

O amor *advaita* como caminho para o Diálogo Inter-Religioso na perspectiva de Raimon Panikkar

Advaitic love as a way towards Interreligious Dialogue in Raimon Panikkar's perspective

Rita Macedo Grassi¹

RESUMO

Raimon Panikkar (1918-2010) foi um dos principais expoentes do diálogo inter-religioso. Este artigo procura investigar de que forma a perspectiva *advaita* do Hinduísmo está inserida no pensamento de Panikkar, como o que ele denomina de “amor *advaita*” e, assim, se constitui como caminho de construção do diálogo inter-religioso. Para tal, contextualizamos o *advaita* e a sua aplicação pelo autor em sua teoria da *visão cosmoteândrica*, baseada na Trindade cristã, em seu conceito de *Cristofania* e na sua compreensão da Teologia do Pluralismo Religioso, através de uma “atitude pluralista”. Identificamos, então, o *advaita* em sua teoria de *diálogo intra-religioso*, como o encontro do outro em si mesmo através do “amor *advaita*”, em uma peregrinação que acontece na interioridade do ser humano, paralelamente ao diálogo inter-religioso. Trata-se de uma pesquisa teórica, em perspectiva metodológica crítico-analítica, tendo em vista a sua aplicação no diálogo inter-religioso, embasada na bibliografia de Panikkar.

Palavras-chave: Raimon Panikkar. Diálogo inter-religioso. *Advaita*. Hinduísmo. Cristianismo.

ABSTRACT

Raimon Panikkar (1918-2010) was one of the main exponents of the interreligious dialogue. This article investigates how the Hinduism's *advaitic* perspective is present in Panikkar's thought, as what he calls “*advaitic* love” and, therefore, constitutes a way of building the interreligious dialogue. For such, we contextualize the *advaita* and its use by the author in his theory of a *cosmotheandric vision*, based in the Christian Trinity, in his concept of Christophany, and in his understanding of the Religious Pluralism Theology, through a “pluralistic attitude”. We identify, then, the *advaita* in his theory of the intra-religious dialogue, encountering the other in oneself through the “*advaitic* love”, in a pilgrimage that takes place in the human being's interiority, parallel to the interreligious dialogue. This is theoretical research, through a critical-analytical methodological perspective, in view of its application in the interreligious dialogue, based in Panikkar's bibliography.

Keywords: Raimon Panikkar. Interreligious Dialogue. *Advaita*. Hinduism. Christianity.

¹ Doutoranda em Ciências da Religião na École Pratique des Hautes Études - EPHE, na Paris Sciences et Lettres (PSL) em co-tutela com a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: ritagrassi2010@gmail.com

Introdução

Nascido num lar hindu-cristão, Raimon Panikkar (1918-2010), percorreu o caminho do catolicismo desde a infância, por influência de sua mãe catalã e católica; mas sempre em contato com o hinduísmo e sua tradição, através de seu pai, que era indiano e hindu. Em 1946, foi ordenado sacerdote pela Igreja Católica, em Roma e, em 1954, fez sua primeira viagem para a Índia em missão apostólica. Lá, pôde vivenciar profundamente os ensinamentos védicos tanto de forma acadêmica quanto mística. Viveu um período entre a Europa, os Estados Unidos e a Índia, onde levava uma vida monástica, mas repleta de encontros enriquecedores, sendo o principal deles com o sacerdote beneditino francês, Henri Le Saux (1910-1973). Posteriormente, mergulhou profundamente no budismo e viveu como secular, embora não tenha abandonado o sacerdócio, durante anos de sua vida.

Ainda não muito conhecido no Brasil e com pouquíssimos escritos traduzidos para o português (apenas três livros publicados em Portugal e dois livros publicados no Brasil, dos cerca de cinquenta livros escritos por ele, fora artigos e teses), entendemos ser importante contribuir para a divulgação de sua obra e para uma maior inclusão do seu pensamento nos debates acerca do diálogo inter-religioso em nosso país. Ele que, nas palavras de Faustino Teixeira:

Foi um pioneiro na abertura dialogal, abrindo pistas inovadoras na reflexão sobre o tema. Sua contribuição não se resume ao campo teórico, mas também ao exercício vital de hospitalidade, doação e entrega ao Mistério que habita no solo sagrado do outro (Teixeira, 2010, p.363).

A obra de Raimon Panikkar, constrói importantes teorias para o diálogo inter-religioso (em especial, é claro, entre a tradição cristã e o hinduísmo), tendo como pano de fundo o *advaita*², ou a-dualismo, visto pelo autor através de uma perspectiva diferente da proposta pelas duas escolas de Vedanta *Advaita* mais conhecidas da Índia, a de Śri Śaṅkara³ (788AEC) e a de Rāmānuja (1017-1137).

O autor apropriou-se do conceito (embora não o reconheça como tal) sem, no entanto, seguir a linha de Śaṅkara, como era o caso de Henri Le Saux. De acordo com Pérez Prieto, a partir de um estudo do filósofo e teólogo jesuíta, Francis D'Sá, “apesar da influência que Śaṅkara tem em Panikkar [...], suas concepções não coincidem. Sempre entendi que o *advaita* de Śaṅkara cai ao final em um monismo que Panikkar rechaça claramente” (Prieto, 2008).

² Do sânscrito, traduzida literalmente significa "não dois" ou "não dual"; em português, pronuncia-se adueita.

³ Segundo a professora Glória Arieira, os comentários de Śaṅkara sobre as Upaniṣad, a Bhagavadgītā e o Brahmaśūtra “permitiram que o povo tivesse acesso ao Vedanta, que se interessasse por seu estudo, compreendesse seu significado profundo e vivesse o conhecimento. Enfim, ele devolveu o Vedanta ao povo”. (Arieira In: Śaṅkarācārya, 2007). Para Panikkar, essa escola “considera a si mesma como o cume de todas as religiões e filosofias” (Panikkar, 2001, p. 18).

A visão de Panikkar estaria mais próxima da

[...] escola *visistadvaita* de Ramanuja, que reorientou parcialmente a doutrina *advaita*, elaborando um “não-dualismo qualificado” ou mitigado, que busca integrar nele a realidade pessoal do Absoluto para dar lugar à *bhakti*, o sentimento religioso do amor, que Sankara menosprezava: Deus é a alma das almas e da natureza, essas são diferentes dele, mas não estão separadas de Deus, sua união é *advaita* (Prieto, 2008, tradução nossa).⁴

Está mais ligado, portanto, a uma visão que enxerga as polaridades e suas diversidades, mas reconhece sua intrínseca conexão, reconhece o véu (*maya*), que as faz parecer separadas. Em seu livro *Panikkar, una biografía* (2014), Bielawski concorda, em parte, com a opinião de Prieto, embora não o cite, e afirma que a “divergência principal” entre Panikkar e Le Saux está:

[...] em seu modo de entender o *advaita*. [...] Considero que a compreensão do *advaita* por parte de Le Saux está mais próxima da de Śaṅkara, porque nela desaparece toda distinção [...], enquanto, no caso de Panikkar, o *advaita* não significa a eliminação dos polos, mas a sua conjugação harmônica, sua compenetração e sua mútua fecundação (Bielawski, 2014, p. 280, tradução nossa).⁵

A inter-relacionalidade dos “polos” seria, portanto, fundamental para o pensamento panikkariano, ao invés de enxergar a realidade como um bloco monolítico. O próprio Panikkar diz: “me atrai Rāmānuja e admiro Śaṅkara; me encontro próximo [...] a uma leitura adualista da *Bhagavad-gītā* e das *Upaniṣad*” (Panikkar, 2015, p. 376). A compreensão de Bielawski (2014) é de que “Panikkar criou e viveu o seu próprio *advaita*: o *advaita* panikkariano”, no sentido de que o autor faz sua própria leitura.

É justamente por diferenciar o *advaita* tanto do monismo, quanto do dualismo, que Panikkar afirma tão veementemente em vários de seus escritos que a palavra *advaita* não possa ser traduzida como não-dualidade. Pois, quando se está no âmbito do princípio da não-contradição, ao afirmar que “*advaita* é ‘não-dualismo’ e, ao mesmo tempo, se declara não-monismo, então *advaita* é pura contradição” (Panikkar, 2013, p. 216). E esse teria sido um erro no qual incorreram muitos tradutores, pois “a única saída dialética é simplesmente o monismo”. Neste sentido, não seria possível interpretar o *advaita* dialeticamente, pois não pode ser “reduzido a um conceito” (Panikkar, 2013,

⁴ [...] la escuela *visistadvaita* de Ramanuja, que reorientó parcialmente la doctrina *advaita*, elaborando un ‘no-dualismo cualificado’ o mitigado, que busca integrar en él la realidad personal del Absoluto para dar cabida a la *bhakti*, el sentimiento religioso del amor, que menospreciaba Śaṅkara: Dios es el alma de las almas y de la naturaleza, éstas son diversas de él, pero no están separadas de Dios, su unión es *advaita*. Para o teólogo e filósofo católico e alemão, Bernhard Nitsche, Śaṅkara e Ramanuja são “os teóricos máximos do hinduísmo” e sua importância para a “teologia cristã atual” é comparável à de Platão e Aristóteles “em seu tempo” (Prieto, 2008).

⁵ [...] en su modo de entender el *advaita*. [...] Considero que la comprensión del *advaita* por parte de Le Saux es más cercana a la de Śaṅkara, porque en ella desaparece toda distinción [...], mientras que en el caso de Panikkar el *advaita* no significa la eliminación de los polos sino su conjugación armónica, su compenetración y su mutua fecundación.

p. 217). É algo que requer a experiência, que vai além dos sentidos e da razão, sem, no entanto, excluí-los.

O autor chama a atenção para uma tendência a “ocidentalizar” conceitos “orientais”, com uma ideia de que um sistema de pensamento seria superior ao outro; e que o parâmetro ocidental de pensamento utilizado para a compreensão do *advaita* por diversos intérpretes, teria sido o do “*reductio ad unum* ou primazia do Um”. Ressalta, no entanto, que tal postulado, apesar de racionalmente inteligível, “não é a única intuição da humanidade” (Panikkar, 2013, p. 49).

