

Pluralismo Dialogo Intercultura Pluralismo Dialogo Intercultura
Pluralism Dialogue Interculture Pluralism Dialogue Interculture

बहुलवाद

Pluralisme

Pluralismo

다원주의

Pluralisme

Pluralismus

異文化間相互

Pluralismo

Pluralism

बहुलवाद

Pluralisme

Pluralismo

다원주의

Pluralisme

Pluralismus Dialogo Interculturalität Pluralismus Dialogo Interculturalität

異文化間相互理解 多文化的世界觀 対話 異文化間相互理解 多文化的世界觀 対話

Pluralismo Dialogo Intercultura Pluralismo Dialogo Intercultura

Pluralism Dialogue Interculture Pluralism Dialogue Interculture

बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत

Pluralisme Dialogue Interculturalité Pluralisme Dialogue Interculturalité

Pluralismo Dialogo Interculturalidad Pluralismo Dialogo Interculturalidad

다원주의 대화 문화교차성 다원주의 대화 문화교차성

Pluralisme Diàleg Interculturalitat Pluralisme Diàleg Interculturalitat

Pluralismus Dialogo Interculturalität Pluralismus Dialogo Interculturalität

異文化間相互理解 多文化的世界觀 対話 異文化間相互理解 多文化的世界觀 対話

Pluralismo Dialogo Intercultura Pluralismo Dialogo Intercultura

Pluralism Dialogue Interculture Pluralism Dialogue Interculture

बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत

Pluralisme Dialogue Interculturalité Pluralisme Dialogue Interculturalité

Pluralismo Dialogo Interculturalidad Pluralismo Dialogo Interculturalidad

다원주의 대화 문화교차성 다원주의 대화 문화교차성

Pluralisme Diàleg Interculturalitat Pluralisme Diàleg Interculturalitat

Pluralismus Dialogo Interculturalität Pluralismus Dialogo Interculturalität

異文化間相互理解 多文化的世界觀 対話 異文化間相互理解, 多文化的世界觀 対話

CIRPIT REVIEW

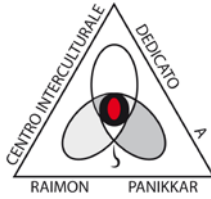
n. 4 - 2013



MIMESIS

बातचीत
erculturalité
culturalidad
문화교차성
rculturalitat
rkulturalität
世界觀 対話
Intercultura
Interculture
बातचीत
erculturalité
culturalidad
문화교차성
rculturalitat

Dialogo Interculturalidad
대화 문화교차성
eg Interculturalitat



CIRPIT REVIEW

Comitato Direttivo / Board of Directors

M. Roberta Cappellini (Cirpit President)
Giuseppe Cognetti (Cirpit Vice-President – Siena Univ.)
Anna Natalini (Cirpit General Secretary)

Comitato Scientifico / Academic Board

Giuseppe Cognetti (Univ. Siena)
Scott Eastham (Massey Univ. New Zeland.)
Young-Chan Ro (George Mason Univ. Washington, D.C.)
Errol D’Lima (Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune)
Marcello Ghilardi (Univ. Padova)
Jacob Parappally (Tejas Vidya Peetha Institute, Bangalore)
Victorino Pérez Prieto (Univ. de Santiago de Compostela)
Prabhu Joseph , Philosophy and Religion - California State Univ. LA
Giorgio Taffon (Univ. Roma Tre)
Luciano Mazzoni Benoni (Dir. *Uni-versum*)
Achille Rossi (*l’altrapagina*)
M. Roberta Cappellini (Presidente Cirpit)

Direttore Responsabile / Editorial Director

Aurelia Delfino

Segreteria di Redazione / Editorial Office

Patrizia Morganti

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a procedura di *peer review*
The published articles are submitted to peer review procedure

CIRPIT REVIEW

n. 4 – 2013



CIRPIT REVIEW

Centro Interculturale dedicato a Raimon Panikkar
Intercultural Centre dedicated to Raimon Panikkar
<http://www.cirpit.raimonpanikkar.it>

Autorizzazione Tribunale di Milano n. 105 – 03 aprile 2013

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

Indice/Index

- 7 **Editoriale/Editorial**
- 17 **Le pagine di Raimon Panikkar/Pages by Raimon Panikkar**

Atti/Proceedings CISRECO-CIRPIT, Convegno/Conference Aprile/April 2012

- 21 **M.Roberta Cappellini**
Raimon Panikkar and the challenge of our times
- 29 **Augusto Cavadi**
Raimundo Panikkar: *Un-filosofo-in-pratica?*
- 39 **Achille Rossi**
La Cristologia di Raimon Panikkar

Atti/Proceedings UNIV. ROMA TRE - CIRPIT Convegno/Conference Maggio/May 2012

- 47 **M.Roberta Cappellini**
Presentazione: Raimon Panikkar, una figura di confine
- 57 **Giacomo Marramao**
Il paradigma nostalgico
- 63 **Giuliano Boccali**
L'unità fra divino, umano, cosmico nei miti indiani delle origini e nell'esperienza di Raimon Panikkar
- 71 **Giuseppe Cognetti**
La filosofia interculturale, problemi e prospettive
- 83 **Victorino Pérez Prieto**
Toda la Realidad es relación. La perspectiva *cosmoteándrica /teantropocósmica* y la *Trinidad radical* en Raimon Panikkar
- 91 **Simona Gasparetti Landolfi**
Filosofia e formazione. Il magistero di Raimon Panikkar

Atti/Proceedings CIRPIT - SIENA UNIVERSITY - ROCCELLA JONICA Convegno/Conference Ottobre/October 2012

- 101 **Giangiorgio Pasqualotto**
Per un approccio interculturale della filosofia

-
- 115 **Franz Martin Wimmer**
Intercultural Philosophy: Problems and Perspectives
- 125 **Joseph Prabhu**
Cross-Cultural Hermeneutics after Hegel
- 135 **Pergiorgio Solinas**
Antropologia e filosofia spontanea
- 145 **Young-chan Ro**
Cosmogony, Cosmology, and Kosmology: Yin-Yang and Taiji Symbolism
- 155 **Michiko Yusa**
The Role of Intuition in Intercultural Dialogue: *R. Panikkar as a Professor*
- 167 **Ralph Weber**
R. Panikkar and what ‘philosophy’ is comparative philosophy comparing?
- 177 **Marcello Ghilardi**
La filosofia interculturale tra prospettiva ed orizzonte. Tre linee di ricerca
- 187 **Giuseppe Cagnetti**
Critica del monoculturalismo
- 195 **Giorgio Taffon**
Lettura drammaturgica. Apologhetti e favole in riva al mare

Articoli /Articles

- 211 **Pietro Barcellona**
Il furto del discorso umano
- 217 **Jacob Parappally**
Panikkar’s Vision of Reality and Contextual Theology
- 227 **Gabriele Piana**
L’Etica Buddhista: Compassione e Saggezza
- 231 **Victorino Pérez Prieto**
Interculturalidad y desarme cultural en Raimon Panikkar
- 245 **Gianni Vacchelli**
Il mistero di Beatrice: *la cristofania cosmoteandrica dantesca*
- 257 **Filippo Dellanoce**
Intuizione *advaita* fra Śāṅkara e Raimon Panikkar

Recensioni/ Reviews - Presentazioni/Presentations

Editorial

by Giuseppe Cognetti

This issue of the Review features the Cirpit Proceedings of three events organized by our Association in the year 2012, in collaboration with public and private institutions, which saw the participation of several Italian and foreign scholars of intercultural philosophy and inter-religious dialogue. First of all a conference dedicated to Raimon Panikkar held in San Gimignano (Fi) on April 14, promoted by CISRECO (International Centre for Studies on contemporary religious phenomena), open to the participation of students from high schools. Secondly a Seminar held in Rome Tre University on May 14, under the Philosophy Department. Thirdly a week of intercultural studies between Siena (with a university seminar on the theme: "intercultural Philosophy: Problems and Perspectives"), and Roccella Jonica (Calabria), on the initiative of the Municipality (October 23 to 27), with another Conference ("Living the difference: for a dialogue between cultures") and other performing activities (a theatre session and a stage of tai chi chuan) which saw the massive presence of schools, students and teachers.

It is not the case now to enter into the contents of the various contributions: the reader will appreciate the variety of topics and the comparison among different cultural horizons. Just a few comments of a general nature. One cannot say today that Panikkar still enjoys great success in Italy, both for his radical approach to pluralism and interculturality, and for his critical attitude towards the Eurocentric, autistic trend of actual philosophy that presumptuously ignores the different experiences of thought far from its habitual categories and conceptual parameters, as most of the latest books of some Italian philosophers can testify, often caught as they are, in the obsessive repetition of settings issues (as if they were universal), unimaginable in other cultures. The following Panikkar's words could be considered as a "manifesto" of the intercultural philosophical perspective:

It's time to start collecting the fragments of both the modern culture, which excels in the analysis and specialization and of the different civilizations of the world. We cannot allow any religion, culture or fragment of reality - even if labeled as 'leftovers' from a back civilization or a broken piece from a higher degree of consciousness - to be forgotten, neglected or left out, if we have to undertake the total reconstruction of reality which is becoming imperative today.

It is necessary to focus on the vital importance of pluralism - today diversity, outside its philosophical-metaphysical abstractions and on a very existential and concrete level, means that we daily meet with different options, visions of the world, cultures, philosophies, behaviors, values, some of which are mutually incompatible and pose a serious dilemma as to how they can coexist and interact with one another. In this sense pluralism coincides with the problem of peace, because it is "the real practical question of human coexistence on the planet" - moving from a harsh and lucid critique of the monoculturalism, that is the typical belief of the Western man of the last two or three centuries - and defended with great tenacity, even in the twentieth century and currently by the majority of the intellectuals - that his categories, his vision of the world and his religious, moral, political values are to be shared by all the other cultures of the world. It would mean that there is a unique, universal reason and intelligibility (i.e. only one way to know the true reality, based on the conceptual thinking, on the law of causality, on the "scientific" terms of space, time, matter, energy, on the possibility to translate the phenomena of nature in algebraic terms, on the idea that the latter meekly follows the "laws" established by our minds etc.), one real true religion (Christianity), one true scientific science (like Descartes', Galileo's and Newton's) etc. It does not take long to realize (just a bit of historical research) that science and modern philosophy, despite their undeniable achievements, are not intercultural but belong to a single culture, that Christianity has its premises in a Semitic culture (Jewish) and that the historical Jesus was a Jew in dialogue not with man in general, but with the Jewish context of his time, even if his message - through complex philosophical, historical and cultural mediations - became the religion of the Western world.

This does not mean that our science, philosophy and religion, being not universal, are necessarily false (the idea that truth coincides with universality intended in an abstract monistic sense is a western one), but simply that there were and are different ways of seeing the world (Kosmologie says Panikkar, to distinguish it from the scientific cosmology) and of living religious experiences as good as ours and that they should not disappear or be devoured by the incorporating, global myth of our culture. To switch to a more practical level, but which is entirely related to the theoretical level with regard to its foundations and to its underlying philosophical justifications, it should be said that currently this myth is characterized by the law of the market, by the power of money, by the expected universal value of the

modern science, by the primacy of technology which is also thought to be necessary to human society.

Now there is no question of denying, by a radical doubt, this way of thinking and looking at life (we should do it also with the beliefs of other cultures, and this would mean falling into the so-called relativism, long used as a bogeyman by ecclesiastical and political people for "human all too human" purposes, Nietzsche would say), but simply it should be relativized and not be considered as an absolute. There would be no need to insist on this point, if it had not become a source of ideological and political battle, because first of all it is the common sense to push us in the direction of a healthy cultural relativity. We hope that the Crusades, the burning of witches and all the inquisitions, the "purges", etc.. do not come back anymore; in the meanwhile it is enough to say that if we go to eat at an Indian, Chinese or African restaurant we don't do it because we [don't] want to deny the Italian gastronomy, but because the curiosity moves us to do different experiences, to open ourselves to other conceptions of food, such as try different foods or cooked in another way, so as to relativize the Italian cuisine, and thus not to consider it as absolute and untouchable.

Will we be able to do this with philosophy, religion, science, medicine, sports, art etc..? That is, to understand that the findings of our culture are valid and legitimate inside it and in the light of its parameters, which are of course to be used also elsewhere, but that next to them there are the discoveries of the other cultures, other models of scientificity, other ancient religious experiences - for anything lower or "incomplete" compared to Christianity - other ways of thinking that are not based on "concepts", other medicines, other anatomies and physiologies, other body techniques - think of Yoga or Tai Chi chuan or of Oriental arts of combat - that are not pleasant exotic folklores, but worlds of unimaginable complexity for the average Western dominated by his securities? And is it not possible that these discoveries, made in other latitudes along the centuries, can be harmoniously integrated with ours, through a difficult work of intercultural -fertilization, moving away, once and for all, from the lie of absolute superiority or inferiority of a civilization or a people on another?

An important aspect of a no longer monocultural but pluralistic and intercultural reflection shows us that other civilizations, without denying their downsides, have had other myths, other cultures, which enabled them to live a full life, of course for those who believed it. This does not have much to do with the idealization of the past or with the blindness regarding

the limitations of other cultures, which should be relativized in context like ours.

Criticizing the monoculturalism means recognizing the violence it brings with it, the utopian negative charge that powers it, which Panikkar dates back to a mythic biblical archetype, which can be found in the famous story of the Babel tower . This archetype of unity (defined as the unity of the human race) is shown here in a degenerated and inverted sense: men (the powerful, the most powerful civilizations, since the beginning of history) decided to build a large tower, one city, one civilization, one culture, to worship only one God (the God of the winners in general), that is, to impose their way of life on everybody, believing themselves as eternal and unbeatable. Then in the Bible story God intervenes, dispersing all the men all over the earth: the great empires crumbled, the tyrants fell miserably, the totalizing ideologies, religious or not, vanished like snow in the sun. God knows that the human reality and culture cannot be reduced to a stifling uniformity; he knows that true unity is unity of differences, a true dialogue between the different, and every time shatters this utopian dream cultivated by the so-called "greats" of the Earth, but also by the less "big ones": think of those parents who do everything they can to force children to their own way of thinking and of life, or think of those teachers, priests, community or parties leaders, etc. who claim to have the right line, the right and true doctrine, true "non-negotiable" values (i.e regarding family, life, democracy, sexuality, justice, economy etc.) and project their delirium of "grandeur" on their unfortunate subjects.

I would like to conclude this editorial, calling on the careful reading of the writings in this issue, which we expect in the Italian version on line of our web-site - some really enlightening, with a text by Panikkar taken from The Tower of Babel:

What would it happen if we simply stopped busying ourselves building this tremendous tower unit ? What if , instead , we remained in our beautiful small huts and houses and households, and domes, and we began to build paths of communication (rather than just of transport), which could eventually turn into ways of communion among different tribes, styles of life, religions, philosophies, colors, races and everything else? And even if we couldn't abandon the dream of the monolithic system of the Babel Tower ... this dream of a united humanity could not be satisfied by simply building roads of communication rather than some gigantic empires, ways of communion rather than coercion, paths that can lead to the overcoming of our provincialism, without pushing us all into the same worship, or into the monotony of the same culture?

Editoriale

di Giuseppe Cognetti

Questo numero della *Cirpit Review* ospita gli atti di tre iniziative organizzate dal Cirpit nel corso dell'anno 2012 in collaborazione con strutture pubbliche e private, e che hanno visto la partecipazione di numerosi studiosi italiani e stranieri di filosofia interculturale e tematiche connesse al dialogo interreligioso e interculturale. Si tratta di un convegno tenutosi in San Gimignano il 14 aprile (*Incontro con R. Panikkar, filosofo del dialogo interculturale e interreligioso*) promosso dal CISRECO (Centro internazionale studi sul religioso contemporaneo) e aperto, il mattino, alla partecipazione di studenti di scuole superiori ; di una *Giornata Panikkar* svoltasi a Roma il 14 maggio col patrocinio del Dipartimento di quella Università, e di una “settimana” (dal 23 al 26 Ottobre) che si è articolata in due momenti successivi, con diversa dislocazione territoriale e utenza differente. La prima fase si è svolta all'Università di Siena, con un seminario sul tema: “*La filosofia interculturale: problemi e prospettive*”; la seconda, “*Abitare la differenza: per un dialogo fra le culture*”, in Calabria, a Roccella Jonica, per iniziativa del Comune, ed ha visto la massiccia presenza delle scuole, sia studenti che insegnanti, ai quali sono stati anche proposti uno spettacolo teatrale e uno stage di *tai chi chuan*, un'arte di combattimento cinese, per consentire di entrare “anima e corpo” in una cultura profondamente diversa dalla nostra.

Non avrebbe senso entrare nel merito dei vari interventi: il lettore potrà apprezzarne la varietà dei temi e il confronto dei diversi orizzonti culturali. Basterà qualche riflessione di ordine generale.

Non si può dire che in Italia Panikkar goda ancora grande fortuna, sia per la radicalità con cui affronta il tema del pluralismo e dell'interculturalità e prende sul serio l'Altro, sia perchè vola alto rispetto al provincialismo e all'angustia di una filosofia sempre più “autistica” e presuntuosamente ignorante (ne sono prova la maggior parte dei libri di filosofi italiani che vanno per la maggiore e che sono spesso imprigionati nell'ossessiva riproposizione di impostazioni problematiche, neppure immaginabili in altre culture, come se fossero universali) di esperienze di pensiero lontane dalle sue categorie e dai suoi parametri concettuali. Il seguente testo panikkariano potrebbe valere come “manifesto” della prospettiva filosofica interculturale:

È' giunto il momento di iniziare a raccogliere i frammenti sia della cultura moderna, che eccelle nell'analisi e nella specializzazione, che delle diverse civiltà del mondo. Non possiamo consentire ad alcuna religione, cultura o frammento di realtà - anche se etichettato come 'rimasuglio' da una civiltà posteriore o un pezzo rotto da un più alto grado di coscienza - di essere dimenticato, negletto o tralasciato, se dobbiamo conquistare quella totale ricostruzione della realtà che diventa imperativa oggi.

Occorre mettere a fuoco l'importanza cruciale che riveste il *pluralismo* - pluralismo vuol dire, oggi, fuori da astrazioni filosofico-metafisiche e su un piano molto esistenziale e concreto, che ci incontriamo quotidianamente con opzioni diverse, con visioni del mondo, culture, filosofie, comportamenti, valori, reciprocamente incompatibili, che non si sa bene come possano coesistere e dialogare fra loro, e in questo senso coincide di fatto col problema della *pace*, perché esso è "il vero interrogativo pratico della coesistenza umana sul pianeta"- muovendo da una dura e lucida critica del *monoculturalismo*, cioè della convinzione, tipica dell'uomo occidentale degli ultimi due o tre secoli, e difesa con grande tenacia, anche nel Novecento e attualmente, dalla maggior parte degli intellettuali, che le sue categorie, il suo modo di vedere il mondo e i suoi valori (religiosi, morali, politici etc.) siano o debbano essere condivisi da tutte le altre culture del pianeta.

Esisterebbero cioè una ragione universale e un'intelligibilità unica (cioè un unico modo per conoscere *veramente* la realtà, basato sul pensiero concettuale, sulla legge di causalità, sulle nozioni "scientifiche" di spazio, tempo, materia, energia, sulla possibilità di tradurre in termini algebrici i fenomeni della natura, sull'idea che quest'ultima segua docilmente "leggi" stabilite dalla nostra mente etc.), un'unica religione realmente *vera* (il cristianesimo), un'unica scienza veramente *scientifica* (quella nata con Cartesio, Galilei e Newton) etc. Non ci vuol molto per rendersi conto (basta un po' di ricerca storica) che la scienza e la filosofia moderne, pur con le loro innegabili conquiste, appartengono ad una sola cultura, non sono interculturali; che il cristianesimo ha le sue premesse in una cultura semitica (quella ebraica) e che il Gesù "terreno" è stato un ebreo in dialogo non con *l'uomo* in generale, ma col mondo ebraico del suo tempo, anche se poi il suo messaggio, attraverso complesse mediazioni filosofiche e storico-culturali, è diventato la *religione* del mondo occidentale.

Questo non vuol dire che la nostra scienza, filosofia e religione, per il fatto che non sono universali, sono false (l'idea che verità coincida con universalità intesa in un senso astrattamente monistico è tutta occidentale),

ma semplicemente che ci sono stati e ci sono modi diversi di vedere il mondo (*kosmologie*, dice Panikkar, per distinguerla dalla cosmologia scientifica) e di fare esperienza religiosa altrettanto validi dei nostri, e che non dovrebbero scomparire divorati dal mito inglobante della nostra cultura. Per passare su un piano più concreto, che però è del tutto legato al piano teorico per quel che riguarda i fondamenti, le giustificazioni filosofiche di fondo, va detto che attualmente questo mito è caratterizzato dalla *legge del mercato*, dal *potere del denaro*, dal *valore supposto universale della scienza moderna*, dal *primato della tecnologia* anch'essa pensata necessaria alla convivenza umana.

Ora non si tratta affatto di negare con un dubbio radicale questo modo di pensare e vedere la vita (dovremmo farlo anche con le convinzioni delle altre culture, e questo significherebbe cadere nel cosiddetto *relativismo*, usato da tempo come spauracchio da ecclesiastici e politici per scopi "umani troppo umani", direbbe Nietzsche), ma semplicemente di non considerarlo un assoluto, di *relativizzarlo*. Non sarebbe neppure necessario insistere su questo punto, se non fosse diventato un motivo di battaglia ideologica e politica, perché è prima di tutto il buon senso a spingerci nella direzione di una sana *relatività* culturale. Ci auguriamo che le crociate, i roghi delle streghe e tutte le inquisizioni, le "purghe", le epurazioni etc. non tornino più; intanto basta dire che se andiamo a mangiare in un ristorante indiano o cinese o africano non lo facciamo perché vogliamo negare la gastronomia italiana, ma perché la curiosità ci muove a fare esperienze diverse, ad aprirci ad altre concezioni della cucina, ad assaggiare cibi diversi o diversamente cucinati, quindi a *relativizzare* la cucina italiana, a non considerarla un assoluto intoccabile.

Saremo in grado di fare questo con la filosofia, la religione, la scienza, la medicina, lo sport, l'arte etc.? E cioè di comprendere che le scoperte della nostra cultura sono valide e legittime al suo interno e alla luce dei suoi parametri, che sono senz'altro utilizzabili anche altrove, ma che *accanto* ad esse ci sono le scoperte delle altre culture, che ci sono *altri* modelli di scientificità, *altre* millenarie esperienze religiose per nulla inferiori o "incomplete" rispetto al cristianesimo, *altri* modi di *pensare* non basati sui "concetti", *altre* medicine, *altre* anatomie e fisiologie, *altre* tecniche corporee - si pensi allo *Yoga* o al *Tai Chi chuan* o alle arti orientali di combattimento - che non sono piacevoli folklori esotici, ma universi di complessità inimmaginabile per l'occidentale medio succube delle sue sicurezze? E che queste scoperte, fatte lungo i secoli in altre latitudini, possono essere *integrate* armoniosamente alle nostre con un lavoro, certo

difficile, di *fecondazione interculturale* che si allontani una volta per sempre dalla menzogna di superiorità o inferiorità assolute di una civiltà o di un popolo su un altro?

Un aspetto importante di una riflessione non più monoculturale ma pluralistica e *interculturale* è insomma mostrarci che altre civiltà, senza negare i loro lati negativi, hanno avuto altri miti, altre culture che hanno loro permesso di vivere una vita piena, naturalmente per coloro che ci hanno creduto. Questo poi non ha molto a che spartire con l'idealizzazione del passato o con la cecità nei confronti dei limiti delle altre culture, che vanno *relativizzate* proprio come la nostra.

Criticare il monoculturalismo significa riconoscere la *violenza* che esso porta con sé, la carica utopistica negativa che lo alimenta, che Panikkar riconduce ad un archetipo mitico, presente nella Bibbia nel famoso racconto della torre di Babele. L'archetipo, quello dell'unità (declinato come unità del genere umano), qui si mostra in un significato degenerato e invertito: gli uomini (i potenti, le civiltà più forti, fin dall'inizio della storia) decidono di costruire una grande torre, una sola città, una sola civiltà, una sola cultura, di adorare un solo Dio (in genere il Dio dei vincitori), di imporre cioè il loro modello di vita a tutti, credendosi eterni e imbattibili. Allora nel racconto biblico interviene Dio, che disperde gli uomini su tutta la terra: i grandi imperi si sono sempre sgretolati, i tiranni sono miseramente caduti, le ideologie totalizzanti, religiose e non, si sono dissolte come neve al sole.

Dio sa che la realtà umana e culturale non può essere ridotta ad una mortificante *uniformità*; sa che la vera unità è unità delle *differenze*, è dialogo fra diversi, e ogni volta manda in frantumi questo sogno utopistico coltivato dai cosiddetti "grandi" della Terra, ma anche dai meno "grandi": si pensi a quei genitori che fanno di tutto per imporre ai figli il loro modo di pensare e il loro stile di vita, a insegnanti, preti, maestri, capi di comunità, partiti etc. che pretendono di avere la linea giusta, la giusta e vera dottrina, i valori veri "non negoziabili" (per es. a proposito di famiglia, vita, democrazia, sessualità, giustizia, economia etc.) e proiettano i loro deliri di grandezza sui malcapitati loro soggetti.

Mi piace concludere questo editoriale, invitando all'attenta lettura degli scritti, taluni veramente illuminanti, contenuti nella rivista, con un testo di Panikkar tratto da *La torre di Babele*:

Che cosa accadrebbe se noi semplicemente smettessimo di affannarci a costruire questa tremenda torre unitaria? Che cosa, se invece rimanessimo

nelle nostre belle piccole capanne e case e focolari domestici e cupole e incominciassimo a costruire sentieri di comunicazione (invece che solo di trasporto), che potrebbero col tempo convertirsi in vie di comunione, fra differenti tribù, stili di vita, religioni, filosofie, colori, razze e tutto il resto? E anche se non riuscissimo ad abbandonare il sogno del sistema monolitico della Torre di Babele...questo sogno di un'umanità unitaria non potrebbe essere soddisfatto costruendo semplicemente strade di comunicazione piuttosto che qualche gigantesco impero, vie di comunione invece che di coercizione, sentieri che possano condurci al superamento del nostro provincialismo, senza spingerci tutti nello stesso sacco, nello stesso culto, nella monotonia della stessa cultura?

Il CIRPIT desidera ringraziare il Prof. Arnaldo Nesti (CISRECO: Centro Internazionale di Studi sul religioso contemporaneo), i Professori Giacomo Marramao, Giorgio Taffon, Simona Landolfi Gasparetti (Università Roma Tre), il Rettore della Facoltà di Lettere e Filosofia Prof. Roberto Venuti (Università di Siena) e l'attore Emanuele Vezzoli. Ed inoltre il Sindaco di Roccella Jonica Dr. Giuseppe Certomà, l'Assessore alle Politiche Sociali Dr. Gabriele Alvaro, la Preside Prof. Maria Carmela Ferrigno e il Senatore Dr. Sisinio Zito, insieme a tutti gli organizzatori, i collaboratori, i Comuni e le Associazioni e a tutti coloro che hanno aderito al nostro invito ed hanno contribuito alla realizzazione ed al buon esito delle Giornate Interculturali CIRPIT 2012. Un particolare ringraziamento va inoltre all'UNESCO per l'importante patrocinio.

Pages by Raimon Panikkar

Text transcribed from the video-interview **Raimon Panikkar**, *The New Innocence* (1997) <DVD> *De Nieuwe Onschuld* (*The New Innocence*, 1997, IKON 52.21 minutes)¹

One of the metaphors I use is that we are all seeing the world from our particular point of view. We see the world through a window. And here, I say two things.

First: the cleaner the window is, the less I see the window and the glass. And the more I'm enthused and in love with what I see, I don't see my window. I see through the window, and I need my fellow, who tells me, "Look, here, you are looking through a window." But then I have to also say to the fellow "Sorry, you are also looking through a window." And then we compare notes.

And in great part we see the same landscape, but perhaps we see in a different way also. And perhaps I say, "Oh, no, I'd like to see that." And all right, so we need each other.

But here is another thing with a metaphor of the window: I see through my window and I cannot say that I do not see what I see through my window. I don't see through the window of my neighbour. But if I love my neighbour—which I think is not bad—then I would have to hear the description of what my neighbour says. And then [I say]: "Well, sorry, I don't see that because I don't see the window, but I hear you're telling me something else."

Well, what do I discover? I discover two things.

¹ <http://www.youtube.com/watch?v=Kvsov6OuTWs> (Italian version by M. Carrara Pavan)

I discover that the other, my neighbour, doesn't see the same world as I see.
But I also discover that I don't see the whole world.
Unless he is a fool and I am a fanatic, I have heard him.
I hear—and you remember St. Paul said that “faith comes from hearing”—
I hear the other telling me something about the world or reality about
[which] he or she sees through the window that I don't.

And then I say, "Well then, the world is much nicer than I thought.
I thought I was seeing a whole thing, a [whole] picture. And you're telling
me another thing [which] is a little more . . . I don't like [it] better or I like
[it] better." It is—enrichment, it's a challenge.

And here begins the *intra*-religious dialogue.
You say what you hear, what you believe, your experience.
And at the same time I hear the other telling other narratives, other
beliefs , other experiences. And then we dialogue.

Interview transcribed by Michiko Yusa

Le pagine di Raimon Panikkar

Traduzione italiana del testo tratto dalla video-intervista:

Raimon Panikkar, *The New Innocence* (1997) <DVD>

De Nieuwe Onschuld (The New Innocence, 1997, IKON 52.21 minutes)

Una delle metafore che uso spesso è quella della finestra, attraverso la quale noi tutti vediamo il mondo dal nostro particolare punto di vista.

Noi vediamo il mondo attraverso una finestra.

A questo proposito voglio fare due osservazioni.

Più la finestra è pulita meno vedo la finestra e il vetro.

E più sono in sintonia e più amo ciò che vedo, meno vedo la mia finestra. Io vedo attraverso la finestra, e ho bisogno di qualcuno che mi dica:

“Tu vedi attraverso una finestra”,

Ma allora anch’io posso dire all’altro:

“Anche tu vedi attraverso una finestra”,

E allora possiamo scambiarci le nostre osservazioni.

In linea di massima vediamo quasi lo stesso paesaggio, ma forse vediamo in modo diverso.

E forse io dico: “ Oh no, io invece vedo questo...”

Va bene, ecco perché abbiamo bisogno l’uno dell’altro.

Ma c’è un’altra cosa che riguarda la metafora della finestra.

Io vedo attraverso la mia finestra e non posso dire che non vedo ciò che vedo attraverso la mia finestra.

Io non vedo attraverso la finestra del mio vicino,

ma se amo il mio vicino - il che penso non sia male –

allora ascolterò la descrizione di ciò che egli dice e dirò:

“Beh, mi dispiace, io non vedo la stessa cosa perché non vedo la [tua] finestra, ma sento che mi stai dicendo qualcos’altro.”

Bene, allora cosa scopro? Scopro due cose: che l’altro, il mio vicino non vede il mondo come me, ma scopro anche che io non vedo tutto il mondo perché, a meno che lui sia pazzo

o io un fanatico, sento – e ricordiamo che San Paolo dice che la fede viene dall’ascolto - sento l’altro che mi dice qualcosa sul mondo o sulla realtà che lui o lei vedono dalla finestra e io no.

Allora dico: ”il mondo è molto più bello di quanto pensassi. Pensavo di vedere tutto in un’unica immagine, ma ora tu mi dici che c’è dell’altro che io non vedo [...] che può piacermi o meno, ma che è un arricchimento, una sfida.”

E qui comincia il dialogo *intra*-religioso:
tu dici ciò che vedi, ciò che credi, tu racconti la tua esperienza e nello stesso tempo ascolti altri che raccontano altre storie ed altre esperienze in cui credono.

E così dialoghiamo.

Raimon Panikkar and the challenge of our times

Maria Roberta Cappellini

Cirpit

Today we aren't living an age of change, but we're assisting a change of age (R.Panikkar)

Abstract

We're living in an age of transition, the old myths (visions of life) have died and the new ones have not yet emerged; we have to prepare the ground for a new myth based on pluralism, peace and harmony, as Panikkar affirmed. For this reason we have to deconstruct our global vision of the world, reset our monolithic beliefs and prejudices, our occidental official dogmatisms (both confessional and scientific), rethink our positions and cross our frontiers discovering "otherness". To build a new myth we need interculturality and dialogue. The "dialogical dialogue" conditions are represented by a holistic education, based on the idea of human wholeness, by an empathic attitude founded on the binomial of knowledge and love, and by the symbolic language which constitutes our relational a-dual experience. These dialogical aspects can enable us to realize "the radical relativity" of our positions and opinions, learning from the others' experiences, while discovering our roots and at the same time widening our horizons. This "relative" human factor resizing our ego boosts, can open us up to true knowledge and to the possibility of a cross-fecundation among different cultures.

Panikkar reads the contemporary crisis in terms of the crushing of man and of his knowledge, as a crisis of the monocultural-monotheistic founding myth of the West, that has produced the different modern myths of progress, history, technology, colonialism, the myths of the so-called 'civilized man', devoted to individualism, possession, dominion, power, but who at the same time is unable to make a peaceful coexistence and thus to ensure his survival. He outlines that if in past times we had a God, a religion, a church, today we have a global market, a world democracy and government, but it is the same "monocultural colonialist syndrome": a culture that prevails over the others considered inferior or underdeveloped. This same system today, does not seem to work anymore; the problem is not only economic, but it regards the total human condition: it's the crisis of an age.¹

¹ R.Panikkar, *The Rhythm of Being*, Orbis, N.Y.,2010, 100, e *Religione e Religioni*, Jaca Book, Milano, 2011, 246-9

Mythos and Logos

But what do we mean by *mythos*? *Mythos* is what surrounds us, our intelligible horizon, the window through which we see the world, it is the basis on which we build our great systems. Man cannot live without myth, because it represents the foundation of word and thought, while *logos* constitutes its language. *Mythos and Logos* are inseparable. Man constructs and deconstructs his myths from a process of mythologizing and demythologizing, then through the *logos*. We could say then, according to Panikkar, that myth represents the eyes with which we look, the ears with which we hear, and the words in which we express ourselves. Panikkar uses a beautiful metaphor in this sense: the metaphor of the window.² The window from which we look out at the world represents our myth. The metaphor is very clear and makes immediately evident that there are many possible windows from which to watch and many worlds depending on the beholders.

In this sense every culture is not a vision of the world but it is a world in itself. Every culture is shrouded in its own *myth* that as subjects we cannot see, because we look through it (the window). For this reason it is essential today to meet other myths and other traditions (looking at different worlds from other windows) not only to expand our narrow boundaries but to know more about ourselves as well. It is possible to get out from our cultural myths by meeting other cultures, other worlds. In particular today we need a new *mythos* that allows a peaceful coexistence, the preservation of our identities and of our natural environment. That's the reason why we need dialogue and interculturality to reach a cross-fertilization among East and West cultures, as *conditio sine qua non* for the transformation of our consciences (*gr.metànoia*) necessary for our survival.³

In this regard Panikkar invites us to find this new *mythos* through the practice of “the dialogic dialogue”, which is the foundation of his “shared ethics”. Firstly, this type of dialogue is far from the ordinary argumentative dialectics used in the West since the days of Greek philosophy, based on the priority of the individual concept, of “the armed reason”, which represents the kind of dialogue used to win, to prevaricate, to dominate the other party. The “dialogical dialogue” stands on a completely different basis: it is built on the principle of the equal dignity of cultures. It is “an open dialogue” as it doesn't aim to unequivocal conclusions, it is “continuous” as it is trans-

² DVD Video interview De Nieuwe Onschult (*The New Innocence*, 1997, IKON)

³ R.Panikkar, *The Rhythm of Being, The Gifford Lectures*, Maryknoll Orbis, N.Y.2010, 100

formed by human consciousness in time, and it is “learning” as it is based on an open and receptive personal attitude which favors a process of self-criticism. It represents the challenge of our times regarding the real practical question of the human coexistence on the planet and of the earth survival. In this regard, some words can summarize Panikkar’s ‘ethical decalogue’ and may clarify his vision:

When you enter into a dialogue, don’t think first what you believe. When you support your point of view, don’t defend yourself nor your interests, even if sacred to you. Do like the birds in the sky that sing and fly and do not defend their music nor their movement. When you embark on a dialogue try to remove your prejudices before removing the others’⁴.

“The intra -inter-cultural dialogue” is an experience - according to its Greek etymology (*pèiro*, *peirào*, go through) - representing a passage through a space placed between us and the otherness (inter-cultural), an experience of contingency (lat.*cum-tangere*, touch the tangent) where we touch our limits (intra-cultural). This is not to state a reason, but to become aware of our limits, through listening to others. The dialogic perspective, requiring to open a dialogue between equals, is thus completely reversed. It becomes a sort of liberating and at the same time destabilizing process . A spontaneous process in which something inevitably dies (prejudices, super-structures, cultural values) and gradually gives life to something else (another myth) that cannot be predicted or designed. Through empathic listening the parties’ positions are gradually destructured, shifting their axis of reference from a self-assertive situation to a less ego-centered and more expanded consciousness. This specular deconstructive process (mirror effect) enables us to realize “the relativity” of our ideological positions and opinions, initiating a self-criticism process, as it allows us to better understand our social and cultural environment, and to reduce our totalitarian claims, while expanding our horizons. Going back to the metaphor, if looking out of our window we realize there are other windows and world visions, necessarily our perspective will change, becoming relative. Relativity is not relativism. Whereas relativism means a general absence of any sense and value, “the radical relativity” regards interconnected contexts with circumscribed sense and values of mutual reference. Relativity leads to pluralism.

⁴ R.Panikkar, Il discorso della montagna del dialogo intrareligioso, in *il Dialogo intrareligioso*, Cittadella Assisi, 2001,12-13

Today pluralism has become the heart of the matter in our societies. The meaning of the word “pluralism” has moved from a sociological and metaphysical context to an existential one, since pluralism is the existential human problem represented by the effective presence of “the other”, who compels us to take a position beyond any form of incompatibility. Pluralism should not be understood as an assertive, not-communicative kind of multiculturalism, regarding separate groups coexisting without any real personal communication, but as a form of intercultural dialogical relationship, humanly engaging and therefore transformative, of the individual consciousness. A way of learning to share and of becoming support of cultural differences, a process that Panikkar calls of “inculturation or mutual fecundation.”

The Dialogue Conditions

How is it possible to open ourselves to a real dialogue among different cultures? The dialogical dialogue requires certain conditions. Undoubtedly, the first aspect concerns the fundamental question of education. The multi-ethnic environment and the multicultural approach open to other languages and traditions, are essential to acquire a dialogical experience, to sensitize people to the difference and to start the process of re-humanization of our societies. Considered under the form of lifelong learning, the education of young and adults requires a renewed pedagogy, based on a holistic approach involving all the faculties of the human being (bodily, mental and spiritual) and the three dimensions of existence : cosmic, human and divine. These are not separated, but distinctly interconnected according to “a relationship of inter-independence and interpenetration”. In this panikkarian “cosmotheandric or theanthropocosmic vision” the sacred element is integrated into the secular dimension of everyday life and vice versa, with no separation between the aspects of immanence and transcendence that remain united and distinct under the principle of “a-duality”. We clearly have to reverse our perspective, as the tree of life for Panikkar has its roots in heaven.

A) The emphatic attitude

Another important aspect is represented by the dialogical attitude. This intercultural dialogical experience, as Panikkar reminds us, at a deeper level doesn't need only rationality, but being a relation, necessarily implies a bond of love to become true knowledge. As indicated by the French etymology of the term “*con-naissance*” (born together), as well as by the English verb “conceive” (procreate and imagine), our authentic understanding requires love. Knowledge without love becomes calculation, love without

knowledge is pure sentimentalism. In dialogue it is therefore necessary to maintain the unity of the two cognitive aspects, intentional and pathic (mind and heart, reason and intuition), as already indicated by ancient philosophy or by some greatest poets, for example by Ibn'Arabi, Rumi, or Dante's "intellect of love". And it is especially this pathic opening, which includes the forms of empathy, sympathy and compassion (in the etymological meanings of the ancient Latin, Greek or Biblical Hebrew languages), namely, the female human attitude of being receptive, that can open the dialogical approach to an authentic relationship, allowing to enter into the other's living experience and vision of life, and sharing it (according to different levels) without being confused with it.⁵

In particular this empathic overture can facilitate the dialogical approach, as it represents an a-dual relationship made of proximity and distance, of pathos and reason, which is based not only on rational, but also on spontaneous communications. These are related to the body language, to its senses, emotions, feelings, imagination, intuition, etc., which play a vital role in opening this kind of dialogic relationship, not only verbally and conceptually but also in a non-verbal interactive sense, favoring a much subtler form of synaesthetic listening and understanding of reality.⁶

This is why at the height of the deconstructive dialogue process (intra-dialogic) Panikkar puts "the first right of every human being: the act of forgiveness," the only one recognizing the equal dignity of the human beings in a deep sense. This act represents the basis of the dialogue transformation in a true "inculturation", and "the opposing tensions in creative polarities". This transformation is fully realized when "I" empathically becomes "you", when the other, the stranger (lat.*aliud*) becomes the other my similar (lat.*alter*), by virtue of this holistic, free and spontaneous act we call 'love'. It does not apply of course to a superficial sentimentality, but it touches the ontological level, when we recognize our relativity together with the cosmotheandric dimension common to all human beings, which allows their com-union of horizons.⁷ Panikkar said in this regard:

⁵ This natural principle, re-discovered by the philosopher Edith Stein as "empathy", has been actually outlined also by Daniel Goleman's psychology ("the emotional intelligence") or by Carl Rogers' pedagogy ("empathy as a way of being") according to different levels of deepening

⁶ In this regard we'd like to mention the revolutionary psychoanalytic practice of the Catalan Francesc Tosquelles (1912-1994)

⁷ R.Panikkar "*Paz y desarme cultural*" Espasa, Madrid, 2002

True dialogue does not lie in what I say or in what the other says, but in what is beyond us, of which neither I nor the other have a previous knowledge and over which we have no power.

