

Raimon Panikkar y el diálogo interreligioso

Josep-Ignasi Saranyana

Profesor emérito de la Universidad de Navarra

Resumen

Raimon Panikkar (1918-2010) ha sido uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Su itinerario intelectual, iniciado en 1944, ofrece muchas facetas y meandros, aunque el propósito central y único de su larga reflexión ha sido «la experiencia cristocéntrica de la realidad». Todo empezó con la formulación de su tesis teológica acerca del «teandrismo cristiano» (1951). Vino después una quiebra (quizá solo aparente) con su «Cristo desconocido del hinduismo» (1964) y su exploración de la «teología pluralista de las religiones». Finalmente, una recuperación de la confesión de que «Jesús es el Cristo», aunque no formulada técnicamente, sino vitalmente en sus *Diarios* (2007).

Palabras clave: *Raimon Panikkar, teandrismo cristiano, hinduismo, confesión cristológica.*

Abstract

Raimon Panikkar (1918-2010) was one of the most important thinkers of the 20th century. His intellectual journey, which began in 1944, offers many facets and twists, although the central and sole purpose of his long reflection has been “the Christocentric experience of reality”. It all began with the formulation of his theological thesis on

“Christian theandrim” (1951). Then came a break (perhaps only apparent) with his “Unknown Christ of Hinduism” (1964) and his exploration of the “pluralistic theology of religions”. Finally, a recovery of the confession that “Jesus is the Christ”, although not formulated technically, but vitally in his *Diaries* (2007).

Keywords: *Raimon Panikkar, Christian theandrim, Hinduism, Christological confession.*

1. Preliminares

La monografía panikkariana *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, que aborda *in recto* el diálogo interreligioso, ha tenido tantas ediciones y versiones, desde la primera en inglés, en 1964, hasta la última italiana del 2008, que, comparándolas en orden cronológico, nos ofrecerían una imagen del itinerario intelectual de su autor, que corregía y enmendaba el texto vez cada vez que lo enviaba a imprenta. La versión primitiva, que fue su tesis doctoral en Teología, defendida en la Pontificia Università Lateranense en 1961, permanece inédita. Con todo fundamento, Panikkar pudo afirmar, al publicar la edición definitiva del 2008, que ese libro «racconta parte dell'avventura científica» de su vida, dedicada a bucear en cuatro corrientes religiosas: «la hindū, la cristiana, la buddhista e la secolare»¹; un esfuerzo hercúleo, en efecto, de pensar el mundo de las religiones. Y también de recuperación de sí mismo, porque la versión italiana impresa en febrero del 2008 es contemporánea a su reconciliación con la Iglesia católica, acaecida ese mismo mes².

En todo caso, el libro está escrito desde las categorías cristianas. Acudiendo a la imagen evangélica de los dos odres y los dos vinos (Mt 9, 17), Panikkar volcó su pensamiento sobre el hinduismo en odres cristianos, cosa que le fue reprochada por los creyentes hindúes. Pensó, sin embargo, que esa opción metodológica no afectaba a la substancia de los argumentos, porque la existencia de otros credos no representa para los hindúes una cuestión esencial; y, además, porque ellos creen que el hinduismo es superior, aunque no exclusivista³. Quizá por lo di-

01 Raimon PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo. Verso una cristofania ecumenica*, a cura di Milena Pavan, prefazione all'edizione italiana di Julien Ries, Jaca Book: Milano 2008, p. 26. En adelante, *Il Cristo*, seguido de la página.

02 Sobre la reconciliación de Panikkar con la Iglesia católica, vid. Josep-Ignasi SARANYANA, «Raimon Panikkar: a propósito de una biografía», *Studia et Documenta*, 11, 2017, pp. 323-348.

03 Raimon PANIKKAR, *Il Cristo*, pp. 41-43.

cho, esta versión del 2008 está tan matizada, con tantas precisiones y justificaciones, que no pocas veces el texto resulta enigmático.

Tres comentarios todavía:

1.^o) Panikkar echa mano de nociones de topología algebraica, que interpreta a su manera, de forma análoga —dice—, lo cual asombra a los lectores que saben matemáticas (y a los que no saben), aunque está en su derecho.

2.^o) Se aprecia, además, que no está acostumbrado a dictar cursos reglados, sino a dirigir seminarios o a impartir cursos monográficos de doctorado, en los que el profesor se expresa con mayor libertad, inventando neologismos⁴. En consecuencia, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo* exige una discusión previa sobre el significado de los términos.

3.^o) Interpreta no pocas veces *modo suo* las doctrinas de otros autores, llevándolas quizá a extremos no conjeturados por los mantenedores de tales doctrinas.

2. La tesis panikkariana

Al poco de empezar *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Panikkar revela que su intención es:

«[...] ilustrar una relación análoga: la del hinduismo con el cristianismo; aunque desarrollar [por completo] tal idea nos llevaría lejos de la pretensión de este estudio. Por ello, nos limitaremos a apuntar algunos aspectos del tema. Quede claro, desde el comienzo, que la actitud [atteggiamento] cristiana no solo no contradice la correspondiente actitud hindú, sino que la descubre en modo homeomórfico»⁵.

Y en una nota explica:

04 En la Universidad de California, campus de Santa Bárbara, dictó solo al nivel de doctorado, durante dieciséis años (1971-1987). Al jubilarse, fundó en Tavertet (Girona), pequeña aldea en el Prepirineo barcelonés, un centro de iniciación a su filosofía y teología, muy frecuentado por un discipulado fiel y entregado, al margen de los circuitos académicos convencionales.

05 Raimon PANIKKAR, *Il Cristo*, p. 35.

“Por homeomorfismo entendemos la ‘topológicamente’ correspondiente (análoga) función (un equivalente funcional) en otro ámbito. En este caso, el hinduismo”⁰⁶.

Es evidente que Panikkar concedió una gran importancia a la noción de homeomorfismo, como clave interpretativa de su pensamiento. La topología emplea el término «homeomorfismo» (o su adjetivo, «homeomórfico») y la lógica matemática prefiere «homomorfismo» (o su adjetivo, «homomórfico»). Terminológicamente, podrían considerarse como sinónimos, aunque propiamente no lo sean. Es obvio que los significados de ambos sustantivos (o adjetivos) se solapan. Sin embargo, *homós* (ὁμός) tiene más «fuerza» (indica más identidad) que *homoíos* (ὁμοίος), si bien esto depende fundamentalmente de la voluntad del que los emplea⁷.