Segundo ele:

[...] a mente hindu não descansa até encontrar a relacionalidade em todas as coisas – sem negar que este não seja um traço do espírito humano. Para encontrar esta harmonia há que buscá-la na identidade de cada coisa, não em sua igualdade com os demais. E para encontrar a identidade há que mergulhar na interioridade [...] (Panikkar, 2005, tradução nossa)⁶.

Tal mergulho é feito pelo autor, a partir da perspectiva *advaita*, que foi por ele experimentada desde os tempos de infância, quando “seu pai cantava e explicava a *Bhagavad-gītā*, envolvendo-o numa não-confessional atmosfera hindu”; e, ao mesmo tempo “nas dimensões da fé cristã” de sua mãe, que o permitia viver este diálogo interno de forma experiencial e mística (Teixeira, 2012). E é, dessa forma, que ele considera que deve ocorrer o encontro entre as religiões; sem, necessariamente, renunciar ao “particularismo da própria religiosidade” (Teixeira, 2012). Em sua célebre frase: “parti cristão, me descobri hindu e retornei budista, sem jamais ter deixado de ser cristão”, deixa claro que viveu a experiência mística que tanto defende; aventurou-se e correu o risco, abrindo-se ao outro; e, conhecendo outras religiões, aprofundou-se ainda mais no conhecimento da sua própria religião e da sua espiritualidade, no que ele chama de diálogo intra-religioso (Panikkar, 1999).

Raimon Panikkar desenvolveu importantes conceitos ao longo de sua obra e podemos identificar não só uma influência, mas uma referência clara à tradição hindu e, mais propriamente, à perspectiva *advaita*, tantas vezes mencionada por ele e que identificamos como uma espécie de fio condutor ou de fator explicativo para muitas de suas teorias. Portanto, neste artigo, esclareceremos o sentido da perspectiva *advaita* na obra de Panikkar, para o qual não se trata de um conceito, mas de uma “intuição”. Em suas palavras:

Quando se experimenta que *Deus está em tudo, que tudo está em Deus* e que, contudo, *Deus não é nada do que é*, então se está próximo da realização, de uma autêntica experiência advaita que, como toda

⁶ [...] la mente hindu no descansa hasta encontrar la relacionalidad en todas las cosas – sin negar que éste no sea también un rasgo del espíritu humano. Para encontrar esta armonía hay que buscarla en la identidad de cada cosa, no en su igualdad con los demás. Y para encontrar la identidad hay que bucear en la interioridad.

verdadeira experiência, não pode ser comunicada nem expressa por meio de conceitos (Panikkar, 2011, tradução nossa)⁷.

A adualidade seria, portanto, um “equivalente homeomórfico”⁸ da harmonia, cuja experiência deve se dar através do “terceiro olho”, que une tanto os sentidos físicos quanto os intelectuais. Essa é uma forma mística oriental de enxergar a realidade através de uma intuição que parte do ser integral, não-dissociado. Os dois olhos se unem no centro, entre as sobrancelhas, formando uma só visão, interna e integrada. No momento em que as polaridades se encontram, se integram, há uma espécie de ‘vazio’, também conhecido no budismo como *śūnyatā*. Distingue-se da visão ocidental de vazio como algo negativo, melancólico; trata-se “daquilo que ‘permanece’ uma vez que tenhamos nos esvaziado de nossos pensamentos, representações, da própria mente, dos nossos egos”, de uma sensação de que se está no seu devido lugar, no Todo, na Realidade (Panikkar, 2013, p. 202). Esse momento, que pode ser chamado de meditação, de contemplação, de observação e que, neste caso, Panikkar prefere chamar de intuição; seria necessário para se compreender a adualidade e enxergar a realidade em sua totalidade, ou seja, enxergar o Todo nas partes que o constituem.⁹

A forma como a perspectiva do “amor *advaita*” está inserida na obra do teólogo e filósofo Raimon Panikkar (1918-2010) e constitui em recurso para a sua concepção do diálogo inter-religioso é o tema principal deste artigo. Para isso, foi feita uma pesquisa teórica, através de uma perspectiva metodológica crítico-analítica, embasadas, principalmente, na bibliografia de Panikkar.

Neste artigo, temos a intenção de refazer este trajeto que começa na Índia hindu, volta para o ocidente, transformando-se em experiência amorosa; encontra-se com o cristianismo; até chegar ao diálogo inter-religioso, que deve estar acompanhado pelo diálogo intra-religioso, em “relação *advaita*”.

A grande pista está no mistério do *advaita*, presente no recinto mais íntimo seja do Hinduísmo, seja do Cristianismo. É na dimensão de profundidade que essas duas tradições podem encontrar a ‘não-dualidade’ que as preside. E isto vale também para o diálogo com as outras religiões (Teixeira, 2012).

Primeiro, trataremos brevemente do sentido do “amor *advaita*” na perspectiva de Panikkar, que está diretamente relacionada ao *advaita* (a-dualismo) do hinduísmo, - o qual, como vimos, ele define como uma “intuição” e não como conceito.

⁷ Cuando se ha experimentado que *Dios está en todo*, que *todo está en Dios* y que sin embargo *Dios no es nada de lo que es*, entonces se está cerca de la realización, de la auténtica experiencia advaita que, como toda verdadera experiencia, no puede ser comunicada ni expresada por medio de conceptos.

⁸ Termo utilizado na geometria para “designar um sistema de equivalências na topologia geométrica. Trata-se, neste caso, de uma espécie de analogia da terceira ordem. Tendo em vista que cada cultura guarda seus critérios de verdade, de beleza e de bondade, o que importa é ultrapassar o colonialismo cultural.” (Panikkar, 2012, 45).

⁹ Ver Grassi, 2019.

Num segundo momento, mostraremos de que forma Panikkar transpõe essa intuição para o contexto cristão como forma de analisar a experiência da Trindade cristã e o que ele chama de cristofania e de conceber a sua visão de pluralismo religioso.

Por fim, veremos de que maneira o autor considera que o diálogo inter-religioso deva ocorrer, a partir dessa experiência do “amor *advaita*” supramencionado, e da condição de estar acompanhado, também, do que ele entende por diálogo intra-religioso.

1. O amor *advaita*

Para a compreensão do que significa o *advaita* na obra de Panikkar, faz-se necessário uma breve introdução das origens do que se entende hoje por hinduísmo, bem como, das principais obras dessa tradição. No entanto, não seria possível neste momento abarcar a imensidão de textos, interpretações e de mensagens contidas na tradição hindu e, muito menos, de todas as derivações posteriores. Optamos, portanto, por um recorte que nos auxilie na compreensão do tema e da interpretação dada por Panikkar.

Cabe aqui uma ressalva feita por Mircea Eliade quanto à cronologia dos textos dentro do hinduísmo: “em geral, todo tratado filosófico indiano apresenta concepções anteriores à data da sua redação, e quase sempre muito antigas. Quando, num texto filosófico, se encontra uma interpretação nova, isso não quer dizer que ela não tenha sido considerada antes” (Eliade, 1979, p. 62). O autor assinala, também, que a palavra “filosofia” não possui um termo correspondente em sânscrito, o termo mais próximo seria *darśana*, ou seja, “ponto de vista”. Daí se infere, também, a importância da hermenêutica dentro da tradição hindu, portanto estamos sempre falando de um lugar limitado pela nossa compreensão.

As origens do hinduísmo não são muito precisas, pois não há um fundador específico ou nem mesmo uma fundação. Panikkar (2017b) afirma que a tradição teve início no encontro entre o que se entende por invasão ariana, de idioma indo-europeu, com a população indígena original. Segundo ele, a civilização do Vale do Indo (ou Hindu), no Norte da Índia, teria sido “uma das bases” da tradição¹⁰ (Panikkar, 2005). Os estudos mostram que essa civilização tinha “grande semelhança com a cultura mesopotâmica” e viveu, aproximadamente, em 2.000 antes da era atual.

O hinduísmo também teria suas origens na cultura dravídica, que estaria mais relacionada com a “cultura mediterrânea” e, hoje, situada no sul da Índia. Mas, que teria entrado pelo Norte, através do Irã. Para Panikkar, o “ritual de adoração e louvor”, conhecido como *pūjā*, e a *yoga*, “seria a herança dravídica no hinduísmo” (Panikkar, 2005). O autor não descarta, no entanto, as influências da cultura ariana nas origens da tradição.

¹⁰ Daí a origem do termo “hinduísmo”.

O primeiro resultado oral (e depois escrito) desse encontro intercultural foi o que chamamos de Vedas, ou seja, todo o corpo da literatura Védica. É cantado, falado, e agora também escrito no antigo idioma Indo-Ariano conhecido como Védico; o Védico é anterior ao Sânscrito literário, que foi formalizado pelo gramático Panini por volta de meados do primeiro milênio a.C. (Panikkar, 2017b, p. xli-xlii, tradução nossa)¹¹.

Mircea Eliade também afirma uma origem indo-europeia somada a uma “simbiose” com a população autóctone; o que vai se confirmar, inclusive, no idioma sânscrito, que possui fonemas e vocabulários “não-arianos”. Esse autor demonstra uma série de coincidências entre a cultura indo-europeia e a cultura védica, tais como: a prática da agricultura, a economia pastoril, a própria estruturação da sociedade (a qual pode ter dado origem ao sistema de castas indiano) e, é claro, conceitos e mitos religiosos muito próximos aos que foram posteriormente proclamados através dos Vedas. Segundo ele, “[...] a unidade religiosa e cultural da Índia foi resultado de uma longa série de sínteses, realizada sob o signo dos poetas-filósofos e dos ritualistas da época védica” (Eliade, 1978, p. 24). Em suma, é essa conjunção de elementos das culturas originárias e da população ariana que vai dar origem aos *Vedas*.