B) The Symbolic Language

But there is a second condition as important as the previous ones. To enter a dialogical dialogue we need to regain a symbolic understanding of life. If in fact the essential difference between cultures is characterized by the mythical element, it follows that the dialogical relationship cannot occur at the conceptual level, but according to a symbolic approach. Even in consideration that symbols are elements of irreducible diversity from the logical point of view and therefore require a different “reading”, a different involving, an intuitive approach. The symbolic perception of reality refers to the vision of the interrelated whole, which can be grasped by intuition, differently from the individuation of separate parts, which can be captured by abstraction.⁸

The symbol is the primordial human language, a language that concerns the holistic being of man, not only his mind and rationality. The symbol is to be lived, requiring intuition and alive and active participation to life. That’s why it does not need any explanation: this would transform it into a sign, into a concept. Let’s think back to the window from which we see the world: it is a symbol, it does not need to be thought, or transformed into a concept to let us look at the world. As a symbol it brings together the symbolizing subject (the ego) and the symbolized object (the world.) All three elements: the symbol, the symbolizing and the symbolized, are joined while remaining distinct inside a relational units (holistic). This “symbolic difference” (never filled) between the subject and the object, between me and the world – consisting in the continuous delay of each conceptual meaning (of the subject) that never comes to exhaust the signified reality (the object) - gives the symbol a polysemous range, becoming the prerequisite of any hermeneutic interpellation.

⁸ F.X.D’Sa, “How trinitarian is Panikkar’s Trinity?” in *Cirpit Review 3-Supplement-G.Mason Univ.Proceedings 2012*, 33

Let’s think for instance of the rainbow and of its seven colors. Seven is conventional. Actually the colors do not have clear boundaries: they seem to dissolve into one another indistinctly but at the same time remaining different, giving us the idea of a continuum, of a whole. We intuitively perceive it as a rainbow, as an interrelated whole.

This means that the reality in which we live is wider than the thought it generates. There is something ineffable, inexpressible, there is a shadow of which we can be aware only in silence. The dimension of silence can expand our awareness of reality, which owing to it, becomes symbolic and as such, polyvalent and polysemic.

Reintroducing the dimension of silence and consequently the symbolic difference, Panikkar brings us closer to a different understanding of reality called “ a-duality”, *Advaita*, to use the Vedantic term which means that it is neither one (monistic) nor two (dualistic), being a relational units of communion (holistic) and not of fusion. According to it “the last element of reality cannot be reached by reason”, thus denying the monistic identification between thought and Being, “not because the thought is weak” as he affirms, but because reality being symbolic surpasses it.⁹

Today we are no more used to symbols and myths, our approach to reality has become sclerotic, exclusively objective, rational and separative. We have lost the ability to see holistically, through the eye of the heart, through the symbolic intuition, that allow the awareness of things which are conceptually elusive. We have to recover our mythic-poetic, mystic-artistic dimension of reality, because it is an important part of our life. We have to acquire another worldview, another more sensible and deeper gaze on the world.

The artists sometimes can touch reality more deeply than the creators of pure ideas, even if they are Platonic. The face does not let itself be expressed by a concept. To perceive a face is necessarily a symbolic thought that is more than a conceptual knowledge.¹⁰

The Role of Art

The two essential conditions of Panikkar’s dialogue, according to this interpretation (the empathic approach and symbolic language) are present in Art. Art represents Man’s primordial expression. Art employs the language of symbols, not of concepts. What I’m referring to, here in particular, is the educative, training dimension of Art and Aesthetics in general, their power of awareness, opening the multiple sensorial, emotional, psychological, intellectual, spiritual human faculties. Art is here intended beyond any “exclusivism”, any eurocentrism, any esotism, in its wonderful richness of multi-

⁹ R.Panikkar, *The Rhythm*, 216

¹⁰ *Ivi*, 363

ple forms and expressions. It doesn't refer only to a primary Aesthetics - a sort of basic pedagogy of sensations and emotions, connecting man's inner world to the surrounding environment, holistically - but it represents an authentic, direct, spontaneous expression of self-knowledge when touching human deep roots which evoke our origin, our fundamental Being, before any rationalizing, overstructural process. As Tolstoy said:

Real art is contagious because it can turn a feeling into a spiritual communion between the artist and those who contemplate the same work of art, beyond any thought or speech.¹¹

There's an obvious allusion of the author to the strength implicit in artworks, favoring the understanding of different ways and visions of life through empathic feelings and therefore peaceful coexistence, beyond any rational or verbal expressions, but simply through its symbolic immediate, representative power. Every work of art is a potential dialogue in itself. Accordingly the various artistic languages of different traditions can offer us the occasion of communicative options within the intra-inter-cultural dialogue among peoples, according to their symbolic, intuitive, creative, transformative potentialities.

In this way, art can represent the "excellence" (rad.AR) of a dialogic dialogue, realizing and celebrating the unavoidable 'contamination' or "cross-fecundation", notwithstanding or beyond people's mutual incompatibilities, a humanly involving occasion of possible enrichment and conscience transformation. The contaminating (Tolstoy) or trans-aesthetic element (Welsch) which is constitutive of art (in its widest sense) represents a leading factor towards the awareness that every culture is the product of a web of infinite exchanges, as it is subjected to a character of flow in continuous transformation, a cultural crossover which shares a creative mixing, representing its deepest life, as usually witnessed by many artists' lives.

¹¹ L.Tolstoy, *Che cosa è l'arte*, Feltrinelli, 1978, 59

Raimundo Panikkar: *Un filosofo-in-pratica?*

Augusto Cavadi

Scuola di formazione etico-politica 'G. Falcone', Palermo

Abstract

Raimundo Panikkar ha abbattuto molte barriere. Due le più vistose: una, interculturale, fra le tradizioni sapienziali dell'umanità (soprattutto fra ebraismo, cristianesimo, induismo e buddhismo); un'altra, infraculturale ma in qualche modo conseguente alla precedente, fra l'approccio intuitivo-mistico (teologico) e l'approccio argomentativo-razionale (filosofico). Qui mi interessa una terza barriera: fra pensatore accademico, specialista, rinomato internazionalmente e viandante della saggezza che mette, con semplicità, a disposizione dei fratelli e delle sorelle - in ricerca come lui - le proprie acquisizioni. Infatti, in quanto convinto sostenitore della filosofia-in-pratica, ritorno sempre volentieri su quegli autori che - direttamente o attraverso i loro scritti - mi hanno incoraggiato, nei decenni precedenti, a rivisitare criticamente la figura tipica del filosofo: non soltanto attento lettore dei testi canonici della storia del pensiero (funzione memoriale); non soltanto creativo ideatore di nuove interpretazioni del mondo (funzione teoretica); ma anche sperimentatore esistenziale e promotore di cambiamento etico-politico (funzione pratica). In questa terza accezione, il filosofo è davvero un instancabile e contagioso cercatore di saggezza. Erudizione storiografica, acribia filologica, competenza ermeneutica, originalità creativa...hanno valore solo rispetto al fine principale: diventare una persona lucida nei giudizi, coerente con i propri principi, equilibrata nei rapporti umani. Una persona serena, armoniosa, risolta: in una certa misura realizzata, ma non al punto da non avere più desideri né curiosità né progetti. Solo questo modo d'incarnare la filosofia può fare di lui un soggetto irradiante energie rigeneratrici e catalizzatore delle energie spirituali circolanti nel corpo sociale.

Congiungere, *praticamente*, conoscere e volere

Perché mi riconosco debitore anche a Panikkar nell'elaborazione di una *filosofia-in-pratica*¹? In sintesi potrei rispondere: perché non c'è una sola parola detta (ho trascorso con lui tre giorni indimenticabili alla Cittadella Cristiana di Assisi)², una sola riga scritta (ho letto molte sue opere) che non

¹ Cosa intendo per filosofia-in-pratica l'ho esposto in maniera sistematica in *Filosofia di strada. La filosofia-in-pratica e le sue pratiche*, Di Girolamo, Trapani 2010. Una presentazione più sintetica ne *La filosofia ci farà liberi? Un'interpretazione delle pratiche filosofiche*, www.bibienne.it. Per avere una panoramica più ampia sui diversi modi di intendere e di praticare la dimensione pratica della filosofia si può consultare il volume di AA.VV., *Filosofia praticata. Su consulenza filosofica e dintorni*, Di Girolamo, Trapani 2008 (disponibile, presso lo stesso editore, versione in inglese).

² Una ricca documentazione di quelle giornate è stata pubblicata in R. Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella, Assisi (PG), 1993. I miei brevi interventi sono contrassegnati solo dal mio nome proprio.

sia *autentica*. Proveniente da intima convinzione, manifestata con assoluta trasparenza senza neppure una venatura di finzione, di interessi reconditi sottaciuti.

Ma questo suo stile etico è effetto e manifestazione di una più complessa, ampia, ricerca sapienziale. Provo a sottolinearne qualche passaggio più significativo.

Innanzitutto egli ha costantemente lavorato a ricomporre la frattura fra contemplazione e azione, fra conoscere e volere. E in maniera originale rispetto ai tentativi, altrettanto lodevoli, di molti altri pensatori. Prima di riconiugare ciò che oggi siamo soliti denominare *teoria* e *prassi*, infatti, egli ha ritenuto necessario rivedere criticamente sia la “teoria” che la “prassi”. A suo avviso, nonostante le differenze, esse sono intese tradizionalmente (almeno in Occidente) come approcci aggressivi, conquistatori, proprietari: se si riallacciassero restando tali, non sarebbe un guadagno per nessuno. Le due categorie vanno prima, per così dire, disarmate.

Va disarmata la prassi. Come? Restituendola alla sua valenza originaria. Oggi *praxis* è considerata sinonimo di *poiesis*, di *techne*, di *ars*, di tecnica. Ma per gli antichi Greci non era così. Per *praxis* intendevano un ‘agire’ che perfeziona il soggetto agente; per *poiesis* un ‘fare’ che perfeziona un oggetto esterno al soggetto. Era logico affermare che si potesse *agire* (pensare, volere, sentire, amare, odiare, godere, camminare...) senza *fare* nulla (né fabbricare un paio di scarpe né comporre una sinfonia musicale). Oggi questa distinzione si è perduta al punto che riesce persino difficile comprenderla. Una ‘prassi’ che non sia funzionale a una ‘*poiesis*’ (trasformazione della materia, produzione di un oggetto) è considerata irrilevante, se non insignificante. Va dunque rivalutata nella sua consistenza e dignità: essa può anche sfociare in un’azione transitiva, ma a titolo di sovrabbondanza. Guardare un panorama, ascoltare un brano musicale, aspirare il profumo di un fiore o riandare col ricordo a una conversazione con il nonno ormai defunto sono azioni, pratiche, che hanno valore in sé stesse, non in quanto - eventualmente - modificano l’ambiente circostante, producono ‘cose’ nuove (una poesia o una pagina di diario o una ripresa filmata). E’ significativo che un atto gratuito, in-utile, per eccellenza come il gioco sessuale fra due *partners* venga dai nostri contemporanei denominato con l’espressione “fare l’amore”, mentre avrebbe senso, propriamente parlando, “fare figli”. L’eros non si *fa*: si sperimenta, si fruisce, si vive...ma non si “fa”. Si dovrebbe dire che lo si *agisce* o che lo si *pratica*.

La prassi va dunque liberata da ogni ossessione trasformatrice di ciò che circonda il soggetto (e che, solitamente, viene ridotto a mero ‘oggetto’ passivo). Ma va disarmata anche la *teoria*: e questo è meno immediatamente intuitivo. Come può la conoscenza risultare aggressiva? Secondo Panikkar, in effetti, l’Illuminismo europeo avrebbe inferto una ferita alla cultura occidentale moderna “facendo della conoscenza la caccia all’oggetto da parte di un soggetto che deve soltanto controllare che le sue armi (categorie) siano pulite”³. Tutto al contrario di ciò che sostenevano gli scolastici medievali, “condotti dagli arabi, e seguendo Aristotele”, “conoscenza comincia ad essere possesso, invece di lasciarsi possedere insieme da [...] l’*intellectus* (attivo e passivo), una luce superiore, come la chiamò Agostino”⁴.

Si tratta, adesso, di riconquistare – o conquistare per la prima volta – quella “riflessività innocente” che “non parte dalla dicotomia tra oggetto, cosa oggettiva, staccata dall’uomo, e soggetto, mente soggettiva che punta il fucile per cacciare l’oggetto – e che pertanto fa esperimenti per vedere come reagirà la lepre”. Quella “riflessività innocente” per la quale “conoscere non vuol dire cacciare ma crescere insieme, il conoscente e il conosciuto. Sono vincolati. Non vi è cosa senza l’uomo. La cosa non è né ‘in sé’ né ‘in me’. La cosa è con me: *esse est co-esse*”⁵.

Ecco dunque precisati i termini della questione: comporre l’intreccio virtuoso fra un conoscere che *non* sia cacciatore e un fare che *non* sia dominatore. E comporlo a livello antropologico per poterlo realizzare a livello sociale.

La dimensione pratica dell’esistenza soggettiva

La ricomposizione di attività teoretica e di attività poetica deve cercarsi, innanzitutto, all’interno della microsfera antropologica. Una ricomposizione che potrebbe intendersi sul piano prescrittivo (come congiungere ciò che è diviso? Istruzioni per l’uso), ma che Panikkar intende sul piano interpretativo (come riconoscere congiunto ciò che appare diviso?). Insomma: non si tratta di intervenire artificialmente su facoltà ontologicamente separate, ma di rintracciare la comune radice ontologica di due facoltà distinte. Uno dei passaggi più densi, e nello stesso tempo più chiari, recita:

³ R.Panikkar, *La nuova innocenza. Innocenza cosciente*, Servitium, Gorle (Bg) 2003, 19 – 20.

⁴ *Ivi*, 21.

⁵ *Ivi*, 20.

L'uomo possiede intelligenza e volontà. Si lancia in avanti attratto dalla verità e dal bene. Ma non si esaurisce o, per meglio dire, queste attività primordiali provengono da una fonte ancor più radicale: il suo stesso essere, il suo essere come un *atto*.⁶

Qualsiasi strategia performativa che si limiti a mutare i nostri pensieri o i nostri voleri sarebbe, per quanto rilevante, incompleta. Essa non arriverebbe al nocciolo della persona, alla sua identità più intima. E ciò perché

la vita umana non si esaurisce né nel processo del pensiero né in costruzioni estrinseche - l'uomo è molto più di uno spettatore o di un costruttore del mondo -. Innanzitutto è un attore [che compie un atto]; fondamentalmente un *autore*, che si fa, [crea se stesso] attraverso la sua capacità - non esaurita dal suo *facere* - ma che include anche il suo *agere*. La sua attività non è semplicemente *poiesis*, ma soprattutto *prassi*.⁷

A questo punto siamo in grado di apprezzare in tutta la sua portata la categoria "prassi": essa è talmente originaria da includere, come sottocategorie, le attività conoscitive e le attività volitive. La filosofia riduttivamente intesa si occupa del registro teoretico, conoscitivo (insegnare dottrine, elaborare ipotesi, analizzare idee...); la religione, riduttivamente intesa, si occupa del registro poetico, volitivo (adempiere precetti, realizzare sacrifici, organizzare liturgie... una sorta di *tecnica* del sacro). La proposta sapienziale di Panikkar, come (secondo lui) ogni religione rettamente interpretata e come (secondo me) la filosofia-in-pratica, non si accontenta di nessun riduzionismo: non le basta nessuna "ortodossia" e nessuna "ortopoiesi" (anche preziosa quale la politica o la tecnologia). Vuole arrivare alla radice della vita umana: il suo è "l'orizzonte dell'ortoprassi".⁸

Soffermiamoci con Panikkar su questa sua proposta terminologica:

L'ortoprassi illumina un fatto previo a qualsiasi dottrina e a qualsiasi comportamento: l'uomo dovrebbe conseguire il suo obiettivo e la sua pienezza, qualunque sia il modo in cui si interpretino queste espressioni.

Abbiamo introdotto il termine "ortoprassi" non come un segno della nostra dipendenza da un sistema filosofico particolare, ma come un'espressione concentrata di quello che vogliamo dire. *Prassi* è quell'attività umana che modifica e modella non solo l'esistenza esteriore dell'uomo, ma anche la dimensione interiore della sua vita. L'effetto della prassi fa parte dell'essere stesso dell'uomo: è l'attività salvifica per eccellenza. Dentro una certa idea di

⁶ *Ivi*, 139.

⁷ *Ivi*, 139 – 140.

⁸ *Ivi*, 140.

metafisica, prassi è quella attività che attualizza le potenzialità dell'essere umano.⁹

Delle molteplici conseguenze di questa visione unitaria dell'uomo come essere "pratico" (che solo in quanto tale può esercitare anche teoria, virtù morali, arte, tecnica e così via) vorrei limitarmi a segnalare due particolarmente rilevanti ai fini di una sempre più articolata determinazione della filosofia-in-pratica.

La prima conseguenza è per così dire metodologica: l'agire 'teoretico' è facilitato, incrementato – *nel suo stesso ordine teoretico!* – dall'agire 'etico'. Panikkar se ne occupa dal suo punto di vista più teologico che filosofico, ma come non recepire anche sul registro prettamente filosofico (laico, pre-religioso o a-religioso) la stupenda suggestione da Gregorio Magno: "Dunque, colui che desidera intendere quello che ha ascoltato, che si affretti a mettere in pratica quello che ha potuto ascoltare"¹⁰ ? Le verità decisive della vita si intendono con la testa solo quando si prova a viverle con tutto il proprio essere.

La seconda conseguenza è per così dire esistenziale: una visione unitaria dell'uomo consente una vita più raccolta, più risolta, imperniata - direbbe il cantautore Franco Battiato – in un "centro di gravità permanente":

Una prassi fondamentale nella vita contemplativa è la concentrazione, ossia il tentativo di raggiungere il proprio centro: questo centro è all'interno, non ha dimensioni ed è equidistante da tutte le attività. Quando ci si è stabiliti nel centro si acquisisce serenità, che in tedesco si chiama *Gelassenheit*, in spagnolo *sosiego*, in sanscrito *sama*, in latino *aequanimitas*, in greco *sophrosyne*: termini da non confondersi con il cosiddetto autocompiamento.¹¹

Irradiazione socio-politica dell'esistenza *pratica*

Fare unità all'interno della propria persona, senza resecare nessun ramo e nessun germoglio del proprio albero, è il presupposto necessario per rivoltare – come un calzino – l'andazzo dell'umanità (che la globalizzazione sta rendendo sempre più omologa alla visione del mondo e allo stile di vita dell'Europa continentale e dell'America settentrionale). Il saggio, "il con-

⁹ *Ivi*, 140 – 141.

¹⁰ Panikkar riporta la citazione da *Hom. 23 in Ev.* nella nota 33 dell'op.cit., a p. 137. Ho leggermente modificato la traduzione italiana per rendere la reiterazione del testo latino originario: "Quisquis ergo vult *audita* intelligere, festinet ea quae iam *audire* potuit opere implere".

¹¹ *Ivi*, 51

templativo non solo comprenderà la necessità teorica di decogestionare la società moderna, ma la metterà in pratica”¹².

Proviamo a riflettere su questo “mettere in pratica”. Ci sono molti modi per mettere in pratica dei principi, dei progetti, delle norme etiche: l’educatore, genitore o insegnante, ha il suo; l’*opinion leader*, quale che sia il suo mezzo di diffusione preferito, ne ha altri; altri ancora il politico, intendendo con questa denominazione chiunque si assuma la responsabilità di guidare istituzioni statali, partiti, associazioni, movimenti... Il filosofo può essere *anche* educatore, *opinion leader* o politico e, di conseguenza, adottare questa o quella modalità operativa corrispondente alla funzione sociale prescelta. La cosa non deve per nulla stupire: neppure se egli “utilizzasse” le competenze filosofiche per l’attività socio-politica. Tuttavia, *in quanto filosofo*, egli ha da svolgere nella sfera macroscopica della storia un compito *proprio* (che, nel caso di altri compiti sociali, dovrebbe restare prioritario e fondante): con risorse e modalità specifiche del suo *status*. La filosofia, infatti, non si presta - in quanto ‘filosofare’ - ad essere finalizzata *ad aliud* (fosse pure il bene comune dei cittadini): è il ‘filosofato’, se si può dire, che può essere utilizzato strumentalmente perché, una volta ideate e messe in circolo, le idee non sono più proprietà del filosofo che le ha elaborate.

Quali sono, dunque, le risorse e le modalità specifiche di agire praticamente del filosofo in quanto filosofo? Non è facile determinarle. Si tratta di evocare un campo vasto che vedrei non *in contrapposizione* all’ambito delle fatiche manuali e delle lotte politiche, delle tecniche amministrative e delle iniziative sociali, bensì *preliminare e fondativo*. Questa sfera non è pre-politica nel senso che tutto il suo valore consisterebbe nel servire alla politica (ha invece in sé stessa un proprio senso); ma non è neppure pre-politica nel senso che potrebbe legittimamente ignorare, come irrilevanti, i risvolti politici dei suoi movimenti. Può tornare illuminante una metafora panikkariana, esposta a proposito di un tema affine: “l’arte qui trova posto perché tutti e ciascuno dei passi intermedi hanno senso in sé, così come un bozzetto o un busto scultoreo possono essere altrettanto belli e ispirati nel loro genere quanto l’opera d’arte finita. Il che non esclude la consapevolezza di compiere opere parziali in vista di un tutto, ma, come nella cerimonia giapponese del tè, ogni gesto è considerato parte organica dell’intera operazione”¹³.

¹² *Ivi*, 53.

¹³ *Ivi*, 50.

In questo ambito pre-politico (*preliminare* ma non indifferente alla politica, *fondativo* ma non finalizzato esclusivamente alla politica) i saggi, i contemplativi, coloro che sono impregnati di spirito filosofico (pur svolgendo nella società compiti politici, artistici, pedagogici o tecnici) non accettano come legge suprema la logica mondana dell'efficienza, della produttività, del successo: con la testimonianza, con la parola, con gli scritti costituiscono una contestazione vivente della "convinzione schizofrenica di essere spiazzato se non vivo nella capitale, non lavoro nella migliore università o nell'industria o società o azienda più grande, se non percepisco lo stipendio più alto". Essi "non si prestano a questo gioco, non per motivi egoistici o per una sorta di edonismo (come dice il proverbio spagnolo '*ande yo caliente/ y riase la gente*', 'io me ne sto bello caldo/ e che la gente rida pure'). Non perché l'inefficienza li lasci indifferente o perché apprezzino solo le cose piccole, ma perché per loro il vero significato della vita sta altrove. Sebbene molti uomini di Stato e pensatori laici, come Aldous Huxley e Arnold Toynbee, abbiano scritto che è una chimera pensare di poter cambiare il mondo con la politica, tale illusione continuerà a tentare persone religiose a diventare 'semplici' politici. Ma vi è una dimensione della realtà più profonda, un teatro più grande dove possiamo lavorare per un vero cambiamento: è qui che scopriamo la spesso dimenticata dimensione monastica dell'uomo"¹⁴.

Quest'ultimo brano di Panikkar esige dei chiarimenti perché, alle orecchie di chi non conosca l'impianto complessivo della sua opera, può suscitare dei fraintendimenti.

Il primo chiarimento è che egli avverte i pericoli di installarsi nella "dimensione della realtà più profonda": "la contemplazione è un rischio, perché questa 'santa indifferenza' può essere sfruttata da altri che potrebbero poi varcare i limiti del tollerabile. Una religione che alimenti solo la contemplazione può diventare l'oppio somministrato non solo, mettiamo caso, dagli inglesi ai cinesi, ma anche dai missionari, dai bramini e dai sacerdoti al popolo. A questo proposito, i maestri tanto d'oriente che d'occidente hanno sempre parlato di *viveka*, di discernimento, quale elemento indispensabile di una vita autenticamente contemplativa"¹⁵. Non si tratta – chioserei – di optare per la contemplazione *contro* il fare, ma di legittimare e valorizzare e impreciosire il fare orientandolo verso la contemplazione. Nel passato – almeno secondo i criteri filosofici ufficiali - si 'produceva' (*facere*) per poter agi-

¹⁴ *Ivi*, 53.

¹⁵ *Ivi*, 53 – 54.

re (*operari*) con più agio: si fabbricava, si vendeva, si comprava, *per* avere la possibilità di leggere, di conversare con gli amici, di pregare, di giocare a carte in taverna. Il *neg-otium* era funzionale all'*otium*: esattamente l'inverso della mentalità contemporanea che ammette, quando lo ammette, il riposo contemplativo in vista di un più attivo rendimento lavorativo post-festivo. Ecco perché lo "spirito contemplativo" mette in crisi, radicalmente, "la civiltà moderna, sia religiosa sia secolare": esso "sottolinea infatti l'importanza dell'*hic et nunc*, dell'*actus*, del *centrum* nascosto, della *pax* interiore, non dell'altrove, del dopo, del risultato, della *grandezza* di gesti esteriori o del *consenso* della maggioranza"¹⁶.

Un secondo chiarimento riguarda il vocabolario adottato da Panikkar: come sarebbero conciliabili con la laicità del registro linguistico filosofico espressioni quali (le abbiamo appena lette) "persone religiose" o "dimensione monastica dell'uomo"? Nel nostro mondo occidentale - aduso al linguaggio cristiano e specialmente cattolico - si tratterebbe di espressioni totalmente incompatibili con il modo di esprimersi dei filosofi (specialmente negli ultimi quattro secoli). Ma Panikkar è tanto occidentale quanto orientale: e soprattutto è sé stesso, un inventore di parole inedite per alludere a prospettive inedite. Per lui "religioso" non si oppone a "secolare" perché "tanto il secolare quanto il religioso possono essere sacri o profani"¹⁷. La vera differenza è tra quanti ("secolari" o "religiosi", sposati o monaci) "trattano le cose 'sacre' come fossero profane" e "le cose profane come fossero sacre" e quanti, invece, si lasciano paralizzare dalla separazione artificiosa fra "sacro" e "profano", perdendo lo sguardo unitario sul mondo e la spontaneità dei gesti. Solo i primi, liberatisi dagli schemi dualistici, si muovono con piena libertà: "mangiano il pane proibito, bruciano immagini sacre, calpestano la Sivalinga e non osservano i dettagliati precetti del Sabbat"¹⁸. Dunque nessuno scandalo se quei personaggi che noi chiamiamo filosofi, saggi, sapienti possono essere nominati da Panikkar anche contemplativi, religiosi, monaci: nella sua prospettiva (come ho ricordato in apertura di queste note) non esiste nessuna differenza fra approccio intuitivo-mistico-poetico (tipico della migliore teologia) e approccio analitico-argomentativo-razionale (tipico della migliore filosofia).

In ogni caso in questa sede non ho voluto né dimostrare che Panikkar sia stato, in vita, un esponente del movimento internazionale che si ispira,

¹⁶ *Ivi*, 40.

¹⁷ *Ivi*, 40.

¹⁸ *Ivi*, 42.

più o meno fedelmente, alla *Philosophische Praxis* di Gerd Achenbach¹⁹ né che gli attuali filosofi che ci riconosciamo in tale movimento faremmo bene a diventare *panikkariani* (o a riconoscerci come *panikkariani* ... anonimi). Più limitatamente ho inteso segnalare alcune confortanti analogie fra il suo sentiero e il nostro nonché alcuni elementi che il tesoro da lui lasciato in eredità potrebbe offrirci nell'incessante processo di consapevolezza della nostra identità.

¹⁹ Di Gerd Achenbach si possono leggere in italiano (preferibilmente in ordine di pubblicazione) i seguenti volumi editi dall'Apogeo di Milano: *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, 2004; *Il libro della quiete interiore. Trovare l'equilibrio in un mondo frenetico*, 2005; *Del giusto nel falso. Percorsi della capacità filosofica del saper vivere*, 2008; *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, 2008; *Il libro dell'amore*, 2009.

La Cristologia di Raimon Panikkar

Achille Rossi

L'altrapagina

Abstract

La cristologia deve cambiare per cercare di indagare come potrebbe essere compresa la figura di Cristo all'interno dell'orizzonte culturale di altre visioni del mondo. A Panikkar interessava percepire la luce e la trasparenza del Cristo nell'esperienza religiosa dei credenti cristiani e in quella di altre tradizioni religiose. Non cristologia quindi, ma cristofania: avvicinare la luminosità del Cristo. Per fare questa operazione però non serve soltanto il logos, occorre l'amore. Le due cose vanno tenute insieme in una specie di equilibrio non dialettico, poichè per conoscere il Cristo ci vogliono l'amore e l'intuizione mistica. Per Panikkar queste due forme di conoscenza permettono di accedere alla realtà. Per scorgere la luminosità del Cristo il metodo è quello ermeneutico. Panikkar constata che si possono utilizzare tre ermeneutiche molto diverse tra loro: morfologica, diacronica, diatopica. In particolare l'ermeneutica diatopica c'invita a misurarci con i diversi topoi, gli orizzonti culturali, in cui rileggere il Cristo. Panikkar cerca di scoprire l'identità di Gesù tentando di decifrare la sua esperienza mistica. È un sentiero poco battuto nella teologia occidentale, che utilizza da sempre il metodo storico-critico e il metodo personalistico. Panikkar lo chiama con parola orientale metodo adhyatmico: esso rappresenta una via ardua e significa che per scoprire l'identità profonda di Cristo ti devi immedesimare in lui, poichè "Gesù è il Cristo ma il Cristo non si identifica totalmente con Gesù". Dovunque si realizza un atto di libertà che esprima pienamente l'uomo, là il Cristo è presente.

Questo titolo Panikkar l'avrebbe contestato subito perché cristologia era una delle parole che a lui non piaceva, dato che sottolinea la priorità del *logos* nell'analisi e nell'esame del mistero di Cristo; se prevale il *logos* avremo forme di razionalismo teologico ma non entreremo mai nel vivo dell'esperienza di Cristo. Panikkar avrebbe cambiato il titolo, perché gli interessava percepire la luce e la trasparenza del Cristo: non cristologia quindi, ma cristofania: avvicinare la luminosità del Cristo nell'esperienza religiosa dei credenti cristiani e in quella di altre tradizioni religiose.

Per fare questa operazione però non serve soltanto il *logos*, occorre l'amore. Questa è un'altra parola interessante, perché è già affiorata nel discorso del professor Spini: il *logos* e l'amore, cioè la conoscenza e l'amore, stanno in un rapporto non duale: non ci può essere conoscenza senza amore, non ci può essere amore senza conoscenza. Una conoscenza che non fosse amore sarebbe distruttiva, ma anche un amore privo di conoscenza sarebbe sentimentalismo e avvilirebbe l'altro. Le due cose vanno tenute insieme in una specie di equilibrio non dialettico. E dunque per conoscere il Cristo ci

vogliono l'amore e l'intuizione mistica. Occorre precisare che per Panikkar queste sono due forme di conoscenza che permettono di accedere alla realtà.

Le differenti ermeneutiche

Vorrei cominciare ora un discorso completamente differente chiedendomi quali ermeneutiche sono necessarie per scorgere la luminosità del Cristo. Panikkar constata che si possono utilizzare tre ermeneutiche molto diverse tra loro.

La prima è un'ermeneutica morfologica che si preoccupa di mantenere invariati gli insegnamenti e le credenze ricevuti dalla tradizione, ritraducendone semmai la forma. È quello che la grande Chiesa ha sempre fatto: riproporre il Cristo della tradizione, privilegiando l'interpretazione nicena e calcedonese che viene considerata il paradigma primordiale. Benedetto XVI non si stanca mai di ricordare che la teologia greca fa parte della tradizione originaria. È un'affermazione azzardatissima, su cui ci sarebbe molto da ridire, per questa sua assunzione delle formulazioni greche nel corpo della rivelazione. Comunque, come dice Panikkar, l'ermeneutica morfologica ha i suoi diritti, perché mantiene invariati gli insegnamenti e le credenze ricevute, anche se si ferma lì.

Un altro tipo di ermeneutica, che Panikkar chiama ermeneutica diacronica, cerca di scavalcare il tempo che ci separa dal Cristo originario ed è portata a demitizzarne la figura. Parla perciò di Gesù come uomo per gli altri, modello di pienezza umana. È un'ermeneutica che cerca di superare la distanza temporale tra colui che interpreta e la realtà interpretata, ma che difficilmente si concilia con la precedente. E tuttavia ambedue sono concordi nell'accettare Gesù come un simbolo e il simbolo, nella prospettiva di Panikkar, permette diverse interpretazioni. Infatti il simbolo è quella conoscenza in cui non c'è distinzione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto; nel simbolo vive un elemento mitico che autorizza diverse interpretazioni concettuali. Questo è un punto significativo, per cui queste ermeneutiche che sembrano escludersi in realtà partono da punti di vista diversi e arrivano a risultati diversi ma accettabili, perché rappresentano interpretazioni differenziate dello stesso simbolo.

Panikkar però si fa paladino di un altro tipo di interpretazione, che egli chiama diatopica. Siamo a una svolta della storia nella quale veniamo a contatto con altre culture e dobbiamo iniziare a leggere il Cristo con paradigmi interpretativi che provengono da culture differenti. La cristologia o la cristofania debbono per forza cambiare per cercare di indagare come potrebbe es-

sere compresa la figura di Cristo all'interno dell'orizzonte culturale di altre visioni del mondo. È importante ricordare che il simbolo Cristo vale per tutte e tre le ermeneutiche. Panikkar propone di svincolarsi dalla spiritualità ebraica e dalle tradizioni romane senza rompere con esse, ma lasciandosi fecondare da altre tradizioni umane.

In un colloquio con Paolo VI, il papa gli chiese: “Ma cosa fa in India?”. “Sto cercando di vedere come si può essere cristiani in India senza essere spiritualmente semiti e concettualmente greci”. Risposta straordinaria perché relativizza le due esperienze di fondo della tradizione originaria. L'ermeneutica diatopica c'invita a misurarci con i diversi *topoi*, gli orizzonti culturali, in cui rileggere il Cristo.

L'esperienza mistica di Cristo

Panikkar cerca di scoprire l'identità di Gesù tentando di decifrare la sua esperienza mistica. È un sentiero poco battuto nella teologia occidentale, che ha cercato di raggiungere il Cristo basandosi sui metodi storico-critico, oppure comprendendolo in senso personalistico come l'amico e il compagno di viaggio. Panikkar invita a penetrare nella vita intima di Gesù diventando noi stessi Cristo. Per lui Gesù è prevalentemente un mistico.

Panikkar espose per la prima volta questa tesi a Rajpur, in India, nel 1990 in un colloquio su ‘Mistica cristiana e mistica shivaita’ con rappresentanti dell'induismo e della teologia cristiana. Iniziò la relazione confessando di aver consultato i dizionari teologici e di non aver trovato nessuna voce in cui si parlava della mistica del Cristo. Effettivamente che Gesù fosse un mistico che sentiva con grande profondità la sua unione con la Sorgente non l'aveva ancora scritto e teorizzato nessuno. Non lo si è fatto sia perché si è insistito con il metodo storico-critico, che ha una sua valenza e ha liberato la figura di Cristo da tante incrostazioni del passato; sia perché si è partiti da una prospettiva personalistica, secondo la quale Cristo è l'amico, lo sposo dell'anima, il Tu amato.

Questi due approcci, però, sono insufficienti per entrare nel cuore dell'intuizione mistica di Cristo.

Il metodo storico-critico è stato importante, ma permette di cogliere solo l'identificazione esteriore del figlio di Maria di Nazareth, come fosse una specie di carta d'identità, non la sua vitalità profonda.

L'altro metodo, quello personalistico, cerca di accogliere l'altro come il tu, ma rimane pur sempre uno sguardo dall'esterno. Che cosa bisognereb-

be fare per comprendere veramente il Cristo? La risposta di Panikkar è radicale e impegnativa: bisogna diventare Cristo, che significa addentrarsi in qualche modo nell'atteggiamento mistico del Cristo. Panikkar lo chiama con parola orientale metodo *adhyatmico* e significa che per scoprire l'identità profonda di Cristo ti devi immedesimare in lui. Cristo è un mistico che sperimenta la sua unione profonda con la Sorgente e se vuoi sperimentare Cristo devi ripercorrere questo cammino. È una via ardua.

Panikkar sceglie tre blocchi di testi per rintracciare nei Vangeli l'esperienza mistica di Gesù. Il primo blocco ruota intorno all'espressione 'Abba' (padre). Gesù scopre che in qualche modo la sua Sorgente è una realtà benefica, protettiva. 'Abba' è il nome della protezione, è qualcosa che indica contemporaneamente l'unità ma anche la diversità dalla Sorgente. La Sorgente divina non è il Totalmente Altro di Barth, ma l'*interior intimo meo* di Agostino. Panikkar polemizza con questa trascendenza che è così trascendente che alla fine non significa più nulla per l'uomo. L'ateismo è l'esito di una trascendenza così radicalizzata.

L'altro blocco di osservazioni Panikkar lo prende dal Vangelo di Giovanni, anche se si rende conto che è un Vangelo molto costruito. Quando Gesù afferma: "Io e il Padre siamo uno", confessa che si identifica con la Sorgente nel momento in cui il suo io si dissolve e il suo fondo appare come quel mistero che abita tutti. Nella perdita dell'*ego* la persona diventa trasparente e percepisce l'unità col Padre. "Chi vede me vede il Padre", dice ancora il Vangelo di Giovanni. Panikkar mette in bocca a Gesù alcune affermazioni molto interessanti. Sarebbe importante rileggere *La pienezza dell'uomo*, dove nella prima parte Panikkar descrive la sparizione dell'*ego* e l'unità col Padre.

L'ultimo blocco di espressioni è sempre tratto dal Vangelo di Giovanni: "Me ne devo andare altrimenti non verrà lo Spirito". Significa che se non mi aggrappo al flusso della vita, se sono totalmente libero dall'*ego*, allora verrà lo Spirito che non si può né controllare né soffocare. Sarebbe edificante chiedersi come mai, all'interno del cristianesimo storico, questa voglia di controllare e regolare lo Spirito abbia preso tanto corpo, come ci ricorda il Grande Inquisitore di Dostoevskij.

È un percorso affascinante che permette un'esperienza reale di Cristo al di là delle forme dogmatiche, che oggi sembrano diventate incomprensibili. Ricordo l'imbarazzo di un vescovo durante un colloquio con un gruppo di giovani. Il vescovo chiese loro cosa ne pensassero di Gesù Cristo e si aspettava le formule dogmatiche tradizionali: Gesù è il salvatore, il redento-

re. I giovani gli risposero invece con i termini desacralizzati, ma che esprimevano bene le loro esperienze. Il vescovo rimase molto perplesso e in quattro e quattr'otto chiuse la riunione, perché si sentiva spaesato. Io credo che oggi certe formule dogmatiche non parlino più e sia necessario fare un grande lavoro di traduzione. Quello che fa Panikkar mi sembra molto significativo, perché è contemporaneamente una traduzione e un addentrarsi profondamente nell'esperienza interiore di Cristo.

Chi è il Cristo?

Ma chi è questo Cristo di cui noi parliamo? La risposta di Panikkar, che ha dato luogo a un'infinità di discussioni, suona così: "Gesù è il Cristo ma il Cristo non si identifica totalmente con Gesù". Una formula che fa drizzare le antenne a tutti i Cristo attraverso Gesù di Nazareth, ma gli altri vi arrivano per altri sentieri e con altre identificazioni. Gesù di Nazareth è morto ed è risorto il Cristo che, per un aspetto, è la stessa realtà, per un altro, il Cristo risorto è più di Gesù. È un principio teandrico primordiale che opera in tutte le religioni dove può assumere nomi diversi. Nell'induismo può essere chiamato Ísvara, Baghavān, Shiva. Dunque Cristo non è monopolio dei cristiani, ma appartiene a Dio. I cristiani arrivano a Cristo attraverso Gesù di Nazareth, gli altri vivono una presenza di Cristo sconosciuta e attiva in tutte le tradizioni autentiche e per mezzo di esse sono salvati. O meglio, non sono salvati dalle religioni in quanto tali, ma dal Cristo presente in esse. È una teologia ardita, che però ha il suo punto di partenza nella teologia tradizionale.