Seguidamente, aclaraba, echando mano de un juego de palabras, que parece paradójico, y que realmente lo es:

«Las diferencias entre las dos religiones son con frecuencia complementarias. Brevemente: si el hinduismo declara ser la *religión de la verdad*, el cristianismo afirma ser la *verdad de la religión*»⁸.

¿Diferencias complementarias? En efecto: si las dos proposiciones son verdaderas, «el cristianismo es la verdad del hinduismo», lo cual contradice que el hinduismo sea la religión de la verdad⁹. He aquí la paradoja.

Como esa paradoja podía suponerle dificultades con los hindús, se cubría las espaldas (hasta cierto punto) con una importante declaración:

06 «Per omeomorfismo intendiamo la “topologicamente” corrispondente (analoga) funzione (un equivalente funzionale) in altro ambito. In questo caso l’induismo» (*Il Cristo*, p. 35, nota 15).

07 En relación con los términos «homomórfica», más usual en filosofía, y «homeomórfica», preferido por la topología, conviene señalar «que dependen de los prefijos ὁμός (*homós*), mismo, igual, común (latín: *communis*), y ὁμοίος (*homoíos*), similar, semejante, parecido. En concreto, el prefijo *homeo-* proviene de ὁμοίος, mientras que el prefijo *homo-* proviene de ὁμός. El término ὁμοίος es un derivado de ὁμός, pues la raíz es la misma. Recordemos que el Concilio de Nicea (325) utilizó la palabra ὁμοούσιον (“de la misma naturaleza o substancia”; latín: *consubstantialis*) para indicar que el Hijo era de la misma o igual substancia que el Padre. Por el contrario, los arrianos confesaban al Hijo como ὁμοιούσιον (“de naturaleza semejante o parecida”) o incluso solo ὁμοιος (semejante) al Padre» (Comunicación del Dr. Javier JARNE, 26.10.2024).

08 Raimon PANIKKAR, *Il Cristo*, p. 35.

09 El hinduismo es la *religión* de la verdad // El cristianismo es la *verdad* de la *religión* // Ergo: El cristianismo es la *verdad* de la *verdad*.

«No se interpreten mal estas afirmaciones. Se puede vivir la esperanza del cristianismo de dos maneras: o como religión (y entonces no puede pretender ser de *naturaleza* distinta que las demás religiones) o como experiencia concreta, última, del Misterio que se revela en una fe que será denominada cristiana.[...] *Mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse del hinduismo, que puede ser vivido como una religión entre las religiones o como una expresión concreta y dinámica del Misterio último mediante el cual se puede alcanzar la totalidad trascendente que todo lo abraza. Digamos que también el hinduismo puede ser contemplado como una encarnación de la fe»¹⁰.

Tiene razón Panikkar. Vivir la religión (con su ritual, su connotación social, sus calendarios, sus tradiciones, etc.) no es lo mismo que experimentar el misterio último que expresa esa religión. Esta doble actitud cabe tanto en el cristianismo como en el hinduismo, *mutatis mutandis*.

3. Homeomorfismo y homomorfismo en matemáticas y lógica formal

Veamos, ante todo, el significado de esas nociones en las dos ciencias (matemática y lógica) que las usaron por primera vez, ya desde la segunda mitad del siglo XIX.

a) En matemáticas, un *homeomorfismo* es una correspondencia entre dos espacios topológicos. Si X e Y son espacios topológicos, la función $f(X \rightarrow Y)$ es un homeomorfismo si ella es biyectiva, continua y su inversa también es continua¹¹.

Panikkar asume análogamente esta noción proveniente de la topología. Es muy importante el añadido adverbial *análogamente*, que apunta a un cambio semántico¹². Los dos «espacios religiosos» (cristianismo e hinduismo) se corresponden homeomórficamente, pero según las reglas de la analogía, es decir, parte según la misma razón y par-

¹⁰ Raimon PANIKKAR, *El Cristo*, pp. 35-36.

¹¹ Son inversas x^2 y $\sqrt{x}$. También son inversas e^x y $\ln(x)$. A modo de ejemplo, una función es continua si podemos representar su gráfica sin levantar el lápiz del papel.

¹² Sigo la definición de «cambio semántico» acuñada por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1867-1913).

te según razón distinta. En consecuencia, el pensador hispano-hindú camina con libertad por esa noción, que adquiere suma volatibilidad, aunque mantiene que la homeomorfía presupone (o exige) que ciertas propiedades del espacio A también tengan un análogo en el espacio B. Hay que determinar, por tanto, cuáles son los elementos considerados en esos dos espacios que se consideran homeomórficos¹³.

b) En filosofía y lógica, sin embargo, se prefiere hablar de *homomorfismo*:

«Dos sistemas considerados al margen de la naturaleza de los elementos que los constituyen [da igual que sean de oro, plata o barro] son isomórficos en caso de que a cada elemento del primer sistema le corresponda solo un elemento del segundo, y a cada operación (conexión) en un sistema le corresponda una operación (conexión) en el otro, y viceversa. [...] La imagen homomórfica es un reflejo incompleto y aproximado de la estructura del original. Tal es, por ejemplo, la relación entre el mapa y el terreno, entre la grabación y su original, es decir, las oscilaciones acústicas del medio aéreo. Los conceptos de ‘isomorfismo’ y de ‘homomorfismo’ se utilizan ampliamente en *lógica matemática* y *cibernética*, física, química y otras esferas del saber»¹⁴.