Os *Vedas* trazem mensagens que foram primeiramente transmitidas oralmente e, posteriormente, com o auxílio de transcrições, subdivididas em quatro grandes coleções (*Rg-Veda*, *Sāmā-veda*, *Yajur-veda* e *Atharva-veda*), escritas entre os anos 2000 e 500 antes da era atual, sendo as mais antigas “entre 1500 e 1200” até a última, em torno do ano 600 antes da era atual (Panikkar, 2017b).¹² Cada um desses volumes contém livros, que transmitem conhecimentos através de “hinos, ritos sacrificais, interpretações alegóricas e tratados doutrinários” (Panikkar, 2005), totalizando dezoito mil livros. Essas mensagens receberam o nome de *śruti*, “que não significa ‘o escrito,’ mas ‘o ouvido’, a Palavra escutada, ouvida e cristalizada na ‘audição’ transmitida fielmente [...] e que se continua escutando” (Panikkar, 2005). A tradução literal da palavra *śruti* seria orelha, mas nos *Vedas* ela surge como uma Revelação, propriamente dita. Este conhecimento é uma “revelação” interna, para a qual é preciso se estar preparado, pois não se trata apenas de compreendê-la racionalmente, mas de experimentá-la, de vivenciá-la através da fé.

Qual seria essa “revelação” transmitida pela *śruti*? Esta resposta será encontrada de forma mais clara e direta nas *Upaniṣad*¹³ - obras que surgiram posteriormente, as quais possuem uma importância fundamental para a constituição e a evolução da tradição hindu e de várias de suas vertentes -, através de importantes ensinamentos (*mahavakya*), como: “Tu és Aquele” (*Tat tvaṁ asi*) e “Eu sou Brahman” (*Aham*

¹¹ The first oral (and latter written) result of this cross-cultural encounter was what we call the Vedas, that is, the entire body of Vedic literature. It is chanted, spoken, and now also written in the old Indo-Aryan language known as Vedic; Vedic is ancestral to the literary Sanskrit, which was formalized by the grammarian Panini around the middle of the first Millennium BC.

¹² Os hinos contidos nestes volumes também são conhecidos como *Samhita* (Panikkar, 2017b).

¹³ Segundo Eliade, “as intuições centrais dos Upanixades já se encontram, de uma forma não-sistemática, nos Vedas” (Eliade, 1978, p. 71). Uma diferença-chave seria a introdução do conhecimento não-esotérico dos ritos sacrificais, mas no sentido de gnose, como “valor soteriológico”.

Brahman) e, também, pela equação *ātmanbrahman*. Em outras palavras, a revelação é a necessidade do reconhecimento pelo ser humano do princípio divino que o habita. Segundo Panikkar (2005):

Não se trata, porém, de um mero conhecimento conceitual, mas de uma verdadeira fé experimental, e de uma certa intuição que reconhece vitalmente a equação aludida, e que se dá conta de que meu ‘eu’ mais profundo não é o meu *ego*, mas Deus, e que não pode ser outra coisa senão Ele (Panikkar, 2005, tradução nossa)¹⁴.

A “fé experimental”, a qual ele se refere, está longe de ser apenas uma crença em um Deus que virá nos salvar, mas apresenta-se como uma experiência ontológica que nos faz compreender que já somos aquilo que conhecemos. O caminho apresentado por uma das principais obras da cultura védica, de mais de vinte séculos - a *Bhagavad-gītā* -, para se chegar a essa compreensão é o *yoga*, que pode ser definido como “união com Deus” e que se subdivide em três linhas: *karma-yoga* (ação), *jñāna-yoga* (conhecimento) e *bhakti-yoga* (amor devocional). Esse caminho deve ser transmitido por um *guru* (mestre espiritual) e, quando praticado de forma consistente pelo devoto, poderá levá-lo a iluminação, em outras palavras, à realização do *ātmanbrahman*.

A intuição *advaita* se daria, portanto, na harmonia entre estes três caminhos mencionados na *Gītā* e fora de qualquer discurso dialético racional em torno da compreensão do que se entende por Mistério transcendente. Trata-se da compreensão de que os polos da realidade, assim como os caminhos, estão intrinsecamente relacionados, um não exclui o outro, ao contrário, um depende do outro para existir. *Advaita* é, resumidamente, a relação entre todos os elementos que constituem a realidade.

Uma das passagens do *Rg-veda*, diz:

3. A escuridão estava lá, tudo envolvido pela escuridão, e tudo era Água indiscriminada. Então aquilo que estava Oculto pelo Vazio, aquele Um, emergindo, agitando-se, através do poder do Ardor, veio a ser.
 4. No início o Amor surgiu, o qual era o germe celular primário da mente. Os Videntes, buscando em seus corações com sabedoria, descobriram a conexão do Ser no Não-Ser. [...]
- (RVX.129 *apud* Panikkar, 2017b, p. 8-9, tradução nossa)¹⁵.

¹⁴ No se trata, sin embargo, de un mero conocimiento conceptual, sino de una verdadera fe experimental, y de una cierta intuición que reconoce vitalmente la ecuación aludida, y que se da cuenta de que mi ‘yo’ más profundo no es mi ego sino Dios, y que no puede ser otra cosa que Él.

¹⁵ 3. Darkness was there, all wrapped around by darkness, and all was Water indiscriminate. Then that which was Hidden by the Void, that One, emerging, stirring, through power of Ardor, came to be. 4. In the beginning Love arose, which was the primal germ cell of the ind. The Seers, searching in their hearts with wisdom, discovered the connection of Being in Non-Being. [...].

No original, este verso contém a palavra *kāma*, a qual Panikkar traduziu como Amor, mas que normalmente se traduz por Desejo. Nos comentários de sua tradução, no entanto, ele diz que: "o desejo, o amor e o fervor, foram as forças dinâmicas que trouxeram a realidade a um processo temporal de originar algo de algo. [...] O processo [...] é de concentração, de condensação, de uma emergência pelo poder do amor." Ele acrescenta, no entanto, que:

Esse amor não pode ser um desejo por "algo" que não existe, ou mesmo um desejo que sai de um Ser inexistente. É essa mesma concentração que origina o Eu que vai ser e ter esse amor. O amor primordial [...] é o ato constitutivo pelo qual a existência passa a existir. Sem amor não há ser, mas o amor não acontece sem ardor ou *tapas*. É o fervor, *tapas*, que faz o ser ser; eles não são separáveis. A relação entre *kama*, desejo e amor, por um lado, e *tapas*, ardor e calor, por outro, é uma das leis cósmicas que ligam o Ser e todo o reino dos seres (Panikkar, 2017b, p. 8, tradução nossa)¹⁶.

Podemos dizer que este seria o caminho da devoção, do amor (*bhakti-yoga*), o “aspecto mais popular e mais difundido do hinduísmo” (Panikkar, 2005). Trata-se de um encontro amoroso, de uma experiência, com o que se entende por Deus ou Divindade. No caso da *Citā*, trata-se mesmo de um teísmo, de uma personalização do Absoluto, na presença de Kṛṣṇa, a personificação do deus Viṣṇu. Mas, isso não exclui a possibilidade de uma experiência a-dual (*advaita*), do encontro do Ser e do Não-Ser, conforme o verso do *Ṛg-veda*. É, porém, uma imersão e constante conexão com a Deidade (*īṣṭa-devatā*)¹⁷, no seu sentido mais puro e plenamente entregue.

Para Panikkar (2005), esse amor que se dá entre o ser humano e a Divindade, também ocorre, e pode ter origem, na esfera do puramente humano. É um amor belo e sem distinção entre masculino e feminino, um amor que transcende as contradições, as dualidades e, por que não, as religiões. E é dentro dessa inspiração amorosa que entra o conceito de *advaita* (ou a-dualidade). Não há necessidade de se escolher um dos caminhos, eles se complementam e se integram. Deve haver uma harmonia entre eles.

[...] os três caminhos são em verdade três sendas que conduzem a outros tantos cumes que, sem confundir-se, são para seus caminhantes as cimas supremas que permitem gozar do horizonte comum dos vales e planícies da realidade. [...] A unicidade não é a unidade. [...] A introdução à experiência da unicidade enquanto incomparabilidade é a experiência do amor, inseparável da beleza. [...] Mas, para descobrir a unicidade no sentido do único, de cada cume, em nosso exemplo, há que amá-la. O amor exclui a comparação. A comparação é obra do intelecto e não do

¹⁶ This love cannot be a desire toward ‘something’ that does not exist, or even a desire coming out of a nonexistent Being. It is that very concentration that originates the Self that is going to be and have that love. Primordial love [...] is the constitutive act by which existence comes into being. Without love there is no being, but love does not happen without ardor or *tapas*. It is fervor, *tapas*, that makes the being be; they are not separable. The relation between *kama*, desire and love, on the one hand, and *tapas*, ardor and heat, on the other, is one of the cosmic laws linking Being and the whole realm of beings.

¹⁷ “[...] símbolo concreto da Divindade infinita” (Panikkar, 2015).

amor. [...] É o amor o que mostra a unicidade sem por isso ser cego à diversidade (Panikkar, 2005, tradução nossa)¹⁸.

Encontrar a beleza na unicidade, sem precisar com isso deixar de reconhecer a diversidade; agir em prol da harmonia, sem deixar de enxergar os diferentes elementos que compõem a ordem cósmica, seriam então atitudes amorosas inspiradas pelo *advaita* upanixádico.

Pérez Prieto (2008) diz que Panikkar, assim como “grandes místicos de todas as religiões”, alcançou uma união harmônica entre amor e conhecimento, através do *advaita*. No entanto, ele teria conseguido “o que parecia impossível”: unir “o caminho da religião como devoção amorosa (bhakti) ao caminho da religião como conhecimento (jñana)”. Isto se deu, segundo o biógrafo do autor, devido à sua visão trinitária, conforme veremos.