Un altro aspetto che si dovrebbe rimarcare, sempre nella cristofania panikkariana, è che il Cristo illumina dall'interno, è l'*antaryāmin* secondo la formulazione induista. Dovunque si realizzi un atto di libertà che esprima pienamente l'uomo, là il Cristo è presente. Cristo è l'ispiratore della libertà interiore dell'uomo, per cui si può arrivare al paradosso che tu ti ribelli alla figura del Cristo tradizionale in nome del Cristo interiore. E questo è molto significativo.

Dichiarare come fa Panikkar che "Cristo è la pienezza dell'uomo" è una formula che riprende lo spirito del Concilio Vaticano II, che viene tanto menzionato e così poco realizzato. In sintesi, per Panikkar, Cristo è l'ispiratore della nostra libertà.

Valutazione critica

Quale valutazione critica possiamo dare della cristofania di Panikkar? È importante sapere che c'è stato un grande dibattito sulla concezione panikkariana di Cristo. Il libro più fortunato e più letto di Panikkar in tutte le lingue è *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, che ha avuto molte edizioni in italiano, inglese, portoghese, hindi, che egli ha continuamente ripreso, riadattato, tenendo conto delle critiche che gli venivano dall'ambiente teologico. Certamente è uno dei libri su cui ha lavorato di più.

Il teologo più critico nei confronti della prospettiva panikkariana è stato il gesuita belga Jacques Dupuy, che diceva: "Panikkar propone un Cristo senza Gesù". Il timore era che sparisse Gesù e rimanesse il principio teandrico primordiale senza più alcun legame con l'uomo di Nazareth.

È una critica che va presa in seria considerazione, però penso che non tenga conto della grande intuizione di Panikkar, che era proprio quella di liberare la fede cristiana dal suo particolarismo storico. Panikkar, proprio per la sua situazione esistenziale di aver vissuto con un padre induista che non si era mai convertito e di cui aveva grande rispetto, diceva e sentiva che bisognava liberare la fede cristiana dal suo mantello mediterraneo. Questo è il movimento stesso della Chiesa primitiva che si è liberata dalla sinagoga ed è andata incontro ad altre culture, rompendo, con il Concilio di Gerusalemme, la prima iscrizione. Io credo che Panikkar, oggi, faccia il medesimo tentativo di infrangere lo schema cristologico tradizionale per andare incontro a culture altre; in questo senso il suo sforzo è nobile e autentico.

Il rischio che intravedrei, da un certo punto di vista, è che, puntando tutto sul Cristo, si svuoti il significato non tanto della figura di Gesù di Nazareth, che egli tiene ben presente, ma della sua prassi storica, del modo in cui egli ha fatto agire l'immagine di Dio nel suo lavoro di liberazione. Questo mi sembra un punto teologico forte a cui bisogna prestare attenzione. L'ho scritto anche nella prima formulazione di *Pluralismo e armonia*, che lui aveva letto e su cui abbiamo ragionato. Io gli proponevo di confrontarsi con il lavoro di Christian Duquoc, un teologo lionese che ha scritto alcuni libri illuminanti sulla cristologia.

Per Duquoc Gesù non è un teologo, ma ha utilizzato il nome del Padre in maniera originale all'interno della sua prassi di liberazione. Questo è il punto che non si può perdere. Del resto, la simbolica trinitaria nasce nel cristianesimo come interpretazione della prassi di Gesù, non da idee teologiche.

Io rimproveravo a Panikkar una certa ambiguità: da una parte utilizza le formulazioni dei grandi concili cristologici del IV secolo, che hanno fissato la simbolica trinitaria, in vista di un ripensamento attuale; dall'altra non esamina il processo attraverso cui essa si è costituita e così non valorizza la prassi di Gesù riguardo a Dio. Insomma, non ci si può fidare solo delle formulazioni dei grandi Concili, ma si deve esaminare come è sorta storicamente la simbolica trinitaria. Su questo avevamo una discussione aperta, ma non si può non condividere la tensione di Panikkar di andare incontro ad altre tradizioni religiose e di liberare la fede dal suo particolarismo storico, per fare in modo che Cristo possa essere accolto all'interno del contesto orientale.

C'è un bell'articolo intitolato "Induismo e Cristo" (Madras 1984), in cui Panikkar parla delle difficoltà che incontra l'indiano ad andare verso Cristo e del fascino che la figura di Cristo esercita sugli induisti. Gli induisti sono spontaneamente attratti dal Cristo perché parla e vive in un modo molto diverso dai loro guru e maestri. Vedere il divino realizzato in un uomo così mite è molto affascinante, però quando iniziano ad addentrarsi nelle spire del cristianesimo storico, sentono che questo Cristo li soffoca e li chiude, e allora lo abbandonano.

Al termine di queste disquisizioni vorrei ricordare l'atteggiamento esistenziale di Panikkar nei confronti di Cristo. La pratica costante, mantenuta fino agli ultimi giorni della vita, era la lettura quotidiana del Vangelo, fatta comparando diverse edizioni in varie lingue e attualizzando la parola evangelica nel confronto con la realtà contemporanea.

In un'intervista con il vaticanista Raffaele Luise, due anni prima di morire, questi gli disse, provocatoriamente, che alcuni lo consideravano una specie di eretico. Panikkar replicò subito con energia: "Ho conosciuto Cristo nella mia giovinezza e dal quel momento non l'ho più abbandonato". Era radicato e saldo in una fede nuda nel Cristo nudo.

Presentazione: Raimon Panikkar, una figura di confine

M. Roberta Cappellini
Cirpit

Forse sta emergendo un nuovo mythos. I segni si vedono ovunque. Ho dato molti nomi ai segni di questa aurora: intuizione cosmoteandrica, secolarità sacra, kosmologia, ontonomia, trinità radicale, inter-in-dipendenza, relatività radicale, ecc. Potrei usare anche il consacrato nome di advaita che è equivalente di Trinità radicale. Tutto è in relazione con tutto, ma senza identità monista né separazione dualista.¹

Abstract

Molteplici sono le definizioni date alla persona di Raimon Panikkar -personalità poliedrica, ma non eclettica - così come plurime sono le possibili denominazioni e gli aspetti della sua filosofia attraverso le quali il filosofo cercò di colmare la frammentazione dei saperi e delle facoltà umane al fine di ricomporre l'Intero. "Philosophus" posto tra gli Orientali e gli Occidentali delle nostre culture, di cui ha rappresentato per oltre mezzo secolo e in senso pionieristico il dialogo interculturale e interreligioso, egli fu una figura ponte tra Orientali ed Occidentali, per appartenenza familiare e territoriale, ma anche culturale e spirituale, di cui quella multireligiosa costituì la sua identità più autentica. Fu essenzialmente ispirato dall'idea (vedica e cristiana) di "Realtà indivisa" (Advaita), in cui mito e logo, simbolo e concetto, teoria e prassi, corpo e spirit osservazione e riflessione, meditazione e contemplazione trovano, pur nelle debite distinzioni una collocazione integrata. Così peraltro viene indicato dalla stessa etimologia greca di "Philo-sophia", ossia dall'amore (gr.philein) della sapienza (gr.sophia), che deve realizzarsi e divenire sapienza e saggezza dell'amore. Questo è indicato in particolare dall' aforisma greco "gnōthi seautòn", ma anche da quello indiano "tat tvam asi", che in entrambi i casi rivelano omeomorficamente, la scoperta dei limiti umani e la relatività ed inesauribilità della conoscenza. Il metodo indicato da Panikkar è rappresentato dal "dialogo dialogale" tra le diverse culture dell'umanità e dal processo di "inculturazione".

L'uomo

Chi fu Raimon Panikkar? Ne sono state date molte definizioni : un sacerdote , un filosofo, un teologo, un guru, un mistico, un maestro di spiritualità, un testimone solitario. Raimon Panikkar è indubbiamente stato una figura atipica per i suoi tempi, non solo per i natali indo-catalani, ma anche per la cultura cosmopolita, la personalità poliedrica e la singolarità della vi-

¹ R.Panikkar. *The Rhythm of Being, The Gifford Lectures 1989-1990*, Maryknoll/Orbis, N.Y., 2010, 404. Trad.italiana a cura di M.Pavan e P.Barone, Jaca Book, Mi, 2012, 519

ta. Dal punto di vista della filosofia , potrei usare le parole di Edgar Morin che lo definì “una delle più grandi sintesi del 900” ed utilizzare quindi il termine “*Philosophus*” nel senso più ampio, ponendolo cioè tra gli Orienti e gli Occidenti delle nostre culture, di cui ha rappresentato per oltre mezzo secolo e in senso pionieristico il dialogo interculturale e interreligioso.

Appassionato amante della filosofia, considerata quale strumento fondamentale per pensare ed affrontare i problemi dell’umanità nei suoi aspetti sociali, politici e spirituali, Panikkar può essere indubbiamente accostato (pur con i debiti distinguo) ad una figura socratica, per alcuni aspetti che stanno alla base della sua esperienza filosofica , quali la ricerca di una coerenza tra la vita e il pensiero , un’idea della conoscenza intesa come sapere di non sapere (l’umiltà come metodo), l’ amore per il dialogo, per la parola. Per tali aspetti Panikkar sembrava uscito dall’antica Accademia di Atene . Potremmo pertanto rappresentarcelo immerso nella conversazione filosofica con gli allievi dell’Università di S.Barbara in California dove insegnò per molti anni, come pure potremmo immaginarlo alla stregua degli antichi peripatetici, aggirarsi per le strade o per i boschi della Catalogna dove amava camminare meditando e conversando insieme agli amici ², condividendo momenti di riflessione e convivialità o di silenzio contemplativo davanti alla bellezza di un panorama mediterraneo, o in cima ad uno strapiombo con la vista sulla piana catalana, come quello di Tavertet dove risiedette l’ultimo periodo della sua vita. Ma allo stesso modo potremmo raffigurarcelo in pellegrinaggio sui pendii del Kailash, o a Varanasi vestito all’ indiana, immerso nello studio dei Veda, oppure in profonda meditazione in un Tempio Hindu come pure recitare i sacri mantra in un Tempio Buddhista. Ma anche impegnato in un dialogo profondo con i monaci dell’*ashram* Santivanam, o in disquisizioni teologiche con gli amici-monaci di Montserrat in Catalogna, il santuario della Vergine Nera - cui Raimon fu particolarmente devoto - “quell’ idolo preistorico misterioso che ha attraversato i continenti”, come amava lui stesso definire.

Rappresentandoci Panikkar in tutti questi modi in effetti è un po’ come attraversare la sua vita, trascorsa tra Europa, India, Stati Uniti e sempre emblematicamente posta su linee di confine, parimenti indicative del suo pensiero filosofico e religioso, definito dagli studiosi indiani: “beyond bor-

² Meditare come indicato nell’etimologia latina *meditari* nel senso di “*in medium ire et ex medio ire*”, come ricorda Panikkar, significa “camminare verso il proprio centro e da lì continuare a camminare, vivendo”. La meditazione fondamentalmente riguarda questo andare al cuore della realtà, facendone il perno della propria vita. *La experiencia filosofica de la India*, Trotta, Madrid, 2000, 15

ders”, senza confini. Ogni rappresentazione in tal senso è dunque pertinente, in quanto riferibile ad una personalità poliedrica, ma non eclettica. Questo aspetto rappresenta un punto nevralgico, poiché è necessario cercare di superare un possibile equivoco iniziale rappresentato da un aprirlo, come esso richiede a ben vedere, ad una visione più profonda e complessa.

Il pensiero interculturale

Una sua nota frase “ Sono partito cristiano mi sono scoperto hindu e sono tornato buddhista senza aver mai cessato di essere cristiano” esprime molto chiaramente questa posizione. Essa ha dato adito a svariate interpretazioni, che di volta in volta hanno fatto di lui un esponente della teologia del dialogo cristiano-hindu, un filosofo sincretista, come appunto si diceva, o un teologo panteista, cosa che Panikkar fu lontano dall’essere. Alla stessa modo fu paradossalmente giudicato troppo hindu dai Cristiani e al contempo troppo cristiano dagli hindu. Episodi che rivelano a ben guardare un’ identità complessa non facilmente inquadrabile negli schemi correnti e che potremmo forse collegare, alla stregua del *daimôn* eracliteo, a quella sorta di “vocazione” profonda, di particolare carisma che caratterizza l’unicità della vita di ogni essere umano e che nello specifico è consistito nell’essere stato figura ponte tra Oriente ed Occidenti, per appartenenza familiare e territoriale, ma anche culturale e spirituale. Tali elementi nel loro insieme si possono prestare a svariate interpretazioni.

Panikkar, come lui stesso spiegava, non era una “split personality”, metà occidentale e metà orientale, ma una personalità completa, dunque totalmente indiano e totalmente catalano, totalmente cristiano e totalmente hindu e buddhista e nello stesso tempo pienamente partecipe del contesto secolare. Potremmo dire che ci troviamo davanti ad un filosofo che ha realizzato in senso profondo le proprie appartenenze religiose, le quali costituiscono la sua identità più autentica. Al sincretismo, all’ecletticità Panikkar sostituì “l’interculturazione”, “la fecondità del dialogo dialogale imparativo”, l’arricchimento reciproco relativo alle parti dialoganti che non rinunciano alle proprie identità, ma che ne risultano al contrario valorizzate. In primo luogo e al di sopra di ogni dubbio potremmo pertanto definirlo semplicemente come un pioniere del dialogo interreligioso e interculturale; utilizzo due termini che tendiamo per nostra mentalità a disgiungere, religione e cultura, mentre per Panikkar la cultura esprime una realtà olistica, onnicomprensiva dei miti, del pensiero, dei codici comportamentali, della lingua, della storia e della religione di un popolo, sostanzialmente la comprensione che esso ha di se stesso relativamente a Dio, al mondo ed agli esseri viventi.

In particolare la religione con i suoi simboli ne rappresenta la radice profonda. Posta tale premessa, risulta comprensibile anche la molteplicità delle possibili definizioni attribuibili alla sua filosofia,

- Una filosofia dell'interculturalità
- Una filosofia del dialogo intra- inter-religioso
- Una filosofia del pluralismo
- Una filosofia della relazionalità
- Una filosofia della relatività radicale
- Una filosofia della prassi
- Una filosofia olistica
- Una filosofia advaita (a-dualità)
- Una filosofia cosmoteandrica
- Una filosofia del pathos
- Una filosofia della pace
- Un'ermeneutica diatopica , ecc.

Tali denominazioni dicono dell'apertura a diversi ambiti del sapere, ma anche dello sforzo di Panikkar a collegare i molteplici aspetti dell'odierna frantumazione della conoscenza suddivisa per specializzazioni, tra loro scollegate, conseguenza della perdita della visione dell'intero da parte dell'uomo occidentale, a causa della separazione, già filosofica prima che scientifica, tra vita e pensiero e tra le facoltà umane della ragione, del sentimento, del pathos, dell'intuizione, della coscienza profonda, della spiritualità. In questo Panikkar fu indubbiamente ispirato dalla sua formazione hindu, dal lungo periodo di studio dei testi vedici, trascorso in India e dall'attenta e articolata "comparazione omeomorfica"³ tra i diversi ambiti del sapere, dalla filosofia greca e latina all'esperienza filosofica dei Veda , dalla quale Panikkar mutuò l'idea fondamentale - sulla quale costruì il suo pensiero - della "Realtà indivisa", in cui *myhos* e *logos*, simbolo e concetto, teoria e prassi, corpo e spirito, osservazione e riflessione, meditazione e contem-

³ Gli equivalenti omeomorfici (o analogie funzionali di terzo grado) rappresentano le corrispondenze profonde che si possono stabilire tra parole-concetti di diverse culture, in cui né il significato né la funzione, anche se simili, sono gli stessi.

plazione trovano, pur nelle debite distinzioni, una collocazione integrata. Ivi comprese le specifiche aree disciplinari, di stampo categoriale tipicamente occidentale, della metafisica, della teologia, della teosofia e dell' antropologia.

La Philo-Sophia

Panikkar propone dunque di ricomporre l'infranto, unificando il pensiero all'esperienza profonda della vita, cioè riconvertendolo alla sua radice essenziale, puntando al nucleo della realtà ed all'aspirazione profonda dell'essere umano alla verità, alla bellezza, al bene ossia all'Intero, come peraltro indicato dalla stessa etimologia greca di "*Philo-sophia*", l'amore (gr.*philein*) della sapienza (gr.*sophia*), che nella sua interpretazione olistica deve realizzarsi e divenire sapienza dell'amore. A tal proposito sono interessanti le possibili correlazioni con la figura del *rasika* vedico, colui che ama e conosce. Analogamente avviene per il filosofo, afferma Panikkar, il quale non incontra la verità se non la ama, poiché è l'amore che disvela e rivela l'oggetto della conoscenza (gr.*gnosis*, sanscr. *jñāna*), indicando in tal modo quel "circolo vitale", che rende possibile la conversione della filosofia in "un'esperienza in grado di trasformare le nostre vite, integrandole armonicamente al destino dell'Universo".⁴ Tale filosofia per Panikkar è dunque riferibile soprattutto ad una conoscenza concreta mutuata dall'esperienza, che come indica l'etimologia francese, è "*con-naissance*", nascere insieme, concepire nel cuore, nella mente e nel corpo e riguarda tutta la persona: atto d'amore, non di appropriazione o di controllo del mondo, ma atto creativo di com-union con il mondo.

Il termine *sabiduria* in spagnolo analogamente a quello tedesco *weisheit* e a quello delle antiche lingue greca (*sophia*) e latina (*sapientia* da *sapere*), presentano il doppio significato congiunto di sapienza e saggezza, il sapere (la conoscenza teorica) e al contempo il sapore (la conoscenza esperienziale), accezioni che risultano invece separate nella lingua italiana, conseguenza della nota divaricazione filosofica tra teoria e prassi, tra mente e sensorialità. La doppia accezione integrata torna presente nella "*philo-sophia*" di Panikkar, come esperienza integrale, olistica, che dà senso e forma alla conoscenza, secondo sapienza e saggezza.⁵

⁴ R.Panikkar, *The Rhythm*, 21. Trad.It., 38

⁵ "Il linguaggio della saggezza riesce a collegare suono, corpo, e mente" (R.Panikkar., *La dimora della saggezza*, Mondadori, 2005, 21-2)

Il doppio binomio di sapienza e saggezza e di conoscenza e amore presenti nell'antica filosofia greca, sono da Panikkar analizzati e rielaborati nel confronto con le diverse forme omeomorfiche (cioè secondo le equivalenze funzionali o analogie di terzo grado) dell'esperienza filosofica vedica, tra significative similitudini e profonde differenze, a partire dall'articolato apparato concettuale proprio della filosofia occidentale, riconsiderato alla luce dei fondamenti simbolici e metaforici della speculazione upanishadica, o dei "campi di coscienza" della filosofia indica.⁶ Differenze essenziali che delineano la fondamentale diversità dei due processi cognitivi: oppositivo il primo, fondato sul principio di esclusione o non contraddizione alla base dei sistemi monistici e dualistici occidentali e identitario il secondo, basato sul principio di inclusione, d'identità, ma anche di pluralità e di armonia, alla base degli approcci a-dualistici vedantico e upanishadico. Lo studio delle due tradizioni ha profondamente segnato ed ispirato il pensiero panikkariano. In particolare l'*advaita* (a-dualità), l'intuizione mistica vedica, secondo la quale Panikkar ha riletto l'esperienza religiosa trinitaria cristiana (e viceversa), ha costituito indubbiamente la chiave di volta della sua filosofia.

L'A-dualità

A-dualità (sanscr. *advaita*) come indica l'etimologia (alfa privativo) è letteralmente "assenza di dualità", né uno, né due. Tale parola non si riferisce all'irrazionale quanto piuttosto all' 'a-razionale' ossia a ciò che esula dall'ordine della razionalità, pur non negandola. Nella prospettiva *advaita* infatti non si dà unità di fusione (né, né) ma unità di com-unione (e, e), poichè essa tiene conto di 'un secondo'. L'*advaita* non può essere ridotta ad un concetto poiché corrisponde all'esperienza olistica del reale, che risulta essere né uno, né due (il *neti neti* vedico, il né né, riferito all'*atman*), non quantificabile, né riducibile all'intelligibilità, poiché in tale visione la realtà, ossia l'essere, supera il pensiero.⁷ Solo "l'intelletto d'amore", la conoscenza spirituale (simbolico-intuitiva), o l'occhio del cuore (terzo occhio), può cogliere la relazione a-duale tra le polarità costitutive dell'esistenza, nel "campo della coscienza" (consapevolezza). In tal senso l'*advaita* rappresenta un'esperienza riferibile ad un intelletto che non procede dialetticamente, attraverso l'analisi e la sintesi, l'induzione o la deduzione, ma olisticamente,

⁶ R.Panikkar, *La experiencia filosofica de la India*, 63

⁷ Olistico, dal gr.tò *olon*, l'intero, non è la somma delle parti, in quanto le precede, né è misurabile quantitativamente e deve essere pertanto distinto dal Tutto (gr.to *pân*, da cui *tà pânta*, tutte le cose) Il primo è coglibile dall'occhio del cuore (intuizione) mentre il secondo dall'occhio della mente. (R.Panikkar, *The Rhythm*, 28)

secondo un rovesciamento di prospettiva, attraverso l'approccio sofiano (mistico), per il quale è necessaria l'esperienza interiore.⁸ In tal caso *Sophia* come spiega Panikkar rappresenta l'atteggiamento femminile di accoglienza e ricettività, che avviene nel cuore (l'intuizione) nel momento in cui lo si renda vacuo, libero dagli impedimenti ed effetti radenti dell'ego. Il movimento interiore della *gnōsis* (sanscr. *jñāna*) non è quindi orientato a comprendere, ad afferrare o assimilare come nel pensiero concettuale, quanto piuttosto ad essere conosciuto, a lasciarsi afferrare e assimilare dalla Realtà ossia dall'Essere. Il primato spetta all'Essere cui pertanto segue il pensare. La *Philo-Sophia* in tal senso è *advaita* (a-duale).

Tale a-dualità a ben vedere, - una volta prese le distanze dal metodo dialettico platonico - è pure riscontrabile, in senso omeomorfo, all'apice del processo filosofico greco, nel momento in cui l'eraclitea virtù o la dotta ignoranza socratica, attraverso il *gnōthi seautòn*, la conoscenza dei propri limiti, diviene "sapere di non sapere", consapevolezza, saggezza (*gr.sophrosyne*), virtù morale, cioè eccellenza, la quale "sa" che la conoscenza non ha fondo, essendo essenzialmente una genesi continua (*connaissance* quale *creatio continua*). In essa consiste la vera saggezza, "dimora della filosofia", che secondo Panikkar ha sede nella "madre terra", in senso proprio - da qui infatti scaturirà la sua visione ecosofica⁹ - ma anche in senso metaforico, ad indicare la virtù cognitiva dell'umiltà (la consapevolezza dei propri limiti), quell'*humus* in cui è radicato l'uomo, termine che, prima di divenire categoria etica, indica il nostro esser-ci (*gr.ethos*), le nostre radici e pertanto la nostra vera conoscenza, ossia l'autentico "metodo" filosofico, la cui meta è rappresentata dal cammino stesso. (*gr.metà* , *oltre*, *-hodòs*, cammino).¹⁰

Tale *humus* in Panikkar ha le radici in cielo poiché materialità e spiritualità, immanenza e trascendenza sono considerati in rapporto relazionale a-duale, di inter-in-dipendenza, di interpenetrazione reciproca. E' in questo senso, in virtù di tale relazione, di tali "ligamenta" (correlabili al lat. *religare*, collegare, da cui *religio*, religione) che l'amor di sapienza-saggezza può divenire saggezza- sapienza d'amore , in grado di ricomporre l'infranto della vita.

⁸ R.Panikkar, *The Rhythm* , 21 e 213, ss. Traduzione italiana, 38 e 282, ss.

⁹ Il termine "ecosofia"(Naess, Panikkar) esprime l'idea di quella "saggezza della terra" che si rivela all'uomo nel momento in cui egli entri in un rapporto di comunione con la natura.

¹⁰ A tal riguardo Panikkar cita il noto verso della poesia di Machado "caminante, no hay camino/se hace camino al andar." Campos de Castilla, Renacimiento, Madrid 1912 V, in R.Panikkar *The Rhythm* 12, Trad.It.26

L'approccio olistico

Questa filosofia dell'a-dualità, questa armonia o visione dell'intero, in Panikkar prende forma di "intuizione cosmoteandrica", coglibile attraverso un approccio olistico. Per intenderci possiamo fare riferimento ad un Mandala, i cui infiniti punti rappresentano le varie forme di vita, considerando che tale simbolo non corrisponde alla somma delle parti, ma all'armonia dell'insieme, coglibile intuitivamente, misticamente. Intuizione che Panikkar ricollega ad un'esperienza primordiale, simboleggiata dalla triade Cosmo-Uomo-Dio, quell' "invariante umana", che è riscontrabile nella maggioranza delle tradizioni, come per esempio negli equivalenti omeomorfici della trinità cristiana, della Trimurti indù, delle triadi buddiste, della grande triade taoista, ecc. I tre elementi, Uomo, Terra, Cielo, si coappartengono distintamente ma inseparabilmente, analogamente alle facoltà dell'uomo, i sensi, la mente e la coscienza. Se manca uno di questi mondi l'uomo non è uomo, il mondo non è mondo, Dio non è Dio. In questo senso esiste "una relazione radicale" tra la dimensione di infinito e libertà, che ci trascende, la dimensione della coscienza umana e la dimensione opaca della materia. Ma non si tratta di una fusione panteistica in cui le parti si confondono, quanto di una com-unione in cui esse sono unite seppur distinte. Di nuovo l'a-dualità: né uno, né due, (né-né), ma insieme (e-e) e questo intero lo si coglie intuitivamente.

In che modo? Nel senso per esempio simbolicamente mostrato dal Mandala, nel senso cioè della relazione, dell'interrelazione, dell'interindipendenza, o solidarietà cosmica, ossia di un insieme che ruota in senso dinamico secondo un movimento di interpenetrazione delle parti, rappresentativo del continuo movimento della vita (lat. *creatio continua*, ritmo o ciclo vitale) del continuo venire all'essere delle cose. Esso dinamizza ogni gerarchia, che in tal modo non risulta essere né orizzontale, né verticale. Questa triplice dimensione simbolica - pertanto non coglibile concettualmente - comprende l'intera realtà secondo un abbraccio aperto. Il quadro è definito da Panikkar in termini di "ontonomia radicale"¹¹ in cui tutte le cose sono ed hanno senso in rapporto al tutto - poiché ogni cosa è valida rispetto al proprio contesto di riferimento e ai propri limiti o confini, e quindi valida rispetto all'insieme - come nel mandala ove ogni punto rappresenta la vita delle pietre, dei fiori, delle piante, degli animali, degli esseri umani e

¹¹ Non c'è eteronomia (monismi, totalitarismi) né autonomia (dualismi, pluralismi individualistici anarchici) ma "ontonomia radicale" (l'ordine d'interrelazione della realtà secondo il quale tutto è collegato a tutto).

dove non esistono “assoluti epistemologici”, poiché tutto è in relazione con tutto, secondo “relatività radicale”. Più si entra in relazione con queste parti e con questo Intero, più si apre, si amplifica e si completa il senso della vita. (D’Sa)¹²

E’ su queste premesse che possiamo quindi inquadrare il pensiero e l’esperienza di Panikkar, trasformando la categoria filosofica secondo un ampliamento di orizzonte, non considerandola quindi come disciplina specialistica, ma come un’attività al contempo intellettuale, pratica e contemplativa e dunque comprensiva delle sue diverse espressioni culturali e religiose. Un’attività che coinvolge pienamente l’essere umano, rendendolo corresponsabile della realtà in cui vive. Tale visione mostra un ribaltamento del paradigma filosofico occidentale, del sistema monoculturale corrente, fondato sull’ortodossia categoriale greca, cui vengono abitualmente riferiti gli eventuali elaborati delle “subculture” degli altri universi umani. Panikkar infrange queste note categorie, aprendo l’orizzonte filosofico ad un’idea di interculturalità che, partendo dal principio pluralistico di pari dignità delle culture e dei popoli, sia in grado di arricchire il comune patrimonio del pensiero e dell’esperienza dell’umanità, attraverso la relazione dialogica tra “le equivalenze omeomorfiche” proprie delle sue differenti e feconde esperienze ed espressioni culturali mitico-simboliche.¹³

Il dialogo dialogale

Il pensiero relazionale complesso di Panikkar apre dunque all’interrelazione e conseguentemente al dialogo, poiché l’uomo è connaturalmente essere relazionale (*gr.polis*) e essere di parola (*loquens*) e il dialogo ne costituisce l’apertura essenziale. Il dialogo di Panikkar è “dialogale, intra-interculturale e imparativo” e rappresenta l’esperienza di a-dualità per eccellenza. In primo luogo esso non è riferibile all’abituale approccio ‘dialettico’ basato sulla “ragione armata” e sulla concettualità monolitica, quanto piuttosto ad un approccio ‘dia-logico’, cioè aperto nei due sensi interlocutori, secondo posizioni paritetiche, in cui ‘l’altro’ non è l’*aliud* (l’estraneo) ma l’*alter* (il mio simile), permettendo in tal modo un rapporto d’ascolto empatico e “imparativo”. Imparare attraverso l’empatia significa immedesimarsi nell’altrui esperienza, senza confondersi, attraverso una pratica di partecipazione e condivisione delle narrazioni e dei miti soggiacenti le ri-

¹² Video-interview with Francis D’Sa (Cirpit, November 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=qHvSEJlghKs>)

¹³ R.Panikkar, *The Rhythm*, 101,ss.

spettive cosmovisioni (“ermeneutica diatopica”). In tal senso “il dialogo dialogico” diventa speculare, permettendo alle parti interlocutorie di riconoscere il proprio mito (l’orizzonte di intelligibilità) e dunque di metterlo in discussione, di percepirne i limiti, di decostruirlo, relativizzandolo (“dialogo intra-culturale”).

Questo modello di dialogo rappresenta per Panikkar l’unico modo per uscire dai nostri confini culturali - soprattutto in un’epoca di transizione come quella attuale, in cui i vecchi miti sono morti e quelli nuovi non sono ancora emersi - l’unico metodo (gr.*meta-hodòs*, cammino, via) per favorire la ricerca e la riflessione sull’umano e la sua attuale situazione di crisi e di cambiamento profondo, secondo una diversa chiave di lettura, volta a costruire nuovi orizzonti, liberi da condizionamenti ideologici ed istituzionali e aperti a tutti gli ambiti disciplinari (laici, religiosi, umanistici e scientifici). Tale prospettiva è necessaria per la trasformazione dell’umanità, che esige “l’inculturazione” tra gli orienti e gli occidenti delle culture dell’umanità, come condizione indispensabile per la sua sopravvivenza. In tal senso l’orizzonte dialogale è inteso come possibilità pacifica di integrazione concreta e creativa delle differenze e di crescita della coscienza umana, affinché l’uomo possa realizzare la sua piena umanità e con essa la continuità della Vita.

A conclusione di questa presentazione desideriamo riportare alcune significative parole di Panikkar - che possono emblematicamente sintetizzare quanto fin qui esposto - tratte dallo scritto che rappresenta il suo testamento filosofico, *The Rhythm of Being, The Gifford Lectures* (1989-90), che egli elaborò fino alla morte:

Ho raggiunto i limiti della mia comprensione e qui mi devo fermare. L’albero della Conoscenza esercita sempre una grande tentazione, spingendo a disinteressarsi dell’albero più importante, quello della Vita. Come può il pensiero umano afferrare il destino della vita stessa, quando non ne siamo i proprietari? Questa la mia umile conclusione a tanta presuntuosa ricerca. Mi ci sono voluti vent’anni per ammetterlo e chiedo scusa.¹⁴

¹⁴ R.Panikkar, *The Rhythm*, 405, Trad.it., 521

Ringraziamo il **prof. Giacomo Marramao, Università Roma Tre**, che ha accolto la nostra giornata di studio presso il Dipartimento di Filosofia, ricordando gli incontri e le conversazioni avute con Raimon Panikkar e riallacciandole ad alcune tematiche della propria filosofia, che riproponiamo in questo estratto dell'ultima edizione del suo testo **“Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione”**, (Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp.80-85)

Il paradigma nostalgico

Nella struttura dissimmetrica del pluriverso globale il conflitto identitario rappresenta, come si è visto in precedenza, l'indicatore fenomenico che mette in scacco, simultaneamente, l'assunto “isometrico” dello Stato moderno, modellato sulla dominanza del conflitto di interessi, e il paradigma utilitaristico di razionalità, organizzato attorno al postulato della “condotta razionale standard”. Con la generalizzazione di questa nuova forma di conflitto – di cui il fondamentalismo costituisce il caso più vistoso, ma non necessariamente più rilevante – il problema della *rappresentazione di identità* diviene il nucleo propulsivo della stessa strategia politica. Il “paradigma nostalgico” appare allora la chiave interpretativa perspicua della dinamica e della logica specifica di una modernità-mondo in cui l'onnipervasività reticolare dell'interdipendenza tecnoeconomica è scandita dal contrappunto di comunità immaginate e sfere pubbliche diasporiche che si rigenerano costantemente reinventando le proprie tradizioni. La sindrome nostalgica diviene così, nel mondo glocalizzato, la forma peculiare di una domanda di identità che non trova più ancoraggi nelle politiche territoriali degli Stati-nazione.

Ma la nostalgia si dice in molti modi. In uno spazio a entrate multiple, segnato dall'esperienza dell'universale sradicamento e dall'inesorabile declino dei soggetti classici della politica moderna, essa sembra oggi assumere una duplice forma:

1) la forma politica della *nostalgia volontaria*: contrassegnata dal richiamo, strategicamente pilotato, a un passato presuntivamente dotato di carica simbolica identificante (un esempio per tutti: l'evocazione da parte di Bin Laden del passato glorioso dell'Impero ottomano);

2) la forma impolitica della *nostalgia del presente*: il cui messaggio simbolico – destinato di fatto a condizionare per via indiretta le dinamiche di comportamento individuali e collettive con un'efficacia forse ancora

maggiore degli enunciati politici espliciti – è in genere costituito dal rimando nostalgico a un'immagine di comunità compiuta e armonica che si ritiene definitivamente dissolta o irrimediabilmente danneggiata dai processi di globalizzazione (come hanno messo in luce Fredric Jameson e Arjun Appadurai, i filippini, per esempio, guardano indietro nostalgicamente a un mondo – a un complesso di tradizioni, rituali di comportamento, stili di vita – che in realtà non hanno mai perduto).

Il paradosso della nostalgia del presente – magistralmente rappresentato dalla poesia di Borges posta in esergo a questo capitolo – si spiega, tuttavia, solo a condizione di assumere un paradigma di modernità finalmente sciolto dallo schema lineare e unidirezionale *Gemeinschaft-Gesellschaft*, comunità (tradizionale)-società (moderna). Se si assume che tradizione e comunità (ivi compresa la cosiddetta comunità “organica”) non sono dei dati naturali o spontanei, bensì a loro volta il prodotto artificiale del Moderno, si dovrà allora concludere che l'espansione della modernità non solo si concilia con la persistenza di quelle forme, ma piuttosto le ricrea costantemente inducendo un processo di periodica reinvenzione dei loro profili caratteristici. Ma una volta acclarato che la modernità non comporta affatto il processo di dissolvimento delle forme comunitarie tradizionali postulato da Weber, la “reazione” alla modernizzazione finirà per apparirci per ciò che effettivamente è: la rivendicazione nostalgica di una forma di vita che in realtà, in quanto mai *data* ma sempre ricreata e *agita*, non è andata mai “perduta” (anche se essa acquista oggi un significato simbolico nuovo, propriamente identificante, dentro la dinamica del globale). La tesi per cui la modernizzazione costituirebbe una minaccia per le “identità tradizionali” non è dunque altro che un mitologema romantico. La compressione spaziotemporale della modernità-mondo non induce il declino delle identità, bensì la loro proliferazione. È il presente del tempo globale che permette non solo alle *élites*, ma a strati di popolazione sempre più ampi e delle più diverse culture, di autoidentificarsi attraverso la *ripresentificazione nostalgica* dei momenti e dei tratti salienti della propria comunità immaginata. Solo sotto la spinta del globale – attraverso l'urto e il confronto ravvicinato reso possibile da una inaudita contrazione dello spazio e del tempo - i diversi gruppi sono portati, per differenziarsi dagli “altri”, a riscoprire (e dunque a reinventare) le proprie tradizioni culturali.

E tuttavia è proprio nell'intimo legame tra modernità-mondo e proliferazione di nuovi aggregati comunitari che si annida il “cuore di tenebra” dell'età globale e dei conflitti da essa generati. La radice del potenziale conflittuale esplosivo presente nelle comunità diasporiche che popolano la sce-

na globale va rintracciata in una *ossessione identitaria* dovuta all'inconsapevole quanto pervicace rimozione della radicale contingenza di ogni civiltà, tradizione e forma di vita, e della natura *relazionale* di ciascuna identità (non solo collettiva ma anche singolare). La risposta all'autentica minaccia dell'età globale, rappresentata non da un deficit o da un declino ma da un'inflazione di logiche identitarie, può essere pertanto solo una risposta politica. Ma qual è il luogo comune del "politico" nella scena globale, segnata dal *passaggio a Occidente* di tutte le culture? Non più lo Stato-nazione declinante. E neppure una "società civile transnazionale". Ma una sfera pubblica intesa come spazio simbolico non mero contenitore ma istanza dinamica di confronto tra le diverse "sfere pubbliche diasporiche" in grado di operare una radicale riconversione della logica del conflitto identitario. Un tale programma pratico-teorico comporta la capacità di "pensare al plurale" (come diceva Simone Weil) e di produrre una ridefinizione dell'universale a partire dal vertice ottico della differenza: concepire l'identità delle diverse "tradizioni" non accostandole in base a ciò che esse hanno in comune ma cogliendo l'irriducibile specificità di ciascuna.

È evidente che la funzione di una sfera pubblica così concepita non potrà risolversi - come riteneva John Rawls - nella ricerca di un "consenso per intersezione" (*overlapping consensus*) intorno alle regole della giustizia procedurale. Dal momento che - come ci hanno insegnato Isaiah Berlin e Amartya Sen - dei valori, a differenza dei gusti, *est disputandum*, una tale sfera pubblica non potrà che essere un luogo di aperto confronto tra quadri normativi e concezioni del *bene comune*, infrangendo in tal modo l'interdetto weberiano che negava alla radice la possibilità di una trattazione discorsiva di assunti di valore per definizione assoluti e incommensurabili (cfr. Massarenti 1998, pp. 22 sg.). A tale riguardo, è giunto il momento di operare, in sede filosofica, una chiara distinzione tra *incommensurabilità* e *incomparabilità*: il fatto che non si dia un parametro unico di commensurabilità dei valori, non vuol dire che essi siano in linea di principio incomparabili. E tuttavia il confronto tra i valori e le diverse visioni del bene non può risolversi neppure, come ritiene Habermas, in un'argomentazione razionale modellata sul principio dialogico di un "discorso mirante all'intesa" (Habermas 1996; trad. it., p. 232). Alla ricerca teorica habermasiana va senza dubbio riconosciuto il merito di aver posto con forza l'esigenza di ridefinire - in diretta polemica con Rawls - la sfera pubblica politica come *medium* di un interscambio costante tra il complesso dei mondi-della-vita e delle pratiche orientate al valore e la negoziazione delle procedure giuridico-formali essenziali a qualunque sistema democratico. In questa direzione va del resto la

sua proposta di un “terzo modello normativo di democrazia”: alternativo sia al liberalismo procedurale, sia al comunitarismo sostanzialistico. Solo che, a differenza di Habermas, la sfera pubblica alla quale io penso non rappresenta un'istanza deputata all'interazione dialogica e all'argomentazione razionale dei valori. Rappresenta piuttosto lo spazio simbolico – non semplicemente plurale ma anche dissonante e cacofonico – di un confronto effettivo (e non edulcorato) tra universi di valore esistenzialmente vissuti e filtrati dalle esperienze dei diversi “soggetti”. Un luogo comune d'*incontro*, oserei dunque dire, anche *a onta del dialogo*. Una sfera pubblica politica non potrà dirsi mai tale, ossia veramente *politica*, se non sarà in grado di includere in sé il *conflitto di valori* come dimensione costitutiva non solo delle diverse culture comunitarie, ma della stessa identità personale. Riconoscere questo *fatto* non autorizza però in nessun caso ad abbracciare una “qualche forma radicale di relativismo o di nichilismo” (Massarenti 1998, p. 23).

