coscienza che unisce le diverse sfere dell'esistenza deve avere almeno la stessa consistenza delle sfere che unisce» (*ivi*: 101).

Per concludere, l'ispirazione advaitica di Panikkar si riconosce nel suo rifiuto della dialettica fra monismo e dualismo, vale a dire fra una visione che riduce la realtà ad un suo solo aspetto e una visione che nega la possibilità di una concezione unitaria del reale a causa dell'irriducibilità delle sue dimensioni. La via scelta da Panikkar è una via non dualista: la relazione fra le parti del reale è costitutiva dell'essere del reale stesso.

A partire da ciò prende corpo la dinamica interna a tutto il discorso filosofico di Panikkar. Applicando tale modello egli interpreta l'esperienza dell'incontro fra le tradizioni religiose e culturali.

BIBLIOGRAFIA:

Opere di Raimon Panikkar

PANIKKAR, Raimon: *Maya e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo*, Roma, Abete, 1966.

_____ *The Trinity and the Religious Experience of Man* (1973), trad. it., *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Assisi, Cittadella, 1989a.

_____ *The intrareligious Dialogue* (1978), trad. it., *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella, 1989b.

_____ *El silencio de Dios. Un mensaje del Buddha al mundo actual* (1970), trad. it., *Il silenzio di Dio: la risposta del Buddha*, Roma, Borla, 1984 e 1992. Nuova edizione, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Milano, Mondadori, 2006.

_____ *Myth, Faith and Hermeneutics* (1979), trad. it., *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Milano, Jaca Book, 2000a.

_____ *La experiencia filosófica de la India* (1997), trad. it., *L'esperienza filosofica dell'India*, Assisi, Cittadella, 2000b.

_____ *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, S. Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1990.

_____ The cosmotheandric Experience. Emerging religious consciousness (1993), trad. it. rivista e ampliata, La realtà cosmoteandrica, Milano, Jaca Book, 2004.

_____ Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica, Milano, Jaca Book, 2002.

Articoli ed interventi di Raimon Panikkar in opere collettive

PANIKKAR, Raimon: La demitologizzazione nell'incontro tra Cristianesimo e Induismo, in *Il problema della demitizzazione*. Archivio di Filosofia, a cura di E. CASTELLI, Padova, CEDAM, 1961, pp. 243-266.

_____ Philosophy of Religion in the Contemporary Encounter of Cultures, in *Contemporary Philosophy: a Survey*, a cura di R. Klibansky, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1971, pp. 221-242.

_____ Aporias in the Comparative Philosophy of Religion, in *Man and World*, Boston, The Hauge, XIII, 3-4, 1980, pp. 357-383.

_____ La notino des droits de l'homme est-elle un concept occidental?, in *Diogene*, Paris, 120, pp. 87-115. trad. it., La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?, in S. LATOUCHE (a cura), *Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringheri, Torino, 2003a.

_____ Religione, filosofia, cultura, in *Simplegadi*. Rivista di filosofia interculturale, Treviso, 2003b, anno VI, n. 1.

Bibliografia critica

PRABHU, J. (ed.): *The Intercultural Challeng of Raimon Panikkar*, Maryknoll/New York, Orbis Book, 1996.

BOADA, I. (ed.): *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona, CETC, 2004.