Panikkar define o amor como “[...] a tendência centrífuga do nosso ser que nos empurra à transcendência, ao outro, ao tu, assim como o conhecimento é o movimento complementar do nosso ser, que nos atrai à imanência, à assimilação, à compreensão” (Panikkar, 2015, p. 321). Fica clara a importância da relação entre os polos, na harmonia experimentada através da “intuição *advaita*”, ao invés da separação em individualidades ou da redução à unidade; o que nos leva à compreensão do Todo da realidade. “O Todo não é uma coisa ou um objeto do pensamento. É, na verdade, o horizonte sobre o qual nós experimentamos a Totalidade de toda coisa concreta. É aquilo que nos permite relacionar tudo com tudo, sem violentar as coisas relacionadas” (Panikkar, 2013, p. 29).¹⁹

Essa plenitude, no entanto, não é individual, ela inclui diretamente o outro com o qual se está em relação constante e no qual enxerga-se a si mesmo, como na fórmula upanixádica “*tat tvam asi*” (“tu és aquele”), princípio fundamental para o que se poderia nomear de “mística *advaita*” ou de “amor *advaita*”, definida da seguinte forma por Panikkar:

A contemplação nos faz entrar em contato direto com a realidade. Entra-se em um êxtase, onde já não existe separação letal entre o objeto e o sujeito. Ama teu próximo como a ti mesmo, não como a outro a quem devas fazer tudo o que querias para ti. Se não descobres o ‘a ti mesmo’ no outro, evidentemente não chegaste à contemplação, porque

¹⁸ [...] los tres caminos son en rigor tres sendas que conducen a otras tantas cúspides que, sin confundirse, son para sus caminantes las cimas supremas que permiten gozar del horizonte común de los valles y planicies de la realidad. [...] La unicidad no es la unidad. [...] La introducción a la experiencia de la unicidad en cuanto incomparabilidad es la experiencia del amor, inseparable de la belleza. [...] Pero para descubrir la unicidad, en el sentido de lo único, de cada cumbre, em nuestro ejemplo, hay que amar(la). El amor excluye la comparación. La comparación es obra del intelecto y no del amor. [...] Es el amor el que descubre la unicidad sin por ello ser ciego a la diversidad.

¹⁹ Ver Grassi, 2019.

ainda estás na dicotomia, no dualismo do um e do outro (Panikkar, 2015, p. 175, tradução nossa)²⁰.

Para o pensamento hindu, essa descoberta do outro em “si mesmo” pressupõe a ideia de enxergar o outro também como a Divindade, o Absoluto, que está presente em todos os seres e que está, também presente, em relação adualista, na realidade que é experimentada através da contemplação. A pessoa que realiza essa descoberta é chamada de *advaitin*, alguém que

se estabeleceu nesse Eu – no Absoluto, que podemos dizer que se conhece e ama a Si mesmo – reconhece e ama as faíscas do Ser que flutuam, transbordando do nada pelo que ‘são’: ‘partes’ ou ‘objetos’ (ainda que seja um uso impróprio das palavras) do conhecimento e amor divinos. Ele conhece e ama as ‘coisas’ da mesma maneira que Deus as conhece e as ama (para usar termos teístas), em um único ato com o qual ele se conhece e ama a Si mesmo e no qual Ele associa todos aqueles que chamamos seres presentes sobre a terra, seja qual seja a natureza que possuam. O *advaitin* não somente vê todas as coisas no Um, mas possui uma percepção de todas as coisas como não duais e, portanto, que não constituem uma espécie de segundo frente ao único Um: ‘um sem segundo’, pois nenhum *dvanda*, nenhum par, nenhuma dualidade podem ser definitivos. Ele ama tudo do mesmo modo que o Amor único e universal. Enquanto alcance e intensidade, o verdadeiro *advaitin* ama como ama o Absoluto (Panikkar, 2001, p. 16, tradução nossa)²¹.

O amor *advaita* seria, então, essa consciência de que, ao reconhecer a presença do Absoluto em si, o mesmo amor que teria gerado e concebido todas as coisas e seres humanos também estaria ali presente. Dessa forma, o amor deixa de ser um sentimento separado, ele simplesmente é essa essência que permeia a realidade, agora vista como adual. Nessa concepção, o amor não está separado de nada, ele simplesmente é o oceano que conecta e habita tudo e todos.

É uma experiência, portanto, integral das dimensões que compõem a realidade, assim como a “intuição *advaita*”. É uma forma de enxergar a realidade que ultrapassa o esquema de pensar dialético, sem, no entanto, excluir a razão e os sentidos como

²⁰ La contemplación nos hace entrar en contacto directo con la realidad. Se entra en un éxtasis en el que ya no existe la separación letal entre objeto y sujeto. Ama a tu prójimo como a ti mismo, no como a otro a quien debas hacer todo lo que querrías para ti. Si no descubres el ‘a ti mismo’ en el otro, evidentemente no has llegado a la contemplación, porque, todavía, estás en la dicotomia, en el dualismo de lo uno y lo otro.

²¹ se ha establecido en ese Yo –en el Absoluto, que podemos decir que se conoce y ama a Sí mismo– reconoce y ama las chispas de Ser que flotan rebosando de la nada por lo que ‘son’: ‘partes’ u ‘objetos’ (aunque éste sea un uso impropio de las palabras) del conocimiento y amor divinos. Él conoce y ama las ‘cosas’ de la misma manera en que Dios las conoce y las ama (por usar términos teístas), en un único acto con el cual Él se conoce y ama a Sí mismo y en el cual Él asocia todos aquellos que nosotros llamamos seres presentes sobre la tierra, sea cual sea la naturaleza que posean. El *advaitin* no sólo ve todas las cosas en el Uno sino que posee una percepción de toda cosa como no dual y por tanto que no constituye una especie de segundo frente al solo y único Uno: ‘un solo sin segundo’ puesto que ningún *dvanda*, ninguna pareja, ninguna dualidad puede ser última. Él ama todo del mismo modo que el Amor único y universal. En cuanto alcance e intensidad el verdadero *advaitin* ama como ama el Absoluto.

caminhos de conhecimento. Trata-se de uma experiência da Totalidade, sem excluir ou hierarquizar nenhum de seus aspectos ou dimensões, mas integrando-os. Essa experiência requer uma “nova inocência”, uma “consciência pura”, que leva o ser humano a descobrir, através do amor, o outro (ser humano e Divino) em si mesmo e em todos os seres que constituem o Todo. É uma “visão holística” que ocorre no lugar de experiência do Vazio, mas que pode ser expresso através da palavra que provém do silêncio. Panikkar propõe, então, que essa experiência adualista seja “recuperada”, pois é um “conhecimento simbólico”, que tem levado

[...] praticamente todas as tradições a ver o mundo como o Corpo de Deus, a descobrir no universo a imagem do Divino, a dizer que os céus cantam a glória do Criador, a experimentar a natureza do Buda em tudo e a apreciar a Presença de Deus em todas as criaturas. Isso não é nem conhecimento conceitual, nem completa alucinação. É conhecimento real de outro tipo (Panikkar, 2013, p. 281, tradução nossa)²².

É o conhecimento associado ao amor, em relação *advaita*. Panikkar, também, irá chamar esse tipo de conhecimento de “visão cosmoteândrica”; uma visão que enxerga a “estrutura trinitária” da realidade, expressa na equação Deus-Homem-Cosmos. Tal visão seria, segundo ele, primordial para os nossos tempos e para a compreensão do que ele entende por Trindade, cristologia e pluralismo religioso.

2. O amor *advaita* no cristianismo²³

A trajetória religiosa de Panikkar tem início na Igreja católica, inclusive tendo sido membro da Opus Dei, durante aproximadamente 25 anos. Portanto, sua reflexão sobre a Trindade é anterior à sua vivência espiritual na Índia e ao seu contato com a concepção *advaita*, o que não quer dizer que não tenha se modificado e amadurecido ao longo dos anos. Pelo contrário, tal contato o fez ter uma visão “mais plena e radical da Trindade”, segundo Prieto (2008), - citando também Ewert H. Cousins e Francis X. D’Sá (estudiosos da obra *panikkariana*) - tornando-se assim, uma base fundamental para o pensamento do autor.

Não é nossa intenção aqui adentrar profundamente nas origens teológicas do que, segundo Pikaza, “foi e segue sendo, com a Encarnação (da qual não pode separar-se), o momento chave da identidade cristã” - a Trindade -, muito menos em todos os desdobramentos, hermenêuticas e, até conflitos que existiram, e ainda existem, em torno desse símbolo cristão (Pikaza In: Prieto, 2008). Apontaremos, em linhas gerais, a compreensão de Panikkar e de que forma a mesma o leva a enxergar a realidade como trinitária, composta pelos elementos: Deus-Humano-Cosmos.

²² [...] practically all traditions to see the world as the Body of God, to discover in the universe the image of the Divine, to say that the heavens sing the glory of the Creator, to experience the Buddha nature in everything and to enjoy the Presence of God in every creature. This is neither conceptual knowledge nor sheer hallucination. It is real knowledge of another type.

²³ Ver Grassi; Panasiewicz, 2020.

Para Panikkar (2011) o evento trinitário foi e é altamente “injustiçado” ao longo da história do cristianismo, tendo sido substituído por um monoteísmo absolutista que, ao seu ver, tem raízes políticas e é devedor do judaísmo e do Primeiro Testamento. Em sua concepção, a Trindade é uma forma universal de se chegar à compreensão de uma “Totalidade”, de algo que nos ultrapassa, que seria a busca de todo ser humano e não estaria restrita aos cristãos. Prieto (2008) ressalta que, em suas conversas com o autor catalão, ele afirmava que sua compreensão da Trindade não tinha como objetivo “negar o monoteísmo”, mas “conceber a Deus realmente em sua originalidade cristã: o Pai-Filho-Espírito do monoteísmo trinitário. Coisa que não ocorre, insiste nosso autor, com o monoteísmo judaico-abraâmico e com o islamismo” (Prieto, 2008). A preocupação de Panikkar seria em devolver aos cristãos a noção de um “Deus Trinitário”, que teria ficado muito “abstrata”, devido à “prevalência do Deus do monoteísmo” (Prieto, 2008).