È pensabile allora che la strategia più idonea a conferire efficacia a una *postnazionale Öffentlichkeit*, a una sfera pubblica postnazionale, non sia quella dialogico-argomentativa, ma piuttosto quella *narrativa*. Solo passando attraverso l'elaborazione delle esperienze singolari e collettive effettivamente vissute i valori possono uscire dagli schemi chiusi e autoreferenziali dei principi per essere fra loro comparati e dar luogo a una contaminazione feconda. Le implicazioni filosofiche di una tale proposta dovrebbero risultare a questo punto evidenti: si tratta di oltrepassare tanto l'astratta idea “logocentrica” che assegna il primato normativo alla razionalità discorsiva, quanto il suo opposto speculare che demanda l'intero orizzonte dell'esperienza alle diverse e incommunicabili isole del simbolico. La scommessa sta in altri termini nel ridefinire la dimensione simbolica – esattamente all'opposto del “discorso filosofico del Moderno” (Habermas) – non come una zona di resistenza o un ostacolo ma come il *medium* e il veicolo privilegiato dell'universale e dello stesso *dialéghein*. E tuttavia la stessa narrazione può contenere in sé un meccanismo autogiustificativo non meno potente di quello dell'argomentazione dialettico-dialogica. Perché diventi un effettivo tramite di confronto tra differenti o alternative concezioni del bene, la narrazione deve assumere in sé l'elemento della radicale *contingenza* di ogni esistenza situata, rinunciando ad autolegittimarsi con il richiamo comunitarista e relativista all'assioma di incommensurabilità degli universi simbolici o delle loro insindacabili gerarchie di valori. La sfera pubblica postnazionale – non più inter-nazionale, ma non ancora globale – pur riconoscendo alla retorica i suoi pieni diritti (poiché i valori non sono teoreticamente *dimostrabili*, ma soltanto praticamente *giustificabili*) non può ammettere di conseguenza nel pro-

prio ambito retoriche *senza* prova, ma esclusivamente retoriche *con* prova (cfr. Ginzburg 2000).

Solo così l'appello al “contingente” sarà in grado di aprire il varco non a una semplice etica del limite, ma anche a una politica del *cum-tangere*: la contingenza, ha osservato Michel Serres, è innanzi tutto la “tangenza a un bordo, e a un bordo comune. Vi è contingenza quando due varietà si toccano” (Serres 1980;trad. it., p. 105). Solo per questa via – volta alla ricerca non di uno statico *comun denominatore*, ma di una pluralità dinamica di punti di *contatto* tra le diverse esperienze del bene e del male, della felicità e del dolore – sarà possibile metter mano a una *politica universalista della differenza*: nettamente demarcata per un verso dalla *politica universalistica dell'identità* di stampo illuministico, per l'altro dalla *politica antiuniversalista delle differenze* sostenuta in America dai comunitaristi e in Europa dalle strategie identitarie localistiche, regionalistiche o etno-nazionalistiche.

E tuttavia, in questo tempo del *passaggio a Occidente*, dovremo ancora a lungo obbedire a una *doppia ingiunzione*: disponendoci a scrivere con una mano la parola *universalismo*, con l'altra la parola *differenza*. E resistendo alla tentazione di scrivere entrambe le parole con una mano sola. Poiché sarebbe, comunque, la mano sbagliata.

L'unità fra divino, umano, cosmico nei miti indiani delle origini e nell'esperienza di R. Panikkar

Giuliano Boccali

Università degli Studi di Milano

Abstract

In India non si può parlare di miti dell'origine del mondo in senso stretto; il motivo è semplice: il mondo esiste già, interamente. Gli dèi intervengono in alcuni di questi miti, che non rispecchiano un'unica concezione, ma diverse modalità alternative delle origini. Il principio generale è che il divino si manifesta anche in forma umana, ma la declinazione della stessa esperienza, profondamente insita negli uomini, è assolutamente diversa: per l'Occidente la cosa è vera solamente se è storia, per l'Oriente, in particolare per l'India, il problema non si pone, cioè l'assunto è profondamente inscritto nel cuore umano e perpetuato dal mito, ossia dalla sua incessante narrazione. Mentre per secoli l'Occidente ha praticato con grande determinazione divisioni come quella tra natura e spirito, quella tra mente, cuore e fisicità, che hanno creato sviluppi altrove inconcepibili, e disastri incalcolabili, le cose stavano diversamente in Oriente. In particolare vi è una visione indiana delle origini, che mi sembra perfettamente consona e che prefiguri nella sostanza l'intuizione cosmoteandrica (teoantropocosmica) di Panikkar, che ha ripreso in maniera attuale l'antica visione unitaria dei piani di esistenza. Per il mito del Purusha, infatti, tutte le manifestazioni dell'universo, divine, umane e cosmiche sono fatte della stessa sostanza. E' molto evidente la differenza dal mito occidentale giudaico-cristiano delle origini: qui infatti c'è un Dio che crea un mondo ben diverso da lui, disanimato, e nel mezzo colloca l'uomo, signore di quel mondo. Mentre per i Veda dèi, uomini, elementi naturali e perfino culturali sono di un'unica sostanza. Questa visione comporta fra l'altro la valorizzazione della sensualità e dei sentimenti come fattori di conoscenza preziosi per il riassorbimento dell'unità dell'uomo in Dio. Esempio ne è l'esperienza estetica del rasa, l'assaporamento personalizzato dell'essenza dei sentimenti.

Mi sono sentito chiamato in causa su due temi di cui parlo volentieri e penso che la mia prospettiva indologica possa essere utile per impostarli: il primo muove dall'asserzione del Professor Marramao, che io condivido pienamente, circa il mito dell'Occidente e della storia. Anche nel senso più banale, in Occidente quello che non è storico non esiste. Come per gli scienziati, esiste solo quello che è verificabile nel tempo e nello spazio. Così, in riferimento al problema della storicità di Gesù, è stata impostata un'equazione: se non è storicamente risorto, non è Dio e si annullerebbe in questo modo il grande mito dell'incarnazione del divino nell'umano. In questo senso, bisogna dire che l'unico Santo occidentale in assoluto è San Tommaso, che non crede se non tocca con il dito!

Come vanno invece le cose in India? Un particolare forse meno noto, anche perché travestito dalla cultura indiana stessa è: qualunque dio, anche la piccola divinità che libera il bambino dal vaiolo, non solo Krishna, Shiva o gli altri Dèi supremi, è uno spirito puro, non ha forma né residenza mondana e questo è ben simbolizzato dall'iconografia templare. Tutti abbiamo in mente qualche tempio indiano: da una certa altezza in poi tutte quelle lussureggianti iconografie di divinità, semi-divinità ed esseri soprannaturali sparisce; sui pinnacoli le uniche immagini sono assolutamente astratte. I templi indiani, come le cattedrali europee medievali, sono delle grandi cosmografie religiose e intendono in questo modo mostrare che il divino non ha forma. Poi, con perfetta consequenzialità, il dio grande o piccolo, ammesso che siano davvero numerosi, si manifesta nel mondo fenomenico magari con molte braccia, gambe, teste e così via. E la forma acquisita è ogni volta la più adatta a intervenire nel tempo-spazio in una circostanza determinata.

Il principio è che il divino si manifesta anche in forma umana, ma la declinazione della stessa esperienza, profondamente insita negli uomini, è assolutamente diversa: per l'Occidente la cosa è vera solamente se è storia, per l'Oriente, in particolare per l'India, il problema non si pone; in altre parole, la verità dell'assunto non è data dalla sua storicità, è data dal fatto che l'assunto è profondamente inscritto nel cuore umano e perpetuato dal mito, ossia dalla sua incessante narrazione.

E' evidente, quasi ovvio per un indiano, che ogni Dio che si manifesta è un *avatara* (lett. "discesa" o manifestazione, meno bene incarnazione); anzi, tutti gli Dèi hanno uno o più *avatara*. Vishnu assume forme determinate in momenti prefissati delle diverse ere cosmiche e perciò nel suo caso il sistema è, per così dire, strutturato (le dieci manifestazioni di Vishnu), ma anche Shiva, anche divinità minime, hanno più di una *murti*, cioè più di una forma attraverso la quale manifestarsi nel mondo.

E con questo mi collego al tema del mito, che è veramente centrale nell'esperienza di Panikkar.

Uso il termine "esperienza" perché sono restio, con ricercatori come Panikkar, a parlare solo di "pensiero": mi sembrerebbe infatti di contrastare il loro modo di essere e il loro ammaestramento, posto che hanno speso la vita a mostrare che gli esseri umani sono una unità di pensiero, sentimenti, emozioni, fisicità. E allora il termine esperienza mi sembra più adatto a tradurre la loro testimonianza della permeabilità, anzi dell'identificazione tra verità vissuta e rivestimento intellettuale, filosofico della loro stessa vita.

Ora appunto il tema del mito: cercherò di collegare l'argomento con l'intuizione, con la realtà cosmoteandrica che costituisce il centro dell'esperienza di Panikkar. In India non si può parlare di miti dell'origine del mondo in senso stretto; il motivo è semplice: il mondo esiste già, interamente. Gli dèi intervengono in alcuni di questi miti, che non rispecchiano un'unica concezione, ma diverse modalità alternative delle origini, le quali però hanno tutte un punto in comune, quello già dichiarato: il mondo esiste già. Anche per il buddhismo il problema dell'origine del mondo non si pone: l'universo, che non ha consistenza ontologica, è una manifestazione, o meglio un processo fenomenico in atto dall'eternità e per l'eternità. Se gli dèi hindu intervengono nelle origini, fanno – permettetemi l'espressione – del bricolage, cioè risistemano dei pezzi un po' destrutturati, si preoccupano per esempio che le montagne non volino. Perché in origine le montagne sono alate, il che le rende potenzialmente molto pericolose e allora Indra, il re degli dèi più antichi, si incarica di tagliare loro le ali... Ma veniamo a un mito di diversa incidenza filosofica: il mito dell'universo che si forma dallo smembramento e dal sacrificio di un gigante primordiale. L'inno X, 90 del *Rigveda* narra il mito di Purusha, dell'uomo, anzi del macrantropo primordiale, il quale si auto-sacrifica. Egli, afferma il sacro testo, "è più grande della sua grandezza"; in altre parole, l'essere è "traboccante" per sua natura. Gli indiani si sono chiesti al principio se ci sia permeabilità tra il non-essere e l'essere, hanno dibattuto l'interrogativo per poco tempo, poi si sono risolti per la conclusione che l'essere esiste da sempre e che non c'è permeabilità in nessuna delle due direzioni, dall'essere al non-essere e viceversa. Il gigante più grande della sua stessa grandezza si divide in quattro parti: tre vanno in cielo, egli stesso è il cielo nel senso trascendente del termine, una parte si articola nella manifestazione.

Quello su cui vorrei che l'attenzione si soffermasse è questo significato del mito: tutte le manifestazioni dell'universo, da quella che noi chiameremmo la più spirituale a quelle più concrete, sono della stessa "stoffa". Persino – l'inno asserisce – certi fenomeni che noi chiameremmo culturali, come le raccolte vediche o i metri della poesia, sono frutto della divisione di questo gigante, il quale è dichiarato nello stesso inno costituire: "tutto ciò che è stato, è e sarà".

Non è l'unica visione indiana delle origini, ma mi sembra che sia perfettamente consona e prefiguri nella sostanza l'intuizione cosmoteandrica di Panikkar, che fa quindi parte del terreno della sua formazione. Per il mito del Purusha, infatti, tutte le manifestazioni dell'universo, divine, umane e cosmiche sono fatte della stessa sostanza. E' molto evidente la differenza

dal mito occidentale giudaico-cristiano delle origini: qui infatti c'è un Dio che crea un mondo ben diverso da lui, un mondo disanimato, e nel mezzo colloca l'uomo, signore di quel mondo. Mentre per i *Veda* l'uomo è una delle esistenze del mondo stesso.

A me pare che il tono, la sensibilità, la visione espressa dal mito hindu, come anche da altri miti asiatici, in particolare quello giapponese, ma pure quello cinese che dà meno peso a questi aspetti, mentre ne dà di più alla storia della società, partano dall'intuizione della verità che si deve integrare dal divino fino all'umano. Per secoli l'Occidente ha praticato con grande determinazione divisioni come quella tra natura e spirito, quella tra mente, cuore e fisicità, che hanno creato sviluppi altrove inconcepibili, ma, con le loro conseguenze attuali, anche disastri incalcolabili. Analogamente per la divisione in campo giuridico: mentre l'India tradizionale conosce un'unica legge, il *dharma*, noi abbiamo almeno tre ordini di legge, spesso inconciliabili: la legge divina (religiosa), quella umana, quella naturale. Hanno iniziato i romani con la distinzione tra *fas* e *ius*, poi si è aggiunta fra Rinascimento e Illuminismo la legge naturale. Non intendo dichiarare: evviva l'Oriente! Perché questa divisione ha permesso accelerazioni altrimenti impossibili. Solo che le accelerazioni sono molto rischiose. Se il pensiero, cioè la dimensione che si è accentuata di più, è troppo veloce, le altre dimensioni rimangono atrofiche, con gravi scompensi individuali e sociali. Come sosteneva Panikkar, è l'Occidente a risultare pericoloso per le altre culture, non i presunti fanatici islamici da cui ci dovremmo difendere. Ma soprattutto Panikkar, con la sua visione cosmoteandrica (teoantropocosmica) ha ripreso in maniera attuale l'antica visione unitaria dei piani di esistenza.

Avrei un'altra provocazione, che riguarda l'importanza del "cuore", dei sentimenti, e che potrà essere sviluppata nella Tavola Rotonda.

La valorizzazione di sensi e sentimenti nella visione indiana e nell'opera di R. Panikkar

E' un tema che sta molto a cuore alla sensibilità prima che al pensiero indiano e si può chiamare in molti modi: diciamo che qui possiamo prendere le mosse dal tema della corporeità. Panikkar ha affermato più volte, citando Kant, che non esiste desiderio senza corpo e non esiste amore sostanzialmente senza corpo. I famosi "accoppiamenti" che si vedono scolpiti nei templi hindu e che tanto scandalo hanno suscitato in alcuni indiani, certo non di secondo piano, come Gandhi o Nehru, che si vergognavano di queste manifestazioni dell'arte del loro Paese, sono profondamente connaturati alla con-

cezione della vita e alla visione filosofica dell'India. Peraltro, le ragioni della loro presenza nell'iconografia religiosa non sono chiarissime.

Sta di fatto che a Khajuraho, nella famosissima Khajuraho, vi sono numerosi templi hindu e anche jaina e quindi in misura maggiore o minore figurano dappertutto raffigurazioni di coppie. E questo accade in generale quasi in tutti i templi indiani. Qualcuno dice che sono la rappresentazione di ciò a cui alludeva il Professor Cognetti nella sua relazione, cioè del primo compito da realizzare nella vita secondo l'etica religiosa (il *dharma*) hindu: quando un giovane diventa adulto, il primo fine al quale deve adempiere per legge sacra, è *kama*, il piacere. Così, gli appartenenti alle tre classi sociali più elevate dovevano sposarsi; quindi è difficile che Vatsyayana, il brahmano autore del celebre *Kamasutra*, fosse casto: certamente era un prete di alta cultura il quale, siccome il *kama* è un sacro compito, spiegava anche, nella seconda delle sette sezioni della sua opera, come fruirne nella maniera più intensa e soddisfacente per entrambi i partner. Sia detto per inciso, la donna ha lo stesso diritto dell'uomo al piacere, nel senso stretto di "orgasmo". Vatsyayana discute il problema, poi conclude asserendo: i diritti al piacere del marito e della moglie sono eguali, essendo la stessa la specie, quella umana. L'argomentazione è inoppugnabile.

Dunque può darsi che il motivo delle raffigurazioni templari fosse l'illustrazione di questo momento sacro della vita. Può darsi invece che la loro spiegazione stia nella tendenza che certo ancora oggi furoreggia, in maniera piuttosto fastidiosa, su giornali, televisioni, blog e quant'altro. Ossia: il successo in amore è considerato misura ed emblema del successo *tout court*! Allora, fortunatamente per l'epoca, c'erano solo poeti e scultori: perciò in poesia o in scultura amplessi avventurosi, spasmodici, multipli perfino, valevano come un augurio, un'anticipazione e un'esibizione del successo... del sovrano e della dinastia regnante.

Terza interpretazione possibile è quella tantrica. Gli indiani hanno un concetto della spiritualità molto diverso da quello cristiano. Hanno elaborato forme di teismo molto acceso, dove l'aspetto sentimentale prevale. In realtà la loro visione più profonda – *advaita* – cioè la visione 'a-duale' dello spirito, è che lo spirito sia costituito di conoscenza già realizzata e sia perciò assolutamente inattivo. Per certi versi, a una sensibilità induista di questo genere, come anche per Panikkar, pensare a uno spirito, Dio, che agisce, avere cioè una concezione 'atletica' di Dio, che si deve dare da fare, che deve creare il mondo e poi deve pure riposare perché è stanco e interrogarsi se quello che ha fatto è buono, costituisce una visione di Dio offensiva. Dio in India è immoto, inerte. Se lo spirito è immoto deve esserci qualcuno prima o

poi responsabile della molteplicità, come la si voglia vedere, metafisicamente reale oppure non reale, fenomenica, illusoria; qualcuno però che se ne faccia carico è indispensabile.

A partire dal V secolo d. C. circa, nasce e si sviluppa su questi fondamenti il tantrismo, destinato a enorme diffusione, che sostiene la bipolarità di Dio, articolata in un elemento maschile che rappresenta la conoscenza e un elemento femminile che rappresenta la potenza creatrice. Dalla loro unione, concepita come un'unione sessuale, nasce la manifestazione intera e i templi con le loro rappresentazioni erotiche evocherebbero questa evidenza.

La visione così sintetizzata comporta la valorizzazione della sessualità e della sensualità come fattori di conoscenza preziosi per il ripristino dell'unità dell'uomo in Dio. Per il tantrismo kashmiro, ad esempio, il Dio unico, cioè Shiva, è pura energia. L'essere umano, per un'ignoranza originaria misteriosa, si stacca da questa pura energia e si ripiega in "corazze" – *kanchuka* in sanscrito – le quali da una parte tengono l'uomo separato da Dio, ma dall'altra gli servono per compiere l'esperienza umana, e quindi riavvicinarsi a Lui attraverso la conoscenza. Dio essendo pura energia, tutti i fenomeni "energetici", per così dire, aiutano a spezzare le corazze, che già offrono di per sé come dei forami: per esempio certi stati improvvisi di gioia, che tutti abbiamo sperimentato, proprio in momenti quando non abbiamo nessun motivo per essere gioiosi, anzi siamo in difficoltà, magari in condizioni di dolore, eppure avvertiamo una gioia inspiegabile. Il contrario non vale: per esempio quando siamo sereni e felici e poi... pensiamo al consiglio di facoltà, per cui quello stato d'animo cessa istantaneamente. Ma per la gioia sì: l'irrompere di uno stato senza cause di pienezza e di gioia è segno di un punto di permeabilità fra la corazza e l'inconcepibile energia divina. Altro esempio è il *dejà vu*, sul quale non mi soffermo perché a tutti troppo noto: sono questi gli indizi dei pertugi nelle corazze che ci costituiscono come umani.

Tutti i fenomeni che allargano questi pertugi o ne aprono di altri sono fenomeni energetici perché Dio è energia, come si è detto. In questo processo, è d'aiuto non tanto la mente strumentale, quanto il cuore, *in primis* l'unione erotica, alla quale già abbiamo alluso, e l'esperienza estetica: non per niente, l'intenditore d'arte (della poesia in particolare), è chiamato in sanscrito con due termini stupendi, *sahrdaya*, letteralmente "colui che ha cuore", oppure *rasika*, "colui che gusta il *rasa*", cioè il "sapore". Questo termine, fortemente metaforico, letteralmente significa "succo", per transitare poi ai valori di "sostanza", "essenza" (come del resto anche in italiano) e

da qui a “essenza di un sentimento”, infine a “esperienza estetica”, quella che tutti abbiamo conosciuto, almeno qualche volta, per esempio ascoltando una musica, leggendo una poesia, contemplando un quadro o una scultura... Vivere questa condizione aiuta gli esseri umani a spostarsi dalla realtà fenomenica, dove siamo limitati da tempo, spazio e causalità, per entrare in uno stato, sia pure temporaneo, di contemplazione assorta e di unione con se stessi e con il mondo. Per i filosofi indiani questo stato è il più vicino a quello della liberazione, a quello dell'affrancamento dal contingente cioè, secondo la nota concezione, dalla ruota dolorosa e insensata delle rinascite. Nella civiltà indiana, ciò che i massimi pensatori che hanno riflettuto su questi temi attribuiscono all'uomo come facoltà più alta prima della liberazione è l'esperienza estetica, quella che permette il massimo grado di libertà prima del riassorbimento nella totalità, nell'Assoluto, in Dio.

Desidero ora leggere, per concludere con un confronto, un passo de *Il Dharma dell'Induismo*, libro molto personale e profondo come tutti gli scritti di Panikkar. Verso l'epilogo di questo libro straordinario, egli afferma qualcosa che ha a che fare proprio con l'esperienza di momentanea sospensione di tempo, spazio e causalità:

Una delle grandi intuizioni dell'induismo è il mistero pasquale, cioè la viva intuizione che il mondo è stato già vinto, che la vera Vita è già qui (che il Pantocrate è risuscitato) e che, quindi, siamo liberi dalla cattività del tempo e dalla schiavitù dello spazio... la vittoria su questo mondo che passa e la cui immagine è transitoria, è una realtà perché l'eternità incide sul tempo e ci libera con la vera libertà, che non è quella della creatura per fare qualcosa, ma la liberazione dalla mera creaturabilità, perché il divino emerga nell'umano e la comunione sia perfetta. Il fine dell'uomo non sta nel futuro ma nel presente, ed è penetrando nel presente (perforandolo) che si raggiunge il nucleo tempiterno dell'essere umano.

Fin dalle intuizioni vediche, poi nel pensiero dei grandi filosofi kashmiri, l'apice dei quali è Abhinavagupta (X-XI secolo d. C.), si sostiene qualcosa di intimamente analogo: l'esperienza estetica, che muove dal sensibile e dall'emozionale per dare accesso al non visibile, permette di “pregustare” lo stato della piena realizzazione di sé, della liberazione: questo stato, se riversato nel mondo, lo trasfigura. “Tempiternità”, con il bellissimo termine coniato – come molti altri – da Panikkar, è la condizione autentica dell'essere umano, accessibile però solo quando riusciamo a non essere travolti dal flusso delle nostre rappresentazioni psicologiche e mentali, che ci trascinano inesorabilmente nel passato o nel futuro – sui quali non abbiamo nessun potere – per immergerci invece nell'attimo presente, nella sua totalità sospesa, fuori dal tempo e integrata nel tutto.

La filosofia interculturale, problemi e prospettive

Giuseppe Cognetti
Università di Siena

Abstract

Panikkar ha perseguito nella sua vita di studioso, come Schopenhauer, un “unico pensiero”: l'intuizione advaita, non-duale o a-duale, che in India vanta una lunga tradizione che, già presente in alcune Upanisad, viene elaborata sul piano filosofico per oltre un millennio, da Sankara (VIII sec.) ad Aurobindo, maestro e pensatore indiano del Novecento, che qualcuno ha chiamato il “Platone dei nostri tempi”. Si tratta di superare i dualismi tipici della filosofia occidentale, in nome di un pensiero “polare” basato su una logica “contraddittoriale” che il dialogo con “filosofie” altre, non solo quella hindu ma anche cinese (taoismo) e giapponese (buddhismo zen), potrebbe renderci più familiare. Il primo passo di una filosofia che si voglia “interculturale” è senz'altro quello di problematizzare la nozione di “universale”: comprendere per es. che se la filosofia occidentale nasce con la domanda platonica “che cos'è questo”, quella hindu è piuttosto interessata alla domanda “chi o che cosa attiva questo”, da cui scaturisce un'altra episteme. Il secondo, per Panikkar, è mettere in questione l'identità parmenidea essere-pensiero, che in vari modi ha pesato sulla nostra tradizione filosofica, introducendo nel pensare la dimensione di eros (filosofia come, insieme, amore della sapienza e sapienza dell'amore) e poi aprirsi, oltre la conoscenza razionale, alla conoscenza simbolica.

Ringrazio Roberta perché ha aperto uno scenario chiaro ed esauriente sulle strutture di fondo del pensiero di Panikkar, per cui non mi resta che sviluppare alcuni punti molto limitati. Mi rifarò anche a suggestioni presenti nell'ultimo capitolo di un piccolo libro che scrissi alcuni anni fa¹ dedicato ai miei studenti.

Devo però prima dire che leggendo Panikkar - che ho scoperto agli inizi del nuovo millennio e ho introdotto immediatamente nei miei corsi universitari, attirandomi subito la benevola ironia dei colleghi, per i quali Panikkar all'epoca era un illustre sconosciuto, ad eccezione di un collega di antropologia, Piergiorgio Solinas, studioso di cose indiane, con il quale abbiamo organizzato negli anni una serie di convegni e seminari “comparatistici” - mi sono fatto l'idea che egli, come Schopenhauer, abbia perseguito sempre ostinatamente un “unico pensiero”: l'intuizione *advaita*, a-duale più che “non duale”², come ha preferito tradurre negli ultimi anni questa parola

¹ G.Cognetti, *La pace è un'utopia? La prospettiva di R.Panikkar*, Rubbettino 2006

² Nè uno nè due, non identico e non differente, secondo una logica “contraddittoriale” su cui è interessante leggere i lavori di S.Lupasco, J.J.Wunenburger e altri.

sanscrita, per rendere meglio l'idea di quello che voleva intendere, o *cosmo-teandrica* o trinitaria.

L'intuizione *advaita* ha un suo referente storico: Panikkar ha in mente una lunga tradizione che nel pensiero hindu è associata al nome di Sankara, un grandissimo autore paragonato spesso a Kant. Leggendo Sankara ci si rende conto, da un lato, di "un'alterità" innegabile nei modi del pensiero rispetto ad un filosofo occidentale, dall'altro però anche di un'"aria di famiglia": uno schema oppositivo di matrice hegeliana a proposito di un Oriente che non sarebbe approdato al "concetto", e che quindi sarebbe rimasto imprigionato in uno stadio evolutivo "inferiore" e di un Occidente che invece si sarebbe innalzato all'autentico e vero pensare è veramente del tutto improponibile.

Panikkar ha presente gli sviluppi dell'intuizione *advaita* fino ad Aurobindo, grandissimo pensatore e maestro indiano del Novecento, che qualcuno si è spinto a chiamare il Platone dei nostri tempi, e la integra, nella sua opera, con la spiritualità tantrica, imperniata sull'idea dell'unità delle varie dimensioni del reale e lontanissima da quei dualismi, come spirito-materia, immanenza-trascendenza, libertà-necessità etc. che tanto hanno pesato sulla vicenda filosofica, religiosa e culturale dell'Occidente.

Ricordo che quando ebbi occasione di conoscere, con Roberta, Panikkar a Tavertet, gli feci il nome di Aurobindo. Egli disse di non averlo mai conosciuto personalmente, ma che erano come fratelli nello spirito. "Ci conosciamo su un piano sottile, non percepibile coi sensi grossolani".

Panikkar ha spesso detto che la capacità di fare intercultura, di dialogare con le altre culture, è un'attitudine che non è tanto motivata da quello che in Occidente chiamiamo *logos*, quanto da *eros*. *Eros*, attenzione, non *agape*: se noi introduciamo questa dualità *eros-agape* già ci troviamo in presenza di quel dualismo dissecante tipico della cultura occidentale, in cui c'è un amore naturale, tutto preso nei lacci della "carne", e poi c'è un amore soprannaturale, "spirituale", come si dice, senza traccia di desiderio. Quindi dico *eros*, se vogliamo, nel senso platonico: è questo tempo di indigenza e di bisogno estremo che dovrebbe alimentare in noi il desiderio di affrontare i molteplici limiti della nostra millenaria tradizione culturale, la nostra *pover-tà*, di divenire consapevoli della sua *ombra* (che non vuol dire negarne le luci) nel confronto con altri orizzonti di senso, altre "*kosmologie*", diversissime dalla nostra, e di prendere il nostro posto, umilmente, senza pregiudizi di superiorità e senza più sotterranei impulsi neocolonialistici, come ammo-

nisce R. Fernet Betancourt in un libro di eccezionale interesse³, nel concerto polifonico delle culture del mondo.

È noto che le vicende della filosofia occidentale iniziano con la scoperta del *logos*, “ragione”, già presente in Eraclito come “legge” del mondo, ma che solo dopo la nietzscheana “età tragica dei greci”, con Platone, si dispiega compiutamente nella decisiva domanda *ti esti? che cos'è qualcosa*. Se io mi chiedo che cos'è, ad es., il coraggio, per determinarne l'essenza, per offrirne una definizione vincolante tutti coloro che il *logos*, la ragione, abita, quindi *universale*, mi sottraggo, sorretto dal principio di non contraddizione, alla fluttuazione del linguaggio del mito, all'ambivalenza della psiche, dell'inconscio, all'ambiguità degli dei, all'enigmaticità delle forze superiori, alla tenebra del mondo infero. Nel far questo pongo le basi di un'*episteme*, di una conoscenza rigorosa, che produce un significato unitario, non opinabile o soggetto a interpretazione.

Se dimostro con argomentazioni coerenti e non aporetiche, inattaccabili dunque da obiezioni, che il coraggio è questo e quest'altro, tutti dovranno essere d'accordo. Ma siamo sicuri, dice Panikkar, che la definizione platonica di coraggio è veramente universale, cioè transculturale, e non dipende piuttosto da un orizzonte di senso *previo* che condiziona il contenuto, e addirittura la forma stessa della domanda?

In altre culture, quella hindu per es., il pensiero non muove tanto dalla domanda “che cos'è”, ma piuttosto da: *chi o che cosa mette in moto, attiva questo?* Non posso fermarmi sul modo con cui un diverso interrogare costruisce un'altra *episteme*. L'agopuntura cinese, che si spera nessuno creda più sia superstizione o prodotto di ignoranza o di fumose fantasticherie, si fonda su un modello di scientificità (una fisiologia, un'anatomia) del tutto diverso da quello occidentale. Esiste *la* scienza, o non piuttosto esistono *tante* scienze? Se troviamo che i maestri di spada giapponesi intendono con coraggio (e qui c'è già un cruciale problema di traduzione: quale parola giapponese potremo assumere come vicina al significato del nostro “coraggio”) qualcosa di diverso dai Greci e da Platone, perché sarebbero i Greci dalla parte della “verità”?

In realtà la vicenda filosofica occidentale, pur mirando all'unità del concetto, non l'ha declinato solo in senso massicciamente monistico; con Hegel si cerca l'unità, la sintesi, attraverso la dialettica, che integra, superando le unilaterali di determinate posizioni coscienziali e visioni del

³ R.Fernet-Betancourt, *La trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniana 2006

mondo, significati diversi ed opposti, pervenendo comunque alla fine ad una verità unitaria. E questa verità “vera” sarebbe una conquista della filosofia, della scienza e della religione, il cristianesimo, occidentali: si legga quel che Hegel ha scritto della filosofia indiana o cinese, o, peggio ancora, dell’Africa, a suo dire primitiva e barbarica, per rendersi conto di quanto l’eurocentrismo affondi le sue radici nell’idea del “miracolo” greco, sciocchezza grossolana ancora ripetuta fino alla noia nel primo capitolo della maggior parte dei manuali, almeno quelli italiani, di storia della filosofia per i licei, e derivi probabilmente dallo stesso approccio dei greci all’“altro”, il “barbaro”.

Per Panikkar l’inizio della filosofia occidentale è l’aver fatto coincidere, con Parmenide, l’essere e il pensiero: il successivo concetto, che vuole raccogliere le note comuni e pervenire alla definizione, cattura la realtà (*concipio* in latino, *Begreifen* in tedesco) nelle sue trame, pretendendo che l’essere *segua* le leggi formulate dal pensiero. Con le innumerevoli variazioni sul tema, e l’importante eccezione, in Grecia, dei grandi Sofisti, rimasta senza seguito, questa è l’opzione decisiva della nostra tradizione filosofica.

Il controcanto alla ricerca dell’universale, cardine dell’Occidente (cfr gli illuminanti lavori di F. Jullien, che ha dedicato la sua vita di studioso al confronto con il pensiero cinese) è *eros*, l’amore, che invece *accoglie* anche chi non è d’accordo, chi non condivide lo stesso campo concettuale, chi professa altre fedi, chi si alimenta di altri miti, insomma il “diverso”.

Si dice comunemente che si ama veramente qualcuno quando lo si accetta nella sua alterità, così com’è, e non come si vorrebbe che fosse, fatto a nostra immagine e somiglianza; l’amore è autentico quando non è una proiezione dell’ego, una strategia libidinale, direbbe Freud, quando non è un amore di carenza, una *virtù meschina*, per parlare con Nietzsche, fonte di dipendenza nevrotica, ma un amore di sovrabbondanza, *virtù che dona*. L’amore così inteso è vivificato da una tensione unitiva che però non cerca a tutti i costi la *condivisione*, quindi il comune, come il *logos*, non cerca l’assimilazione a sé dell’amato, la *confusione* aborrita dai grandi mistici in riferimento al Divino, l’unità come cancellazione dell’alterità, ma, al contrario, punta sull’*accettazione* piena, gioiosa e arricchente della diversità dell’amato, che non è ostacolo alla *fusione* (*fusus sed non confusus*), alla solidarietà dialogica, a una differente *figura* di universalità.

Quello che di Panikkar mi colpì quando lo conobbi, qualche anno fa nella sua casa di Tavertet, era proprio questa capacità di tenere insieme

l'*eros* differenziante e il *logos* unificante, la filosofia come amore della saggezza e insieme “saggezza dell'amore”⁴

Non ci si può avvicinare alla realtà delle altre culture sospinti da mere motivazioni “teoretiche”, dalla curiosità intellettuale, da un'ansia tutta mentale di aumentare le proprie conoscenze; è necessario abbandonarsi ad un'attitudine “amante”, un'accoglienza affettiva, erotica nei confronti del diverso, altrimenti ci si chiude nella difesa della propria identità culturale, manca la disponibilità a mettersi effettivamente in gioco nel dialogo, (secondo un'etimologia forse non scientifica, che dispiacerà ai grecisti, Panikkar affermava che dialogo viene da *dià ton logon*, andare oltre il *logos*), l'apertura esistenziale, corporea addirittura, all'“altro”.

Per Panikkar questo atteggiamento erotico diventa realmente possibile solo se ci si pone in ascolto di una dimensione della Realtà che potremmo chiamare trascendenza a condizione di non intenderla dualisticamente come l'opposto dell'immanenza, e in generale a condizione di non rimanere prigionieri di quelle coppie oppostive tipiche della filosofia e della cultura occidentale (materia-spirito, realtà-apparenza, mente-corpo, ragione-fede etc.), esse stesse risultato dell'egemonia del *logos* e della bimillennaria utilizzazione delle categorie di pensiero greche nella costruzione della spiritualità cristiana.

La trascendenza di cui parla Panikkar è qualcosa che mi piace accostare a quel che C. G. Jung chiamava *funzione trascendente*. Siamo in un altro ambito di ricerca, concernente le dinamiche della nostra psiche profonda, e la necessità, secondo Jung, di aprirci, per conservare la nostra salute complessiva ed espandere le nostre potenzialità, al dialogo con l'“altro” in noi, che è l'inconscio: così riusciamo a venire a capo, a superare tanti problemi che rimangono tali se invece restiamo unilateralmente bloccati in una posizione solo conscia, e pretendiamo di “risolverli” appellandoci alle risorse della sola ragione.

Per Panikkar si entra nella trascendenza, quello che lui chiama “l'impensabile”, lo *pneuma*, l'istanza trascendente impensabile, quando (e qui è il nocciolo di qualsiasi esperienza autenticamente “religiosa”) ridimensioniamo l'arroganza del nostro ego, della mente lucida che tutto vorrebbe controllare, ci scolliamo di dosso il senso di onnipotenza, ci liberiamo delle inflazioni psichiche e ci abbandoniamo al Mistero.

⁴ Cfr. Il suo libro *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella 2000

La trascendenza è l'Oltre inafferrabile che esprime dinamicamente la nostra costitutiva finitezza e ci cautele dall' assolutizzare le nostre credenze, convinzioni, idee, modi di pensare ecc.; è l'accorgersi, gioiosamente meravigliandosi, della possibilità di un infinito *superare* quel che gli hindu chiamano *nama-rupa*, nome e forma, è *gustare* la propria finitezza, arrendersi a quell' impensabile e iniziare un viaggio senza meta né direzione (Krishnamurti), rompere rigidità di ogni tipo e avventurarsi oltre i famosi *Grenzen* ("limiti" o "confini", secondo l'indole del traduttore) della ragion pura di Kant.

La dimensione *cognitiva* cui rimanda la Trascendenza, che non implica alcuna caduta in "irrazionalismi" di varia matrice (concetto, questo, unicamente occidentale), e su cui Panikkar insiste a lungo, è la dimensione *simbolica*.

Il concetto rimanda a significati cosiddetti *oggettivi*, validi per tutti, indipendenti dal soggetto, acquisibili con l'impiego di procedure scientifiche di verifica e controllo dei risultati di un'indagine etc. Ora per Panikkar l'oggettività, almeno nel senso assoluto, è un mito epistemico che è nato in Occidente, da Cartesio e Galileo in poi, e per secoli ha espresso un ideale metafisico, quello di una conoscenza completamente neutrale e indipendente da qualsiasi condizionamento soggettivo, culturale, storico etc., che peraltro l'intera epistemologia novecentesca ha messo in crisi; con essa Panikkar si trova pienamente d'accordo nel sostenere la necessità di relativizzarlo, riconoscendo la pluralità dei modelli di oggettività operanti nelle varie culture, e senza minimamente ridurli a costrutti puramente culturali. Un esempio: la tonsillite normalmente guarisce con l'assunzione di antibiotici, a est e ad ovest, indipendentemente dalle convinzioni e dai "miti" di ciascuno. Questo risultato è indubbiamente "oggettivo".

E però altrettanto oggettivo il fatto che quando, negli anni '60, furono introdotti in Cina gli antibiotici, che contribuirono decisamente a salvare molte vite, questo provocò un trauma culturale enorme con molti suicidi, perché si verificò un conflitto con un tipo di kosmologia e antropologia, diremo "olistiche", guidate da criteri affatto diversi da quelli della medicina scientifica in merito a cosa si debba intendere per "salute".

Non a caso in seguito il governo cinese corse ai ripari e reintrodusse la medicina tradizionale, l'agopuntura e altre tecniche terapeutiche, che oggi convivono con le terapie occidentali. Il concetto di energia (*qi*) che circola nei meridiani del corpo, la cui validità è del tutto negata dai nostri scienziati,

è considerato molto seriamente dai medici cinesi con formazione anche scientifica occidentale.

Panikkar ritiene in ogni caso che il mito dell'oggettività, sia pure declinato in senso "debole", non possa essere proiettato su piani non pertinenti, cioè non possiamo introdurlo, con una forzatura *scientistica*, nei territori dell' arte, della religione, della filosofia, della psicologia del profondo etc. pena l'irrelevanza, al livello della *verità*, dei loro linguaggi.

Questi ambiti dell'esperienza umana ci dicono cose vere, ma si tratta di una verità non declinabile in termini oggettivanti, non univoca ma pluralistica, infinitamente complessa, talvolta contraddittoria, ricchissima di sfumature (le sfumature dell'"anima"), rispecchiante l'ipercomplessità dell'essere umano e la pluralità delle dimensioni del reale, non certo riducibile galileianamente solo a quantità misurabile.

Tutto il discorso di Panikkar tende a mostrare il valore cognitivo di queste esperienze e delle loro forme di "razionalità", che non possono essere ricondotte alla razionalità oggettivante, al paradigma della fisica o, attualmente, della biologia molecolare.

Una sua tesi di fondo è che ciò che rende possibile qualsiasi dialogo interculturale è l'approccio simbolico. *Symbolon* è una parola greca che significa mettere insieme due parti distinte ; il contrario è *diabolon*, che sta per separare, frammentare e quindi rendere impossibile la "*salvezza*". Panikkar riconduce questa parola-chiave del vocabolario teologico occidentale al termine sanscrito *sarva*, che vuol dire intero. L'autentico significato della salvezza cristiana è per lui ricondurre le parti frammentate e scisse del nostro complesso "psico-somatico" all'unità, un'unità però in cui queste parti, secondo l'intuizione *advaita*, non perdono la loro identità, la loro, come lui la chiama, "*ontonomia*", cioè né autonomia né eteronomia, entrambe perniciose per la *relazione*.