4. Cristianismo e hinduismo en perspectiva homeomórfica (u homomórfica)

Conviene advertir que, al trasladar nociones topológicas o lógico-formales al ámbito religioso, Panikkar creaba su propia terminología. Él era consciente de ese cambio, cuando dice que «ha echado mano de la polivalencia lingüística»,¹⁵ porque la realidad tiene muchos grados

¹³ He aquí el comentario de una matemática: «Para hablar de homeomorfismo es necesario, ante todo, tener dos conjuntos bien definidos, como A y B, a los que se dará la estructura de espacio topológico, y una aplicación biyectiva y bicontinua de A en B. Aunque Panikkar nos advierte que su enfoque es análogo, no podemos eludir ciertos aspectos esenciales del concepto. Lo que resulta imprescindible es la noción de conjunto, sus elementos, y la forma en que se corresponden entre sí. A continuación, es necesario definir una topología en A y una topología en B. Si afirmamos que el cristianismo A y el hinduismo B son homeomorfos, surgen preguntas cruciales: ¿cuáles serían los elementos de estos conjuntos A y B? ¿Se trataría de sus dogmas, creencias, prácticas, o su filosofía de vida? ¿De qué manera se establecería una biyección entre los elementos de A y los de B? ¿Cuáles son las bases de la topología en A y en B? ¿Qué topología asigno al cristianismo y qué topología asigno al hinduismo? ¿Habla Panikkar de alguna cuestión de proximidad o similar, propia de los espacios topológicos?» (Comunicación de la Dra. Pilar BAYER ISANT, 25.10.2024).

¹⁴ Cfr. <https://www.filosofia.org/enc/ros/isom.htm> (consulta 25.10.2024).

¹⁵ «Ho fatto uso della polivalenza linguistica» (Raimon PANIKKAR, *Il Cristo*, cit., p. 43).

y, por ello, puede ser expresada a varios niveles de significación. Por este motivo, los cuidados volúmenes de la edición catalana de sus obras completas llevan como apéndice un amplio glosario, que conviene tener siempre a la vista¹⁶.

Ante el uso poco convencional de la noción de «homeomorfismo» (y también de «homomorfismo»), me he permitido preguntar al Dr. Ignasi Moreta. He aquí la respuesta: «Cuando Panikkar comparaba culturas, religiones o cosmovisiones diferentes y detectaba en una de ellas elementos que en otro marco tenían su elemento equivalente, por cumplir una función análoga o semejante, aunque fuesen elementos diferentes, empleaba la expresión *equivalente homeomórfico*»¹⁷.

¿De qué elementos estamos hablando, cuando tratamos comparativamente el cristianismo y el hinduismo? La respuesta a tales preguntas va a ser precisamente la cuestión central del libro *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*.

Hay que suponer, además, que Panikkar conocía y había leído los tres pronunciamientos de la Santa Sede sobre el diálogo interreligioso: la declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 6 de agosto del 2000, y dos notificaciones de la misma Congregación: una del 24 de enero del 2001, sobre un libro de Jacques Dupuis, y otra del 13 de diciembre del 2004, sobre un libro de Roger Haight.

5. El largo itinerario panikkariano

Considerados los neologismos creados por Panikkar y determinado el ámbito especulativo en el que se desenvuelve, estamos en condiciones de abordar la evolución de su pensamiento, según las reglas de la crítica interna, es decir, ateniéndonos al criterio hermenéutico “Panikkar sui interpretes”.

Desde los inicios de su trayectoria académica, antes incluso de leer su tesis doctoral en filosofía, Panikkar se interesó por la cuestión

¹⁶ «No vol dir que Crist sigui similar a Ísvara o Brahman al Dao, i així succesivament; els *equivalents homeomòrfics*, però, permeten el diàleg intercultural, perquè vinculen problemàtiques equivalents en les respectives formes de pensament, cultura i religió» (Raimon PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*, coordinación de la edició catalana: Xavier Serra Narciso, traducció d'Esteve Serra Ayús, Fragmenta Editorial [*Opera Omnia Raimon Panikkar*, vol. VI,2], Barcelona 2014, «Glossari», p. 286 *ad vocem*).

¹⁷ Comunicación del Dr. Ignasi Moreta, editor de las *Opera Omnia* de Panikkar en catalán, 16.10.2024.

de la unidad orgánica del cosmos. Orgánica, porque los elementos del cosmos configuran una unidad funcional. Esto le abocó a una reflexión de grandes vuelos sobre la alegoría paulina del Cuerpo místico de Cristo, que conviene seguir paso a paso¹⁸.

En 1944 publicó en la revista *Arbor* (Madrid) un artículo que anunciaba toda su trayectoria posterior¹⁹. Solo contaba 26 años cuando editó ese ensayo de 35 páginas. El historiador Gonzalo Redondo concede a este primer trabajo de Panikkar un gran protagonismo en el debate cultural español de aquella década, porque sintonizaba —al menos a primera vista— con el *mainstream* del momento, que volvía su mirada a la época «gloriosa» y añorada de los Reyes Católicos²⁰. Quizá sin pretenderlo, el pensador hispano-hindú sintonizaba con algunos planteamientos del «menendezpelayismo», adoptado por el CSIC como bandera alternativa a la línea asumida por la Institución Libre de Enseñanza. Pero, chocaba con la tradición neoescolástica imperante en los centros eclesiásticos de educación superior, todavía muy recelosa ante determinadas tesis cristológicas, a pesar (o precisamente por ello) de la encíclica *Mystici Corporis Christi* de Pío XII, de 1943.

Debutaba, pues, con una contundente enmienda a toda la modernidad. Estimaba que el desarrollo de la modernidad ofrecía tres quiebras sucesivas: el hombre había perdido a Dios al finalizar la edad media, se había perdido a sí mismo en el siglo de las luces y se había extraviado por completo en la edad contemporánea. Había que suturar tales rupturas intentando recuperar la síntesis orgánica de la historia humana. Con palabras suyas:

«[El hombre contemporáneo] dejó de creer eficazmente en Dios, perdió el sentido de su propio ser y no sabe qué hacer en el mundo para llenar el vacío que siente “todo hombre que viene a este mundo”./ El mal de la época actual nos parece puede ser caracterizado por la falta de síntesis [...] una síntesis que unifique — sin uniformarla — toda la vida humana [...]»²¹.

¹⁸ Tengo a la vista: Josep-Ignasi SARANYANA, *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, EUNSA: Pamplona 2020, pp. 543-556.

¹⁹ Raimon PANIKKAR, “Visión de síntesis del universo”, *Arbor*, 1, 1944, pp. 5-40. Entonces todavía firmaba «Raimundo Pániker».

²⁰ Gonzalo REDONDO, *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975)*, I. *La configuración del Estado español, nacional y católico (1939-1947)*, EUNSA: Pamplona, 1999, pp. 642-647.

²¹ Raimon PANIKKAR, «Visión de síntesis del universo», cit., 7.