A Trindade teria sido renegada ao segundo plano, por razões políticas, o que acabou por fazer com que fosse, de uma certa forma, mal interpretada por uma visão monoteísta, por um lado, e triteísta, por outro. Em sua concepção, a Trindade está presente na própria estrutura da realidade, além de uma simples representação de um Deus transcendente e imanente, e de uma visão monoteísta ou triteísta.

Em linhas gerais, na obra de Panikkar, o *advaita* como recurso para a compreensão da Trindade mostra que o Pai e o Filho não são entes distintos e, ao mesmo tempo, não são apenas um; e que o Espírito os une e distingue ao mesmo tempo, é o vínculo de unidade, ou seja, o “amor *advaita*”. Um amor que perpassa todos os âmbitos do Ser, representado pela Trindade, e que se relaciona com a unidade a-dual que está no centro do encontro com a “revelação” ou, como preferem alguns, da iluminação ou da salvação. Um amor que é divino, mas que pode ser trazido para a esfera do humano, pois é o *ātmanbrahman* (Deus-Homem) quem ama e é amado. Em sua visão: “se Deus, o Pai, é o Eu supremo que chama – gera – o Filho como seu Tu, que O manifesta e que O reflete, então o Espírito não é somente o Amor personificado do Pai e o dom de si mesmo do Filho, mas a não dualidade (*advaita*) do Pai e do Filho” (Panikkar, 2001, p.18). Em outro momento, o autor vai dizer que o Espírito é o amor que flui entre o Pai e o Filho.

Para Panikkar, a relação entre as Pessoas da Trindade é a base constitutiva de toda a realidade e, a partir dela, desenvolverá sua “visão cosmoteândrica”, uma forma intuitiva de enxergar a realidade do mundo atual, sem fragmentações, que capacita as pessoas a compreenderem que são cocriadoras da própria realidade e a realizarem uma comunhão entre o divino e a matéria. Para tal, ele propõe uma trindade formada pelos elementos Deus-Humano-Mundo ou Deus-Humano-Cosmos, como constituintes da realidade propriamente dita. Essas três dimensões estão, segundo ele, em relação pericóretica ou *advaita*, são “inter-independentes”. O símbolo que representaria a síntese dessa visão cosmoteândrica seria Cristo, a plenitude do *humanum*.

A partir desse princípio de “interindependência” ou de “relacionalidade radical”, o Espírito teria como função mostrar que: “se o Pai e o Filho não são dois, muito menos são um” (Panikkar, 2011). Então, a visão trinitária seria um “equivalente homeomórfico”

do *advaita*, podendo ser estendida a outras compreensões religiosas e filosóficas sobre a realidade, sem ser uma exclusividade cristã.

A visão cosmoteândrica nasce, segundo Panikkar (2015), de uma necessidade do mundo atual de enxergar a realidade por inteiro e colocar em prática a visão trinitária tendo como base uma perspectiva onde os seres humanos, o mundo e a divindade estejam relacionados de forma pericorética e “inter-independente”, em “uma ordem ontológica”. As crises atuais relativas ao meio-ambiente, à ética, às crenças, às desigualdades sociais e à migração (para citar apenas algumas) demandam uma atitude enérgica que, para o autor catalão, devem ir além do plano puramente prático-material (do ativismo ecológico ou das “soluções tecnológicas”, por exemplo), que tratariam “apenas dos sintomas” e deve-se constituir em uma “mudança radical”, espécie de *metanoia* coletiva – ou de uma “nova inocência” - que una os seres humanos em torno de um objetivo comum.

Trata-se de uma visão de mundo que une o espírito e a matéria, o sagrado e o profano (ou o mundano), mais uma vez, de forma a-dual. Onde o ser humano está intrinsecamente relacionado e conectado com o universo, com o cosmos e com a natureza de forma integral e que descobre sua “salvação” nessa relação. Salvar-nos e salvar a terra passa a ser uma só “aventura”.

O autor catalão, no entanto, apesar de buscar universalizar a Trindade para uma perspectiva mais pluralista e de propensão para o diálogo inter-religioso, coloca a figura de Cristo como sendo o símbolo que melhor traduz sua “espiritualidade cosmoteândrica”. Segundo Prieto, no epílogo de sua obra em alemão, escrita a quatro mãos com o teólogo israelense Pinchas Lapide (1922-1997), *Meinen wir denselben Gott? Ein Streit-gesprach* (1994), Panikkar diz que:

Um Deus cuja natureza é pura relação. Depois que a *relatio relationis* já havia sido sobrepassada por mim e a *relatio* passou a representar a verdadeira ‘Natureza’ de Deus, pouco a pouco foi-se-me iluminando a estrutura trinitária fundamental da realidade. Tudo é relação [...]. A relação inclui Deus, o mundo, o homem também. Foi o modelo trinitário cristão, que eu aprofundei e desenvolvi, que me proporcionou a visão cosmoteândrica [...]. Toda a Realidade é esta Trindade do divino, do cósmico e do humano [...]. [Ainda que] não haja uma mistura entre o humano, o cósmico e o divino, tampouco podem ser separados entre si. Esta espiritualidade cosmoteândrica é a que tento viver e, para mim, Cristo é o símbolo (Panikkar *apud* Prieto, 2008, tradução nossa, grifo nosso).²⁴

²⁴ Un Dios cuya naturaleza es pura relación Después de que la *relatio relationis* ya había quedado sobrepassada por mí y la *relatio* pasó a representar la verdadera «Naturaleza» de Dios, poco a poco se me fue iluminando la estructura trinitaria fundamental de la realidad. Todo es relación [...] La relación incluye a Dios, al mundo y al hombre también. Ha sido el modelo trinitario cristiano, que yo profundicé y desarrollé, el que me ha proporcionado la visión cosmoteândrica [...] Toda la Realidad es esta Trinidad de lo divino, lo cósmico y lo humano [...] [Aunque] no hay una mezcla entre lo humano, lo cósmico y lo divino, tampoco pueden ser separados entre sí. Esta espiritualidad cosmoteândrica es la que intento vivir y, para mí, Cristo es el símbolo.

Cristo seria, portanto, a síntese da “Trindade radical”, o ápice de sua compreensão trinitária, o ponto de interseção, ou a própria relação adualista existente entre as três dimensões da realidade. Num certo sentido, poder-se-ia dizer que a função de Cristo, enquanto síntese dessa relação, seria equivalente ao próprio princípio da adualidade.

O próprio acontecimento cristão representa um desafio tanto ao monismo como (sic) ao dualismo. Os principais dogmas do cristianismo são não-dualistas: Cristo não é somente Deus, nem somente ser humano [...]. Nem o monoteísmo nem o dualismo são compatíveis com a concepção ortodoxa e tradicional da encarnação. Também a Trindade é um desafio tanto ao monismo como (sic) ao dualismo (Panikkar, 2007, p. 113).

Cristo, enquanto uma manifestação do que o autor chama de “Trindade radical”, representaria uma “unidade não-dualista entre o divino e o humano”, que seria, segundo ele, o “mistério teândrico do Oriente”. Entendemos que Panikkar refira-se ao conceito visto anteriormente de *ātmanbrahman*, que fala de “dar-se conta” de uma essência divina que nos habita e nos transcende. Portanto, “o ser humano, também, constitui uma unidade não-dualista entre o espírito e o corpo” (Panikkar, 2016, p. 274). Acrescenta, no entanto, que “Cristo permanece o símbolo central. Cristo é um, e não a união dos ‘três elementos’”, ou seja, “[...] (o ‘divino’, o ‘humano’, e o ‘material’) estão juntos sem confusão ou separação”. (Panikkar, 2016, p. 274).

Para ilustrar sua tese cristológica, ou melhor, cristofânica, Panikkar utiliza algumas passagens do Segundo Testamento, entre elas a afirmação atribuída a Jesus no Evangelho de São João: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10:30). Na concepção do autor, essa fala resume a relação teândrica e adualista trinitária entre o Filho e o Pai, no Espírito Santo, mas que se estende à toda a humanidade, também verdadeiros filhos e filhas do Pai/Mãe (*Abba, Patēr*) e não seus “filhos adotivos” (Panikkar, 2016).²⁵ É, por isso,

uma das experiências humanas mais centrais: ser um ícone divino único da realidade; constitutivamente unido à Fonte de tudo, um microcosmo que espelha todo o macrocosmo. Em uma palavra, Eu sou um com o Pai, infinito, além de toda comparação, e nunca substituível (Panikkar, 2016, p. 219, grifo nosso, tradução nossa)²⁶.

Estar consciente - não apenas com a razão, mas também através da experiência e da intuição -, dessa união com a divindade e de que se é, assim como Jesus Cristo, uma “encarnação”, ou uma síntese das três dimensões constitutivas da realidade, seria então a plenitude do humano. Em outras palavras, essa consciência, seria a própria

²⁵ Para Panikkar (2016), a palavra ‘Abba’ utilizada por Jesus não significa somente o Pai, mas também a Mãe, pois além da dimensão da “fonte, do poder e da pessoa”, também implica “proteção” e “amor”. Ver Panikkar, 2016, p. 204. Para maior aprofundamento sobre os humanos não serem “filhos adotivos” de Deus, ver Panikkar, 2016, p. 196.

²⁶ one of the most central of all human experiences: being a unique divine icon of reality; constitutively united with the Source of everything, a microcosm that mirrors the entire macrocosm. In a word, I am one with the Father, infinite, beyond all comparison and never interchangeable.

“salvação” buscada pelo cristão (Panikkar, 2016). Em seu livro, *The Intrareligious Dialogue* (1999), Panikkar diz:

Nosso destino é nos tornarmos Deus, para alcançarmos a outra margem, onde habita a divindade, por meio da transformação que requer um novo nascimento para entrarmos no reino dos céus... O Homem é mais que o Homem; quando ele quer ser meramente Homem, ele degenera em uma fera. Ele está destinado a coisas maiores (Panikkar, 1999, p. 124, tradução nossa)²⁷.