La via per il dialogo interculturale è il simbolo perché tende a fare unità fra i dialoganti, che non debbono rinunciare ma dinamizzare, mettere in movimento la propria rispettiva identità.

Se consideriamo brevemente un aspetto del dialogo fra culture che è il dialogo interreligioso, per il Nostro oggi l'opzione pluralistica relativamente alla varietà delle religioni è la seguente: ciascuna religione è unica e presenta intuizioni originarie (quella per es. di Gesù, di Buddha, di Lao-tzu etc.) reciprocamente incommensurabili ma non autoescludentesi.

Ogni esperienza religiosa non può inoltre essere valutata come vera o falsa fuori dal suo terreno (non esiste una religione universale, per es. il cristianesimo), perché la verità è pluralistica e può manifestarsi nei modi più vari, purché appunto le varie credenze non vengano sempre intese come verità letterali e “oggettive” ma *simboliche*.

Un esempio chiarirà quanto detto. È noto che l'acqua ha una formula chimica, cioè H₂O: questa è oggettiva, cioè in nessuna cultura si potrebbe sostenere che l'acqua non sia composta da due molecole di idrogeno e una di ossigeno. Non è un'opinione, ma un dato scientifico (anche se al fondo c'è una convenzione): H₂O sta *per* acqua, è *segno* dell'acqua. Se portiamo la nostra attenzione all'acqua che beviamo per dissetarci, già cominciano a entrare in gioco variabili soggettive, personali: gusto, soddisfazione nel bere etc., anche se tutti concordano nell'oggettività del metabolismo dell'acqua, che si tratti di tedeschi o indiani o bantù o taiwanesi dotati di una preparazione scientifica occidentale.

Se pensiamo all'acqua di un ruscello o di un torrente, il cui mormorio ci culla o ci ispira sentimenti di calma o altro, ci rendiamo subito conto che qui ci si comincia ad allontanare dalla formula chimica o dalle leggi del metabolismo e si entra nella varietà emotiva, psicologica, culturale, e non ci potrà essere che scambio di esperienze con parole che non sono più meri segni ma piuttosto *metafore* di stati dell'anima: essi possono essere *figurati* e condivisi ma la loro qualità e intenzionalità profonda è diversa, poniamo, in un indiano seduto in meditazione sulle rive del Gange e in un italiano che si riposa vicino a un ruscello alpino.

E se poi ancora pensiamo al famoso sonetto petrarchesco *Chiare, fresche e dolci acque*, e alle varie possibili interpretazioni di esso, entriamo nel mondo della creatività poetica dove acqua può alludere simbolicamente a mille cose diverse, e nessun critico pretenderà di indicare il *vero* e *oggettivo* significato dell'acqua di Petrarca, ma parlerà di una pluralità di *sensi* e di ermeneutica.

In ultimo, c'è forse qualcuno, filosofo o teologo o esegeta che possa seriamente pretendere di dire *che cos'è* (la domanda platonica, *ti esti*) l'“acqua di vita eterna” di cui parla Gesù alla Samaritana presso un pozzo dove ella si era recata per attingervi la normale acqua dell'uso quotidiano, e dove il Cristo gioca proprio sull'alterità, inoggettivabilità e irrappresentabilità di un'acqua “*spirituale*” cui l'acqua naturale allude e di cui è, senza perdere affatto la sua identità di acqua, *simbolo*?

O forse un credente cristiano potrà dire *esattamente e oggettivamente* che cos'è il Regno dei Cieli: si ricordi che nelle sue parabole (da *parabolè*, un confronto che non raggiunge, a meno che non abbia un significato puramente morale, la piena adeguatezza). Gesù dice sempre: il Regno è *come*, mai semplicemente è.

Quanto detto vuol essere solo una suggestione, che ci aiuti a comprendere che se noi studiamo il simbolismo dell'acqua nelle varie tradizioni sapienziali e religiose dell'umanità e non ci ostiniamo a proiettare nell'acqua neotestamentaria le nostre piccole idee mentali, supposte vere e oggettive, e percepiamo il *mistero* di quell'acqua, ci imbattemo in allusioni di senso archetipiche che ci potrebbero consentire di entrare in dialogo con un buddista o una pellerossa e di “fare unità” con lui o lei, indipendentemente da catechismi e teologie dogmatiche.

Platone racconta nei suoi *Dialoghi* numerosi miti, non, come credeva Hegel, perché non era ancora arrivato all'altezza del concetto: li racconta perché, quando la ragione è giunta al massimo delle sue possibilità, ha bisogno, dinanzi a interrogativi che riguardano il *senso ultimo*, le questioni veramente fondamentali della nostra esistenza e a cui non ci sono risposte certe, “chiare e distinte”, di andare oltre e avventurarsi sul terreno dei significati intuitivi, allusivi e simbolici, dove non si ha a che fare col modo “vero”, oggettivo con cui stanno le cose, per parlare, ad esempio, del destino delle anime dopo la morte. I racconti che fa a questo proposito sono tutti diversi e anche contraddittori, ma intendono comunicarci delle verità archetipe che risuonano in ognuno di noi in modi innumerevolmente diversi. Platone stesso alla conclusione del mito narrato nel *Fedone* dice: non dovete credere che quello che sto dicendo è esattamente così come ve l'ho raccontato, però è bello pensare che le cose potrebbero star così, che quello che dico è verosimile.

Il rischio fa parte del pensiero del filosofo e anche per Panikkar il rischio filosofico (ed esistenziale, il mettersi realmente in gioco per es. nel dialogo, che è autentico quando non è, appunto, finto, quando sono disposto a cambiare le mie convinzioni anche più radicate) era fondamentale: questo è un discorso molto delicato perché noi per una lunga tradizione filosofica, scientifica, religiosa siamo stati educati a credere che le nostre categorie, il nostro modo di vedere il mondo, i nostri valori siano *oggettivi*, “universali”, talvolta “naturali” (le gerarchie ecclesiastiche fanno largo uso di questo concetto di “natura”), e debbano essere condivisi da tutte le altre culture del pianeta. Questo è puerile (ma il bambino è giustificato, perché ha bisogno,

nell'infanzia, del guscio, che poi deve rompere per crescere) e, in fondo, molto protettivo; è un'altra versione dell'universo tolemaico chiuso e finito: la civiltà occidentale è al centro e le altre girano intorno. Facciamo un esempio per capire di che si tratta.

Per le culture cosiddette abramiche (la giudaica, l'islamica, la cristiana, l'hegelo-marxista, la scientifica etc.), pur nella loro diversità l'uomo è un essere fondamentalmente *storico*, la cui vita si sviluppa in un *tempo lineare* che va dal passato verso il futuro. Qui il tempo normativo è il futuro, e non importa che le escatologie siano puramente storiche o anche cosmiche.

Per le culture asiatiche l'uomo è un essere temporale ma *non* storico, e la sua vita si svolge in un tempo ciclico, sferico, che ricomincia di nuovo in ogni ciclo raccogliendo i frutti degli altri cicli. Teatro dell'uomo qui non è la storia ma il cosmo, e temporalità non equivale a storicità.

Se queste espressioni, tempo lineare o ciclico, storia etc., vengono assunte come verità che conosciamo nel senso che possiamo descriverle *oggettivamente*, è evidente che, per il principio di non contraddizione, solo *una* delle due culture dice il vero, e l'altra sarà falsa.

Se il tempo è oggettivamente lineare, non sarà sferico, e se la storia è una "cosa" che esiste, ha un percorso, un fine etc., sarà in errore chi la nega o non si pone proprio il problema. Allora, il primo passo per entrare nell'interculturalità è quello di liberarsi dei luoghi comuni, e quindi entrare nella *complessità* delle culture, indulgiando sulle innumerevoli *sfumature*: che per gli hindu l'essere umano non sia *fondamentalmente* storico non vuol dire che l'idea di una "storia" non sia importante, almeno come mito produttivo di senso così come tempo ciclico non vuol dire "eterno ritorno dell'uguale" in senso cosmologico, come se in un cerchio potessero esistere fasi distinte e successive.

E né l'insistenza occidentale sulla storia deve voler dire per forza negazione dell'eternità o del tempo naturale o di dimensioni irriducibili a storicità. Si tratta quindi di studiare seriamente la propria e le altre culture, con l'avvertenza di relativizzare i propri miti, cioè di non illudersi che siano condivisi.

Un esempio può sorprendere. Molti si sono dati da fare, pensando onestamente e in buona fede di rendere un servizio alla causa cristiana, per dimostrare l'esistenza storica di Gesù e la storicità dei Vangeli. Se costoro si affannassero a spiegarlo ad un hindu di fede *vaiśnava* (il *vaiśnavismo* è, delle tre "religioni" tradizionali dell'India, quella più vicina al cristianesimo),

costui non solo rimarrebbe indifferente ma addirittura riterrebbe Gesù, proprio perché storico, non degno della sua fede. Se invece affermiamo che *Krishna*, il protagonista della *Bhagavad Gita*, *avatara* (“incarnazione”) del dio *Visnu*, al centro della fede *vaisnava*, è un personaggio non storico, quindi per noi “mitico”, cioè irreali, l'hindu lo interpreterà come divinamente e archetipicamente reale, *molto più reale* di Gesù.

D'altra parte, gli indologi conoscono le grandi difficoltà in cui si imbattono quando cercano, nella filosofia indiana, di definire date certe, nomi di fondatori di scuole, appartenenze documentate.

Il secondo passo è la comunicazione, cercare di capirsi per mettere a fuoco il fatto che, nei rispettivi contesti, le due concezioni sono entrambe verosimili. Cioè il mito culturale coi suoi contenuti non è svincolabile dal terreno millenario che lo ha alimentato, e lì produce tutto il suo senso e rende concrete, per i partecipanti a quel mito, parole come bene, verità, bellezza etc. Qui entra in gioco la comprensione simbolica, cioè capire i mondi di senso che quelle nozioni aprono, le prospettive di vita, i comportamenti, senza che si abbia a che fare con concetti epistemologicamente rigorosi. Se io credo nel tempo circolare e mi comporto in un certo modo, questo è ugualmente reale di un comportamento alimentato dal mito del tempo lineare: entrambi sono possibilità umane, assieme forse a tante altre, e non c'è modo di dimostrare, come si può dimostrare un teorema, che uno è vero e l'altro è falso.

Sono entrambi veri in quanto produttivi di senso, ma questa verità non è oggettiva, è simbolica, allude, non spiega, si approssima al mistero del tempo e lo declina secondo le cosmovisioni di una particolare cultura, che però possono dialogare proprio perché s'incontrano verticalmente in quel mistero. Allora io posso aprirmi ad un'altra sensibilità, partecipare ad un altro universo simbolico, abbandonando la protervia di credere che il mio sia quello vero, che il mio Dio sia l'unico vero e che gli altri, come si diceva un tempo, siano “falsi e bugiardi”.

Terzo passo: questo non vuol dire cambiare visione, far proprio il mito dell'altro, significa semplicemente dialogare. La pace non è l'eventuale mettersi d'accordo, ma è la stessa tensione dialogica, l'apertura esistenziale ed empatica al diverso, che poi può sfociare in una certa intesa, anche in tentativi di comprensione concettuale e linguistica, o anche no. L'importante è venire in chiaro della consistenza della differenza e aprirsi alla varietà spesso contraddittoria delle opzioni di fondo e delle strutture di pensiero che sono la stessa ricchezza della condizione umana.

Toda la Realidad es relación. La perspectiva *cosmoteándrica* / *teantropocósmica* y la *Trinidad radical* en Raimon Panikkar

Victorino Pérez Prieto
Univ. de Santiago de Compostela

La realidad es la red, la realidad es relación... En todo ser están de alguna manera reflejados, incluidos y representados, los demás seres. Todo nudo... refleja en cierta manera los demás nudos. Es el ἐν παντί πάντα de Anaxágoras... el prañīyasamutpāda de buddhismo... la perichôrêsis del cristianismo... hasta la morfogenética científica moderna, los campos magnéticos, la hipótesis Gaia.¹

La realidad es cosmoteándrica. No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo... Dios, Hombre y Mundo están en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad... Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad.²

Abstract

This short paper expresses briefly that the nucleus of Raimon Panikkar's thought is the theantropocosmic perspective and the radical Trinity: God-Human-Cosmos form a part in a non-dual way of the unique Reality. It also expresses that, in this vision of reality, the thinker, a bridge between West and East, is faithful to a typically Oriental conception expressed in the Hindu concept of the advaita (non-duality of Reality) and in the principle of "rta" (principle of harmony of all beings). But, curiously, he is also faithful to the most advanced Western science: the quantum physics. This means that the last structure of reality is that there is no structure, but only interrelationships which constitute this Reality, i.e., an interconnection of everything with everything.

¹ R.Panikkar, *La plenitud del hombre*, Ed .Siruela,Madrid 1998, 89-90

² R Panikkar, *La Trinidad*, Ed.Siruela, Madrid 1999,93

La perspectiva cosmo-te-ándrica / te-antropo-cósmica

Estas dos frases de Raimon Panikkar resumen lo fundamental de su pensamiento. La afirmación de que “toda la Realidad es relación”, es “pura relacionalidad”, representa el núcleo de su filosofía. Por eso, creo que responden claramente a la pregunta fundamental de este Colloquium sobre la *gran herencia* de Panikkar. Para quien conoce un poco el pensamiento de Raimon Panikkar, la perspectiva *cosmoteándrica*- o mejor, *teantropo-cósmica*- y la *Trinidad radical* es el núcleo de su pensamiento, su aportación fundamental. Fiel a una concepción típicamente oriental, pero que luego ha ido descubriendo la ciencia en el siglo XX –sobre todo la física cuántica-, esto significa que la estructura última de la realidad es *que no hay ninguna estructura, sino interrelaciones* que constituyen esa Realidad³. El mismo Panikkar dijo: “*la realidad no tiene estructura*”, lo que hay es una “*interconexión de todo con todo*”⁴.

Con esto, se sitúa en una nueva era histórica de la conciencia humana que está apuntando en el pensamiento de los últimos años. Frente a la dictadura del pensamiento lógico, que reivindicó la exclusiva de la “explicación” del mundo y del hombre - una dictadura que ha fracasado - está naciendo *la conciencia integral*. Una conciencia de la totalidad y unidad en la que el hombre y el cosmos se funden, porque los estratos del hombre funcionan como lo que son: una conciencia integrada e integral. Una conciencia de que en la Realidad todo está relacionado con todo, como expresa el riquísimo concepto budhista *pratīyasamutpāda*, la *interrelación-interdependencia* de toda la Realidad, que Panikkar traduce por *relatividad radical*; concepción que debe aplicarse a nuestra relación humana, a la relación con el mundo, a la relación de Dios con ese mundo, e incluso a la misma realidad divina.

Panikkar convierte esta *relatividad radical, reciprocidad total o relación* en algo constitutivo de todo lo real: “Todo está relacionado con todo”. Incluso Dios es *pura relación*: “relación genitiva constitutiva de la realidad”, “el *genitivo* constitutivo y engendrante *de* toda cosa”⁵. Este es el fundamento de su concepción de la Trinidad divina: “Dios no tiene si mismo, puesto que es un *yo*, un *tú* y un *él*, que se intercambian en la

³J.Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Barcelona 2007.

⁴R. Panikkar, “Epíleg. Diàleg a diverses veus”, en I. Boada (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona 2004, 156.

⁵*Ibid.*, 234-35.

perichôrêsis trinitaria”(Ibid), y de una expresión armónica y unitaria de toda la Realidad que es la *perspectiva cosmoteándrica*.

La perspectiva *teantropocósmica* es, pues, *la estructura de la Realidad*, “el conocimiento indiviso de la totalidad”, como gusta decir. No podemos vivir por más tiempo en compartimentos estancos, “en aislamientos que dejan de ser espléndidos para convertirse en miserables”, se trata de “buscar *la interconexión de todo con todo*, como subrayan prácticamente todas las místicas”⁶.

Hay una frase de Jesús de Nazaret muy querida por Raimon Panikkar, que pone fin al relato joánico de la multiplicación: “*Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant*”(Jn 6, 12)⁷; esta frase resume el fundamento de su pensamiento: la necesidad de *integración del conjunto de toda la realidad* en todas sus dimensiones; recoger los *fragmentos* esparcidos, hasta los más pequeños, aunque sólo sean unas migajas, para reconstruir el *todo armónico* del que se han escindido: “Nada se desprecia, nada se deja de lado. Todo está integrado, asumido... Pensar todos los fragmentos de nuestro mundo actual para reunirlos en un conjunto no monolítico, pero si armónico”⁸. Para Panikkar, hacer filosofía e *cogitare* y *colligere*; pensar y recoger, reunir todos los fragmentos en una auténtica comprensión del todo; no quedarse en aspectos parciales.

Frente al reduccionismo – “pecado filosófico habitual”, que dice Panikkar –, su pensamiento tiene como principal característica esta *obsesión por el todo*, por una armonía entre las diversas realidades particulares y las distintas concepciones culturales del occidente moderno y de oriente. Se trata de acercarse a una auténtica “visión del todo”: “Mi gran aspiración era y es abarcar, o más bien llegar a ser *la realidad en toda su plenitud*”. “No es cuestión de parte alguna... de *parcialidades*... Es cuestión *del todo*”⁹. La perspectiva *cosmoteándrica* invita a vivir de tal modo abiertos a la *triple dimensión de la realidad* (a los demás, al mundo y a Dios), que podamos llegar a la comunión armónica con el todo: la *reconciliación*

⁶ R. Panikkar, “¿Mística comparada?”, en VV.AA., *La mística en el siglo XXI*, Madrid 2002, 228.

⁷ R. Panikkar, “Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality”, en F. A. Eigo (ed.), *From Alienation to At-Oneness*, The Villanova University Press, 1977.

⁸ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid 1999, 19-20; *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, New York 1993.

⁹ R. Panikkar, Prólogo de *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 1999; *The silence of God. The Answer of the Budha*, New York 1989.

cosmoteándrica. “Lo que cuenta es la realidad entera, la materia tanto como el espíritu, el bien tanto como el mal, la ciencia tanto como el misticismo, el alma tanto como el cuerpo”¹⁰.

La metáfora *dimensión* quiere superar “la *tentación monista* de construir un universo modalístico super simplificado, donde todas las cosas no son sino variaciones y modos de una sustancia... [y] la *tentación dualista* de establecer dos o más elementos comunicables”¹¹. Se trata de una experiencia más mística e inefable que filosófica en sentido tradicional, pero representa una auténtica *filosofía como sabiduría*.

No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. La realidad es *cosmoteándrica*. Es nuestra forma de mirar lo que hace que nos aparezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro. Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación... están comprometidos en una única aventura¹².

En una de sus últimas publicaciones, fruto del diálogo con el físico cuántico Hans Peter Dürr, escribe Panikkar:

Vorrei adesso caratterizzare il *principio cosmoteandrico* con un minimo di congetture filosofiche. E tale minimo è il fatto ch la realtà dimostra una dimensione trina, formata da un *elemento empirico* (o fisico), un *fattore noetico* (o psichico) e una parte costitutiva metafisica (o spirituale). Con il primo comprendo il complesso materia-energia; con il secondo la riflessione *sui generis* sul primo e sul se stesso; e con il terzo l'inesauribilità inerente di tutte le cose: il cosmico, l'umano e il divino. Questa corrente tripartita pervade l'intero ámbito dell'ente.¹³

Esta perspectiva *cosmoteándrica* significa, en fin, la *armonía invisible* de toda la Realidad. La misma que debe existir en cada ser humano respecto a los demás; entre todas las religiones y entre todas las culturas, entre el ser humano y la naturaleza que habita y de la que forma parte. Una *armonía invisible* que se opone tanto a un *dualismo* que enfrenta unos contra otros, como a un *monismo*, un ecumenismo igualador que mataría la riqueza de la

¹⁰ R. Panikkar “La intuición cosmoteándrica”(“The Cosmotheandric Intuition”), art. recogido en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 54.

¹¹ *Ibid.*

¹² *La Trinidad*, Ed.Siruela, Madrid, 1999, 90.

¹³ R. Panikkar-Hans Peter Dürr, *L'amore fonte originaria dell'universo*, La parola, Roma 2010, 68.

diferencia¹⁴. Debemos abrirnos a los demás y creer, confiar, en la experiencia humana en su conjunto, en la *armonía de los seres humanos y del cosmos*; porque “la religión es *la sinfonía*, no el simple músico”.

Esta perspectiva lleva también a una *ecosofía*; una sabiduría-espiritualidad de la tierra, más que una simple *ecología* (“ciencia de la tierra”). Una sabiduría que representa un “nuevo equilibrio” no sólo entre el hombre y la tierra, sino entre *materia y espíritu*, entre *espacio-temporalidad y conciencia*...

La Trinidad radical, el advaita y el principio րta.

La trinidad radical es lo mismo que la intuición cosmoteándrica. Esta concepción trinitaria está presente en Panikkar no sólo en su concepción de la realidad, sino en su misma metodología. Como ha apuntado Scott Eastham, los “tres mundos” omnipresentes en Panikkar, no son ni siquiera ajenos a su triple doctorado en ciencias, filosofía y teología: *ánthrōpos-theós-kósmos*, ser humano-Dios-mundo, se corresponden con humanidad-religión-ciencia, *noumenon-mysterion-phainomenon*, *lógos-pneûma-mýtos*, etc.¹⁵. Así, aunque asumiendo la perspectiva trinitaria del Dios cristiano, para Panikkar la Trinidad no es una realidad exclusiva del cristianismo, sino una *experiencia humana primordial*, que “encuentra en el fondo una confluencia asombrosa con el mundo tradicional de las religiones y el secular de la modernidad”¹⁶.

Encontramos la idea de la Trinidad *versus* régimen monárquico-imperial en el libro de Jürgen Moltmann *Trinidad y Reino de Dios* (Salamanca 1983); y en el de Leonardo Boff *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid 1987). Ambos son deudores de un pequeño ensayo ya clásico que hizo famoso a su autor: Eric Peterson, *El monoteísmo como problema político*¹⁷. Del mismo modo, Panikkar considera que el “escándalo trinitario” que le costó la vida a Jesús de Nazaret, llegó a difuminarse con el tiempo, porque “un monoteísmo estricto es mucho más congruente con el régimen monárquico-imperial de Cristiandad”¹⁸. Por ello, el reto del

¹⁴ R. Panikkar, *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, ed. by Harry James Cargas, Minneapolis 1995.

¹⁵ Cf. S. Eastham, “Una visita guiada pels tres mons de Raimon Panikkar”, en Ignasi Boada, *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, 29-46 y 52-53.

¹⁶ *La Trinidad*, 46.

¹⁷ *Monotheismus als politisches Problem*, que apareció por vez primera en 1935, traducción española Madrid 1999.

¹⁸ *La Trinidad*, 47.

cristianismo contemporáneo, su *kairós* en el tercer milenio, es recuperar su dimensión trinitaria superando el *monoteísmo abrahámico*, sin negar el monoteísmo, pero abrir paso al *monoteísmo-trinitario*; Dios en su originalidad cristiana: el Padre-Hijo-Espíritu.

Panikkar cuestiona igualmente un Dios monoteísta que lo fuese *todo* - pues no dejaría lugar ontológico a la criatura- y un panteísmo que acabaría en lo mismo: “Podemos afirmar que todo es divino, pero debemos añadir que lo divino no se agota en ningún *todo*”¹⁹. Para él, se trata de la concepción de Dios como *pura relación*, frente a la Dios como ser Absoluto, *substancia invariable* e independiente del mundo, que presenta el viejo monoteísmo y parte de las religiones. Por eso, habla de una *Trinidad radical*, que integre de manera no-dualista toda la Realidad: *lo divino, lo humano y lo cósmico*, rehuyendo dualismo y monismo panteísta.

Quando 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*²⁰.

Es toda la Realidad la que tiene una estructura trinitaria: todo está íntimamente relacionado. No sólo están Dios Padre-Dios Hijo-Dios Espíritu Santo –el *ad intra* de la realidad divina–, sino *Dios-Hombre-Cosmos*, Cielo-Tierra-Hombre, Cosas-Conceptos-Palabras. Padre-Hijo-Espíritu Santo correspondería a lo que la teología cristiana llama *Trinidad inmanente* (interioridad divina); Dios-Hombre-Cosmos correspondería a lo que ésta llama *Trinidad económica* (relación de Dios con el mundo y con el ser humano). *Trinidad radical* significa que la Realidad no es ni una ni múltiple: es polaridad, toda la Realidad es una *relación trinitaria*.

Esta concepción de Panikkar tiene una relación particularmente directa con dos conceptos hindúes fundamentales: el *advaita* y el principio *ŗta*.

El mensaje central de las *Upanisad*... no es ni el monismo, ni el dualismo, ni el teísmo que en algunas de ellas se evidencia, sino el *advaita*, el *carácter no dual de lo Real*, la imposibilidad de añadir Dios al mundo o viceversa... El ‘Absoluto’ no es sólo trascendente, sino trascendente e inmanente a la vez, todo en uno²¹.

¹⁹ *Ibid.* 13-14.

²⁰ *Ibid.* 60.

²¹ *La Trinidad*, 59.

Como es sabido, el *advaita* (“no dos”) es la doctrina hindú de la *no-dualidad* de todos los seres, incluido el mundo y el mismo Dios. Panikkar prefiere traducir el *advaita* por *a-dualidad*. El *advaita* – que no se puede confundir con el *monismo*, aunque así lo afirmaran muchos comentaristas occidentales – se considera el culmen de todas las religiones y filosofías, en cuanto que introduce la experiencia suprema de la no-separabilidad entre Sí-mismo (*Ātman*) y Dios (*Brahman*). La verdad para el *advaita* es llegar a descubrir que “*Ātman es Brahman*”; o lo que es lo mismo “*Tat tvam asi*” (“Tú eres Eso/Él”), sin dejar de ser diferentes. Dios y el mundo no están yuxtapuestos ni el uno absorbido por el otro, sino en relación de reciprocidad, porque lo Absoluto es trascendente e inmanente a la vez: “Dios es un *polo de la Realidad, constitutivo e inefable... trascendente, pero inmanente en el mundo... Dios es relación... con todo*”²². En esta concepción no hay nada que *no sea* sagrado, ni hay nada absolutamente sagrado, *separado*, todo tiene una dimensión sagrada; esto es un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de que las cosas son reales.

Advaita se relaciona directamente con otro concepto también fundamental del hinduismo: el *principio ṛta*, o principio de armonía de todos los seres: Ningún ser se identifica con otro, pero tampoco está separado de los otros; es el principio que rige el orden cósmico y sagrado.

Los conceptos de *advaita* y el *principio ṛta* son fundamentales en la elaboración del pensamiento cosmoteándrico panikkariano, en consonancia su concepto de *ontonomía* y en aplicación a la dinámica trinitaria. Como ha escrito acertadamente Francis X. D’Sa, “*Advaita y ontonomía son las dos caras de una misma moneda*”²³.

Ni *dualismo*, ni *monismo*, ni *panteísmo*, la Realidad es *a-dualista* y está constituida como una *trinidad-radical te-antropo-cósmica*. Raimon Panikkar nos ayudó a comprender que el mismo acontecimiento cristiano no puede entenderse como dualista ni como monista, sino solamente como *trinitario-advaita*; un Dios como *Relación* en una visión polifónica de la Divinidad.

²² R. Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona 2001, 86; *The Experience of God: Icons of the Mystery*, Minneapolis 2006.

²³ Francis X. D’Sa, “Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar”, B. Nitsche (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt/M. -Paderborn, 2005.

Filosofia e formazione. Il magistero di Raimon Panikkar

Simona Gasparetti Landolfi
 Università Roma Tre

Iniziazione al filosofare e pratiche spirituali

*L'atto filosofico non si situa solo nell'ordine della conoscenza
 ma nell'ordine del Sé e dell'essere.
 È un progresso che ci fa essere più pienamente
 una conversione che sconvolge la vita intera
 che cambia l'essere di colui che la compie.[...]
 Non si tratta di un semplice sapere
 ma di una trasformazione della personalità¹*

Questo *incipit* solenne, e toccante, apre il libro che Pierre Hadot ha dedicato, alla fine degli anni Ottanta del secolo appena trascorso, agli esercizi spirituali nella filosofia ellenistica e romana. Nel titolo – *Esercizi spirituali e filosofia antica* – una grazia semplice che accoglie e anima il lettore, e un aggettivo – *spirituali* – tanto inattuale per l'epoca, nel suo accostamento alla filosofia, quanto significativo. Proprio per la sua inattualità avrebbe potuto infatti rivelarsi fuorviante sia per il lettore comune – che rischiava di smarrirne il significato filosofico a favore di quello religioso –, sia per i filosofi, per i quali la sua vastità semantica non evocava necessariamente la ricchezza fatale delle terre di mezzo, dei territori della condivisione, della integrazione virtuosa tra i saperi, ma poteva creare diffidenza e invitare a delimitazioni disciplinari e accorti steccati. Fin dal primo capitolo Hadot distingue gli esercizi spirituali praticati nelle scuole di filosofia dell'antichità in quattro forme di apprendimento – imparare a vivere, imparare a dialogare, imparare a leggere, imparare a morire – che caratterizzavano, a suo giudizio, in modo significativo l'esercizio filosofico non tanto come elaborazione di un sistema, di un linguaggio o come esegesi testuale, quanto piuttosto come una concatenazione di pratiche formative che si traduceva in un'autentica arte del vivere. In queste scuole dunque, secondo la ricostruzione di Hadot, l'amore per la filosofia veniva vissuto ogni giorno come un esercizio che riguarda tutta l'esistenza, come un vero e proprio costume di vita, come un

¹¹ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, Paris 1987, trad. it., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005 (1988), 31-35.

modo di essere nel mondo. L'ambizione del testo era, per conseguenza, quella di mostrare, sulla scorta di un'indagine rigorosa e di una comprensione anche appassionata e sentita dei testi di alcuni autori significativi della filosofia ellenistica, un modo esemplare d'intendere la filosofia nell'antichità, che poteva illuminare anche il presente, ed era il modo in cui l'autore stesso la comprendeva.

L'atto filosofico, annuncia Hadot già nella *Prefazione*, è da intendersi come una vera 'conversione', come una "metamorfosi totale nella maniera di vedere il mondo e di essere in esso"². Leggere le opere dei filosofi antichi secondo l'ottica della moderna storiografia filosofica, che cerca nei testi soprattutto informazioni sul pensiero e sulla psicologia del loro autore, è semplicemente anacronistico. I testi filosofici non si possono valutare soltanto quale espressione dei pensieri e delle passioni di un individuo, che li ha concepiti, bensì anche nella prospettiva degli effetti che l'autore si propone di generare nel lettore. Essi "sono assai spesso esercizi spirituali che l'autore pratica egli stesso, e che fa praticare al suo lettore, sono destinati a formare le anime, hanno un valore *psicagogico*"³, ispirano l'apertura delle menti e delle coscienze verso la trasformazione. L'interna incompiutezza del testo chiuso in se stesso, della dottrina racchiusa in un orizzonte puramente teorico – separata dalla sua naturale relazione con la vita – esige dunque per Hadot il proprio compimento nel lettore, in una lettura attiva e partecipante che ricongiunga la parola filosofica con l'agire. In questo egli vede la dimensione squisitamente etica e pratica che il filosofare nell'antichità prevedeva e che ha progressivamente smarrito in una mutilazione che richiede una terapia, una terapia filosofica, poiché in questa dimenticanza la filosofia ha rinunciato alla propria originaria vocazione pedagogica e morale, abdicando alla funzione di guida spirituale e di orientamento della condotta. L'attività del filosofare si rivela, nel discorso di Hadot, come una pratica che non modella semplicemente i pensieri, ma impegna, e impregna, la vita, che non si esaurisce nella trasmissione e nell'acquisizione di un patrimonio di nozioni, ma aspira a formare spiritualmente le persone, a trasmettere in un solenne contagio quell'*amor sapientiae* che è una autentica iniziazione. Un esercizio così concepito ha a che fare in ogni tempo con il cammino spirituale, e ciascun atto filosofico può riconquistare il proprio significato originario e formativo di cura dell'anima, di esercizio che pone in relazione con sé stessi, con la comunità, con il *senso dell'esistere*. In questa prospettiva la

² *Ivi*, IX.

³ *Ibid.*, corsivo mio.

relazione con la parola dei maestri appare come un incontro che induce a un'apertura, all'ascolto, a un dialogo che riconosce l'altro come ciò che rende possibile il sé e riesce ispirare la scelta esistenziale dalla quale ha origine ogni pratica spirituale.

La lezione dei maestri

*La filosofia non è una disciplina che sia lecito insegnare come le altre;
solo dopo una lunga frequentazione e convivenza con il suo contenuto
essa si manifesta nell'anima
come una luce che subitaneamente si accende da una scintilla di fuoco,
per nutrirsi poi di se stessa⁴*

Nella mia esperienza di docente mi sono spesso interrogata su questioni relative all'insegnamento della filosofia e, per conseguenza, sul senso della sua trasmissione, specie in un'epoca come quella attuale che ostenta talora una certa ostilità, se non una cieca indifferenza, verso il pensiero riflessivo e la formazione spirituale. In questa personale riflessione sul senso del mio operare ho tratto quasi sempre ispirazione dal dialogo con gli studenti, che si affacciano a questi studi in genere con attese significative. I motivi per i quali continuano a intraprendere gli studi filosofici e a riporre in essi nobili aspettative m'interessano molto come insegnante e mi riguardano come persona. Le ragioni della scelta sono in genere solenni, alludono a una mancanza, a un esilio che induce a mettersi su questo cammino. Alludono al timore che le *passioni tristi* – secondo la felice definizione di Spinoza, ripresa recentemente da due studiosi francesi in un saggio divenuto in pochi anni assai celebre⁵ – si impossessino dell'anima fino a imprigionarla in una accidia che la tiene in vincoli perennemente su una soglia invalicabile. Alludono a comunioni immaginate e auspiccate, raccontano le molte declinazioni della malinconia, che esigono una cura filosofica dell'indigenza e della precarietà, parlano di deserti da attraversare, di privazioni che richiedono una elaborazione spirituale. Esprimono l'esigenza di vivere il percorso formativo con un forte senso di appartenenza, di entrare in relazione con autori e questioni che interpellino la loro vita, con adulti consapevoli del proprio compito, che sappiano essere interlocutori autorevoli e appassionati tanto negli studi quanto nella crescita personale. Al discorso filosofico è richiesto di prendersi cura di speranze che non si ha la forza di sperare – in un oblio che uccide la virtù profetica –, di accogliere la nostalgia per il fervore di

⁴ Platone, *Settima lettera*, 341 c-d.

⁵ M. Benasayag e G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004.

ideali condivisi in una vagheggiata comunità solidale, di esprimere l'eterna domanda di senso, di un senso *comune*. L'introduzione al filosofare viene dunque auspicata come iniziazione a un'esperienza interiore, come formazione alla libertà nella fedeltà a se stessi, come esperienza dell' 'essere in relazione', come esercizio delle virtù sociali. Di tutto ciò si potrebbe far pratica in modo fruttuoso anche nell'università, se questa fosse una comunità di ricerca nella quale immaginare di poter vivere una 'conversione', di poter trasformare la propria vita, se non il mondo. Niente di più lontano dai modi nei quali viene solitamente vissuta la relazione tra docenti e studenti, e il rapporto tra l'oggetto di studio e d'insegnamento e l'esperienza della vita. Le università infatti assolvono al compito di tramandare il sapere filosofico, ma non si propongono di favorire e sostenere, grazie a una varietà di pratiche educative, anche la formazione spirituale delle persone. Chi introduce i giovani alla filosofia è spesso in grado di trasmettere un patrimonio di conoscenze e di tecniche, di insegnare a utilizzare gli strumenti del mestiere. Ma se volesse iniziarli anche a una pratica spirituale, potrebbe farlo solo grazie a qualcosa che eccede la dimensione dell'insegnamento di un sapere, e ha a che fare piuttosto con la condotta della vita e con l' 'essere in relazione'. Il cuore di ogni situazione pedagogica è d'altronde proprio nella relazione, nel fatto che *nessuno è mai fuori del campo nel quale agisce*, ma ne è sempre parte e partecipe. Per essere dunque in una relazione di reciprocità circolare, nella quale non vale un ordine preconstituito, ma si tratta piuttosto di scoprire *sensi sempre nuovi* per il disordine che di continuo si manifesta e va amministrato, l'insegnante deve in un certo senso disimparare, insieme ai propri allievi, modi convenzionali di rivolgersi al mondo. Occorre lasciar fuori della 'bottega filosofica' anzitutto le certezze e riconquistare un modo semplice di guardare alle cose, una visione 'innocente' che le scorga in modo aurorale e possa essere 'messa in comune'. Nel far questo, oltre alle proprie competenze, l'insegnante, esattamente come i suoi allievi, mette in gioco anche i propri pensieri, le proprie esperienze, le proprie speranze, riflettendo sul presente per immaginare, con solennità, un tempo diverso, del quale i germi sono già nel reale, sebbene non ancora visibili. Di solito si preferisce invece impostare la relazione formativa privilegiando l'aspetto della trasmissione/acquisizione di un sapere predefinito e già ben organizzato, secolarizzando drasticamente quello che George Steiner descrive così bene nel "mistero della cosa [...] lo scambio di un eros di reciproca fiducia e invero d'amore [...] quel processo d'interazione nel quale il maestro apprende dal discepolo

mentre gli insegna e il dialogo genera amicizia, nel senso più alto della parola”⁶.

L’esperienza della vita

*La mistica non è una specialità né un privilegio di pochi
appartiene alla natura stessa dell’uomo.
Ci invita a partecipare coscientemente
cioè umanamente
all’avventura della realtà*⁷

In questo spirito e nel contesto di un Laboratorio di pratiche filosofiche per la Laurea Magistrale ho proposto nell’università di Roma Tre, per la prima volta nel 2005, un programma di dialoghi filosofici, a partire dalla lettura del testo di Panikkar *L’esperienza della vita. La mistica*. Seguendo un’impostazione interculturale e pluralistica, in questo studio, com’è noto, l’autore esplora la mistica come dimensione antropologica essenziale, come esperienza integrale della vita e della totalità della condizione umana.

La parola del Maestro fu in grado di creare in breve tempo l’atmosfera densa e intima capace di trasformare un laboratorio di pratiche testuali in una comunità di riflessione filosofica e di ricerca spirituale. Il testo disegnava percorsi non ordinari per comprendere la crisi del mondo moderno, anzitutto la grande crisi della filosofia contemporanea, cresciuta, secondo Panikkar, proprio sulla perdita del senso mistico dell’esistenza, che la filosofia ufficiale non si è curata di coltivare. La ragione, specie nella sua veste di razionalità oggettivante, non può essere, per Panikkar, il motore dell’esistenza e dell’agire umano, e una filosofia come puro *opus rationis* non guida né illumina l’uomo: “l’esperienza della vita è l’esperienza del mistero, è la coscienza che si sta sperimentando qualcosa che non può essere pensato”⁸. A suo parere, solo l’esperienza umana integrale è in grado di correggere la visione riduzionistica dell’uomo quale semplice animale razionale e, nella consapevolezza della contingenza, dare spessore di senso al pellegrinaggio umano sulla terra, orientandolo alla *religio* e alla libertà. Il testo ispirava esercizi di riflessione e di dialogo, che riguardavano l’esistenza personale e il corpo sociale, e testimoniava la possibilità di svelare le catene dell’eresia individualistica, del pragmatismo feroce, dell’ingiustizia che segnano il nostro mondo – la possibilità dunque di essere *nel* mondo senza essere com-

⁶ G. Steiner, *La lezione dei maestri*, Garzanti, Milano 2004.

⁷ R. Panikkar, *L’esperienza della vita. La mistica*, Jaca Book, Milano 2005, 175.

⁸ *Ivi*, 20 sg.

piutamente *del* mondo. In questo modo Panikkar poneva in luce anche la vocazione politica della mistica, che sa cogliere nella sofferenza e nel grido degli oppressi la rivelazione ‘divina’ e sa ispirare un entusiasmo compassionevole e solidale che, pur nell’indignazione, si esprime con equanimità.

Il libro conteneva un enorme repertorio di strumenti extra-ordinari per illuminare la crisi di immanenza – così Panikkar – che impedisce di comprendere il mistero infinito e misconosciuto rappresentato dall’altro, e disegnava contesti dialogici non abusati da sguardi convenzionali. Lo stupore con il quale venivano accolte dagli studenti le parole del Maestro poneva in scacco le certezze abituali e animava, in una dimensione intersoggettiva amichevole e partecipe, reti di scintille e di sogni da cui nascevano immagini di cose nuove e possibili. In questo modo “sentivo di poter accedere all’esperienza di una psiche vasta e multiforme, dialogica appunto, nella quale l’altro è portatore di un altro me, sconosciuto ma vivo e vitale che chiede di entrare nella mia coscienza e nella mia vita. E accoglierlo è stato esaltante”⁹.