En 1963, cuando autorizó una reedición del ensayo publicado en Arbor en 1944, antepuso un prólogo en el que afirma que ese ensayo primerizo había sido como «una introducción, aunque lejana, al único tema cristiano» que siempre le importó: «la experiencia cristocéntrica de la realidad»²². La gran tarea de Panikkar ha consistido en fundamentar y formalizar esa síntesis unificadora, de carácter cristológico, desde su tesis doctoral en filosofía, leída en 1946, hasta el libro del 2008, que es objeto ahora de nuestro análisis²³.

6. De la unidad de la naturaleza a la unidad en Cristo

La unidad de la «naturaleza», perseguida en su monografía doctoral filosófica, se le iluminó al estudiar a Friedrich Heinrich Jacobi, un ilustrado alemán que le dio acceso a Baruc Spinoza y a Juan Escoto Eriúgena. Por eso, la tesis de Panikkar, al ser editada, llevaba la siguiente dedicatoria: «Naturæ naturanti, naturata natura» (a la naturaleza que origina, la naturaleza originada), unas palabras de inspiración spinoziana que también recuerdan expresiones del Eriúgena, el filósofo carolingio por excelencia²⁴. La *natura naturans* significa, según Spinoza, la «substancia infinita», es decir, lo-que-es-en-si y se concibe por-si, o sea, el *Deus sive natura*. Por su parte, la *natura naturata* será todo lo que deriva de Dios, a modo de emanación. El panteísmo no solo es inevitable en Spinoza, sino que está supuesto y pretendido. Había, pues, que orillar ese escollo.

¿Dónde la naturaleza originada consigue su expresión más acabada y perfecta, y alcanza su unidad, lejos de cualquier confusión? Obviamente en Cristo, que es «naturaleza originada», en cuanto hombre, y es también «naturaleza originante», en cuanto Dios. Además, por la unión hipostática, en la naturaleza humana de Cristo, que es creada, coexiste cierta unidad de todas las naturalezas creadas, inanimadas y animadas, especialmente la humana. Fue así como en 1951 inauguró su experiencia cristológica de la realidad, con un ensayo también publicado en Arbor, que provocó una fuerte reacción, tanto en España como

²² Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, Rialp: Madrid, 1963, pp. 9-60.

²³ Su tesis doctoral: *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, CSIC: Madrid, 1951 (segunda edición corregida y muy ampliada, Madrid, 1972).

²⁴ El *Periphyseon* (*De divisione naturae*) de Juan Escoto Eriúgena, que se sitúa en los inicios del debate sobre los universales, describe los cuatro estados de la naturaleza (dos de los cuales se refieren a Dios: como origen y como destino de todo lo creado). Aunque Eriúgena fue tomado por panteísta, por muchos de su tiempo no lo fue o, por lo menos, no lo pretendía. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, EUNSA: Pamplona,³ 2011, pp. 126-137.

en Italia y Argentina²⁵. Poco después abordó el mismo tema en un ciclo de conferencias en la Universidad de Madrid, del 5 de febrero al 3 de marzo de 1952, bajo el título general: «El sentido cristiano de nuestra existencia», recibido con entusiasmo desbordante por los oyentes, que llenaron por completo, dos veces cada semana, el inmenso paraninfo del vetusto edificio de la calle San Bernardo número 49 (antigua sede del noviciado de los jesuitas). Su propuesta era: «El humanismo es esencialmente antropocéntrico, mientras que el cristianismo no lo es ni lo puede ser»²⁶. Y así mismo: «Humanismo cristiano, no; cristianismo humano, sí»²⁷. De aquí surgió el sintagma «teandrismo cristiano»²⁸, porque cualquier hombre (aun sin saberlo) ya no es ajeno a Cristo después de la Encarnación, pues Cristo opera en él de modo misterioso y lo atrae a Si. Y citando a San Pablo a los corintios, añadía: «el primer hombre salido de la tierra, terreno [humanismo]: el segundo hombre venido del cielo, celestial [teandrismo]»²⁹.

Panikkar había encontrado la construcción teológica y antropológica desde arriba, en la cual Cristo se sitúa a lo alto, como principio y fin de todo. Tal perspectiva le permitía integrar el hinduismo en el cristianismo: «El hinduismo, por tener ya una semilla cristiana, [que es] Cristo, al ser deseo de plenitud y ser Cristo tal plenitud, está ya apuntando hacia Él, contiene ya el simbolismo de la realidad cristiana», escribió años más tarde, en 1970³⁰.

Hasta aquí la etapa que Francisco Conesa ha denominado «período rahneriano» de Panikkar, por su semejanza con la tesis de los «cristianos anónimos» formulada por Karl Rahner, aunque los dos pensadores trabajaban con independencia. En todo caso, en 1970 Panikkar parece culminar la «experiencia cristocéntrica de la realidad», iniciada en 1944.

²⁵ También *L'Osservatore Romano* publicó una nota el 13-14 de agosto de 1951. Fue la reacción de la neoescolástica a un modo de hacer teología rompedor. Estaba en juego la hipótesis sobre la «naturaleza pura» y la polémica iniciada cinco años antes por el libro de Henri de Lubac con su monografía *Surnaturel* (1946).

²⁶ Raimon PANIKKAR, «El cristianismo no es un humanismo», en *Arbor*, 62 (1951), p. 171.

²⁷ Raimon PANIKKAR, «El cristianismo no es un humanismo», cit., 184.

²⁸ Raimon PANIKKAR, «El cristianismo no es un humanismo», cit., 185. Más elaborado en la segunda edición de ese ensayo: Raimon PANIKKAR, *Humanismo y cruz*, Madrid: Eds. Rialp, 1963, pp. 236-237.

²⁹ «Primus homo de terra terrenus; secundus homo de cælo cælestis» (1 Co 15, 47). Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, «Panikkar y el teandrismo cristiano», *El Ciervo* (Barcelona), LXVII/769 (mayo-junio del 2018), 19.

³⁰ Raimon PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid: Editorial Marova, 1970, p. 95.