A afirmação de que o “destino” dos seres humanos seja tornar-se Deus, é vista pelo autor como algo possível ainda em vida, através de uma *metanoia*, e não em uma perspectiva escatológica, ou em uma vida após a morte, como pensam algumas tradições. Apesar de soar polêmica, acreditamos que essa passagem e toda a concepção cristofânica de Panikkar, estejam diretamente conectados com os princípios védicos upanixádicos de *ātmanbrahman* e, conseqüentemente, de *mokṣa* - a libertação da ignorância e o dar-se conta de que a essência do ser (*ātma*) é ilimitada e infinita, em relação *advaita* com *Brahman*, descrito pelas *Upaniṣad*, como a fonte de tudo o que há, sempre existente, consciente e pleno (*Sat-cit-ānanda*).

O autor também irá relacionar a sentença “Eu e o Pai somos um” (Jo 10:30) com a mensagem upanixádica “*Tat tvan asi*” (Tu és isto!). Uma entrada do seu diário de 1995, em Taveret (lugar onde viveu os últimos dias de sua vida), diz o seguinte:

Esta manhã fiz uma caminhada antes do amanhecer, com um céu sem nuvens, com a lua presente e os Pirineus nevados; uma verdadeira experiência divina. O que perturba a experiência é muitas vezes o pensamento causal: buscar a Primeira Causa *por trás*, ou ainda pior, *além*. Torno-me mais e mais humano se sinto mais e mais amor humano? Certamente singular, mas também plural. Cada amor é único, ainda que as diferenças não possam ser apagadas. E nesta manhã tenho de confessar que sei, entendo, creio e experiencio que “Eu e o Pai somos um” (Jn 10,30) – junto com, é claro, o “*Abba, Pater*”, ambos equivalentes ao “*tat tvam asi*”! (Panikkar, 2018, p.202-203).²⁸

Ou seja, a realização de que a divindade está em si, é uma consigo e com todos os outros seres humanos com quem se está em relação. Essa será uma importante chave de entendimento para o diálogo inter-religioso na obra de Panikkar, que está inserida no paradigma pluralista da Teologia do Pluralismo Religioso.

²⁷ Our destiny is to become God, to reach the other shore where divinity dwells by means of the transformation that requires a new birth in order to enter the kingdom of heaven... [...] Man is more than Man; when he wants to be merely Man he degenerates into a beast. He is destined for higher things.

²⁸ This morning, a walk before Sunrise in a cloudless sky with the moon presiding and the snow-clad Pyrenees; it was truly a ‘divine’ experience. What blurs experience all too often is causal thinking: looking for a First Cause behind or, even worse, beyond. Am I becoming more and more human When I feel more and more love? Certainly singular, but also plural. Each love is unique – although the differences cannot be blotted out. And this morning I had to confess that I know, understand, believe, experience that “I and the Father are One” (Jn 10:30) – together of course with the “*Abba, Pater*”, both equivalent to the “*tat tvan asi*”!

No entanto, ele se diferencia de outros teólogos e teólogas pluralistas ao também utilizar o conceito védico do *advaita* para fundamentar sua visão de pluralismo, que se traduz em adotar uma “atitude pluralista”, que vá além do reconhecimento da pluralidade ou de uma unidade entre as religiões. Um pluralismo que nasce da necessidade, no mundo atual, de uma “compreensão real” do outro em uma atitude que requer “amor, toque humano e diálogo”; e que “aceita os aspectos irreconciliáveis das religiões sem estar cego para os aspectos comuns”, reconhecendo que uma total compreensão inteligível da realidade não é factível (Panikkar, 1990).

3. O diálogo intra-religioso: “o outro em mim”

Chegamos, então, a um ponto crucial que é o do diálogo intra-religioso, o reconhecimento de que o outro não é, apenas, um estrangeiro, alguém externo a mim e à minha tradição com quem tenho que me relacionar. Mas, como uma entidade que possui a mesma essência, que tem suas próprias autocompreensões dessa essência e, que de alguma forma também está presente em mim. Segundo Bartholo Jr., para Panikkar, “a autenticidade do encontro é defrontar-me com um outro-que-podia-ser-eu, buscando a compreensão amorosa de sua alteridade-em-mim, como uma possível compreensão de mim mesmo” (Bartholo Jr. In: Teixeira, 1993, p. 131).

Steil irá confirmar que essa visão, dentro do campo pluralista do diálogo inter-religioso - que tem como função “superar os abismos de mútua ignorância e mal-entendidos entre os grupos religiosos” -, deve ser “a condição necessária para o diálogo”, ou seja, “[...] uma atitude relacional, capaz de romper com uma visão do outro que o toma como uma abstração ou uma configuração psíquica” (Steil In: Teixeira, 1993, p. 26).

O reconhecimento do outro como uma alteridade e não como objeto será, então, uma prerrogativa para que o diálogo aconteça dentro das premissas de comunhão e abertura. Para tal, trataremos de como Panikkar pensa essa alteridade, de que forma essa relação se transforma em uma “fecundação mútua” entre os participantes do diálogo e até que ponto em que se chega ao reconhecimento do outro em si mesmo, através da intuição ou, do que ele irá chamar de “amor *advaita*”.

“Conhecer o outro, como conhece-te a ti mesmo”, nos remete, obviamente, à passagem do Evangelho de Mateus, “Amarás ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22, 39). Dentro do universo *panikkariano*, faz todo o sentido quando recordamos sua insistência de que não se deve separar o conhecimento do amor, o “conhecimento amoroso”, que pressupõe que “nos tornamos aquilo que conhecemos”²⁹ (Panikkar, 2013). Para Prieto e Rueda, aí estaria a chave para compreender a passagem do Evangelho, ou seja, “(‘amai ao próximo’) como seu próprio eu e não como outro eu” (Prieto; Rueda, 2016, p. 43).

²⁹ Ver Grassi, 2019.

É preciso ter abertura para enxergar o outro como a própria “revelação”, como alguém que tem algo para ensinar e, também, para aprender. Como um peregrino ou peregrina, que está apenas seguindo um caminho diferente. Segundo Panasiewicz, no diálogo inter-religioso, “abertura para escutar e disposição para falar articulam-se rumo ao encontro da Verdade e do Amor” (Panasiewicz, 1999, p. 64). Trata-se de uma troca entre compreensões diferentes quanto ao “caminho da salvação”, às “verdades salvíficas”; portanto, é sempre válida a escuta, pois talvez o outro caminho tenha um atalho que possa ser útil e vice-versa. O objetivo é um só, com nomes diferentes e rotas diferentes para se chegar a ele

Caminhar pelo caminho do outro, pode nos ensinar algo sobre nosso próprio caminho e vice-versa. Mas, para isso, é preciso “humildade” para dar ao outro caminho o seu verdadeiro valor de legitimidade.

Reconhecer esse valor no outro, segundo Panikkar,

[...] requer uma confiança mútua em uma realidade superior a si mesmo e ao outro – uma realidade que é nós mesmos e, ao mesmo tempo, está diante de nós, e que vai nos levar a encontrar a luz juntos. Sempre com o risco de mudar para o outro ou que o outro se junte a você; o resultado mais frequente, no entanto, é o que eu gosto de qualificar de “fecundação mútua” (Panikkar, 2012, p. 150, tradução nossa)³⁰.

Portanto, quando há abertura para reconhecer que o outro é uma alteridade, que está presente também em nós e que tem algo a ensinar sobre nós mesmos e a aprender com nossas autocompreensões, o diálogo passa a ser um encontro com o Si-mesmo em uma relação de amor *advaita*.

4. O amor advaita no diálogo inter-religioso

Para Panikkar, o diálogo intra-religioso é um “ato religioso” que acontece dentro do próprio ser, em sua busca pela verdade salvífica, e que aceita ouvir e ser ensinado pelos outros, sem uma atitude de propriedade religiosa, mas de profunda abertura. Tal ato, requer uma constante atualização através do diálogo inter-religioso, ou seja, do encontro com o outro.

Mas, de que forma o *advaita* irá influenciar esse pensamento do autor? Através da compreensão de que “você não é o outro, nem o outro é você”, mas é preciso descobrir o “outro” em si mesmo, em um lugar de encontro que é a própria essência, o próprio divino que os transcende e os habita. Segundo Panikkar, “eu não sou o outro, o outro não sou eu, mas estamos juntos porque todos compartilhamos da palavra,

³⁰ [...] il implique une mutuelle confiance en une réalité supérieure à soi-même et à l'autre – une réalité qui est nous nous-mêmes et en même temps se tient face à nous, et qui va nous mener à trouver la lumière ensemble. Toujours avec ce risque de passer à l'autre ou que l'autre vous rejoigne ; le plus souvent pourtant le résultat est ce que j'aime à qualifier de “fécondation mutuelle”.

como diz o Rg Veda (I, 164, 37). Nós *somos* em diálogo” (Panikkar, 1999, p.xix). A essência do ser humano é a relação, portanto, o próprio diálogo.

A busca pela verdade essencial, pelas respostas às questões fundamentais, pressupõe um “lugar” comum, um destino de chegada, que já está presente no aqui e agora. Trata-se de um “Si-mesmo”, que perpassa a todos os seres humanos e, portanto, as tradições. Esse “Si-mesmo”, na visão de Panikkar (2011), nada mais é do que o *ātman*, a essência divina que, para o hinduísmo, habita o ser humano e está presente em toda a realidade. Poder-se-ia, também, chamá-la de “Ser, destino, realidade, mistério...”. (Panikkar, 1999, p. xix).

O fato é que, segundo o autor, “a experiência do *ātman* não consiste em pensar que ‘eu’ sou o centro do universo, mas em realizar a experiência de que o centro do universo é meu verdadeiro Si-mesmo interior”, que é diferente do meu ego (*ahaṃkāra*) (Panikkar, 2011). Mas, essa “experiência do *ātman*” requer o que Panikkar considera a base do diálogo, tal qual o concebe, um “ato de amor”. Tal ato será descrito por ele da seguinte forma:

[...] tenho tanto amor pela verdade e pela justiça que sinto a necessidade de que você me ajude a aprofundá-los – e isso mesmo que não conheça suas posições antes de ter entrado em diálogo com você. Terei, então, uma atitude de espera e de esperança. É justamente essa atitude que gera o amor (Panikkar, 2012, p. 172, tradução nossa)³¹.