Molti ragazzi si avvicinavano per la prima volta all’esperienza di un pensiero non direttivo ed esterno, ma interno, esplorativo, un pensiero autorevole e insieme di ascolto, che emerge da un silenzio sottile. Questo modo di pensare promuoveva calde correnti propulsive capaci di animare la crescita personale e la sensibilità alle polifonie comunitarie. Nella lettura collettiva i ragazzi ascoltavano con emozione la parola magistrale, e seguivano il cammino di comprensione che proponeva. Comprendere peraltro appare sempre come un seguire, seguire qualcuno o un pensiero, seguire, insieme alla voce interiore, la voce di un altro, come si segue la musica o un richiamo, come si segue una testimonianza, fino a prendere dimora in un mondo comune. L’effetto *psicagogico* era potente, e insieme fine, ispirava percorsi di libertà e di trasformazione. Nel cammino del comprendere, l’esercizio filosofico diventava terapia dell’anima e aiutava a scorgere nel presente – opaco come ogni presente e proprio nella sua opacità accecante – i germi di ordini inediti, in una difformità critica e appassionata rispetto all’esistente. In quegli esercizi di comprensione anche l’ansia rispetto alla ricerca del proprio posto nel mondo si attenuava. Lo stupore di fronte al dischiudersi di territori interiori sconosciuti, all’emergere di un vocabolario personale, ma al contempo condiviso, animava un pensare complesso e ricolmo del sollievo che nasce al cospetto di un dono a lungo atteso, ma insperato.

⁹ Così uno degli studenti che hanno partecipato al seminario ha descritto, nel questionario anonimo di autovalutazione del modulo, il senso di questa esperienza.

Al servizio della vita offesa

*È difficile vivere senza pace esterna
è impossibile vivere senza pace interna¹⁰*

La gratitudine per la luce che le parole di Panikkar portavano nelle grigie aule universitarie – raramente vivificate da una feconda animazione spirituale – hanno fatto nascere in me il desiderio di proseguire questa esperienza anche negli anni successivi, cosa che è avvenuta e continua tuttora. L’entusiasmo che questi dialoghi hanno suscitato nei ragazzi, e del quale mi sono anch’io, con loro, felicemente impregnata, mi hanno convinta inoltre a tentare un’esperienza analoga anche in un altro contesto formativo, nel quale coordino da molti anni il lavoro degli operatori: una casa-famiglia francescana di missionarie, che accoglie bambine in difficoltà tra gli otto e i quattordici anni – di ogni provenienza, lingua, cultura, religione e colore. In questo luogo, segnato talora da una fonda malinconia e dalla sofferenza di giovani vite offese – spesso barricate in solitudini armate e nel silenzio del desiderio –, ho pensato che la forza della testimonianza di Panikkar potesse offrire un farmaco per l’indigenza spirituale che offusca la disposizione a immaginare mondi possibili e a immaginarsi nel mondo. Questa sorta di anestesia emozionale, che è stata descritta da alcuni autori come un tratto caratteristico del disagio giovanile del nostro tempo¹¹, in bambine con gravi deprivazioni affettive, come le ospiti della casa-famiglia – allontanate dalle famiglie d’origine e dai contesti sociali abituali, ritenuti fonte di pericolo e di turbamento –, si esprime spesso in un’inedia che le imprigiona su una soglia inerte o in un’aggressività che indebolisce i legami, rendendole in un caso e nell’altro succubi di mondi interiori muti o frastornanti e comunque disordinati, sregolati o regolati in modo rigido e spersonalizzato. Le situazioni estreme vissute da queste bambine favoriscono in loro una dissonanza interiore che si manifesta in una continua mortificazione della parola e del corpo, sovente spaesati e dispersi in una negligenza che ottunde il sentire e conduce a riprodurre, in modo meccanico, gesti e discorsi estranei. In questa condizione esistenziale labile e inversa, nella quale è difficile anche per gli adulti intravedere un fragile senso, ho creduto che fosse una priorità imprescindibile tentare di orientare la formazione delle ragazze verso vie di relazione e di dialogo anzitutto con sé stesse e con il proprio corpo – innervato

¹⁰ R. Panikkar, *Opera omnia, VI/I* Jaca Book, Milano 2009, 319.

¹¹ Si pensi, tra i moltissimi, agli studi recenti di Zygmunt Bauman, Miguel Benasayag, Frank Furedi, e al lontano ma sempre attualissimo saggio di Alain Ehrenberg sulla fatica di essere se stessi.

di emozioni personalissime bisognose di essere riconosciute ed elaborate in un vocabolario interiore sempre in divenire e possibilmente comunicabile. Così, in grande umiltà, ha dato l'avvio alla prima esperienza di un laboratorio di pratica filosofica, e ho pensato di scegliere come ispirazione alcuni brani, brevi e significativi, di interviste a Panikkar sulla relazione e sul dialogo. Il mezzo audiovisivo si dimostrò molto efficace, la grazia accogliente e gioiosa del Maestro generò in modo spontaneo alcuni esercizi, primo fra tutti quello dell'attenzione, dell'ascolto vigile. Nel silenzio e nell'ascolto, accompagnati da semplici indicazioni sulla postura del corpo e sul respiro, le parole di Panikkar suscitarono nelle ragazze anzitutto stupore, la meraviglia di ciò che viene udito per la prima volta e che offre strumenti di comprensione del mondo non univoci e totalitari, ma rispettosi e germinativi. Da quelle parole il mondo veniva reincantato, "ci si stava comodi, dentro"¹², nasceva il desiderio di mettere in pratica i suggerimenti del Maestro sull'arte del dialogo, e dunque della virtuosa negoziazione, esercitandosi su questioni che avevano creato piccole e grandi turbolenze nella vita della casa. D'altronde la multiforme varietà delle culture, delle religioni, delle tradizioni nelle quali le bambine erano cresciute, rendeva difficile la concordia, specie tra le più grandi. Tuttavia, di mano in mano che ci rafforzavamo nelle pratiche dialogiche, esplorate con emozione e costante frequentazione, sperimentavamo, in un'alleanza crescente, la possibilità viva e reale della fecondazione reciproca, a patto che nessuna opinione o lingua o tradizione avesse la pretesa di prevalere sulle altre, ma entrasse in campo accanto a tutte le altre, con il dono del riconoscimento reciproco. Nel tempo si rafforzò la fiducia di potersi aprire al mondo dell'altro, senza tradire il proprio mondo, la propria tradizione, e furono prescelti alcuni esercizi da praticare assiduamente, poiché ci sembravano i più necessari e fruttuosi: evitare le definizioni, sospendere il giudizio, esplorare la ricchezza polisemica della parola, riconoscere le parole univoche, che ostacolano l'incontro, immaginarsi come una rete e in circolo e non come una retta o una monade, sostenere l'incertezza, cercare di dire la verità, esercitare l'attenzione, non dimenticarsi del corpo e dei sensi nell'esplorare il mondo.

È iniziato in questo modo un intenso cammino, che da allora è parte integrante della formazione non solo delle giovani ospiti, ma anche degli operatori. La liturgia del dialogo è diventata un rifugio che, specie nei momenti di conflitto, consente di sperimentare percorsi di pacificazione interio-

¹² Così una delle piccole protagoniste dei dialoghi.

re e aiuta a interrompere il circolo vizioso di azione-reazione, consolidando le tenere radici comunitarie.

L'ascolto di Panikkar continua a suscitare nelle 'mie' bambine il miracolo costante di attimi di rivelazione di sé, e la fiducia nella parola, che può essere altro da un mero suono insincero o fraudolento – può nominare le cose per renderle 'divine', vale a dire vere e reali.

Per un approccio interculturale della filosofia

Giangiorgio Pasqualotto
Università di Padova

Abstract

Uno dei maggiori pregiudizi che ancora alligna nelle culture occidentali e, in particolare, in quella italiana è costituito dal mancato riconoscimento di dignità filosofica ai pensieri d'Oriente. Nonostante molti aspetti delle culture orientali, in particolare di quelle indiane e cinesi, siano giunti in Europa ormai da secoli, permane tuttora una marcata resistenza a ritenere che quanto si è pensato in India e in Cina sia in qualche modo equivalente e paragonabile ai prodotti filosofici occidentali. Questo breve scritto intende essere un contributo allo smantellamento di alcuni tra i maggiori pregiudizi che continuano ad alimentare questa resistenza, insinuando intenzionalmente il sospetto che siano in gran parte dovuti ad una forma sottile ma tenace e pervasiva di razzismo culturale.

Talvolta alcuni eventi della vita quotidiana rivelano più di quanto vorrebbero. Pochi giorni fa, ho dovuto passare varie ore in una sala d'attesa di un Pronto Soccorso. Tutti i pazienti e, ancor più i loro parenti, pur lamentandosi di tutto, su un argomento si trovavano d'accordo: erano tutti contenti di essere in *quel* Pronto Soccorso perché negli altri “ce n'erano di tutti i colori”, “venivano da tutte le parti”, “c'era gente che non si capiva niente”, ecc. Tutte frasi ipocrite (ma pronunciate con solennità, senza la minima ironia) per dire una cosa sola: “era pieno di stranieri”; dove, ovviamente, questi ‘stranieri’ non erano anglosassoni, tedeschi o canadesi, ma asiatici, africani o dell'Europa dell'est. Altrettanto ovviamente, se si fosse voluto intervistare i protagonisti di tali esternazioni, nessuno di loro avrebbe accettato di venire non solo dichiarato di essere *razzista*, ma anche sospettato di esserlo!

Se ci si spostasse in ambiti più raffinati e pretenziosi, in particolare in quelli frequentati da intellettuali ed accademici, si dovrebbero purtroppo registrare situazioni assai simili e reazioni analoghe. Ci riferiamo nello specifico a quelle circostanze in cui si sostiene con apodittica sicurezza che la filosofia è greca in quanto nata in Grecia e solo in Grecia, dimenticando che la filosofia, in quanto esercizio del pensiero sulle più importanti questioni dell'esistenza umana, è nata nel *mondo*, anche se in tempi, in modi e in lingue diverse: per esempio in India nel VII sec. a.C. con le prime Upaniṣad, e in Cina con i testi di Confucio e di Laozi. Da questo presupposto e pregiudizio non risultano esenti nemmeno eminenti pensatori contemporanei come Jacques Derrida. Parlando della filosofia in un'intervista con la psicoanalista Roudinescu il filosofo francese ha infatti recentemente affermato:

La 'sua' idea, la sua istituzione si iscrive dapprima all'interno di una determinata lingua e di una determinata cultura, quella greca, tanto che non esiste da nessun'altra parte se non in Grecia qualcosa che possa esser definito a rigore di termini come 'filosofia'¹.

In Occidente moltissimi altri filosofi o sedicenti tali risulterebbero d'accordo con questa opinione di Derrida: anche se in modi molto più velati e ipocriti, il giudizio negativo sulla filosofia degli *altri* è bene radicato negli ambienti filosofici occidentali, tanto da giungere spesso ad escludere che 'altri' abbiano o abbiano mai avuto una qualche forma di filosofia. In questi casi vengono intesi come 'altri' – in modo sbrigativo e pregiudiziale, ossia senza alcuna discussione preliminare – tutte le popolazioni e le culture extra-europee, ad esclusione di quelle derivate da filiazioni più o meno dirette di popolazioni e di culture europee. In concreto, quando si ha l'occasione di chiedere a qualche esponente della cultura filosofica europea, in particolare italiana, che cosa ne pensi della filosofia indiana, cinese o giapponese, ci si trova di fronte ad una serie di reazioni quasi sempre imbarazzate e quasi tutte solo negative, benché declinate in forme diverse: ci può essere l'esplicita ammissione d'ignoranza, venata però dall'implicita giustificazione che non vale la pena di perdere tempo a cercare di conoscere pensieri prodotti in aree geografiche così lontane da Atene, Parigi e Berlino; oppure si possono ottenere risposte che sono in realtà domande retoriche con cui ci si chiede se davvero sia mai esistita una filosofia indiana, cinese o giapponese; nel migliore dei casi viene detto che non si può rispondere alla domanda posta, perché non si è in grado di leggere direttamente i testi scritti nelle lingue di quelle culture: questa risposta ha in generale una sua dignità che tuttavia si attenua molto se si tiene conto delle ormai numerosissime traduzioni in lingue occidentali di testi filosofici orientali, ma essa tende addirittura a zero se tale risposta viene fornita da studiosi che magari hanno scritto sul pensiero russo o ebraico senza tuttavia conoscere la lingua russa o quella ebraica. Non occorre essere dotati di una particolare perspicacia psicanalitica per individuare alla base di tutte queste risposte una tanto radicata quanto ingiustificata *diffidenza* nei confronti di forme di pensiero nate e vissute all'infuori del contesto europeo, e, più in generale, occidentale. Sarebbe interessante tentare di capire quali e quante possano essere le ragioni di una tale diffidenza. Sicuramente, in generale, sarebbe possibile ricostruire innanzitutto un complesso di ragioni che si radicano nei diversi fattori storici che hanno

¹ J. Derrida, E. Roudinesco, *Quale domani?*, tr. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, 35.

prodotto l'egemonia mondiale dell'Europa sul piano economico, scientifico e militare a partire dalla fine del XV secolo. Infatti i giudizi che le culture europee hanno espresso nei confronti di quelle indiane, cinesi e giapponesi² non possono assolutamente prescindere dal fatto che l'India e la Cina si sono rese indipendenti dai gioghi coloniali solo nel secolo scorso, e dal fatto che il Giappone è stato *costretto* ad aprirsi al mondo occidentale alla fine del XIX secolo: per più di quattrocento anni queste aree del mondo sono state considerate sottosviluppate non solo dal punto di vista economico e politico, ma anche dal punto di vista culturale. In particolare, dal punto di vista filosofico, se si eccettuano i giudizi di Voltaire e di Leibniz sul pensiero cinese, e quelli di Schopenhauer, dei fratelli Schlegel e di von Humboldt sul pensiero indiano, i filosofi europei hanno ignorato o trattato con arrogante sufficienza queste grandi tradizioni di pensiero. Oggi si impone una radicale inversione di rotta non soltanto per tentare di porre rimedio ad un colossale e duraturo errore di valutazione, ma anche per far fronte ad oggettivi e, molto probabilmente, irreversibili mutamenti dei rapporti di forza che hanno reso India, Cina e Giappone non più subalterni alle egemonie economiche e politiche dell'Occidente. Insomma: a fronte del crollo delle varie forme di colonialismo, diventa ancor più assurdo di prima continuare a coltivare un atteggiamento di superiorità culturale che fondi e giustifichi un preteso primato assoluto delle filosofie occidentali su quelle orientali. Non si tratta quindi soltanto di colmare una lacuna culturale, ma di modificare profondamente il tipo di approccio alle forme di pensiero orientale e, più in generale, extra-europeo. È vero infatti che, almeno i prodotti della *cultura* – se non proprio della *filosofia* – indiana e di quella cinese da lungo tempo sono state fatti oggetto di studio da parte della cultura europea: basti pensare agli studi inglesi sulla letteratura e le arti dell'India sviluppati a partire dal XVIII secolo e agli sforzi prodotti dai Gesuiti a partire dal XVI secolo per conoscere i vari aspetti del pensiero cinese. Tuttavia quelle imprese di conoscenza culturale erano in vari modi sempre inserite in piani generali di imprese coloniali e missionarie che davano per scontata la superiorità della civiltà e della religione maggioritaria dell'Occidente. Oggi, quando le ragioni di quelle imprese si sono molto attenuate se non addirittura esaurite, resta l'impegno di una conoscenza 'scientifica' delle culture e delle filosofie orientali, priva, per quanto possibile, di ogni recondita intenzione prevaricante. Questo impegno è stato in parte realizzato con l'organizzazione, all'interno delle più qualifi-

² Per non parlare dei giudizi espressi dalle culture europee nei confronti delle culture africane! Sull'impossibilità di attestarsi oggi su una qualche forma, più o meno velata, di razzismo intellettuale cfr. G. Leghissa (a cura di), *Filosofie in Africa*, Mimesis, Milano 2007.

cate università del mondo occidentale, di corsi di studi e di ricerca dedicati ai diversi aspetti delle culture d'Oriente. Tuttavia anche in questo nuovo atteggiamento non pregiudiziale si può spesso nascondere l'ombra di un complesso di superiorità: per esempio, nello studiare i grandi pensatori dell'India, può scattare il riflesso condizionato che pretende di verificare se tali pensatori possano essere considerati dei veri filosofi, ossia se risultano classificabili all'altezza di Platone, di Aristotele, di Kant o di Hegel. È evidente che questo problema di considerare o meno come autentici filosofi i pensatori di civiltà diverse da quella europea rinvia ad una serie di problemi più generali: innanzitutto rimanda alla fatto che, quando ci si mette a voler studiare e conoscere pensieri diversi da quelli che hanno formato la propria tradizione culturale non è possibile farlo in maniera del tutto neutra, asettica, avalutativa, ma è invece necessario riconoscere che tale operazione parte sempre da un singolo punto di vista o, quanto meno, da una prospettiva particolare. In secondo luogo tale problema rinvia al fatto che, se e quando ci si accorge di questa necessaria limitazione, è necessario chiedersi cosa significhi effettivamente la locuzione 'propria tradizione culturale': se si intende con ciò la tradizione che ufficialmente e statisticamente è prevalente in una determinata area geografica e durante uno specifico periodo storico; oppure, più concretamente, se si intende l'insieme delle letture, degli incontri, delle riflessioni e delle discussioni sedimentate nell'esperienza di ciascuno studioso. Risulta infatti evidente che tracciare in modo netto e stabile i confini della 'propria tradizione culturale' è impresa assai ardua: uno studioso europeo può, per esempio, aver avuto una formazione classica sbilanciata a favore di una gran *quantità* di testi greci e latini; un altro, invece, aver avuto una prevalente formazione scientifica basata soprattutto su una grande *quantità* di testi di matematica e di biologia; tuttavia entrambi possono essere stati condizionati, talvolta in modo irreversibile, dalla *qualità* straordinaria di un testo vedico, vedanta, buddhista, confuciano o taoista. Infine, una volta accertata la necessità di partire comunque da un singolo punto di vista o da una particolare prospettiva, a chi vuole intraprendere una ricerca rivolta alla conoscenza di filosofie diverse da quelle che hanno determinato in modo prevalente la propria formazione, si pone il vero problema di fondo, quello di chiarire cosa debba intendersi per 'filosofia'. Sulla necessità di tale chiarimento è necessario soffermarsi, per fare alcune considerazioni che valgano meno di un approfondimento ma più di una semplice digressione. Partendo da un approccio storico-concettuale, si deve ricordare che il termine *philosophous* compare già in Eraclito³, ma non possiamo essere sicuri del signifi-

³ Cfr. DK 22. B. 35 (tr. a cura di A. Lami, Rizzoli, Milano 1991, 210-211; tr. a cura di C.

cato che il grande pensatore di Efeso voleva attribuire a tale termine, anche per il fatto che, nei frammenti rimasti, questo termine compare una volta soltanto. È invece con Pitagora che possiamo avere una connotazione più ricca e precisa di che cosa si potesse intendere con il termine *philosophia*. Secondo Giamblico, infatti,

Pitagora fu il primo a dare alla filosofia questo nome, definendola aspirazione alla sapienza e in un certo senso amore per essa, laddove per lui la sapienza era scienza della verità degli Enti. Per Enti intendeva ciò che era immateriale, eterno e soltanto agente, vale a dire incorporeo⁴.

A questa idea di filosofia come ‘amore del sapere’ sembra implicitamente rifarsi Platone quando nel *Simposio* ricorda come il filosofo, in quanto *amante* del sapere, si distingue sia dagli dei, i quali non amano il sapere perché già lo possiedono, sia dagli ignoranti, i quali “non amano la sapienza, né desiderano diventare sapienti [perché] ritengono di possedere già tutto a sufficienza”⁵. Ma già con Aristotele l’idea e il significato di *philosophia* cambiano molto e connotano, prima di tutto, la “scienza della verità”⁶. Se, quindi, non si riesce a stabilire una nozione univoca nemmeno per il significato di *philosophia* all’origine della storia della filosofia occidentale, con quali argomentazioni si potrebbe sostenere un’identità precisa della filosofia occidentale contrapposta ad un generico ‘pensiero’ orientale? Non solo: tale presunta identità chiusa e certa attribuita alla *philosophia* greca potrebbe venire smantellata anche andando a verificare i debiti, riconosciuti dagli stessi Greci, nei confronti del sapere orientale⁷. Del resto, è ormai assodato che, pur senza compromettere in alcun modo il tasso di originalità della cultura e della filosofia greche, è doveroso ammettere l’esistenza di importanti e ‘felici’ condizionamenti che esse hanno ricevuto dall’Oriente, in particolare, dalla Mesopotamia, dall’Egitto e dalla Fenicia⁸.

In ogni caso, anche se si accettasse la definizione originaria, tutta e solo greca, di filosofia come ‘ricerca o amore della saggezza’, si sarebbe costretti a riconoscere che tipi assai simili di ‘filosofia’ si sono dati e sviluppa-

Diano e G. Serra, Milano, Mondadori-Valla 1980, 38-39).

⁴ Giamblico, *La vita pitagorica*, XXIX, a cura di M. Giangiulio, Rizzoli, Milano 1991, 314-315 (cfr. anche VIII e XII, 167 1 185).

⁵ Platone, *Simposio*, 204 a.

⁶ Aristotele, *Metafisica*, II, 1, 4.

⁷ Cfr. Diogene Laerzio, I, 22; Plutarco, Iside e Osiride 34, 314 c; Simplicio, *Commento al De Coelo* 522, 14; Erodoto, I, 170, Aezio I, 3,1; IV,1,1; Proclo, *Commento a Euclide*, 65, 3.

⁸ Cfr. M. L. West, *La filosofia greca arcaica e l’Oriente*, tr., il Mulino, Bologna 1993; R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, tr., Adelphi, Milano 1998.

ti anche in Cina e in India: in Cina almeno a partire dai grandi dibattiti avuti nell'epoca degli Stati Combattenti (480-221 a.C.), quando si sviluppò un'enorme tensione di ricerca della saggezza, benché focalizzata più verso una saggezza *pratica* (etico-politica) che verso una saggezza 'teoretica', preoccupata di attingere a qualche verità eterna⁹. Un'equivalente tensione alla ricerca è rintracciabile in India, benché le sue coloriture ed intenzioni siano state prevalentemente metafisiche, più che pragmatiche; tanto è vero che, nello studio della filosofia indiana, ogniqualevolta "perveniamo ai diversi *darśana*, o scuole di filosofia, troviamo sforzi poderosi e tenaci per giungere a un pensiero metodico"¹⁰.

A questo punto quali sarebbero i caratteri che renderebbero la filosofia un prodotto esclusivamente greco? Almeno da Hegel in poi, si è continuato a ripetere che il fattore che renderebbe la filosofia greca unica nella storia del pensiero umano sarebbe il metodo *razionale* che la emancipa da discorsi e riflessioni di tipo religioso¹¹. Ora, se questa opinione poteva avere qualche

⁹ Su questo si veda l'ottima Introduzione di A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, tr., Einaudi, Torino 2000, 5-25, la quale va ben oltre le troppo semplici parole con cui Marcel Granet aveva sentenziato che "La Cina antica, più che una Filosofia, ha avuto una Saggezza" (M. Granet, *Il pensiero cinese*, tr., Adelphi, Milano 1971, 3). Sui motivi che consentono di potere parlare di pensiero e perfino di 'filosofia' cinese cfr. R. E. Allison (a cura di), *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*, Oxford University Press, New York 1989.

¹⁰ Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, tr., Asram Vidyā, Roma 1993, 9. C'è anche chi è giunto alla conclusione che "la speculazione filosofica cominciò in India prima che in Grecia" (Maulana Abul Kalam Azad, "Il significato della filosofia", in Sarvepalli Radhakrishnan, *Storia della filosofia orientale*, tr., Feltrinelli, Milano 1962, 17). Uno più significativi contributi al riconoscimento della dignità filosofica del pensiero indiano è stato quello di A. Schweitzer, *Les Grand Penseurs de l'Inde. Etudes de philosophie comparée*, Payot, Paris 1936, ricordato e valorizzato in Italia da S. Marchignoli, "'Mistica' indiana, 'etica' europea? A partire da A. Schweitzer", in "Paradigmi. Rivista di critica filosofica", XXI, 61, 2003, 55-72. Ma si veda anche il più recente, importantissimo lavoro di G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Puf, Paris 1994. Sul confronto della filosofia europea con quella indiana si veda soprattutto l'eccellente lavoro di W. Halbfass, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Schwabe, Stuttgart-Basel 1981 (edizione in lingua inglese rivista ed accresciuta *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, Suny, Albany 1988); ma anche J. L. Metha, *India and West. The Problem of Understanding*, Chico (Ca.), Scholar Press 1985; e G. J. Larson-E. Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton U., Princeton 1988; ma ora soprattutto E. Magno, *Pensare l'India. Figure ermeneutiche e soglie critiche nella costruzione filosofica occidentale del pensiero indiano*, Mimesis, Milano 2012.

¹¹ Per una breve ma utile discussione sui pregi e i limiti della posizione hegeliana, cfr. E. Berti, Introduzione a M. L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, tr., Il Mulino, Bologna 1993, 9-19. I motivi di un giudizio negativo nei confronti di Hegel vanno attenuati

legittimità ai tempi di Hegel, in cui le fonti delle filosofie orientali erano note solo in modo assai limitato e confuso, oggi, quando quei limiti e quelle confusioni sono largamente superate, tale opinione non può vantare alcun diritto di essere presa sul serio¹². Per esempio, per evitare di sostenere il luogo comune secondo cui il pensiero orientale avrebbe avuto, al contrario di quello greco, un carattere prevalentemente religioso, basterebbe leggere gli scritti di Confucio, Mozi, Mencio e Xunzi, per accorgersi che essi non furono né interni né tangenti ad alcun ambito di interessi e di valori religiosi, ma orientati a trovare idee universali di carattere *etico*, utili per fondare modi di convivenza umana regolati da un'armonia immanente¹³. Per evitare poi di continuare a sostenere la tesi di un monopolio assoluto della razionalità da parte del pensiero greco sarebbe sufficiente ricordare i contenuti di carattere strettamente *logico* e linguistico dei dibattiti che hanno segnato il periodo degli Stati Combattenti; ovvero considerare l'opera di un pensatore

non soltanto dalla scarsità di documenti dei pensieri orientali a sua disposizione, ma anche il fatto che egli, assumendo ciò che conosceva di tali pensieri all'interno del proprio sistema, ne fece delle tappe necessarie al successivo trionfo del pensiero europeo, riconoscendone, quindi, almeno il valore 'preparatorio'. Sul complesso rapporto di Hegel con il pensiero orientale cfr. il fondamentale contributo di D. De Pretto, *L'Oriente assoluto*, Mimesis, Milano 2011.

¹² Per verificare come alcuni giudizi di Hegel sul pensiero orientale valgano ancora oggi come inestirpabili pregiudizi, basti considerare le opinioni contenute nei più recenti manuali scolastici italiani di storia della filosofia (noti, per altro, come tra i migliori al mondo): gli unici che, pur continuando a riferirsi ai giudizi hegeliani, si degnano di dedicare alcune pagine al pensiero orientale sono quello di L. Tornatore, A. Ferrisi, G. Polizzi, *Filosofia. Testi e argomenti*, Loescher, Torino 2000, vol. I, 94-120; e quello di A. La Vergata, F. Trabattoni, *Filosofia, cultura, cittadinanza*, La Nuova Italia, Firenze 2011, 6 e 126-133. Per il resto si affidano tutti ad una trita sequela di luoghi comuni, e si pretende inoltre di considerare e di giudicare tutto il pensiero orientale, senza fare alcuna distinzione, per esempio, tra pensiero cinese e pensiero indiano e, in quello indiano, tra quello vedantico e quello buddhista. Cfr. M. De Bartolomeo, V. Magni, *Voci della filosofia*, Atlas, Bergamo 2006, vol. I, 15; F. Cioffi, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette, A. Bianchi, *Il discorso filosofico*, B. Mondadori, Milano 2011, vol. I, 50-51; A. Massarenti, E. Di Marco, *Filosofia. Sapere di non sapere*, D'Anna, Messina-Firenze 2011, vol. I, 2-3; E. Ruffaldi, Carelli, U. Nicola, *Il nuovo pensiero plurale*, Loescher, Torino 2012, vol. I, 24-25; N. Abbagnano, G. Fornero, *La ricerca del pensiero*, Paravia-Pearson, Torino-Milano 2012, vol. I, 4-11. Risulta paradossalmente migliore la posizione assunta da F. Occhipinti (*Uomini e idee*, Einaudi, Torino 2010, vol. I) che non dedica nemmeno una pagina al pensiero orientale, evitando così di cadere in sviste ed abbagli.

¹³ Non è superfluo notare che, se si adottasse il criterio di definire 'filosofica' ogni forma di pensiero esente da problematiche religiose, dovrebbe essere estromessa dall'ambito della filosofia tutta la filosofia medievale e tutte le riflessioni relative a Dio prodotte da un gran numero di pensatori occidentali anche dopo la fine dell'epoca medievale!

buddhista come Fazang¹⁴, oppure tenere presenti le concezioni *cosmologiche* sviluppatesi attorno alla polarità *yin-yang* e alla teoria delle Cinque Fasi (*wu xing*). Lo stesso tipo di considerazioni potrebbe esser fatto valere per le tradizioni di pensiero dell'India: infatti la prospettiva che le costringe a presentarsi tutte come varianti di un unico pensiero religioso risulta affatto riduttiva, al punto da lasciare fuori importanti scuole filosofiche dotate di prospettive orientate 'addirittura' in senso prevalentemente materialista, empirista o logico¹⁵. In particolare, l'ipotesi di un prevalente carattere non razionale del pensiero indiano verrebbe immediatamente e radicalmente distrutta alla luce della lettura di uno dei capisaldi del buddhismo indiano, *Mūlamadhyamakakārikā* di Nagarjuna¹⁶.

Un altro luogo comune in base al quale solo il pensiero greco avrebbe il diritto di fregiarsi del titolo 'filosofico', è quello secondo cui il suo oggetto di studio comprenderebbe la *totalità* delle cose esistenti alla luce di un principio *unico* di spiegazione. In questo caso smantellare la supponenza che regge tale opinione è operazione fino troppo facile: basterebbe pensare infatti alle idee cinesi di *dao* o di *qi*, oppure a quella hindū di *Ātman-Brahman*, per accorgersi che esse costituiscono dei formidabili 'perni' speculativi, equivalenti, sia sul piano ontologico che su quello ermeneutico, alle idee greche di *physis* e di 'Essere'.

Si è poi consolidato un ulteriore luogo comune che rivelerebbe la natura assolutamente originale del pensiero greco rispetto ai pensieri orientali: tale originalità si fonderebbe sulla sua predilezione per la pura teoria, ossia per la contemplazione disinteressata della verità. Questo luogo comune si basa soprattutto su un celebre passo di Aristotele che dice:

¹⁴ Cfr. Fazang, *Trattato sul Leone d'Oro*, a cura di S. Zacchetti, Padova, Esedra 2000, dove lo spessore speculativo di tale opera viene posto particolarmente in rilievo, oltre che nel Commento di S. Zacchetti ("Verso il 'Leone d'oro'", 15-143), anche nel saggio di M. Ghilardi, *La dialettica tra Oriente e Occidente. Hegel e il Buddhismo Huayan: un'ipotesi di comparazione*, 237-261).

¹⁵ Per queste ultime basti pensare al testo di Gautama, *Nyāya Sūtra*, tr., Āsram Vidyā, Roma 1994; e a quello di Kanāda, *Vaiśeṣika Sūtra*, tr., Quattro Venti, Urbino s.d. Su queste scuole non può essere ignorato il fondamentale studio dell'italiano L. Suali, *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Mattei, Pavia 1913. Sull'importanza di ricordare come la tradizione culturale indiana non sia stata né soltanto spiritualista né soltanto metafisica, cfr. le recenti precisazioni di A. Sen, *Laicismo indiano*, tr., Laterza, Roma-Bari 2004; Id., *L'altra India*, tr., Mondadori, Milano 2005.

¹⁶ Nagarjuna, *Il Cammino di mezzo*, a cura di M. Meli, Unipress, Padova 2004, dove lo spessore speculativo dell'opera viene messo in risalto dal Commento di E. Magno (153-273).

se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica¹⁷.

Ora, pur non volendo ammettere che l'opinione di Aristotele si presenta nella forma di un'ipotesi che andrebbe verificata, resta il fatto che gran parte della filosofia greca, – a cominciare da porzioni cospicue del pensiero dello stesso Aristotele – è pronta a smentire tale ipotesi, in quanto mostra di non esser stata affatto immune da interessi di carattere *pratico* (che, ovviamente non vanno confusi con quelli di carattere *tecnico*): basti pensare alle riflessioni di Socrate o dei Sofisti, o a quelle delle grandi scuole filosofiche dell'età ellenistica e del neoplatonismo, tutte forme di pensiero e di dottrina che potrebbero trovare in Oriente precisi e profondi motivi di corrispondenza proprio attorno alla centralità dell'interesse pratico¹⁸.

Il riconoscimento dei requisiti filosofici a varie forme del pensiero orientale è ormai un dato di fatto che non può più essere misconosciuto né trascurato da chiunque voglia comprendere senza pregiudizi i contenuti espressi in tali forme di pensiero. In particolare, gli storici della filosofia occidentale, per apparire credibili nei loro giudizi negativi nei confronti delle forme di pensiero orientale, dovrebbero per lo meno affrontarli *direttamente*, mettendosi nelle condizioni di escludere la loro natura filosofica solo dopo averli studiati ed analizzati attentamente, cioè seguendo proprio quei criteri di scientificità tanto celebrati dalla storiografia filosofica occidentale.

Una volta chiarito quanto sia debole la presunzione di riservare il titolo di 'filosofia' solo ai pensieri prodotti dalle culture occidentali, rimane valida l'avvertenza che, anche concedendo questo 'titolo' a molte forme di pensiero prodotte dalle culture orientali, i criteri che sovrintendono e legittimano questa concessione appartengono *necessariamente* all'orizzonte culturale occidentale. Anche lo studioso che, travolto da passione esotica, volesse rinnegare la propria adesione ai contenuti prodotti all'interno di tale orizzonte, dovrebbe necessariamente farlo a partire da un confronto, benché critico, con la propria tradizione. Il riconoscimento di questa necessaria appartenenza ad un orizzonte culturale non può quindi essere liquidato come

¹⁷ Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982b.

¹⁸ Per verificare la centralità degli interessi pratici all'interno della filosofia greca cfr. soprattutto M. Foucault, *Volontà di sapere*, tr., Feltrinelli, Milano 1983; *L'uso dei piaceri*, tr., Feltrinelli, Milano 1984; *La cura di sé*, tr., Feltrinelli, Milano 1985; P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr., Einaudi, Torino 1988; M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989.

un'ennesima e sottile forma di pregiudizio eurocentrico, ma va inteso come limite intrinseco dell'approccio allo studio di pensieri extra-europei. Tale studio non va inteso tuttavia solo come uno strumento per aumentare l'ampiezza delle conoscenze filosofiche, ma va assunto soprattutto come occasione per interrogarsi su fondamentali problemi a partire da domande, prospettive, interessi ed approcci diversi da quelli conosciuti finora. In questo consiste la differenza tra un'*enciclopedia universale delle filosofie* e una *filosofia interculturale*. Ed è in questo senso che si dovrebbe allora far valere nei confronti delle diverse forme di pensiero orientale ciò che ha sostenuto Angus Graham a proposito del pensiero cinese:

Prendere sul serio il pensiero cinese non significa limitarsi a riconoscere la razionalità di una sua parte (rifiutando l'appellativo di 'filosofia' a tutto il resto), e a scoprire qualcosa di importante per noi nella poesia del *Laozi* o nei diagrammi dell'*Yijing*. Lo studio di quel pensiero implica un nostro costante coinvolgimento in cruciali questioni di filosofia morale, quali i rapporti tra filosofia e storia della scienza, la decostruzione di schemi concettuali prestabiliti, i problemi del rapportare il pensiero alla struttura linguistica e il pensiero correlativo alla logica¹⁹.

A questo punto è chiaro che il rapporto tra filosofia e intercultura non si dà né nei termini di una *filosofia dell'intercultura*, ossia di una filosofia che intenda fondare principi e metodi delle pratiche interculturali, né di una *filosofia interculturale* intesa come nuova disciplina filosofica, ma si dà piuttosto nei termini di *approccio interculturale alla filosofia*. Tale approccio dovrebbe in linea generale evitare i grossolani errori sia di un approccio eurocentrico, vittima di qualche complesso di superiorità, sia quelli di un approccio 'esotico', vittima di qualche forma di alienazione mimetica. Se le indicazioni di Graham e di Jullien possono essere utili in tal senso, è tuttavia da ricordare che un approccio interculturale della filosofia non può venire considerato solo in modo astratto, ossia come forma di dibattito puramente intellettuale, ma deve confrontarsi con quanto sta accadendo a livello storico dove la situazione si delinea nel presente e nel futuro con i tratti sempre più evidenti di una marcata *asimmetria*. Anche ammettendo infatti di trovare

¹⁹ A. Ch. Graham, *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, tr., Neri Pozza, Vicenza 1999. In consonanza con questa osservazione di Graham appare quella di François Jullien: "Interessarsi della cultura cinese non come fuga dall'Occidente (da se stessi e dalla propria cultura d'origine) né per ingenua tentazione dell'esotismo o misticismo dello straordinario, ma semplicemente per scelta speculativa e per vivere un'esperienza dello spirito" (F. Jullien, *Processo o creazione*, tr., Pratiche, Parma 1991, 267). Sui pregi e sui limiti della posizione di Jullien ci siamo soffermati in G. Pasqualotto, Prefazione a F. Jullien, *Pensare con la Cina*, Mimesis, Milano 2007, 7-25.

tutti i possibili motivi per rendere equivalenti le filosofie occidentali e quelle orientali, e per procedere quindi in ciò che Panikkar ha auspicato come ‘mutua fecondazione’ e come ‘dialogo dialogale’, rimangono però alcuni ostacoli di fondo che impediscono a questa forma di equivalenza di potersi realizzare sul piano della realtà effettuale. Da almeno 500 anni, infatti, l’Occidente ha esportato in tutti modi possibili – da quelli più violenti delle colonizzazioni militari a quelli della penetrazione universale dei prodotti del consumo culturale – una massa sempre più colossale di strutture e di finalità economiche, di valori politici, di norme sociali e di modelli di vita completamente estranei alle culture extra-europee e, in particolare, a quelle orientali. Questa immensa forza di penetrazione ha avuto – e in parte continua ad avere – almeno quattro grandi nomi: Capitalismo, Cristianesimo, Scienza e Democrazia rappresentativa. Il successo planetario di queste quattro potenze storiche nelle grandi aree del continente asiatico ha determinato e continua a determinare, nelle culture ad esse corrispondenti, un continuo ripensamento della loro identità. Tale ripensamento, tuttavia, è avvenuto in prevalenza secondo due modalità entrambe catastrofiche: o in direzione di una completa *assimilazione* dei valori e degli stili di vita occidentali; o, all’opposto, nella direzione di una tenace *resistenza* ad ogni forma di contaminazione²⁰. È evidente che entrambe queste strade sono senza uscita, ovvero hanno un’uscita negativa per le culture che intendono percorrerle: infatti o finiscono, mediante l’assimilazione, col perdere del tutto i loro caratteri specifici, e sopravvivono all’interno dell’ egemonia culturale dell’ Occidente solo come patetici residui folkloristici; oppure, scegliendo la resistenza ad oltranza, finiscono prima o poi con l’abbracciare le parti peggiori delle loro tradizioni, quelle che possono indurle anche alla scelta di forme di violenza armata, le quali, data la disparità delle forze in campo, si risolvono inevitabilmente in puri e semplici *sacrifici*.