7. De los «cristianos anónimos» a la «teología pluralista de las religiones»

A partir de la segunda edición inglesa de *The Unknown Christ of Hinduism*, o sea, ya en 1981, se observa —según Conesa— un deslizamiento hacia la «teología pluralista de las religiones»³¹, una corriente teológica que tomó fuerza en los ochenta del siglo pasado³². Tal desplazamiento le condujo inevitablemente a establecer, en 1995, que «hay una diferencia fundamental entre Jesús y Cristo»³³. Cristo se revela plenamente en el Jesús histórico, pero no se agota en él —según Panikkar—, porque Cristo no se deja atrapar por la historia. También se revela, de algún modo en Ísvara, o sea, en el dios-mediador de la tradición hindú.

Sin embargo, en la edición del 2008 de *Il Cristo sconosciuto dell'induismo* parece recuperar el tema de los “«cristianos anónimos», citando dos ensayos de Karl Rahner (de 1956 y 1962), con el siguiente comentario: «Los hindús no tendrían inconveniente en ser considerados “cristianos anónimos” (aunque tal expresión signifique poco en una tradición que da por descontada la polisemia desde los tiempos del famoso dicho védico que recita: “el uno es aquel que los sabios denominan con muchos nombres”))»³⁴.

En definitiva, las fluctuaciones del «segundo» Panikkar (1981-2008) complican la comprensión de su pensamiento. Hay continuidad en la consideración teándrica de la realidad, con un marcado acento cristológico. Hay discontinuidad (o ambigüedad) a medida que progresa su diálogo con el hinduismo. En este marco habría que inscribir su conocida exclamación: «Me fui cristiano [de Barcelona], me descubrí hindú y regreso budista, sin dejar de ser cristiano»³⁵. Una afirmación brillante,

31 «El cambio desde una primera posición rahneriana a una perspectiva “pluralista” se percibe en la edición inglesa revisada de una de sus obras: R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Toward an Ecumenical Christophany* (Londres,² 1981)» (Francisco Simón CONESA FERRER, «Cristo único Salvador. La Declaración Dominus Iesus», *Almerienses*, XI/2, 2018, 286 nt).

32 «Esta teología sostiene que las religiones son solo intentos parciales de captar lo Absoluto, intentos condenados de antemano a no poder comprenderlo tal cual es. Por ello, se afirma que todas las formas históricas de religiosidad tienen un mismo valor, una misma dignidad y significado. Las diferentes religiones serían expresiones diferentes de un conocimiento y experiencia de Dios que es común a muchas tradiciones» (Francisco Simón CONESA FERRER, «Cristo único Salvador. La Declaración Dominus Iesus», cit., 279).

33 Antoni BASSAS, *El matí amb Raimon Panikkar*, Barcelona: Proa, 2008, p. 23. Se trata de unas conversaciones del periodista Antoni Bassas con Panikkar, transmitidas por radio. La afirmación que se recoge aquí procede de una conversación mantenida el 20 de diciembre de 1995.

34 Raimon PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit., p. 44.

35 Raimon PANIKKAR, «El diàleg intrareligiós», en ID., *Diàleg intercultural i interreligiós*, cit., p. 84.

como todas las suyas, que oculta no pocas dificultades, según se lea de un modo o de otro.

En definitiva, la clave para la adecuada intelección de su síntesis es, a mi entender, el concepto de «teandrismo cristiano», una noción alumbrada relativamente pronto con la que peleará explícita o implícitamente a lo largo de toda su vida.

8. Qué es el “teandrismo cristiano”³⁶

Volvamos la mirada al descubrimiento del “teandrismo cristiano”, intuido por Panikkar en 1951 y formulado en 1952.

El principio teológico de que el Verbo de Dios, al encarnarse y asumir hipostáticamente una naturaleza humana perfecta, de algún modo asumió todo lo que es humano, viene de lejos. Está revelado por san Pablo en su carta a los Efesios (*Ef* 3, 6), fue reelaborado por la patrística, especialmente por san Agustín, y pasó a Aquino. Panikkar rescata, por tanto, una antigua teología.

Santo Tomás, al preguntarse si Cristo es cabeza de todos los hombres, señala:

«La diferencia entre el cuerpo natural del hombre y el cuerpo místico de la Iglesia está en que los miembros del cuerpo humano existen todos a la vez, mientras que los del cuerpo místico no coexisten todos: ni en el orden de la naturaleza, porque el cuerpo de la Iglesia está constituido por los hombres que han existido desde el principio hasta el fin del mundo; ni tampoco en el orden de la gracia, porque, entre los que viven en una misma época, unos carecen de la gracia, habiendo de poseerla más tarde, mientras que otros la tienen»³⁷.

Esta idea fue retomada por Matthias Josef Scheeben poco antes de la celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870), en el capítulo sép-

³⁶ Raimon PANIKKAR, «La superació de l'humanisme», en ID., *La tradició cristiana*, coordinació de l'edició catalana Xavier Serra Narciso, Fragmenta Editorial: Barcelona, 2018, pp. 178-191.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 8c. Cfr. *Gaudium et spes*, 22.

timo de su obra magna *Los misterios del cristianismo* (*Die Mysterien des Christentums*). Es muy interesante a mi modo de ver, para comprender qué pretende decirnos Panikkar, el siguiente párrafo de Scheeben:

«Solo al entrar en la naturaleza humana, que es esencialmente visible y corpórea, el Hijo de Dios llegó a tener, además, un cuerpo místico, pues [al encarnarse] se unió a un linaje que es uno esencialmente por su corporeidad [física]. Y así asumió todo el género humano»³⁸.

La afirmación de que Cristo es cabeza de toda la humanidad (de los hombres que fueron, son y serán), juntamente con la aserción de que no se está hablando de la encarnación en sentido místico, sino en sentido físico, implica postular también la preexistencia de Cristo, lo cual plantea la relación del Jesús histórico con el Cristo de la fe, un tema que Panikkar tuvo de continuo a la vista y que, en la segunda etapa de su magisterio, resolvió con ambigüedad. Reconoce que pertenece al *ke-rigma* cristiano que «Jesús es el Cristo» y que «Cristo es el Señor»; pero entiende que el cristiano no puede afirmar que «Cristo es *solo* Jesús», como tampoco que «el Señor es *solo* Cristo». En todo caso, subraya que la monografía *Il Cristo sconosciuto dell'induismo* está centrada en dilucidar esta cuestión: «il presente lavoro tratta di questo delicato trapianto [trasplante]»³⁹. Tiene razón, pero se aparta, como de costumbre, de la terminología al uso: también la tradición teológica occidental distingue entre identificación esencial y diferencias accidentales. No niega, en definitiva, la identidad personal, pero establece que no hay identificación práctica. ¿Solo eso?