Trata-se, portanto, não de um amor egóico, que trata o outro como um objeto, de prazer, de beleza, etc.; mas, do amor que surge da abertura e da confiança de que o outro compartilha do mesmo Si-mesmo, da mesma essência, da mesma *realidade*, no sentido *panikkariano*. Esse tipo de amor,

[...] então, converte-se em natureza divina e, portanto, infinita, amor que tudo compreende; já não se é um indivíduo separado do resto, já não mais eu e o outro ou dualismo, mas eu e o outro como nós, *advaita*, uma relação. O problema não é tanto dissolver o ego, [...] mas deixar-se penetrar pela graça, realizar o *ātman* que há em nós (brevemente, converter-se em Deus, ou seja, Deus em nós, morrendo assim para o nosso ego, superando nossa individualidade) (Panikkar; Carrara, 2018, p. 136, tradução nossa)³².

É um amor de essência para essência, poder-se-ia dizer que opera no mesmo campo da fé, como algo constitutivo do humano. “Amor *advaita*”, um tipo de amor

³¹ [...] j’ai tellement d’amour pour la vérité et pour la justice que j’éprouve le besoin que vous m’aidiez à les approfondir – et cela bien que je ne connaisse pas vos positions avant que d’être entré en dialogue avec vous. J’aurais alors une attitude d’attente et d’espérance. C’est justement cette attitude qu’engendre l’amour.

³² [...] entonces se convierte en naturaleza divina y, por lo tanto, infinita, amor que todo lo comprende; ya no se es más un individuo separado del resto, ya no más yo y el otro o dualismo, sino yo y el otro como nodos, *advaita*, una relación. El problema no es tanto disolver el ego, [...] cuanto dejarse penetrar por la gracia, realizar el *ātman* que hay en nosotros (brevemente, convertirse en Dios, o sea, Dios en nosotros, muriendo así a nuestro ego, superando nuestra individualidad).

que reconhece no outro o próprio “amor divino”. Também pode-se chamá-lo de “amor universal”, ou seja, do tipo que não pode estar contido em um ego, pois pertence à “natureza divina”, ao Todo (Panikkar, 2001).

Em linguagem cristã, seria o amor de Deus que se expressa através do ser humano. Esse seria o amor, segundo o autor, de que falava Jesus Cristo. “Amar ao próximo como a ti mesmo” pressupõe, em primeiro lugar, amar a Deus e a si mesmo. No entanto, ele diz que:

[...] não posso amá-lo como a *mim mesmo* a menos que me encontre em um plano mais elevado que possa nos conter a ambos; a menos que ame Deus. Deus é o único ponto no qual minha identidade e a do meu próximo coincidem e, por isso, é o único lugar que me permite amá-lo tal como ele ama seu si-mesmo, sem tentar de forma alguma moldá-lo às minhas exigências.

Por essa mesma razão, não posso amar Deus se não amo o meu próximo, porque Deus é aquela transcendência do meu "eu" que me põe em contato com o próximo (Panikkar, 2017a, p. 109-110, tradução nossa)³³.

Deus seria, então, a própria relação, o que liga um ser humano ao outro, o vínculo de união, a essência fundamental. É, através Dele, - ou Dela, da divindade, do Mistério, da Realidade, do Todo - que tudo se conecta com tudo, dentro da visão cosmoteândrica *panikkariana*. E a melhor forma, segundo ele, de se entrar em contato com essa realidade amorosa é através da contemplação, que “nos faz entrar em contato direto com a realidade. [...] Se não descobres o ‘a ti mesmo’ no outro, evidentemente não chegaste à contemplação, porque ainda estás na dicotomia, no dualismo do um e do outro” (Panikkar, 2015, p. 175). É preciso um momento de silêncio, o momento de acessar a essência, aquilo que está além da razão e dos sentidos, mas que não os exclui.

A descoberta do “ti mesmo” é, portanto, a base do diálogo intra-religioso, não é possível encontrar-me no outro e ao outro em mim, se esse “mergulho” não é feito. Nesse mergulho, o ser humano descobre sua essência, o seu “Eu Verdadeiro”, segundo Amaladoss; o que o levaria a “uma total perda do egoísmo superficial ou da identidade egoica (ahamkara), o que também se pode perceber como uma total entrega de amor ao Outro” (Amaladoss, 1995, p. 112).

Esse encontro do Eu Verdadeiro seria a realização do princípio hindu de *atmanbrahman*, ou seja, quando a essência divina do ser humano e a própria divindade se unem. Aí, estaria, o que Panikkar entende por salvação. Em suas palavras, em diálogo com Milena Carrara, essa “espiritualidade” seria:

³³ [...] no lo puedo amar como a *mí mismo* a menos que ame a Dios. Dios es el único punto en el que mi identidad y la de mi prójimo coinciden, y por eso es el único lugar que me permite amarlo tal como él ama su sí-mismo, sin intentar para nada adecuarlo a mis exigencias. Por esta misma razón no puedo amar a Dios si no amo a mi prójimo, porque Dios es aquella transcendencia de mi “yo” que me pone en contacto con el prójimo.

‘[...] amar o divino no cosmos (no criado e nas criaturas e, portanto, reconhecê-lo em si mesmo) sem limitá-lo a isso; reconhecer o Pai no Filho, o *brahman* no *ātman*, em sua realização atual (*advaita*), graças ao Espírito, fazendo sua experiência em nós mesmos, ícones da Realidade (Trindade). Para mim, esse é o sentido da vida e de toda relação verdadeiramente humana’ (Panikkar; Carrara, 2018, p. 70, tradução nossa)³⁴.

Portanto, é também o sentido do diálogo. O encontro com o outro através do amor pela “sua relação ôntica com Deus” (Panikkar, 2001, p. 18). Ou seja, o que leva os seres humanos a converterem-se em “espelhos de Amor”, uns para os outros (Panikkar; Carrara, 2018, p. 131). Seria esse, para Panikkar o sentido da existência e, por que não, do diálogo inter-religioso; tendo em vista que se trata de um encontro de autocompreensões, de traduções, de caminhos que tem em comum a “busca salvífica”. Uma busca necessária no mundo de hoje, onde esses caminhos se cruzam e as pessoas peregrinas se esbarram o tempo todo, e são muitas vezes obrigadas a essa acolhida ou a “invadir” o caminho do outro. Descobrir “o outro em si mesmo” tornou-se uma prerrogativa não só para o diálogo inter-religioso, mas para “transformar o universo, ou, dito de forma cristã, colaborar no novo céu e na nova terra” (Panikkar, 2011).

Para Panikkar, portanto, tem de haver uma *metanoia* na humanidade para que haja uma transformação real das relações humanas em nosso planeta e a base dessas relações deve ser o diálogo. E, sendo a religiosidade constitutiva do ser humano, ao seu ver, o diálogo inter-religioso é “indispensável” para essa transformação. Mas, para que ele tenha a profundidade necessária para que a *metanoia* aconteça, precisa estar acompanhado do diálogo intra-religioso. Pois,

enquanto não estabelecermos um diálogo intra-religioso, o diálogo entre as religiões corre o risco de ser somente uma abordagem diplomática, política, a iniciativa de um poder que busca encontrar a paz – e isso é bom – mas é incapaz de ir ao coração da questão. [...] Qual é a diferença, então, de uma conferência dentro das Nações Unidas (Panikkar, 2012, p. 167, tradução nossa)?³⁵

Os diálogos inter e intra religiosos têm, portanto, a função, na perspectiva teológica de contribuir para a “fecundação mútua” das religiões, para auxiliá-las a aprofundar suas autocompreensões e a estabelecer um ambiente harmônico para com as outras tradições. E, na perspectiva ética, têm o papel de auxiliar as pessoas cidadãos do mundo em sua peregrinação (individual e coletiva) em busca do sentido da vida e a enxergarem-se a si próprias como cocriadoras da realidade que está diante delas.

³⁴ ‘[...] amar lo divino en el cosmos (en lo creado y en las criaturas y, por lo tanto, reconocerlo en uno mismo) sin limitarlo a eso; reconocer al Padre en el Hijo, al *brahman* en el *ātman*, en su realización actual (*advaita*), gracias al Espíritu, haciendo su experiencia en nosotros mismos, iconos de la Realidad (Trinidad). Para mi, este es el sentido de la vida y de toda relación verdaderamente humana’

³⁵ Tant qu’on n’aura pas établi un dialogue intrareligieux, le dialogue entre les religions risque de n’être qu’une démarche diplomatique, politique, l’initiative d’un pouvoir qui Cherche à trouver la paix – et c’est bien – mais est incapable d’aller jusqu’au cœur de la question. [...] Quelle différence, alors, avec une conférence dans le cadre des Nations Unies ?

Essa ideia foi desenvolvida pelo autor, partindo-se do princípio de que a religiosidade humana é um aspecto antropológico, ou seja, constitutivo do ser humano, que busca salvar-se tendo a religião como principal caminho, mas não único. Em sua visão, os seres humanos são peregrinos em busca de uma "verdade salvífica" que, para Panikkar, os faz descobrir "o outro em si mesmo", através do que ele chama de "amor *advaita*".

Essa dimensão religiosa do ser humano estaria relacionada à sua visão cosmoteândrica, pois "religa" o ser humano não somente a uma divindade, mas às três dimensões, que segundo ele compõem a totalidade: Deus-Humano-Cosmos. Nesse sentido, poder-se-ia dizer, que a religiosidade é o próprio "vínculo", aquilo que conecta as três dimensões da realidade, a partir do ser humano, que é um "ser itinerante", rumo à "realização".