Ora, si impone una domanda cruciale: siamo disposti noi occidentali a rinunciare a quei quattro grandi ‘nomi’ – e alle pratiche che ne conseguono – per salvare le culture e, in particolare, le filosofie d’Oriente in nome di un auspicabile quanto generico ‘dialogo interculturale’? Finora, concretamente, in Occidente sono state seguite in prevalenza due strade opposte, entrambe tanto facili quanto deboli: o quella dell’adattamento di pensieri e di pratiche

²⁰ È quanto sta avvenendo, per esempio, alla cultura tibetana, esposta da un lato, alle irresistibili pressioni occidentalizzanti della Cina e, dall’altro, alla tentazione di resistere a queste pressioni non solo con la forza dell’intelligenza e del retto comportamento morale, ma anche con quella delle armi, ovvero, com’è già più volte accaduto, con la forza inerme del sacrificio di sé.

orientali al fine di rispondere a necessità culturali, psicologiche, ma anche economiche di un gran numero di individui o di comunità occidentali²¹; oppure quella della pura e semplice riproposizione delle tradizioni orientali come antidoti o addirittura come vie di salvezza per un Occidente ritenuto tanto progredito dal punto di vista economico e scientifico quanto decadente dal punto di vista spirituale²². Entrambe queste soluzioni si dimostrano inefficaci ai fini di mantenere in vita il valore filosofico delle tradizioni di pensiero orientali: la prima perché innesca processi che portano, prima o poi, ad un inevitabile assorbimento di queste tradizioni all'interno dei meccanismi consumistici propri non solo delle economie occidentali ma anche delle loro repliche nelle economie orientali; la seconda perché, mostrando, all'opposto, l'irriducibilità delle tradizionali vie orientali a qualsiasi contaminazione occidentale, spera invano di poterle proporre come antidoti ad un Occidente disorientato dalle culture di massa. Infatti, se si vogliono non solo far conoscere ma anche rendere operanti in Occidente i saperi tradizionali dell'Oriente, è inevitabile scendere a compromessi con i meccanismi profani della cultura di massa, e cedere così le armi proprio al nemico che si intende combattere; oppure, se al contrario si intende mantenerli saldi nella loro esclusività elitaria, allora è inevitabile che, all'interno delle società occidentali, possano sopravvivere solo come interessanti forme di esoterismo disinteressato ai destini della storia.

Di fronte a questi problemi imposti dagli eventi storici, l'approccio interculturale della filosofia non può limitarsi ad essere un raffinato 'esercizio dello spirito' con cui la filosofia occidentale rivitalizza le proprie forze speculative alla luce di parole, idee, procedure, domande e risposte profondamente diverse dalle proprie. Non può peraltro limitarsi nemmeno ad essere un appello di carattere etico rivolto al superamento delle chiusure dei confini tra diverse esperienze e tradizioni pensiero, confidando nella buona volontà dei diversi soggetti che le vivono di procedere ad una 'mutua fecondazione' o a un 'dialogo dialogale' come ci ha suggerito Panikkar. Per essere all'altezza dei tempi caratterizzati da un lato, da massicci processi di globalizzazione, sia economica che culturale, sempre più spinta, e, dall'altro, da

²¹ Un caso emblematico di questa via all'adattamento è quello dell'enorme successo dello yoga in Occidente sulle cui aberrazioni cfr. F. Squarcini, L. Mori, *Lo yoga tra storia, salute e mercato*, Carocci, Roma 2008.

²² Un caso emblematico della proposta di una via di salvezza è quello fornito dai cultori della Tradizione, da Guénon a Elemire Zolla.

reazioni sempre più radicali a tali processi²³, l'approccio interculturale della filosofia deve porsi anche come *strumento preventivo* di ogni degenerazione conflittuale dei rapporti tra le culture: di fronte ai nuovi scenari che si profilano su scala mondiale, esso non può accontentarsi degli interessanti intrecci prodotti dalle comparazioni tra tradizioni filosofiche d'Oriente e d'Occidente²⁴, né esaurirsi in un benevolo appello morale rivolto ai rappresentanti di queste tradizioni per superare incomprensioni, contrasti, opposizioni e reciproche esclusioni. L'approccio interculturale della filosofia deve anche sapere e far sapere nel modo più esplicito e forte che *non vi è alternativa* all'intercultura, pena lo scatenamento di vecchie e nuove idee pronte a funzionare come base ideologica per ogni forma di scontro tra civiltà. L'approccio interculturale della filosofia dovrebbe dunque avvalersi, da un lato, della *comparazione* tra pensieri d'Oriente e d'Occidente, e, dall'altro della tensione etica verso un *dialogo* tra le culture, ma dovrebbe saper integrare queste due attività con la consapevolezza che non è sufficiente né l'intelligenza messa in campo dalla prima, né la buona volontà che anima il secondo, perché è solo la paura di un *bellum omnium contra omnes* che può indurre in modo efficace gli individui e le comunità ad intraprendere la strada delle pratiche interculturali. L'approccio interculturale della filosofia, rappresentabile come un architrave che poggia sui due pilastri della comparazione e del dialogo radicale²⁵, dovrebbe esser fatto valere come elemento necessario alla loro efficacia: infatti se la comparazione tra filosofie viene lasciata a se stessa finisce per essere soltanto una serie di "esercizi dello spirito", e se il dialogo radicale non viene innestato in un complessivo progetto critico rischia di ridursi ad un nobile appello agli uomini di buona volontà. Affinché entrambi abbiano la forza di agire nel mondo, è necessario invece che si presentino col carattere dell'*ultimatum*. È questo carattere di *ultimatum* che l'approccio interculturale della filosofia dovrebbe rendere esplicito, facendo in modo che ogni operazione interculturale non sia soltanto fondata dalla logica e sorretta dall'etica, ma debba sempre riferirsi agli esiti catastrofici che ci sarebbero se le sue potenzialità interculturali non potessero esprimersi in termini di efficacia. In definitiva, infatti, la *necessità*

²³ Sulla co-implicazione tra globalizzazione e reazioni particolaristiche ci siamo soffermati in G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione*, Mimesis, Milano 2011.

²⁴ Sulle possibilità e sui limiti di una filosofia comparata ci siamo soffermati in G. Pasqualotto, "Oltre la filosofia comparata", in "aut aut", n° 296-297, marzo-giugno 2000, 141-158, e in G. Pasqualotto, "Filosofia come comparazione", Introduzione a AA.VV., *Simplègadi. Percorsi del pensiero tra Occidente e Oriente*, Esedra, Padova 2002, 7-41.

²⁵ Con 'dialogo radicale' intendiamo quello praticato da Socrate e definito da Panikkar 'dialogo dialogale'.

dell'approccio interculturale non deriva da qualche presupposto astratto o dalla fede in qualche principio morale universale, ma dalla banale constatazione che il secolo da cui veniamo ha prodotto i più colossali e disastrosi conflitti della storia, derivanti soprattutto dal fatto che culture particolari hanno preteso di rendersi universali con tutti i mezzi possibili, da quelli più spirituali fino a quelli militari. L'approccio interculturale della filosofia dovrebbe avere oggi la specifica ambizione di contribuire a creare condizioni favorevoli affinché simili atti di forza assolutisti in futuro non si verificino più, né in Occidente, né in Oriente²⁶.

²⁶ In un futuro non molto lontano sarà necessario stare molto attenti ai sintomi di possibili rigurgiti di ogni tipo di particolarismo locale, nazionale o neo-imperiale, guardando non solo a Ovest, ma anche ad Est, in particolare alla Cina e all'India.

Intercultural Philosophy - Problems and Perspectives¹

Franz Martin Wimmer
University of Vienna

Abstract

This article aims to describe some basic questions and challenges of the project of an interculturally orientated philosophy. Firstly, the challenges of historiography of philosophy in a global perspective is discussed, which is not restricted to comparisons. Further there are questions of a theory of culture, particularly with regard to the dilemmatic situation of philosophy between cultural conditionality and intended universality. Concepts of different types of centrism and polylogic interaction are discussed in view of extra-philosophically conditioned inequalities of philosophical discourses on a global scale.

Zusammenfassung:

Ziel dieses Beitrags ist es, einige Grundfragen und Herausforderungen des Projekts einer interkulturell orientierten Philosophie zu beschreiben. Dies betrifft zunächst die Historiographie der Philosophie in einer globalen und nicht nur komparativen Perspektive. Ferner werden Fragen einer Kulturtheorie angesprochen, insbesondere das Dilemma der Philosophie zwischen kultureller Bedingtheit und intendierter Universalität. Unterschiedliche Typen von Zentrismen und der Begriff einer polylogischen Interaktion werden diskutiert angesichts außerphilosophisch bedingter Ungleichheiten philosophischer Diskurse.

When considering the academic scene in the German-speaking world alone, intercultural philosophy is apparently more and more established. In some places, curricula featuring intercultural philosophy are being developed.² There are academic societies organizing conferences³ as well as special sections in general congresses of philosophy⁴, and several chairs for

¹ An abbreviated German version of this text has been published in *Information Philosophie*, no. 3-4 (2012), 90-95. For many corrections and hints to this text I am indebted to Karin Kuchler.

² Cf. Nausikaa Schirilla: "Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie." In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25 (2011): 31-37.

³ e.g.: GIP (Society of Intercultural Philosophy) at Cologne, cf: <http://www.int-gip.de>; WiGiP (Vienna Society of Intercultural Philosophy), cf.: <http://www.wigip.org/index.php?id=9> (All of the URLs in this paper were active in January 2013)

⁴ For example: XXII. Deutscher Kongress für Philosophie München 2011, cf.: http://www.dgphil2011.uni-muenchen.de/call_for_papers/call_for_papers/index.html

intercultural philosophy in university departments⁵. Furthermore, there are book series and other media⁶, and global means of communication have improved considerably in comparison to a not too distant past. All of this is important, and has to be regarded as a certain success. In this respect, one may speak of an institutional development in the past decades. The decisive question, however, is, what the contributions of intercultural philosophy for contemporary philosophy so far may be, or else, what they might be in the future.⁷

Intercultural philosophy essentially is *philosophy* - albeit with a certain orientation - and in this sense it has no special topics or core areas. It can and should tackle ethical, epistemological, ontological, and logical issues, and it has to be assessed according to its contributions to such subjects, i.e., to philosophy. Admittedly, there are reasons why special issues come to mind when talking about intercultural orientation in philosophy since the 1990ies.

Let us start by looking at the *historiography of philosophy*.⁸ To a surprising extent, subjects and questions from the history of philosophy play a role in academic philosophy - generally and worldwide - and this holds for as good as any philosophical school (with some exceptions regarding Analytic Philosophy), it even matters in systematic discussions and within systematically oriented schools such as, e.g. phenomenology. To interpret and to comment on texts of - other - philosophers counts in and of itself as a philosophical activity. This is neither necessarily so, nor has ever it been or

⁵ As is the case at the Universities of Cologne, Hildesheim, and Vienna.

⁶ See, e.g. polylog-Forum: <http://link.polylog.org/jour-en.htm>, GIP: <http://www.int-gip.de/englisch/publikationen.html>

⁷ Cf.: Hans Schelkshorn: "Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne. Eine programmatische Skizze." In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25 (2011): 75-100.

⁸ The first book with the explicit wording "intercultural philosophy" in the title shows this historiographic tendency very clearly: Franz Martin Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien: Passagen, 1990. In the internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intkult90.html>. The respective expression in English was not in use until the mid 1990ies. For a concise overview of developing topics in this field see: Heinz Kimmerle: "Das 'polylogische Verfahrensmodell' im Kontext einiger Aspekte der Entstehungsgeschichte der interkulturellen Philosophie." In *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*, Eds.: Franz Gmainer-Pranzl and Anke Graneß, 15-29. Wien: facultas.wuv, 2012.

is self-evident in every historical stage⁹ of philosophy all over the world¹⁰. In its common academic practice in Western countries the interest in (Western) philosophy's history also is connected to the hegemonialization of occidental philosophy in modern times¹¹, and therefore is somehow contingent. In this regard, it already seems a tiny revolution if texts and thinkers from philosophy's past in different regions of the world are considered to be relevant. Asking for other voices from the world history of philosophical thinking is one characteristic of interculturally oriented philosophy. However, the development of standards of research and elaboration of materials for teaching in this perspective is still in its infancy.¹²

⁹ In occidental and mediterranean philosophy during medieval times, be it Latin or Arabic scholarship, historiographic activity has been next to nothing. Cf.: Lucien Braun: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys, 1973.

¹⁰ Two examples of philosophical traditions without intense historiographical interest may suffice. In the rich historiographical literature of China there never - until the 20th century, influenced by the West - were written separate descriptions of history of philosophical thinking. The topic though was extensively dealt with, but embedded in general histories, from their beginning around 100 BC. Cf.: Szuma Chien: *Records of the Historian. Chapters from the Shih chi of Ssu-ma Ch'ien*. Hg.: Burton Watson. New York und London: Columbia Univ. Press, 1969. Another case is India. Although philosophical production has been very rich, historical interest was almost non-existent, neither in general history nor in history of philosophy. Cf.: P.T. Raju: *Introduction to comparative Philosophy*. Lincoln: Univ. of Nebraska Pr., 1962. For an ancient "unhistoric" approach to history of philosophy see: Madhava Acharya: *The Sarva-Darsana-Samgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*. Transl. by E.B. Cowell und A.E. Gough. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

¹¹ The "exclusion of the Orient" by Hegel and others is but one famous instance. The problem is more general. As Kai Kresse with respect to Africa puts it: "to deny philosophy to people from the outset, means to deny them part of their humanity." Cf.: Kai Kresse: *Philosophising in Mombasa. Knowledge, Islam and intellectual practice on the Swahili coast*. London: Edinburgh University Press, 2007, 18. An author from Africa is meaning presence when she describes "the most recent phase in an old Western concern with the evolving status of African primitivism" as moving "from historylessness to statelessness and now to philosophylessness". Cf. Oyèrónké Oyéwùmi: *Visualizing the Body*, 2003, quoted from: Michaela Krenčeyová: *Africa and the Rest. Imaginations beyond a continent in African scholarship on human rights and development*. Dissertation: Universität Wien, 2013, 86. One ought to think that these were outdated debates since long, but obviously they are not.

¹² To globalise the academic teaching of history of philosophies shall be in no way an easy task. The impressing proposal of Enrique Dussel presented at the World Congress of Phi-

Being involved in the history of non-occidental philosophy is nothing new with intercultural philosophy. In the context of colonial India the idea of a *comparative philosophy*¹³ had been conceived by Brajendra Nath Seal about a century ahead of the coining of the term *intercultural philosophy*¹⁴. It has broadened the knowledge about past philosophies decisively, especially by comparing traditions from East- and South-Asia with occidental thinking. These also are the essential characteristics whereby intercultural philosophy differs from the comparative approach: first, the restriction to a few regions, which are defined cultural-geographically, ought to be overcome according to intercultural philosophy; and second, the primary intention of intercultural philosophy is *not* historical *comparison*. Consequently, in research of philosophical history, other regions, too, come into consideration, such as e.g. Africa south of the Sahara, or Latin America. Not just ancient traditions, but contemporary schools as well will be of interest.¹⁵ This leads to a diversification of current discourses, history is no longer the primary field, and in fact there currently is a shift in intercultural philosophy from an initially strong historical interest to other areas of discussion.

Apart from history, another group of topics in intercultural philosophy somehow addresses "culture", such as e.g., alterity, understanding and difference, universality and particularity, identity - or else, culturality in general. Still, these are not necessarily the primary subjects of either philosophy or intercultural philosophy. This issue has two sides.

osophy in Seoul 2008 may show the necessity as well as the huge difficulties arising with such an intention. Cf.: Enrique Dussel: "A New Age in the History of Philosophy: The World Dialogue between Philosophical Traditions." In: *Prajña Vihara. Journal of Philosophy and Religion* 9, Nr. 1 (2008): 1-22.

Internet: <http://enriquedussel.com/txt/WORLD%20CONGRESS-paper.pdf>

¹³ Cf. the contribution by Ralph Weber on Panikkar in this conference. For an overall introductory reading may be best: Archie J. Bahm: *Comparative Philosophy. Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*. 2nd ed. Albuquerque: World Books, 1995, P.T. Raju: *Introduction to comparative Philosophy*. Lincoln: Univ. of Nebraska Pr., 1962, and Gerald James Larson and Eliot Deutsch (eds.): *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989. Classical works within this approach are: Paul Masson-Oursel: *La philosophie comparée*. Paris, 1923; Charles A. Moore (Hg.) *Philosophy and Culture East and West. East-West Philosophy in Practical Perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1962.

¹⁴ See footnote 8.

¹⁵ For both aspects cf. the content of the journal "polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren" <http://www.polylog.net> as well as "polylog. Forum for Intercultural Philosophy" <http://www.polylog.org/index-en.htm>

On the one hand, one is not an expert on "cultures" *qua* being a philosopher. Other disciplines (as, e.g. anthropology, linguistics, ethnology...) have their respective competences in the field.

On the other hand, intercultural orientation of philosophy hints towards a very important point connected to "cultures": there is some sort of cultural determination or disposition of philosophy within any of its historical occurrences. Whenever philosophy intends to be universally valid or claims to form true sentences - which I consider to be one of its general traits - it is in a dilemmatic situation, the *dilemma of culturality*. Philosophers know that all they have is culturally imprinted means, be it language, concepts, or even logic. Being aware of such imprinting, philosophy's intention still remains universality.

Theoretically, there are two possible options for ignoring the dilemma.

First, one could deny the intent to universality, and instead accept cultural determination including cultural delimitation. This would include giving up hegemonic claims - occidental concepts or theories would not be considered as being of universal worth or validity, and the same would equally be true for all of the cultural traditions in the world. As a result we could expect a colourful, poly-centric coexistence of ethnophilosophies.¹⁶

The fatal consequence of this option would be the limitation of discussion, of criticism and argumentation to limits within the respective - and acknowledged - "cultures". It is not difficult to imagine what this would mean for areas of interaction that need general norms or rules in a globalized world. Such norms and rules ought to be reasonable to everybody, regardless of their different cultures or world-views. In said perspective, such universal norms would be beyond any argumentative communication¹⁷. However, if philosophy can be understood as being

¹⁶ For a critical discussion of ethnophilosophy cf. Franz Martin Wimmer: "Ethnophilosophie - Ausweg oder Irrweg?" In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 24, Nr. 2 (1995), 159-67. Kwasi Wiredu: "Come non comparare il pensiero africano con quello occidentale." Trad. Mariella Baldo. In: *Filosofie in Africa*, ed.: Giovanni Leghissa, 29-40. Milano: Mimesis, 2007.

¹⁷ Most striking is the idea of ethnophilosophy with such issues as human rights. Cf. Raimon Panikkar: "Is the notion of Human Rights a Western Concept?" In: *Diogenes* 30, no. 120 (1982), 75-102. Franz Martin Wimmer: "Human Rights and Intercultural Ethics" with a commentary by Masakazu Tanaka. In: *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt. Ansätze einer interkulturellen Ethik*, eds.: Ludger Kühnhardt and Mamoru Takayama, 345-60. Baden-Baden: Nomos, 2005.

intercultural, the possibility of mutual influence, criticism and stimulation is open.

A second option to avert the dilemma would lay in the negation or denegation of the culturality of *one* tradition, thus in affirming its non-cultural universality. This has been the preferred self-image of occidental philosophy in Europe in the modern age. Often it has been formulated explicitly, and more often tacitly agreed upon. This second option is as centrist¹⁸ as the first one, just not poly-centric but mono-centric.

Intercultural philosophy will not ignore the dilemma of culturality, but will, under this condition, search for ways to bring philosophies which have developed differently in historical and cultural contexts to fruitful discourses on pertinent questions. Apart from other presuppositions, especially apart from mutual interpretations and translations, criticism of exclusivistic centrisms will be indispensable. In the first instance this will concern the Eurocentric equation of *occidental* philosophy with *philosophy itself*.¹⁹

Criticism of eurocentrism has developed within intercultural philosophy first and most explicitly in respect to the practices of selection and interpretation in the *historiography* of philosophy. Even if works of Karl Jaspers and of Marxist historians of philosophy had anticipated this approach, it still sounded novel when, in the late 1980ies, it was claimed that history of philosophy ought to be seen, to be described and to be taught not in an exclusively occidental perspective, but in the perspective of all humankind.²⁰

¹⁸ Apart of mutual stereotypes, various forms of centrism have to be distinguished. There are monocentric types like expansive and integrative centrism, as well as polycentric types like separative and tentative centrism. It is only the last mentioned type which seems apt for argumentative interactions across cultural borders. Cf.: Franz Martin Wimmer: "Cultural Centrisms and Intercultural Polylogues in Philosophy." In: *IRIE - International Review of Information Ethics* 7, Nr. 09 (2007). <http://www.i-r-i-e.net/inhalt/007/09-wimmer.pdf>

¹⁹ For a critical discussion of the widespread equation of "philosophy" and "European philosophy" after 1700 confer: Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte, fn. 8

²⁰ Some of the works - apart from generally internationalist marxist history writing - in this intention are: Karl Jaspers: *Weltgeschichte der Philosophie* (Einleitung). München 1982; John C. Plott: *Global History of Philosophy*. 5 vols. New Delhi 1963-89; Hajime Nakamura: *Parallel Developments*. Tokyo 1975; Ralf Moritz et al., eds: *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* Berlin-GDR 1988; Franz M. Wimmer, ed.: *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien 1988; Ram Adhar Mall and Heinz Hülsmann: *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien,*

It is not only *Eurocentrism* that has to be opposed, even if this type of centrism is the most efficient and criticisable. Exclusivistic, culturally based centrisms remain problematic in any case, even though there has never been a book about the "History of Philosophy" (of humankind) written from a non-occidental perspective that was exclusivist to the degree which was almost normal in writing this story from the occidental perspective for centuries.

Is there some *turn* in academic philosophy initiated by the project of intercultural orientation? Theoretically yes, but hardly so in general practice. If one might say that philosophy in recent times has experienced a *linguistic* turn, some similar *turn to interculturality* cannot be observed. Such a turn evidently would imply that in any philosophical question one would ask for culturally different conceptualizations or theories concerning the respective topic at stake.²¹ Still, the common reaction of many philosophers to such a proposal is the warning that real philosophical interaction across cultural boundaries is "not yet" possible as long as any question concerning sources and interpretation has not been settled by the respective (philological) disciplines. Such reaction, though, postpones necessary dialogues *until Saint Glinglin's Day*.

As far as philosophy is done in an intercultural perspective though, not necessarily novel questions are turning up. Most of the issues of the journal "polylog" (in German language) fairly account for that - the topics being justice and aesthetics, tolerance, hybridity and human rights, bio-technology, subjectivity or the concept of just wars.²² Those are no new topics. What, then, is new? Roughly spoken, only two points – first, the authors coming from virtually all regions worldwide, and second, the attempt to discuss

Europa. Bonn 1989; Heinz Kimmerle: *Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie*. Frankfurt/M. 1991. More recent are: Randall Collins: *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Harvard 1998; Ninian Smart: *World Philosophies*. New York 2000

²¹ Cf. my "Introduction: Intercultural Philosophy." In: *TOPOI*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 17, no. 1 (1998), 1-13, here p. 11: "there can be formulated a negative rule: *never accept a philosophical thesis from authors of a single cultural tradition to be well founded*. This rule can be formulated in a positive way too: *Wherever possible, look for transcultural, "overlapping" (Ram A. Mall) philosophical concepts, since it is probable that well-founded ideas have developed in more than one cultural tradition*." See: <http://link.springer.com/journal/11245/17/1/page/1>

²² Cf. <http://www.polylog.net/>

such topics without the restriction to occidental traditions of thought. Both points, one should think, ought to go without saying with philosophers in a globalized world. It is only because this as yet does not go without saying that such an approach seems unusual.

"Polylogue" as a term²³ refers to one of the concepts developed in the discussions about intercultural philosophy. It refers to a theoretical model, which describes ideal communications in philosophical issues under the presupposition of basically different, culturally determined traditions of philosophy, where any of these traditions supposedly has developed reflective and argumentative positions regarding these issues. It is thought that the said traditions are able to exert their respective potencies, to criticize one another, and thereby to enlighten one another.

Such polylogic communications in philosophical matters of course cannot be thought of other than on an international, global scale. The institutional and media possibilities mentioned at the beginning provide a better chance to such communications, but they will not be realized automatically given these means. One has to expect that, in every issue which rightly ought to be discussed in an intercultural orientation, certain factors will play a role that are not beneficial to an all-side egalitarian, i.e. polylogic communication. Such factors are the respective traditions and terminologies as well as the different languages, which are of importance, though not decisively so. Still more important are the factors and conditions that are political in a broad sense.

Institutionalized structures can allow for polylogic discourses. They can determine the selection of possibly involved individuals as well as the mode of its realization in such a way that some voices will outweigh others

²³ I propose not to talk about "dialogues" but about *polylogues*, considering that any question discussed by philosophers coming from different cultural backgrounds and traditions, ought to be argued by the conceptual means and from the viewpoints of *many*, virtually from the viewpoints of *all relevant* philosophical traditions. The simple reason for the term "polylogue" lies in the fact that (a) the association with "dialogue" very often seems to be that there be (only) *two parties* involved – though the Greek "διά" simply means "between" or "inter" and does not imply any number – and that (b) there are conceptual and methodological differences between dialogues where *only two parties* are involved compared to others where *more than two* are. It is a fact that *in most cases* where there are cultural differences, relevant to philosophy, there will be *more than two cultural traditions* concerned. Thereby, more complex conceptualizations and more realistic interactions are to be expected.

apart from any argumentation, and thus some of the relevant voices will be ignored from the outset. A single example may suffice to demonstrate what I have in mind, although it partly is fictional. Suppose the concept of global justice were to be clarified. Then suppose that four conceptualizations in the world are - objectively²⁴ - the most competent ones, although not in agreement with each other. Two of these are published in English, one by Harvard, the other by Nairobi University Press. The third one would be in Arabic, while the fourth is given in oral teachings by a sage from the Andine region. In this situation it is possible and even to be expected that the first one has to be acknowledged worldwide, the second one can be ignored without further ado, and no one has to look for other arguments or positions in order to be informed acceptably on the issue itself. This means that philosophy is done under conditions which do not automatically mirror the quality of arguments.

Furthermore, one ought not – not even in the age of the Internet - to underestimate regional inequalities with respect to the availability of information and other resources; further confessional or religious proximity may hinder a free discussion, and so forth. The challenges therefore are bigger than the apparent successes, but it already is a success if it becomes clear that philosophy in a global world is facing such challenges.²⁵

The situation remains paradoxical. On the one hand, philosophy must bear in mind, even in regard to the seemingly most theoretical questions, that it not only did not hinder colonialism and other ideologies of power (like racism, sexism, culturalism) in a very important phase of its development but rather has been useful in propagating such ideologies. This is of paramount importance and a challenge for philosophers within an occidental tradition. And it is the reason why research and theoretical conceptualiza-

²⁴ It goes without saying that "being objectively most competent" here does not mean "acknowledged". What else can it mean? Factual conditions of philosophic productivity do not necessarily give a true account of what is most important in the field with respect to needs of humanity. Nor does factual information necessarily provide culturally unbiased knowledge. Therefore, counterfactual criteria for valuating the worth of ideas at least have to be imagined, even if one never can be sure about their adequacy. Such criteria might counteract to one's trust in the wisdom of changing mainstreams.

²⁵ Questions like these are arising in other fields of thinking too, in cultural and social sciences, or in postcolonial theory. The latter is particularly closely related to intercultural philosophy because of the necessity of an ideology-critical analysis of mental power-relationships that results from the end of the period of colonialism.

tions of postcolonial studies - as of critical cultural theory in general - cannot be ignored by intercultural philosophy. We occidental philosophers still have to realize what colonizing the world in modern age for philosophical thinking meant - namely the reduction of human reason to its form in one certain culture, as, by the way, to one gender and one "race" - and this is why we must never forget about this history. It is less probable anyway that philosophers from Africa or Asia will forget about it.

But on the other hand, philosophers from whatever regional background, tradition or cultural heritage have to forget about colonialism, racism or whatever hegemonic discriminations when they intend to do philosophy together. That is, when they want to work together with their respective concepts, methods and knowledge in order to solve questions relevant to all human beings, intending results that could be valid for all of humankind. This intent of universality is inherent to philosophy and thus to intercultural philosophy as well.

Cross-Cultural Hermeneutics after Hegel

Joseph Prabhu

California State University

Abstract

This article examines the presuppositions, implications and goals of cross-cultural hermeneutics. Raimon Panikkar defines the particular hermeneutics involved in the case of cross-cultural understanding as a diatopical hermeneutics, because we are trying to bridge the distance between two or more cultures, which have different horizons of intelligibility (topoi) and different world-views. There is a whole set of epistemological, axiological and moral-political conditions for such understanding, which I try to elucidate historically through three historical epochs, which also provide three different types or models of hermeneutical style. The first such type is a triumphalist model, which I call the hermeneutics of supersession and which I illustrate in terms of Hegel's treatment of Indian philosophy and culture. It is supersessionist because Hegel is committed to a linear philosophy of history that culminates in the triumph of modern West. I analyze Hegel's interpretations of Indian culture in terms of four rhetorical and argumentative strategies: 1) his Eurocentrism, 2) his general stance towards otherness and difference, 3) the temporal and spatial distance that he establishes between Europe and India, and finally 4) in the relations of the knower to the known. These strategies allow Hegel to depict Indian culture as generally primitive, insufficiently rational and non-conducive to freedom. In a famous image, Hegel depicts the sun as rising in the East but setting in the West, and it is from the West that the Owl of Minerva, the symbol of ripe philosophical wisdom, spreads its wings.

The second model of hermeneutics is the post-colonial one, which I designate a hermeneutics of contestation. Post-colonial aims at a decolonization of the Western mind, a deconstruction of the forms of thought, sensibility and imagination that led to colonialism in the first place and perpetuate its continuation. This involves in general a full-fledged critique of Eurocentrism and the claimed intellectual sovereignty and dominance of Europe. I subject all four argumentative strategies of Hegel, previously mentioned to post-colonial critique. The third model I call the hermeneutics of true intersubjectivity, where subjects dialogue with one another from a position of basic equality, political and intellectual. This model belongs to what I call the "global moment" made possible by the prevalence of globalization. The need for such a hermeneutics is rendered urgent by the critical global situation in which we find ourselves where we are confronted by global challenges that call for global and genuinely cross-cultural solutions, that should be arrived at in and through a dialogue between equal subjects.

It has become a truism to say that we today live in a global world. Thanks to the marvels of technology, time and space have been contracted and shrunk and developments in the farthest corners of the world impact us in our living rooms. The internet, jet travel, and immigration have all brought us closer together, at least in the sense of physical proximity, but such a proximity does not necessarily betoken a deeper understanding and acceptance of one another. On the contrary, globalization has also produced covert imperialism, savage ethnic tribalisms, and religious fundamentalisms that alienate and exclude people from circles of acceptance and respect. In general, it is fair to say that globalization has thus far taken a largely economic and technological form, but that cultural and spiritual globalization, at least in the limited sense of mutual respect and appreciation of people who have physically been brought closer together, has lagged far behind.

It is in this particular context that I want to place cross-cultural hermeneutics. Cross-cultural hermeneutics is the attempt to traverse cultural boundaries and enter the horizon and worldview of another culture, sometimes quite foreign to our own. We know from Heidegger and Gadamer that we understand because we are already in a hermeneutic circle. But how do we understand something that is foreign to our circle? If a Westerner attempts to understand the various meanings of the Indic word *dharma*, which is variously translated as law, duty, right, rite, way of life, etc., it quickly becomes apparent that the word has meaning only within a cosmological-moral framework that is quite different from the social world of the modern West. We are involved here in a meaning-holism that requires us to understand a social whole alongside any particular concept and to deploy a whole-part dialectic, where each sheds light on the other. Raimon Panikkar defines the particular hermeneutics required in the case of cross-cultural understanding as a diatopical hermeneutics, because we are trying to bridge the distance between two or more cultures which have different horizons of intelligibility (*topoi*) and different worldviews. There is a whole set of epistemological and moral-political conditions for such understanding, which I hope to elucidate in this presentation. I shall do so, however, through three historical epochs, three historical moments in the trajectory of cross-cultural hermeneutics. The point of this historical exercise is to illustrate, negatively, by default as it were, the requirements both formal and material of cross-cultural hermeneutics. I want to begin by showing a few aspects of Hegel's encounter with India.

Hegel's Encounter with India

There are perhaps four interrelated features of Hegel's orientalist narrative, which from this perspective I wish to highlight: 1) Hegel's unquestioned and triumphalistic Eurocentrism; 2) his stance towards otherness and difference; 3) the temporal and spatial distancing of Indian culture and its consignment to an archaic past; and 4) the particular relation of the knower to the known.

1. *Hegel's Eurocentrism*: I think I have said enough already to make good this charge. What is fascinating, however, in as rigorous a thinker as Hegel is to observe the way in which such Eurocentrism is both explained and legitimated. Logical system and historical development are perfectly fused in Hegel's thought. Philosophy, therefore, not only *has* a history, it *is* its own history, so that the sequence of philosophical systems in history mirrors advances in logic. Absolute Spirit, both the *telos* and the ground of Hegel's system, is both all-comprehending and in the process, self-comprehending, the self-transparency thesis just mentioned, and this consummation is modern Europe's unique achievement. The sun may rise in the East but it sets in the West, and it is from the West that the Owl of Minerva spreads its wings.

Hegel was by no means unique in this Eurocentrism, a posture adopted by most of the thinkers of his time, although he alone provides a logico-historical explanation and justification for such Eurocentrism. That should not be surprising if one considers the balance of economic, political, and cultural power at the time. This Eurocentrism has at least two distinct though related aspects: first, the denial of rationality, self-determination, and ultimately of humanity itself to non-European peoples; and, second, an essentialist idea of human nature and what it means to be human which supports such a denial. The ascription of barbarism and primitiveness to Asian people is a form of historical social Darwinism culminating in white, European, man, where all three predicates, though not explicitly spelt out, represent quite obviously an equation of *particular* notions of rationality, freedom, and culture with 'humanity' and 'human nature' as such.

2. *Hegel's stance toward otherness and difference*. The irony of such Eurocentrism in Hegel's case is that he is reputed to be a philosopher of difference, whose dialectic is driven by the negativity posed by alterity. As many commentators from Kierkegaard and Adorno to Levinas and Derrida, more recently, have pointed out, however, is not seen in her irreducible exteriority, but rather *aufgehoben* and reabsorbed within the self-identity of

Spirit. Consequently, as Levinas has expressed it succinctly, alterity has no singular *metaphysical* standing outside what is *ontologically* the same, it is simply a ‘moment’ within the logic of ‘the Same’:

[...] Hegelian phenomenology, whose self-consciousness is the distinguishing of what is not distinct, expresses the universality of the same identifying itself in the alterity of objects thought and despite the opposition of self to self¹.

This relentless *Identitätslogik*, to use Adorno’s term, the distinguishing of what is not ontologically really distinct, is clearly displayed in Hegel’s treatment of India. On the one hand, from a historical and cultural standpoint, Hegel wants to make the spiritual distancing as great as possible:

The European who goes from Persia to India observes, therefore, a prodigious contrast. Whereas in the former country he finds himself still somewhat at home.... as soon as he crosses the Indus... he encounters the most repellent characteristics pervading every single feature of society².

On the other hand, however, these threatening differences are not allowed to stand and, from an ontological standpoint, are brought within a unitary and linear, evolutionary history of Absolute Spirit and consigned to a primitive stage of such a history, now altogether surpassed. The primitiveness is conveyed most powerfully by the image of childishness and dreaminess, which images in effect deny his Indian other full selfhood. Nor is much hope provided for change in the future because of the temporal and logical irreversibility of Spirit’s march through history.

3. *The temporal and spatial distancing.* It is no accident that Hegel conjoins geographical and temporal distancing in his classification of ‘Hither’ and ‘Farther’ Asia. In his phenomenology of world religions, Persian and Egyptian religions are placed in the category of ‘transition from Natural to Spiritual’ religions, that is, as embodying some aspects of self-conscious subjectivity, whereas the religions of china and India are firmly placed in the category of the ‘Natural,’ dominated by notions of ‘substance’ rather than ‘subject.’ And with this categorization goes a certain historical revisionism in that the Chinese and Indian civilizations are treated as the oldest ones in order to fit in with his particular narrative of world history. Of course, the countries of Africa and Latin America are from his point of view ‘off the map,’ so to speak, and treated as ‘non-historical’ in contrast to ‘the pre-historical,’ a distinction which India and China have:

¹ E. Levinas, “Metaphysics and Transcendence,” in *Totality and Infinity*, 36.

² Hegel, *Philosophy of History*, 173.

The Persians are the first Historical People; Persia was the first Empire that passed away. While China and India remain stationary, and perpetuate a natural vegetative existence even to the present time, this land [Persia] has been subject to those developments and revolutions, which alone manifest a historical condition³.

Johannes Fabian, in his book, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, describes this particular historical differentiation as the ‘denial of coevalness,’ by which he means both a chronological and qualitative distancing. It is a useful distinction because it allows us to distinguish the pastness of the Greeks, say, from that of the Indians and Chinese. The former is a primarily chronological matter because the Greeks, for all their pastness, still share the same thought-world as Europeans, whereas the latter spans not only temporal distance, but also a cultural divide, an alienness that has to be both explained and neutralized.

4. *The particular relation of the knower to the known.* What I wish to highlight here is what Foucault calls the ‘episteme,’ the mode of knowledge and its structuring by power relationships. This is not at all the same thing as the biases that a person or a culture has vis-a-vis another, which from a structural point of view would count as more epiphenomenal. In other words, depth-hermeneutical analysis here acquires a specifically epistemic focus.

Three points may perhaps be made here in summary fashion. First, in terms of social ontology, the relation of knowing subject and known ‘object’ is not an equal or symmetrical one, even though, given that they are both subjects, intersubjective communicative understanding would seem to be normative. Hegel, as we have seen, denies subjectivity to Indians in their ‘natural vegetative state.’ The European knower is presented as rational, self-conscious, and objective, while Indians are portrayed as irrational, dreamy, and subjective. It follows, second, that the European’s knowledge of Indians is superior to the Indians’ own self-knowledge, which, to the extent that they have any, must be inadequate and unscientific because it is irredeemably subjective, immediate, and insofar as it lacks mediating principles, essentially empty or confused. Except for the religious classics that he read in translation, Hegel’s reading about India and Indian philosophy in particular was confined solely to the commentaries written by Europeans. He does not seem to have read a single Indian philosopher even in translation. The same is true for Hegel’s first-hand knowledge of Indian art, which

³ *Ibid.*

in his extensive writings is confined to two actual instances of art. That did not stop him from waging eloquent about its many deficiencies as a vehicle of Spirit. Finally, Hegel seriously believed that Indians were incapable of ever acquiring such knowledge for themselves. Rather, his discourse is confident of its power to represent India, to interpret and explain it not only to the West, but to Indians themselves. Hegel would have been in full agreement with Marx's statement expressed in a different context: 'They cannot represent themselves; they must be represented.' (*The Eighteenth Brumaire of Napoleon Bonaparte*).

The Post-Colonial Moment

Two events above all mark the great change between Hegel's era and ours: first, the political independence won by former colonial states, matched by a self-assertion that challenges the representations of their erstwhile masters; second, what has been called 'the politics of difference,' the challenging of long-established cultural and political hegemonies and dominant worldviews, practices, and institutions. Questions of race, ethnicity, class, and gender are now seen as crucial elements in the deconstruction of hegemonic views and attitudes. These two conditions obviously have a lot in common: they represent the empowerment of hitherto subjugated and marginalized groups in their struggle against entrenched establishments. Together they set up what I am calling the post-colonial moment.

Post-colonialism is a dialectical concept that marks on the one hand the struggle against colonialism in all its different forms, political, economic, military, and cultural, in the quest for independence and sovereignty, and on the other hand, the grim realities in a new imperialistic context of economic and sometimes cultural-political domination. Postcolonial critique marks the stage where the political and cultural experience of the marginalized peripheries of the world ruled by the West could be developed into a more general theoretical position that could be set against Western political, intellectual, and academic hegemony. Postcolonial theory is designed to undo the ideological heritage of colonialism, not only in the decolonized countries but also in the West. What is attempted is nothing less than a decolonization of the Western mind, a deconstruction of the forms of thought, sensibility, and imagination that led to colonialism in the first place. and perpetuate its continuation. This necessarily involves a decentering of the intellectual sovereignty and dominance of Europe and a critique of Eurocentrism, that is, the assumption that the Western point of view is normative and thus is authorized to speak for the rest of the world. The interrogation and

decentering of Western knowledge involve among other tasks reappraising its links to colonialism and racism, challenging the forms of Western history represented as an ordered, evolutionary narrative that subsumes and consummates all other histories of the world, questioning the literary and cultural canons for their exclusion of writings that have not stemmed from the metropolitan center and developing a dialogic space for the encounter of Western and non-Western cultures as equal partners. It names the activities by which new subaltern histories, new identities, and new conceptualizations of the world – transnational rather than Western – are fashioned, and seeks through them to redress current imbalances of power, wealth, and resources in the pursuit of a more just and equitable world.