9. Jesús, el Señor, el Cristo

Vayamos a lo que se ha denominado la *svolta pluralistica* de Panikkar. Algo hay en la biobibliografía panikkariana que, al principio, no parece haber sido problemático y que comenzó a serlo cuando entró en contacto con el hinduismo, con ocasión de su primer viaje a la India en 1954 y su larga estancia allí.

³⁸ Citado, con un amplio comentario, en: Josep-Ignasi SARANYANA, *Tres lecciones sobre la fe y un epílogo acerca de la libertad religiosa*, EUNSA: Pamplona, 2013, pp. 52-57. Dejemos de lado la cuestión de Cristo como cabeza de la Iglesia angélica, que nos apartaría de nuestro propósito.

³⁹ Raimon PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit., p. 45.

Para centrar mi exposición, me permito copiar un comentario del teólogo Francisco Conesa, ahora obispo y, desde hace años, colega en la Universidad de Navarra. Sus observaciones me parecen interesantes para ubicar teológicamente esa *svolta pluralistica*, que ya alarmó a la Santa Sede cuando se editó por vez primera *The Unknow Christ of Hinduism*, en 1964. Advierto que Conesa lee una segunda edición revisada de 1981:

«Entre nosotros [los teólogos hispanos], esta posición pluralista fue sostenida por Raimon Panikkar, sobre todo en sus últimos escritos. Panikkar caracteriza a la realidad divina como Misterio. El Misterio está presente por doquier y está activo, revelándose, descubriéndose, aunque permanece esencialmente desconocido. El cristiano afirma que Cristo es la revelación de Dios, la revelación del Misterio. Panikkar suscribe esta afirmación, aunque la reinterpreta. En efecto, este autor recurre a la antigua cristología del Logos para establecer una distinción entre el Cristo universal y el Jesús histórico. Ciertamente Jesús de Nazaret es el Cristo, pero el Cristo no es solamente Jesús. Para Panikkar, Cristo es el Logos presente en la creación, el principio rector del mundo (Pantocrátor), el guía interior del corazón de todo hombre. Ahora bien, hay manifestaciones de este Cristo universal —cristofanías— en otras religiones. Hay palabras del Logos en otras tradiciones religiosas; “el cristiano no es el único instrumento de la revelación divina”. Dios ha hablado por boca de otros hombres y por ello, las religiones tienen una validez propia y ocupan un lugar específico en relación con la salvación. Aunque para el cristiano el símbolo más poderoso del Misterio sea Cristo, en otras tradiciones se le designa con otros nombres como Rama, Krishna o Purusa»⁴⁰.

El diagnóstico de Francisco Conesa, sobre la segunda edición inglesa de 1981, no desdice del que puede establecerse leyendo la versión de *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, fechada en el 2008. Pero tampoco lo confirma del todo. Copio a continuación las palabras de Panikkar, cuando fija la versión definitiva de su tesis cristológica, que ya en parte he adelantado más arriba:

40 Francisco Simón CONESA FERRER, «Cristo único Salvador. La Declaración *Dominus Iesus*», cit., 286-287.

«Pertenece al *kerigma* cristiano [pertenece al anuncio de la buena nueva cristiana] que “Jesús es el Cristo” y que “el Cristo es el Señor”. El Cristo es “más” (y no menos) que Jesús de Nazaret. El cristiano sostiene, por otra parte, que las afirmaciones “Jesús no es el Cristo” y “Jesús no es el Señor” van contra su fe y son incompatibles con su credo. El cristiano, sin embargo, no puede decir “Cristo es *solo* Jesús”, porque, de hecho, el Jesús resucitado es más que Jesús de Nazaret, el cual no es más que una *identificación* práctica, distinta de su *identidad* personal. Ni puede decir “el Señor es solo Cristo”, porque su conocimiento del Señor no es exhaustivo. Y sin embargo, no hay muchos Cristos ni muchos Señores. En realidad es todo lo contrario, y este es precisamente el tema del libro: el Señor existe también, aunque su nombre no puede ser formulado como “Cristo”»⁴¹.

El texto es de una complejidad extraordinaria y bastante problemático. Panikkar afirma que el cristiano confiesa que no hay muchos *cristos* ni muchos *señores* y que, sin embargo, la realidad es contraria a tal confesión, porque hay muchos *cristos* y muchos *señores*.

Si se hubiera limitado a decir que Jesús de Nazaret es *esencialmente* el Cristo, aunque el Cristo (pospascual) y Jesús de Nazaret se distingan *accidentalmente*, no habría objeción posible por parte de la tradición cristiana. Incluso si hubiese afirmado que el Verbo encarnado «preexiste» al Jesús histórico y al Cristo pospascual, tampoco habría nada que objetar, aunque quizá cabría algún matiz. La confusión comienza, a mi entender, cuando, al estimar que el cristiano no logra captar por entero y exhaustivamente qué significa el *Señor*, concluye que el *Señor* puede ser interpretado de formas diversas en otros contextos religiosos, de modo que, en otros contextos, esos *señores* sean también Cristo, pero con otros nombres. La distinción panikkariana entre la *identidad personal* y la *identidad práctica* remite, como advierte Conesa, a una concepción del Logos (Persona divina) que adquiere distintas expresiones prácticas en variados contextos. Puede saltar por los aires la fe en la Encarnación del Hijo de Dios, tal como la confiesa la fe católica.

⁴¹ Raimon PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit., 44-45. Las cursivas o subrayados son de Panikkar. La frase decisiva es: “[...] Eppure non vi sono molti Cristi né molti Sgnori. È anzi il contrario, e questo è proprio l'argomento del libro.[...]”.

Es obvio que los discípulos de Jesús, sin excluir a los doce apóstoles, alcanzaron poco a poco la *mesianidad* de Jesús y su filiación divina natural. Y que nada resultó absolutamente claro (quizá) hasta Pentecostés. Y que incluso después de Pentecostés, el *misterio* seguía ahí. Lo cual, a pesar de las dificultades conceptuales y de terminología, no obsta para que la identidad esencial entre Jesús de Nazaret y el Cristo pospascual fuese confesada sin discusión por la primitiva comunidad cristiana y formulada técnicamente en el Símbolo de Nicea (325).