O encontro religioso, para Panikkar, é um encontro que se dá ao conectarmos nossa essência "religiosa", através de uma peregrinação que é, a um só tempo: externa, ou seja, ir ao encontro do outro, da outra tradição para conhecer e se aprofundar em uma outra linguagem; e interna, ir "ao centro de si mesmo" e mergulhar em sua própria essência, revisitando sua própria tradição. Não é, portanto, a forma, mas a essência do que está sendo dito, da mensagem salvífica que está sendo transmitida, através dos dogmas e doutrinas de determinada religião, que podem de fato levar o ser humano a atingir sua meta.

Essa vivência pressupõe uma fé na salvação e no caminho que escolheram para chegar a ela. Essa fé é, para o autor, distinta da crença, não depende de uma instituição religiosa, ela é, também, parte constitutiva do ser humano. Já a crença está relacionada ao intelecto, a um objeto específico, aos símbolos da fé, aos dogmas e doutrinas. A fé não tem objeto, ela é inerente à subjetividade humana.

O diálogo, portanto, deve ter como base a fé, essência comum a todos e, para isso, requer-se um "mergulho na própria tradição", com o objetivo de distinguir a fé da crença e identificar as similaridades e diferenças entre a sua tradição e a do outro. É preciso esse aprofundamento em sua própria essência, que os liga a todos os outros seres humanos, em sua fé, para depois o ser humano partir para o nível da crença. Os diálogos intra e inter-religiosos se complementando em relação pericorética, ou seja, *advaita*. Dessa forma, há uma "fecundação mútua" entre os participantes do diálogo e um profundo reconhecimento de sua própria tradição.

O outro passa, então, a ser fonte de inspiração e autoconhecimento. E o ser humano passa a encontrá-lo em si mesmo, descobrindo pontos em comum e, também riqueza nas diferenças. O reconhecimento do outro como uma alteridade, alguém que também está presente em "si mesmo", em relação *advaita*, será, então, uma prerrogativa para que esse tipo de diálogo aconteça.

Trata-se de uma visão de que "eu" e "o outro" não estamos, em realidade, separados. A separação é, apenas, aparente. Estamos intrinsecamente relacionados, pois compartilhamos da mesma essência e estamos na mesma busca. Dessa forma, vimos que o diálogo passa a ser um encontro com o si-mesmo em uma relação de amor *advaita*.

Ou seja, o *advaita* se constitui em caminho para o diálogo, através dessa relação amorosa.

Concluimos que, essa experiência, está relacionada ao princípio hinduísta do *ātmanbrahman*, que seria a realização da essência divina que habita todos os seres humanos com a própria divindade, ou dimensão espiritual. Portanto, a própria síntese da visão cosmoteândrica de Panikkar. O encontro entre as dimensões cósmica, material e divina em “si mesmo”.

Essa experiência amorosa *advaita*, seria para o autor, também uma forma de compreender a mensagem cristã, que diz “Amai ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22:39), onde o amor pelo próximo passa pelo encontro dele em si mesmo, através do amor que provém de Deus.

É, nesta atmosfera amorosa, que articula o encontro do amor transcendente com o imanente, na qual Panikkar acredita que o diálogo inter-religioso deva acontecer. Um diálogo que deve ser realizado entre pessoas e não entre doutrinas. Dialógico e não, apenas, dialético. Que enxerga cada participante como uma síntese do Todo, em uma visão que não separa e nem tudo mistura em uma unidade amorfa. Ou seja, enxerga a beleza da unicidade, sem eliminar as diversidades.

Considerações Finais

Trabalhar o diálogo inter-religioso, inserido no contexto proposto por Panikkar, diz sobre o relacionar-se com o outro em uma atitude de humildade, hospitalidade e escuta. Nas palavras de Panikkar: “o objetivo proposto não é chegar à completa unanimidade, ou misturar todas as religiões, mas sobretudo, comunicação, simpatia, amor, complementaridade polar” (Panikkar *apud* Teixeira, 2012).

Panikkar considera o diálogo “indispensável em todas as esferas da vida”, principalmente no mundo atual, onde impera a lógica do individualismo. Ele defende que o diálogo inter-religioso deve ir “além do nível doutrinário” e acontecer no nível de profundidade dos seus integrantes, de forma a “remover máscaras” e provocar uma mudança interna (Panikkar, 1999). Deve ser um “diálogo de várias vozes” e que promova uma “interpenetração recíproca” entre as religiões (Teixeira, 2012). O diálogo inter-religioso deve estar, portanto, acompanhado de um diálogo intra-religioso, um diálogo que pressupõe um ato religioso que acontece dentro do próprio ser em sua busca pela verdade salvífica capacitando-o a ouvir e a ser ensinado pelos outros sem uma atitude de propriedade religiosa. Requer uma profunda abertura com a compreensão adualista de que “você não é o outro, nem o outro é você”, no entanto é preciso descobrir o “outro” em si mesmo para contribuir com a realização pessoal e a “fecundação mútua” das tradições humanas. Tal experiência requer, no entanto, o “amor *advaita*” supramencionado.

Fica a dúvida de quanto tais preceitos tornam cada vez mais difícil, para não dizer impossível, dentro dos padrões da humanidade que temos presenciado nos dias

de hoje, o diálogo que Panikkar propõe. Mas, ao mesmo tempo, entendemos que se trata mais de um exercício do que de uma prerrogativa inflexível. Afinal, tal exercício nos parece ser um pressuposto existencial fundamental, independente do diálogo em si. É algo essencial para a humanidade em seu caminhar.

A partir disso, entendemos que a contribuição que este pensamento possa oferecer para a sociedade, – tendo em vista o contexto histórico-político que vivemos no âmbito tanto da religião, quanto do indivíduo, que carecem de tolerância e respeito – seja o de trazer um novo olhar e uma nova atitude para o outro diferente. Uma atitude mais acolhedora e amorosa. Uma atitude que enxerga a beleza na diversidade. Tal contexto, marcado pelo avanço de ideais fundamentalistas, fanatismos religiosos e, também, políticos; e, principalmente, pelas guerras, exige de nós uma reflexão aprofundada sobre possíveis soluções e construções dialogais.

Referências

AMALADOSS, Michael. **Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1995. (Coleção caminhos de diálogo).

BARTHOLO JR., Roberto S. Da linguagem dos pássaros sobre o encontro das religiões feito diálogo. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 123-139. (Coleção caminhos de diálogo).

BIELAWSKI, Maciej; PIGEM, Jordi (trad.). **Panikkar: una biografia**. Barcelona: Fragmenta, 2014.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Tomo I. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Tomo II. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

GRASSI, Rita. O conhecimento amoroso advaita: uma experiência mística em Raimon Panikkar. **Interações**. Belo Horizonte: v.14, n.26, p.414-431, jul./dez. 2019. Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18959>>. Acesso em: 29 fev. 2024.

GRASSI, Rita; PANASIEWICZ, Roberlei. “Cristofania na Realidade Cosmoteândrica: cristologia de Raimon Panikkar e implicações para o Diálogo Inter-religioso e Intercultural”. **Pistis e Praxis**, Curitiba, PUC-PR, v. 12, p. 92-116, jan./abr. 2020. Disponível em: < <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/25858/24195>>, Acesso em: 29 fev. 2024.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso**. Belo Horizonte: C/ Arte, 1999.

PANIKKAR, Raimon. The pluralism of truth. **World Faiths Insight**. Califórnia, n. 26, 1990, p. 7-16. Disponível em: <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/panikkarpluralism.pdf>>. Acesso em: 29 fev. 2024.

PANIKKAR, Raimon. **The intrareligious dialogue**. New Jersey: Paulist Press, 1999.

PANIKKAR, Raimon. Amor y no-dualidad. **Revista Sufí**. Madri, n. 1, 2001, p. 14-18. Disponível em: <http://www.nematollahi.org/revistasufi/articulos/Amor_y_no_dualidad.pdf>. Acesso em: 29 fev. 2024.

PANIKKAR, Raimon. **Espiritualidad hindú**. Barcelona: Kairós, 2005. [E-Book].

PANIKKAR, Raimon. **Visión trinitária y cosmoteándrica: dios-hombre-cosmos**. Milão: Jaca Book, 2011. [E-Book].

PANIKKAR, Raimon. Entre Dieu et le cosmos: une vision non dualiste de la réalité. Paris: Albin Michel, 2012. (Entretiens avec Gewndoline Jarcyk).

PANIKKAR, Raimon. **The rhythm of being: the Gifford lectures**. New York: Orbis, 2013.

PANIKKAR, Raimon. **I. Mística y espiritualidad: 1. Mística, plenitud de vida**. Barcelona: Herder, 2015. [Obras completas].

PANIKKAR, Raimon. **Christianity: a christophany**. New York: Orbis, 2016. v. III.2. [Opera Omnia].

PANIKKAR, Raimon. **VI. Culturas y religiones en diálogo: 2. Diálogo intercultural e interreligioso**. Barcelona: Herder, 2017a. [Obras completas].

PANIKKAR, Raimon. **Hinduism: The Vedic experience: Mantramanjari**. New York: Orbis, 2017b. v. IV.1. [Opera Omnia].

PANIKKAR, Raimon. **The Water of the Drop**. Delhi: ISPCK, 2018.

PANIKKAR, Raimon; CARRARA, Milena. **Peregrinación al Kailasa: y al centro de uno mismo**. Barcelona: Luciérnaga, 2018.

PÉREZ PRIETO, Victorino. **Dios, Hombre, Mundo: la trinidad en Raimon Panikkar**. Barcelona: Herder, 2008. [E-Book].

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

STEIL, Carlos Alberto. O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 23-33. (Coleção caminhos de diálogo).

TEIXEIRA, Faustino. Raimon Panikkar: a arriscada aventura no solo sagrado do outro. **Perspectiva Teológica**, v. 42, n. 118, set/dez 2010, pp. 363-380. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/938/0>. Acesso em 29 fev. 2024.

TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores do diálogo**: itinerários inter-religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Percursos e Moradas). [E-Book].

Enviado em 29/02/2024
Aprovado em 22/07/2024