*

Volvamos ahora a los *equivalentes homeomórficos* panikkarianos. No indican propiamente que Cristo sea similar a Ísvara, sino que Cristo e Ísvara expresan problemáticas equivalentes en sus respectivas formas de pensamiento, cultura y religión. Tales equivalencias son posibles porque el Señor (en definitiva, el Logos o incluso el Pantocrátor) puede ser interpretado de formas diversas en contextos distintos, realizando en cada uno de ellos funciones equivalentes.

10. Los «diarios» como criterio hermenéutico definitivo

Hasta aquí el Panikkar pensador, altamente especulativo, que se enamoraba de sus formulaciones, a veces demasiado complejas, y que no sabía (o no quería) renunciar a ellas, a pesar de advertir sus limitaciones.

Pero vayamos, para interpretar su trayectoria, a una fuente hasta ahora inédita: sus diarios, cuarenta cuadernos manuscritos en varias lenguas, que han sido publicados solo parcialmente. Las anotaciones empiezan en 1934 y siguen, con mayor o menor continuidad, hasta casi el final de su vida. Para simplificar nuestro relato, nos situamos ya en el 2007.

Por esas fechas, le pesaban algunas determinaciones que había tomado tiempo atrás:

«Esta noche he pensado de nuevo en mi gran equivocación: el matrimonio a regañadientes y sin consentimiento eclesial⁴². Y ahora pago las consecuencias. Aún no me lo sé explicar»⁴³.

«El párroco de Tavertet quiere mi reconciliación con la diócesis, y para mí será como quitarme un peso de encima. Me temo que el infarto fue debido a esto»⁴⁴.

Mientras tanto, proseguía el proceso de maduración interior hacia su reconciliación con la Iglesia. Por las fechas en que preparaba la edición del 2008 de su *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*⁴⁵, escribía en su *Diario*:

«Estoy cambiando radicalmente mi visión de la realidad —expresada en forma demasiado críptica en la visión cosmoteándrica./Dios como entidad separada no existe. Así es la Trinidad —que creo, que vivo—. Es la realidad del Espíritu —que no es mi *ego*, aunque no está separado ni es separable de mí./Jesús es el Cristo, el Hombre plenamente divinizado»⁴⁶.

Y, finalmente, la anotación más sorprendente, antes de su declaración, que supuso el levantamiento de la pena canónica:

«[...] Siento en mí la *perichóresis*⁴⁷ de la alabanza del Hijo al Padre en el Espíritu./Cierro este cuaderno con esperanza»⁴⁸.

42 El 6 de diciembre de 1984 contrajo matrimonio civil con la investigadora Dra. Maria Josefa Gonzalez-Haba. Mons. Josep Guix i Ferreres, obispo de Vic y ordinario del lugar, le recordó que no podía ejercer las órdenes sagradas por haber atentado matrimonio, un delito que implica la suspensión *latæ sententiæ*. La reconciliación se produjo el 15 de febrero de 2008. Finalmente, el 3 de abril de 2008 Mons. Romà Casanova i Casanova, nuevo obispo de Vic, le levantó la suspensión.

43 Raimon PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, selección y edición de Milena Carrara, trad. de Carla Ros, Barcelona: Herder, 2019, p. 336 (anotación en Tavertet, 17 de marzo del 2007).

44 Raimon PANIKKAR, *El agua de la gota*, p. 336 (anotación en Tavertet, 15 de agosto del 2007).

45 «He vuelto de Milarupa (del 19 de julio al 2 de agosto). He trabajado en la *Opera Omnia* y en el *Unknown Christ* —aunque todavía no he terminado» (Raimon PANIKKAR, *El agua de la gota*, p. 335 [anotación en Tavertet, 4 de agosto del 2007]). Milarupa era una finca propiedad de unos amigos, sita en Roses (Costa Brava, Girona), donde pasaba algunas temporadas.

46 Raimon PANIKKAR, *El agua de la gota*, p. 330 (anotación en Tavertet, 14 de agosto del 2007).

47 La *perichóresis* (en latín *circuminsessio*) es el término técnico griego que indica la mutua inhesión de las Personas divinas. Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, «Perichóresis y circuminsessio», *Scripta theologica* 35, 2003, pp. 507-515.

48 Raimon PANIKKAR, *El agua de la gota*, p. 338 (anotación en Tavertet, 1 de noviembre del 2007).

11. Apéndice: las «homeomerías»

La noción «homeomería» cuenta con una larga tradición filosófica, que remonta a los presocráticos. En el libro primero de la *Metafísica*, Aristóteles señala que el presocrático Anaxágoras consideraba todas las cosas constituidas por unas «semillas», que se hallaban al principio en el caos primitivo y que una inteligencia superior ordenó, dando lugar a las diferentes cosas. (Retengamos la distinción entre «cosa» y «semilla»). Tales semillas o partes elementales son eternas y similares al Todo⁴⁹. Por eso, Anaxágoras las denominó «elementos equivalentes o similares», τὰ ὁμοιομερῇ στοιχεῖα (“ta homoiomerē stoiceia”) o simplemente «los equivalentes u homeomerías», τὰ ὁμοιομερῇ (“ta homoiomerē”):

«Anaxágoras de Clazomenes [...] pretende que el número de los principios es infinito. Casi todas las cosas formadas de partes semejantes (elementos homeoméricos) no están sujetas, como se ve en el agua y el fuego, a otra producción ni a otra destrucción que la agregación o la separación; en otros términos, no nacen ni perecen, sino que subsisten eternamente»⁵⁰.

El Todo se dice homeomérico porque sus partes son homeoméricas. Más exactamente, primariamente es homeomérico el Todo y solo secundariamente las partes son homeoméricas, precisamente por ser partes del Todo. Se establece, pues, una relación de semejanza del Todo, tomado como una unidad, a las partes de esa unidad⁵¹.

Tomás de Aquino, en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, resume la doctrina de Anaxágoras en los siguientes términos (traduzco al sentido):

⁴⁹ José FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-Maria Terricabras, Barcelona: Editorial Ariel, 1994, II, 1688 a-b.

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Met.* A 3, 984 a 14. Versión castellana en: *Obras completas de Aristóteles* (nueva edición integral, precedida de la biografía del autor, en Biblioteca Ibérica núm. 47, consultada em Kindle-Amazon (1.10.2024).

⁵¹ También la matemática se ha interesado por las homeomerías: «La afirmación de que “el todo es homeomérico porque sus partes son homeoméricas” podría interpretarse en términos de estructuras fractales, especialmente si consideramos la idea de auto-similitud que caracteriza a los fractales. En las estructuras fractales, el todo y sus partes tienden a ser auto-similares: cada porción del fractal refleja, a menor escala, la estructura del conjunto completo. Este principio de repetición a diferentes niveles de escala es fundamental para los fractales y puede tener una correspondencia conceptual con la idea de “homeomería”. En un fractal, cada parte pequeña es una réplica, o al menos una aproximación, de la estructura global. El conjunto completo tiene una coherencia estructural que se manifiesta en sus partes.[...] Ejemplo: las coliflores» (Comunicación de la Dra. Pilar Bayer Isant, 14.10.2024).

«Porque no solo dijo [Anaxágoras] que los principios de las cosas son el fuego, el agua y otros elementos, como lo hizo Empédocles; sino que las cosas constituidas de partes similares (como la carne, los huesos, la médula y otras semejantes) contienen infinitas partes más pequeñas, de modo que de una cosa se puede generar otra, pues la generación solo consiste en la combinación de esos elementos mínimos, como se explicó más claramente en la primera parte de los *Físicos*»⁵².

En definitiva: las cosas son semejantes (*consimilia*) porque sus principios son unos elementos mínimos, en número infinito, siempre los mismos, que se agregan o disgregan. La generación consiste en la agregación y separación de esos elementos, que Anaxágoras consideraba homeoméricos (o semillas de las cosas) y semejantes entre sí.

Resumiendo: *las cosas similares* son ellas mismas como conjuntos homeoméricos, pues están constituidas por partes que son homeoméricas o similares. Conviene aclarar que «homeomérico», tal como se usaba en ese contexto filosófico, no es lo mismo que «homeomorfo» en el sentido de la topología.

Estimo que, para su propósito de indagar en el Cristo desconocido del hinduismo, quizá le habría resultado más útil y menos problemático a Panikkar echar mano de la noción de homeomería que acudir a la noción de homeomorfismo, porque la homeomería no exige que se comparen dos conjuntos (A y B), sino que todo puede desarrollarse en el seno de una misma unidad constituida por elementos simples que se juntan y separan para «crear» cosas diferentes, que no obstante guardan semejanza. En algún sentido, el Nuevo Testamento echa mano de la homeomería en algunos pasos, como cuando Jesús expone la parábola (homeomería en este caso) de la vid y los sarmientos (Io. 11,1-11). Cristo se presenta como la vid entera, es decir, como la planta constituida por sarmientos (el «Todo»). Los sarmientos son similares entre sí (lo cual no indica que sean iguales o idénticos) y todos ellos reproducen, a su manera, la condición de la planta entera.

52 «Non enim solum dixit principia rerum esse ignem et aquam et alia elementa, sicut Empedocles; sed omnia quæ sunt consimilium partium, ut caro, os, medulla et similia, quorum infinitas minimas partes principia rerum posuit, ponens in unoquoque infinitas partes singulorum inesse propter id quod in inferioribus unum ex alio generari posse invenit, cum generationem rerum non diceret esse nisi per separationem a mixto, ut planius explicavit primo physicorum» (TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicæ*, lib. 1, lect. 4, núm. 22, número marginal [81656] de la edición de Enrique Alarcón).

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

- BASSAS, Antoni (2008). *El matí amb Raimon Panikkar*. Proa: Barcelona.
- CONESA FERRER, Francisco Simón (2018). «Cristo único Salvador. La Declaración *Dominus Iesus*», *Almerienses*, XI(2), 279-310.
- FERRATER MORA, José (1994). *Diccionario de filosofía*, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-Maria Terricabras, Editorial Ariel: Barcelona.
- MATEO-SECO, Lucas F.(2003). «Perichóresis y cicumin sessio», *Scripta theologica*, 35, 507-515.
- PANIKKAR, Raimon (1951). *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. CSIC: Madrid.
- PANIKKAR, Raimon (1951). «El cristianismo no es un humanismo», *Arbor*, 62, 5-40.
- PANIKKAR, Raimon (1963). *Humanismo y cruz*. Eds. Rialp: Madrid.
- PANIKKAR, Raimon (2008). *Il Cristo sconosciuto dell'induismo. Verso una cristofania ecumenica*, a cura di Milena Carrara Pavan, prefazione all'edizione italiana di Julien Ries, Jaca Book ("Di fronte e attaverso", 773): Milano.
- PANIKKAR, Raimon (2014). «El diàleg intrareligiós», en ID, *Diàleg intercultural i interreligiós*, coordinación de la edició catalana: Xavier Serra Narciso. Fragmenta Editorial, pp. 23-36 [*Opera Omnia Raimon Panikkar*, volumen VI, tomo 1]: Barcelona.
- PANIKKAR, Raimon (2018). «La superació de l'humanisme», en ID., *La tradició cristiana*, coordinación de la edición catalana: Xavier Serra Narciso. Fragmenta Editorial, pp. 139-191 [*Opera Omnia Raimon Panikkar*, volumen III, tomo 1]: Barcelona.
- PANIKKAR, Raimon (2019). *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, selección y edición de Milena Carrara, trad. de Carla Ros. Herder: Barcelona.
- REDONDO, Gonzalo (1999). *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975)*, I. *La configuración del Estado español, nacional y católico (1939-1947)*. EUNSA: Pamplona.
- SARANYANA, Josep-Ignasi (2011). *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. EUNSA (tercera edición): Pamplona.

- SARANYANA, Josep-Ignasi (2017). «Raimon Panikkar: a propósito de una biografía», *Studia et Documenta*, 11, 323-348.
- SARANYANA, Josep-Ignasi (2018). «Panikkar y el teandrismo cristiano», *El Ciervo* (Barcelona), LXVII(769), 19.
- SARANYANA, Josep-Ignasi (2020). *Historia de la teología cristiana (750-2000)*. EUNSA: Pamplona.