When we subject the absolutistic, monological, and ethnocentric worldviews of Hegel to post-colonial critique, a space is created for other agencies and voices. Pluralism is not, however, sheer plurality; the mere fact of differences and diversity, but rather the problem raised when these different voices debate and contest value judgments, truth-claims, and representations. Who gets to represent whom, under what conditions, and for what purposes? How are such representations structured methodologically, epistemically, and morally? What is the relationship between power relations and the production and reception of knowledge? What happens to the problematics of truth and validity when considerations of power and rhetoric are introduced? I cannot in the time I have go into all these questions. What I can do in this setting is to return to the four features earlier picked out in Hegel's orientalist narrative and indicate briefly how a post-colonial ethos problematizes them.

1. *Eurocentrism*. The kind of explicit Eurocentrism purveyed by Hegel is now happily a thing of the past and I doubt that it has many serious (by which I mean to be taken seriously) defenders. Of course, at a factual level there still continue to be nativists and xenophobes, racists and imperialists, about whom I do not need to remind you, but at a philosophical level the debate has shifted to a different terrain. On the one hand, there are formalists and transcendentalists like Habermas and Apel, who, in different ways argue for a universal conception of reason or reasonableness, at least as a way of structuring the public space within which different claims and assertions are raised and validated. On the other, there are more contextual and hermeneutically minded thinkers like Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, and Stephen Toulmin who countenance culture-specific and culture-relative notions of reason. This is admittedly to frame the debate very crudely and simplistically, but it may suffice to show that what passes for univer-

sal even at the formal transcendental level hides a certain Eurocentrism that needs to be deconstructed. There is not much sensitivity to the problems thrown up by cultural pluralism in Habermas's communications-theoretic idea of public reasons, which even as a formal procedural notion seems to me to go at once too far and not far enough. It goes too far because only certain kinds of 'reason,' namely, those of a discursive, argumentative kind are allowed within the communicative arena, either ignoring or subordinating the numerous other modes of communication, affective, gestural, and essentially practical as against theoretical, by which humans relate to one another. This faith in the world as an academic seminar is touching, and to us philosophers perhaps flattering, but, given the real conflicts of the world, not very persuasive. It does not go far enough, however, because the prior and difficult work of establishing sufficient inter-cultural communication to see the reasonableness of radically other beliefs and cultures is short-circuited.

The problem of inter-cultural understanding is not one that can be bridged by these approaches, especially when one considers cultures where reality is thought to transcend phenomenological and conceptual orders, without necessarily invalidating them at their appropriate level. The difficulty is one of trying to bridge the distance between radically different and incommensurable worlds, that is, worlds which lack a common set of rules by which statements can be understood and their truth value assessed. The great challenges of inter-cultural communication are still ahead of us as political and economic power moves in the next decades to East Asian countries. The root problem is political and has to do with asymmetries and imbalances of power, which shape and structure the production and reception of knowledge. Until those imbalances are corrected, the study of non-European cultures is going to be consigned to the field of 'language and area studies' on the assumption that they have little to contribute to mainstream philosophy and social science or hermeneutics.

2. *Otherness and difference.* Again, at least in theory, we have moved a long way from the *Identitätslogik* of Hegel in the direction of at least acknowledging differences that are irreducible to the 'logic of the Same.' The rise of both hermeneutics and deconstruction has brought home the lesson that it is only in genuine encounter with what is alien and other that we can gain understanding both of the others and ourselves. The other, as Levinas has put it, is an 'other with an alterity that is not formal, is not the simple reverse of identity, and is not formed out of resistance to the same, but is prior to every initiative, to all imperialism of the same. It is other with an alterity

constitutive of the very content of the other,' and thereby irreducible by definition of the Same. Such irreducibility means that gaze is now met by gaze, narrative by narrative, and criticism by counter-criticism. The empire, as Salman Rushdie has put it, writes back. Of course, given the asymmetries of power, much of this writing is done by authors trained in the West who are often as distanced from their own cultures as their Western colleagues and speak a language that is often quite removed from the struggles and concerns of the truly marginalized. But it is a step in the right direction.

3. *Temporal and spatial distancing.* Many of the ploys adopted by Hegel – or relegation to an archaic past, supersession and absorption within a developmental scheme, the pushing to the margins those seen as radically different – are now seen through. More and more, the methodological norm in cultural and social studies is, as expressed by Fabian, 'To meet the other on the same ground, in the same time.' The acknowledgment of genuine difference and the different forms of relativism it has spawned no longer allow for the developmentalism that culminates, as Ronald Inden has expressed it, in *Homo Euro-Americanus*. And finally,

4. *The relation of the Knower and the Known.* Here, too, the new pluralistic climate has demonstrated the illegitimacy of many of the moral and epistemic assumptions underlying Hegel's project. A) Where Hegel treats the other as ultimately an object, a pluralistic orientation demands an inter-subjective methodology, where others are seen as subjects in their own right and not just as phases of an evolutionary scheme. B) Intersubjectivity demands that those described be able at least to recognize themselves even if they do not always agree with the description provided. C) Where they do not, they should be allowed to contest the description on their own terms, instead of being forced to speak a particular privileged language. D) Genuine intersubjectivity also disposes of the pretension of omniscience often couched in terms like 'scientific,' 'universal,' and 'necessary.'

Of course, the special problem of inter-cultural hermeneutics in contrast to intra-cultural hermeneutics is precisely the bridging of the large gap between cultures, especially if we see cultures epistemically as providing the horizon within which reality is seen and worlds constructed. Here, where a real encounter and interaction is called for, it does not seem to me useful to go transcendental, as Habermas and Apel, for example, tend to do. Instead of laying down transcendental conditions, which in any case are fluid, it seems to me more helpful to think seriously about actual cross-cultural dialogue. By what rules should the dialogue be structured? They have them-

selves to be negotiated in the encounter, rather than being specified a priori as preconditions. The laying down of transcendental conditions is all too often a hedge against and an escape from the messiness of open-minded dialogue. It is a remnant, in milder form, of the same intellectual colonialism that Hegel practiced.

The Global Moment and The Great Conversation of Mankind

It is not sustainable any longer to have a hermeneutics of supersession as with Hegel or a hermeneutics of suspicion or contestation as in the post-colonial moment. We have entered into a new age – the global age – where we need to create a new hermeneutics toward what Michael Oakshott once called the ‘Great Conversation of Mankind.’ This new hermeneutics will be a hermeneutics of true intersubjectivity between subjects who share a basic equality and on that basis can attempt a genuine dialogue where Buber’s I-Thou dialectic is reciprocally deployed, that is, the I-Thou positions change and each partner in this dialogue is sometimes an ‘I’ and at other times a ‘Thou.’

The need for such a dialogue is provided by the critical global situation in which we find ourselves. All the urgent problems that plague us today – environmental degradations, hunger and poverty, the spread of terrorism, the threat of nuclear weapons, sustainable development, and peace and security – are global problems which require the global wisdom of mankind. No longer will the particular perspective of single cultures be sufficient to solve these global problems.

This new situation in the history of mankind will call forth at least two responses: (a) a diachronic dialectic of tradition and modernity and the search for alternative modernities as one sees in the thought of Gandhi, Aurobindo, and Tagore, to mention the most consequential of twentieth century Indian thinkers, and (b) a true cross-cultural conversation in a synchronic space. These two dialectics and interaction may go some ways toward initiating the global conversation that Oakshott heralded.

Antropologia e filosofia spontanea¹

Piergiorgio Solinas
Università di Siena

Proemio

Sono invitato oggi, penso, a parlare da antropologo, a parlare come studioso di antropologia entro la cornice della ‘filosofia interculturale’ (o trans-culturale). Non dunque come partecipe d’un qualche cantiere di indagine, che so, ontologia, dottrina della conoscenza, filosofia della storia, morale, ed altre tra le molte, imponenti partizioni del sapere filosofico.

Da antropologo, d’antropologia. Sfrutterò solo in parte, anzi, direi, appena un po’, l’occasione per mettere in discussione l’incrocio fra antropologia filosofica e antropologia culturale: cioè, della o delle teorie che i filosofi elaborano sull’uomo, e della pratica di conoscenza comparativa che gli antropologi culturali compiono sugli uomini. Me ne rammarico, tuttavia: questo problema viene regolarmente passato sotto silenzio, come se si trattasse di qualcosa che va da sé. Una separazione di campi, o di livelli, che si dà per scontata: i filosofi fanno un certo lavoro, gli antropologi culturali un altro; quasi che l’uomo di cui si occupano gli uni non fosse l’uomo di cui si occupano gli altri, o se pure lo fosse, diciamo nel mondo dei referenti ultimi, nel mondo dei fatti e della esistenza, della vita ordinaria, questa coincidenza sostantiva non valesse più quando si passa al piano dei modelli, delle idee che gli uni e gli altri si fanno sul loro oggetto comune.

Rimandiamo la discussione, un po’ opportunisticamente, ma magari impegniamoci a dedicarle altri appuntamenti, e nuove, serie energie di ricerca.

Non dovremmo trascurare di mettere al centro dei nostri impegni di ricerca, e dei nostri metodi di lavoro, in queste future occasioni, qualche oggetto umano che interessa entrambi i campi o i mestieri: oggetti che consideriamo inclusi o intessuti nella realtà dell’esistenza umana, come il tempo, la vita, la psiche, le relazioni sociali, il benessere, la sofferenza, e tanti altri, più o meno astratti, che gli antropologi incontrano nella realtà delle società che studiano, nelle loro etnografie, e i filosofi indagano per gli aspetti cognitivi, strutturali, concettuali.

Ingresso

Dovremmo però anche, io credo – forse fin d’ora – stipulare un accordo per quel che intendiamo con ‘filosofia’ quando si tratta di incrociare i rispettivi terreni di competenza, un accordo che possa valere anche quando si ha a che fare con società e mondi storici nei quali l’esercizio specializzato della ricerca filosofica con si manifesta nelle forme riconoscibili che si sono affermate nell’Occidente europeo, nel mondo arabo, in quello orientale (hindu, buddhista confuciano...). Questo accordo dovrebbe poter prevedere

¹ Contributo presentato al convegno sulla filosofia interculturale. Siena 23 ottobre 2012

una specie di gradazione del sapere e della pratica filosofica, in modo tale che, se da una parte si ammette che ai filosofi in senso specializzato e professionale spettano un ruolo ed un livello espressamente riconosciuti, alla filosofia in forma spontanea, implicita, o cifrata (nella religione, nei saperi tradizionali etc.) si possa attribuire un certo spazio, un livello di interesse nella scala dei modi di pensiero che una società produce ed amministra.

Se si accetta questo modo di organizzare lo spazio-pensiero di esercizio dell'attività filosofica, se si accetta cioè che esistono diciamo così delle fasce altimetriche di impegno, di densità del pensiero filosofico, che le società che ignorano la filosofia come pratica scientifica distinta esercitano tuttavia i loro poteri di investigazione sull'essere e sul mondo, e che gli uomini che ne fanno parte si nutrono di concetti e idee su mondo, su se stessi, sulla vita², allora i termini stessi del rapporto fra i nostri rispettivi campi di indagine acquistano nuovi, interessanti significati.

Si tratterebbe, in effetti, di considerare la filosofia spontanea come componente ineliminabile della cultura, e di farne oggetto d'indagine sociale, ma non solo. Si dovrebbe anche provare a mettere in rapporto di comparazione le diverse filosofie, a seconda delle società, ossia i sistemi di pensiero che caratterizzano una cultura rispetto ad un'altra, una società rispetto a quelle che la circondano.

Petio

Naturalmente questi programmi presuppongono alcune caratteristiche, alcune proprietà per quello che riguarda il nesso tra pubblico e privato, tra sociale e individuale. In una certa misura, per esempio, implicano che una certa società posseda dei sistemi di idee – dei sistemi di ordine etico, oppure delle idee di base riguardo all'anima, alla vita, alla verità – che più o meno tutti i suoi membri condividono, che agiscono normalmente come pensieri guida, concetti ordinatori di cui normalmente ci si avvale nel vivere e nel comunicare, insomma che in una certa misura un'intera società la pensi allo stesso modo riguardo a quei valori e a quegli oggetti. Non è difficile ricono-

² Geertz: “Tuttavia, questo scenario così deprimente [la miseria e la precarietà, a Giava, negli anni '50] vi era una vitalità intellettuale sorprendente, una vera passione filosofica, ma anche popolare, tesa a scandagliare i misteri della vita. Contadini indigenti discutevano di questioni legate al libero arbitrio, commercianti illetterati parlavano delle qualità di Dio, i manovali avevano le loro teorie sui rapporti tra ragione e passioni, sulla natura del tempo o l'affidabilità dei sensi”. *Dal punto di vista dei nativi. Sulla natura della comprensione antropologica*, in Richard S. Shweder e Robert A. LeVine, a cura di: *Mente, Sé, Emozioni. Per una teoria della cultura*. Lecce, Argo, 1997, pp 145-160, p. 149

scere che nella stessa realtà moderna, presso le società altamente urbanizzate in cui viviamo, molte sono le idee pensate in comune, i sistemi condivisi. Più o meno tutti noi pensiamo che il tempo non torna su se stesso, che la verità di una certa cosa non può coincidere con il suo opposto, che la psiche individuale di una persona si conserva nel corso della sua esistenza attraverso le età, e molte altre cose che stanno a fondamento del vivere e del fare normali. Queste idee elementari (il passato non ridiventa presente, io sono me stesso e non un altro, etc.), non solo valgono per se stesse ma anche per oggetti e situazioni nella pratica sociale, economica, politica, in generale nei rapporti sociali. Nella sua breve storia, la ricerca antropologica è stata in grado di portare alla luce alcuni principi d'ordinamento culturale, o piuttosto trans-culturale, che si rivelano tuttora efficacemente verificabili presso le più diverse società: per esempio, lo schema tripartito in cui si scandisce la struttura dei riti di passaggio, il principio dell'esogamia, la "legge" del dono e del suo contraccambio.

Alla base di ciascuna di queste forme, di queste invarianti, non è difficile ritrovare all'opera quei presupposti categoriali, d'ordine meta-culturale che reggono le regole del comportamento, del conflitto, della socialità, delle dinamiche simboliche.

Concetti, pre-concetti o principi logici che siano, oltre che radicati in una certa cultura, ossia nel patrimonio cognitivo d'una certa società, queste idee-radice spesso estendono la loro validità ad una gamma molto più vasta di società e di culture. Le trattiamo come 'universali', non solo nel senso aristotelico, logico del termine, ma anche (e qui cominciamo a porre problemi di confronto trans-disciplinare) nel senso che si rivelano presenti in tutte le culture. Il rapporto fra presente passato e futuro, il concetto, che so, che la parte è minore del tutto, che il giorno e la notte si succedono l'una all'altro ciclicamente, che tu sei per te stesso un io (così come io sono un tu per te...) , l'idea di 'reciproco', e insomma, una quantità innumerevole di nodi cognitivi basilari sono sicuramente propri dell'umanità intera.

Esistono dunque delle trame concettuali, sia teoretiche che pratiche, ed etiche che percorrono le culture e le accomunano nonostante la loro diversità, nonostante le distanze di spazio e di tempo, nonostante le asimmetrie di potere e di sviluppo economico che le separa.

Non solo; molto più che per le idee, la comune umanità si manifesta nel ricorrere degli stessi fondamentali sentimenti originari, o primari: la simpatia e l'anti-patia, il dolore e la gioia, il desiderio, la gelosia e l'invidia, l'egoismo e l'altruismo, la superbia. Molti antropologi pensano che anche le

emozioni sono codificate secondo certe determinanti culturali, che non siano affatto automatiche o immediatamente ‘naturali’, ma che siano costruite socialmente, che siano ‘costrutti culturali’. Questo non toglie che anch’esse, anche i modi di manifestare e provare emozioni, dolorose o gioiose, rivelino se non le stesse forme da una cultura all’altra, quanto meno lo stesso repertorio di base, la stessa grammatica fondamentale.

Tuttavia, come sappiamo, le civiltà si differenziano, e spesso si oppongono anche per aspetti, valori, principi e perfino per orientamenti cognitivi. Si oppongono almeno con la stessa intensità con cui convergono.

Quaestiones

A che cosa è dovuto questo divergere? Perché quegli ‘universalisti’ non sono così forti da indurre le diverse culture a riconoscersi per intero nelle stesse concezioni, a trarre le stesse conseguenze dalle premesse comuni?

Queste grandi domande non riceveranno risposte soddisfacenti qui, evidentemente; nessuno del resto se lo aspetta. Quel che forse ci si aspetta da un antropologo è che possa portare qualche elemento di aiuto, che la sua esperienza di studio comparativo possa introdurre del materiale interessante, dei contributi utili. Un buon contributo, per discutere fruttuosamente, consiste secondo me nel porre domande convincenti prima che risposte convincenti. Una domanda che possiamo definire convincente è quella in cui ci riconosciamo, una domanda che troviamo giustificata o motivata in termini di dubbio, di motivato non-sapere: che si fonda insomma su una incertezza giusta. E per giungere a percorrere un tragitto, o qualche passo, nella direzione che ci interessa, diciamo a coltivare quell’incertezza, è necessario dividere, identificare ed afferrare dei temi, misurare le culture sull’asse della differenza che le oppone riguardo ai concetti nodali dell’esistere e del costruire l’umanità.

Ebbene, è quello che propongo di fare; identificare un tema, e un tavolo, e provare a discuterne.

Il tavolo: *Oriente e Occidente*: dunque, interculturalità e filosofia comune (pratiche filosofiche del vivere e del sentire in contesti sociali, appunto vissuti e praticati) attraverso le faglie di discontinuità culturale, attraverso le grandi placche di civiltà che si estendono di qua e di là del grande fulcro mediterraneo, da una parte e dall’altra della linea di contatto fra l’Asia e l’Europa.

Il tema: *la categoria di persona* e le sue articolazioni, o i suoi piani differenziati di rappresentazione: individuo, io, *self*; e poi ancora, la categoria di persona e il ‘suo’ mondo. Il sé e il mondo.

Come vedete, tema assolutamente ricorrente: nulla di nuovo; soprattutto, scandalosamente esteso, di per sé non-trattabile come singolo oggetto. Eppure, forse proprio per questa sconfinata, indefinita prospettiva estesa, potrebbe risultare molto proficuo per chi intenda solcare, provare, generosamente aperto alla missione dei tentativi.

Diciamo in breve i termini della questione: Sui due versanti del grande piazzale di confronto, l’anfiteatro delle culture, tra la curva ovest, e la curva est, si gioca una partita millenaria: da una parte gli individualisti (‘noi’, gli europei) , dall’altra i ‘dividualisti’ , gli altri, soprattutto l’Asia del Sud, le grandi religioni asiatiche, induismo, budhismo jainismo.

Degli individualisti potremo parlare facilmente, li conosciamo bene, siamo noi appunto: ego-centrici (i nostri sistemi di pensiero sono io-centrici) e soprattutto, imprigionati nella logica del discreto, del discontinuo; l’identità indivisibile del soggetto sancisce il dominio indiscusso ed esclusivo su tutto il campo di pertinenza delle sue facoltà: percepire, sentire, decidere, volere, possedere. Tutte dotate di una potenza autoriflessiva, tutte esercitano le loro prerogative di controllo ai confini; nessun altro io può entrare nei miei domini, etc.

I ‘dividualisti’, al contrario, soffrono di una inguaribile instabilità dei margini, sono attraversati dalla logica del *continuum*, la loro soggettività ristretta, il loro ‘io’ va colto più come nucleo denso d’un mondo esteso, che si diffonde a distanza e finisce per con-fondersi con i campi di espansione d’altri io, che non come un regno sorvegliato e impenetrabile nel quale vige l’unica legge del sovrano solitario (il sé discreto). Credo che qualcuno abbia cercato di sintetizzare l’immagine di queste due personificazioni dell’io (un famoso regista italiano che ebbe fra le altre mogli, una svedese e un’indiana) nei due archetipi dell’abbigliamento: i ‘cuciti’ e i ‘drappeggiati’, cioè, quelli che si chiudono gli abiti come una pelle supplementare, sigillata in ogni giuntura, e quelli che si avvolgono di un rivestimento fluttuante, mai serrato da punti o bottoni...³

Se a queste due forme standard (come si vede non solo concettuali, ma sociali, etiche e perfino estetiche) di pensare la persona corrispondano poi,

³ “Uomini ‘drappeggiati’ e uomini ‘cuciti’”, in R. Rossellini, *Il mio metodo. Scritti e interviste*, a cura di A. Aprà, Venezia, Marsilio, 1987 pp. 183-190

nel profondo, due opposti filosofici, ossia due teoremi del sé (deposizioni cognitive dell'identità singolare) non sono in grado di stabilirlo, e neppure di ipotizzarlo. Quel che posso supporre, è che, almeno nella mente di chi propone questo paradigma, le 'filosofie spontanee' che percorrono l'esistenza dei singoli e delle comunità, le pratiche del sé, corrispondono a diverse figure del sé, o meglio, per dirla con Louis Dumont, a diverse 'ideologie' del sé, ideologie strutturanti, ordinamenti etici che enunciano e prescrivono.

Il 'dividualismo' in effetti non presenta una configurazione teorica che si possa esprimere in tesi rigorose. Non può facilmente ordinarsi in assiomi. Lo si deduce piuttosto dai modi delle relazioni fra gli uomini, dai precetti e dai codici di condotta e, per l'appunto, dalle pratiche. Tendenzialmente monista, come abbiamo accennato (non dualista quindi, *advaita*⁴), anima il mondo più che governarlo, o costruirlo. Soprattutto, 'permea' gli spazi di relazione e il cosmo sociale intersoggettivo infiltrando parti o particelle (si parla qui necessariamente per metafore) da un sé all'altro, consustanziano spiritualmente (e spesso anche materialmente) l'altro-da-sé con le emanazioni che il proprio agglomerato di identità non può mancare di sprigionare per il semplice fatto di esistere.

Antropologicamente questo effetto di interazione continua, propagata, questa sensazione di incontro, di multipli flussi che incrociano lo spazio di esistenza si coglie nella realtà sociale dell'India vissuta: per la strada, negli spazi di mercato, fino alle cellule interne, domestiche della vita quotidiana. Non si è mai soli in realtà. Chi sei, come ti chiami, chi sono i tuoi, cosa stai pensando? Vivere in India significa inevitabilmente con-fondersi, esporsi, aprire i pori della persona e lasciar entrare i mille corpuscoli di sollecitudine umana che provengono dalle fonti curiose d'interessamento fra simili. Per chi non conosce e non ha l'abitudine alla curiosità degli altri questo modo di fare risulta immancabilmente imbarazzante: egli non può fare a meno di percepire la cura e l'interessamento come una specie di seccatura, come un'intrusione importuna. Fare conoscenza, laggiù, significa qualcosa di molto vicino all'essere indiscreti.

⁴ La contraddizione tra 'dividualismo' e monismo (*advaita*) che qui sembra apparire si risolve facilmente: il primo riguarda la persona: composta, fluida, divisibile, il secondo riguarda invece l'unità cosmica, ontologica fra soggetto e oggetto fra interno ed esterno, fra io e mondo.

Indiscreti: che cosa significa d'altronde discrezione , ossia la virtù di limitarsi ai confini di separazione tra discreti, se non appunto astenersi dall'entrare negli spazi altrui, nelle persone che non sono noi stessi?

Disputatio

Ora, consideriamo questo paesaggio di interculturalità, questa sorta di atlante sommario degli *ethos* polarizzati: i discreti e i continui (o se volete i discontinui e gli indiscreti). Diciamo intanto, prima ancora di valutare la fondatezza di questa mappa *ethica*, che alla sua apparente simmetria formale fa riscontro una chiara asimmetria di gradimento, di piacere o di simpatia: l'*ethos* continuista si guadagna molto presto un credito di accettabilità, d'armonia, di piacevolezza che contrasta visibilmente con il tono dispettoso, piuttosto scostante e, insomma, francamente anti-patico del nostro mondo ideo-logico della discrezione.

Tuttavia... Tuttavia, la realtà etica vera non sembra così pacificamente pronta a confermare questa disparità: il mondo del *continuum* è pieno di ingiustizia, di autoritarismo, di dominio. È proprio nell'universo tutto inclusivo del continuum sociale che al massimo pregio riconosciuto ai più 'puri' fa riscontro il massimo disprezzo, l'abiezione, concentrata sugli infimi, condannati al ruolo di ricettacolo di negatività, fonte di contaminazione. Sia gli uni che gli altri , per di più, possiedono virtù o vizi non solo per proprio merito o colpa, ma anche, e prima, per i meriti e le colpe che non dipendono dalla loro vita presente, ma dal passato che precede il loro venire al mondo, da ciò che più non sono...

Così, l'opposizione fra il mondo egoista e isolazionista dei discreti e quello apparentemente più solidale e inclusivo degli indiscreti muta di senso: la gerarchia, l'inferiorità, la discriminazione sorgono là dove non ci si aspetterebbe; nascono nello spazio denso e serrato della 'comunità' e della vicinanza, là dove, appunto, è possibile trasmettere ad altri soggetti gli effetti indesiderati delle cattive azioni, e dei contatti contaminanti.

L'io isolato, al contrario, perfettamente protetto dai rischi di intrusione degli altri io nel proprio sé, può mantenere intatta la sua neutra indifferenza verso il rischio del male trasmesso, così come può, e deve, smaltire con i propri mezzi il male che il suo stesso vivere inevitabilmente produce. Sta qui il gran segreto dell'identità indivisibile, e della cittadinanza come principio integro e personale di responsabilità singola. Il modello atomico che la fisica moderna ha introdotto nelle cosmologie popolari, minute, si replica nell'immagine della società fatta d'atomi. L'individuo rappresenta la parti-

cella elementare della sovranità che non può essere ceduta, né accresciuta o diminuita: l'io padrone di se stesso non comunica se non alla frontiera del suo dominio.

La disciplina della gestione dei rifiuti, dell'immondizia quotidiana nella vita materiale, cui volentieri ci sottoponiamo oggi, nelle città come nei piccoli centri dell'Europa post-capitalistica (o postindustriale) restituisce una buona immagine, un riflesso efficace di questo ethos autonomista, individualizzato e discreto. Ognuno è tenuto ad amministrare i propri scarti, a riordinarli, a distribuirli nelle caselle anonime del riciclo, a ridurne al minimo possibile la quantità. E questo diventa il segreto del bene comune: fare scrupolosamente, uno per uno, il proprio dovere.

Gli inconvenienti contenuti in ciascuno dei due sistemi, delle due cosmologie etiche si potrebbero elencare a lungo. Non possiamo farlo qui; ci interessano altri spunti, qualche altro spunto.

Torniamo sui nostri passi, riavviciniamoci a quegli 'universali' transculturali cui facevo riferimento all'inizio del mio intervento. Se è vero che l'io discreto e l'io in-discreto divergono, se possono essere assunti come simbolo di due differenti orizzonti culturali, due civiltà che si distanziano (anche se magari si guardano con desiderio), resta altrettanto vero che entrambi estendono le loro diramazioni in un campo di significati che richiede di non rassegnarsi all'irriducibilità. Nessuna alterità sarà mai definitiva, nessuna identità potrà mai resistere in eterno al trascendere i confini.

Ernesto de Martino pensava che per oltrepassare questo abisso, per trascendere l'irriducibilità fra culture che hanno imboccato strade divergenti e che si trovano a distanze apparentemente incolmabili, occorresse percorrere all'indietro la storia, risalire al punto di disgiunzione e rifare poi di nuovo, in senso opposto il percorso di civiltà, in modo tale che, emancipata dalla sua stessa chiusura, la mente del viaggiatore etnologo potesse 'rigenerare' dentro il suo orizzonte di pensiero i motivi culturali interni al mondo degli altri. La prospettiva d'insieme non poteva distaccarsi dal suo etnocentrismo di base, ma una nuova maturità critica ne poteva dominare le pretese, e la direzione. Una traduzione: più che una traduzione, il ricostruire e diventare partecipi con la logica della ragione e insieme con l'empatia del vivere ciò che non si è e non si è mai stati.

Non possiamo nasconderci che dentro la pretesa, o la speranza, d'una simile empatia transculturale si muove un'utopia antropologica, una illusione di permeabilità che trova riscontro in ben poche, rarissime esperienze et-

nografiche. Non di meno, ancor oggi molti pensano che il mestiere dell'antropologo consista in null'altro che nel trovare i percorsi di traduzione che siano in grado (o mettano in grado) di passare da un significato culturale ad un altro, dal significato delle categorie, dei 'costrutti culturali', di soggetto, di intersoggettualità e di *communitas* intersoggettiva in una cultura – meglio, assumiamoci la responsabilità di adeguarci alla scala appropriata: in una civiltà – a quello corrispondente in un'altra cultura, in un'altra civiltà.

Qui viene, credo la *quaestio* cruciale. In che misura è possibile immaginare delle sintesi di costrutti culturali, delle sintesi tra nuclei di pensiero, di valori o categorie profonde, che attraversino le culture? E poi, chi sarebbe autore, forza o processo capace di produrre la sintesi, in quale laboratorio si metterebbe in atto questo esperimento di trasmutazione? Una domanda del genere, per diventare sensata, deve dimostrare almeno di valere il costo del tentativo. È abbastanza chiaro che non esistono processi pilotati da cui ci si possa aspettare nuove cosmologie, nuovi mondi culturali sintetizzati in laboratorio. Gli universi simbolici, normativi, d'ethos, i modelli di famiglia, di consumo, insomma, tutto ciò che chiamiamo cultura, paiono sorgere da sé, piuttosto che da consapevoli progetti disegnati da costruttori o pianificatori. Noi possiamo progettare, intellettualmente, o raccomandare, questa o quella fusione, questa o quella reazione catalitica, ma certo, non è dalla immaginazione teorica degli studiosi che può partire un processo del genere.

La formazione di una coscienza transculturale, e segnatamente, l'evoluzione di una categoria di soggetto, di io e soprattutto di 'noi' che trascenda il gap fra discreto e indiscreto, chiaramente, passa attraverso la storia, la storia che si muove e ci muove, oggi. Un'antropologia dell'io di mercato, oggi più che mai necessaria, dovrebbe impegnarci a osservare come questa categoria fortemente permeata dell'opera di civilizzazione dei corpi e delle menti che il capitalismo ha prodotto e ormai portato a compimento nell'Occidente stia invadendo i territori del continuum, in Oriente e stia sottoponendo a mutazione irreversibile l'io individualista in quei mondi. Fino a che punto si spingerà questa imponente opera di ri-civilizzazione? Chi ne risulterà trasformato alla fine?

La chiave proposta da Dumont per interpretare la logica della gerarchia castale in India, si riassume nella formula più che nota dell' 'inglobamento del contrario'. In base a questa teoria il rapporto di disuguaglianza, la stessa integrazione nell'inferiorità ubbidisce ad un principio incessantemente riprodotto di distinzione e di inclusione: il vertice, la parte suprema dell'intero costrutto ideologico, classifica, oppone e inferiorizza, ma appun-

to ingloba, la sua parte negativa, il suo sé o anti-sé impuro. Il potere del re è più forte del potere del bramano, ma quest'ultimo, superiore, separa la parte impura, la forza, la violenza del *raja* inglobandola come suo 'negativo'⁵.

Il mondo della gerarchia, delle classi di status ereditarie, delle differenze innate di valore sta tramontando in India, e difficilmente lo si vedrà ritornare (benché, con altri meccanismi, la selezione sociale produca, anche nelle patrie elettive della democrazia e della 'uguaglianza' degli scarti di benessere altrettanto vistosi e forse non meno bloccati). La categoria di 'io', egualitaria, democratica, in-differente si pone ormai in concorrenza diretta, anche in Oriente, dove vive più della metà dell'intera popolazione del pianeta, con quella dell'io inclusivo, esposto, soggetto a subordinarsi e alla devozione che una storia millenaria ha istituito come archetipo spirituale e politico. Questo secondo io, invero, nella sua modestia, nella sua accettazione dimessa della propria cedibilità, possiede tuttavia una forza che il nostro io secolarizzato ha perso da tempo: la sua capacità di pensare il mondo, di pensarsi come incluso nel tutto, di rinunciare alla propria singolarità.

Il chiasmo che si sta delineando oggi, penso, sembra metterci di fronte ad una specie di scambio incrociato di valori, fra i due mondi: gli 'altri' sognano di diventare come noi (o almeno, di raggiungere quei benefici e quelle libertà di consumo di cui abbiamo goduto fino alla nausea), mentre noi cerchiamo nella loro cultura nuove dimensioni di modestia, perfino di rinuncia. Ecco, credo che la domanda di cui parlavo prima possa superare l'esame proprio entrando in questo processo, attualizzandosi nel problema: un Oriente che si occidentalizza ed un Occidente che sta perdendo la sua presunzione, l'orgoglio del suo primato civilizzatore.

⁵ Louis Dumont: "Verso una teoria della gerarchia" in : *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi 1991, pp. 527-535. Per un commento, ed una sintesi delle critiche alle tesi di Dumont si può vedere il recente volume di Roland Lardinois: *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science* Parigi, CNRS 2007

Cosmogony, Cosmology and Kosmology: Yin-Yang and Taiji Symbolism

Young-chan Ro

George Mason University, Department of Religious Studies

Abstract

This article is to explore Raimon Panikkar's idea of "kosmology" in light of the yin-yang cosmology in China and East Asia. Panikkar coined the word, "kosmology," to envision a new way of understanding the universe in contrast with "cosmology," a modern scientific view of the universe. In his critical assessment of the modern scientific cosmology, Panikkar warns us that the modern scientific cosmology has become the absolute view of the universe. Panikkar, thus, proposes "kosmology" as a way of understanding the universe, beyond a mere scientific object, in relation to the human, the divine (the ultimate reality), and all other beings. The East Asian yin-yang cosmology has been the most prevailing and persisting cosmology throughout the history of East Asia. In this respect, the yin-yang cosmology is different from the Western scientific "cosmology" in the sense that it provides a meaningful way to understand the universe as a comprehensive reality in relationship with human beings and all other beings. The yin-yang cosmology may be a good example in reflecting Panikkar's idea of "kosmology."

이 논문은 라이몬 파니카의 새로운 “우주론” (kosmology) 을 동아시아 전통의 음양 (陰陽) 우주관과 연결시켜서 우주관에 대한 새로운 이해를 시도 해 본 것이다. 먼저 파니카는 현대서구과학에 기초한 우주론에 대한 비판으로 시작한다. 파니카는 서구의 과학적 우주론이 “과학적”이라는 근거 때문에 과학적 우주론을 절대화 시키고 있다고 한다. 한편 동아시아의 음양우주론은 중국이나 동아시아역사를 통해서 한결같이 지대한 영향을 끼쳐 왔다. 물론 음양우주론은 현대서구과학의 결과로 얻어진 우주론은 아니다. 그러나 음양우주론은 우주과 인간과 자연을 연결시키는 통진적 우주론으로서 동아시아인 들의 생활 속에 깊은 영향을 주고 있다. 이런면에서 볼때 음양우주론이 바로 파니카가 말하는 “kosmology”의 의미를 잘 반영하고 있다고 보겠다.

Human interest in the origin of the universe is universal across time and space. In all cultures and religions in the world, from ancient to modern, we are able to find their unique understanding of how the universe and the world came into being. The explanations of the origin of the universe vary not only from culture to culture but also from age to age. In general, there have been two kinds of approaches in understanding the origin of the universe: a mythic account of the origin of the universe, *cosmogony*; and a the-

oretical and systematic way-either scientific or speculative- of understanding of the universe, *cosmology*. Some are interested in cosmogony, some in cosmology. Cosmogony is a narrative form or a story of how the universe came into being as found in the Book of Genesis or in the Babylonian creation story Enuma Elish or “When on High.” It is interesting to note that most ancient Near Eastern religions and cultures, such as Mesopotamia and Egypt produced cosmogonies. The Abrahamic religions have a strong interest in cosmogony. The Genesis creation myth, for example, has been the most influential cosmogony in the Judeo-Christian-Islamic traditions and cultures.

Not every culture or religion, however, has produced cosmogony, a narrative form of explaining how the universe originated. East Asian cultures and religions were not keen on cosmogony. East Asian cultures including China, Korea, and Japan did not produce a creation myth.¹ To be sure, they produced various founding myths, stories of how their nations and states came into being, but a story of the origin of the universe, cosmogony, in most cases, is neglected. The lack of cosmogony is a unique commonality among the East Asian cultures. The myth of Dangun in Korea and the stories of Izanami and Izanaki, for example, are nation-founding myths, not creations myths. Some may argue that the Pangu story may be a Chinese creation myth. However, the Pangu legend is not equivalent to Near Eastern creation myth in many respects. In no way has the Pangu story made a great influence on Chinese and East Asian civilization as the Genesis creation myth did on Western civilization. In fact, the Pangu story was unknown to most Chinese and East Asians, except some parts of China, and the historians and specialists in Chinese mythologies.² To be a myth, it has to be both

¹ The lack of creation myth, cosmogony, is a unique aspect of the Chinese and East Asian traditions. See for more discussion on this matter, Frederick W. Mote, *the Intellectual Foundation of China*, New York,

²The Pangu legend is certainly a cosmogony supposedly is written or reported by Xu Zheng during the Three Kingdoms period in China. This legend, however, closely related to the cosmology of yin and yang. According the Pangu legend, the original state of chaos was divided by the two opposing primordial forces of yin and yang, and Pangu who slept in a cosmic egg awoke and broke the egg and split heaven and earth, and harmonized yin and yang. We may interpret this legend in two ways. This legend might be understood as an original account of the theory of the yin-yang cosmology. On the other hand, this story might have been composed or written under the heavy influence of the later Chinese cosmology of yin and yang. It may have written or re-written under the influence of the yin-yang cosmology formulated in the Book of Changes, Daodejing, and other later sources that accepted the yin-yang principle of polarity as the established Chinese cosmology. In either case, it is clear that the yin-yang cosmology is a dominant theme of the Pangu legend. The

well known and well accepted as in the case of the Genesis cosmogony. The power of myth lies in the fact that a myth provides a certain assumption, a way of life, a particular way of thinking, and a view of universe taken for granted by the people who live in that particular mythic and cultural context. Unlike the Genesis cosmogony, the Pangu legend in China did not play such a role in the Chinese tradition as did the Genesis cosmogony in the Western tradition.

The Judeo-Christian-Islamic or the Abrahamic traditions have been greatly interested in cosmogony while Chinese and East Asians were not terribly concerned about a narrative story, cosmogony. The lack of cosmogony in the East Asian and especially the Chinese tradition reveals a unique characteristic of the East Asian worldview. In reality, Chinese and East Asians in general did not create their ‘creator.’ This reveals the fact that Chinese did not consider that they were the products of a certain transcendental being, a creator. In fact, in their minds, it is quite foreign to think of themselves as the creatures separated from the creator. The creator-creature dichotomy is lacking in the East Asian and the Chinese worldview. The cosmogony oriented cultures and religions, however, accepted the dichotomy and duality of the division between the creator and the creature as found in Genesis. Western cultures under the influence of the Genesis cosmogony accepted the idea of the creator-creature dichotomy. In East Asian cultures, however, the creator-creature dichotomy had not been evident until Christianity came into the East Asian world and begin to teach and preach the clear distinction between creator and creature.

One of the outcomes of this creator-creature dichotomy is the view of human beings. Since the Genesis cosmogony considers human beings merely God’s creatures, it is therefore wrong to challenge or even to envy the creator. Human beings must accept their place in the order of the universe and in the hierarchy of God’s creation. This is a fundamental condition for human self-understanding. Human beings must be understood in relationship to God as their creator, a fundamental ontological difference between the human and the divine. Any form of rejection of this ontological difference will constitute a “sin” in a religious and spiritual sense. In this context, human beings are “sinners” compared to God the creator. Time and again human beings have challenged the authority of God the creator in order to become like the creator God without success. This is what the Christians

significance of the Pangu cosmogony, thus, lies in illustrating the primordial polarity of yin-yang cosmology.

call *hubris* (spiritual pride). For Christians, this is “original sin” in the sense that has been so pervasive throughout human history. For this reason, it is a norm for Christians to consider themselves as “sinners.”

The Christian missionaries who came to China, around the 16th and 17th centuries were quite puzzled by the Chinese inability to take “sin” seriously. Their concept of “sin” was quite different from the Western and Christian concept of “sin.” For the Chinese, it was mostly a moral and ethical sense or legal sense of “sin,” not in the spiritual and religious sense. The feeling associated with “sin” usually generates “guilt.” “Sin” and “guilt” are closely related. Some cultural anthropologists think that Western Christian culture is a “guilt” culture due to the strong sense of “sin” as an ontological condition of being a human. On the other hand, East Asian culture lacks the idea of “sin” and “guilt” as a human ontological condition, although it has a strong moral and ethical sense of “shame.”³

One of the outcomes of the cosmogony oriented cultural and religious traditions, as we noted above, was a dualistic dichotomy between the human and the divine, and this dichotomy created a sense inferiority complex on the human part. For this reason human beings attempted to become like God and to deny their creatureliness. This produces a religious *hubris*, a spiritual pride resulting in the state of the human predicament called “sin” or even “original sin.”

The lack of cosmogony in China and in East Asia, however, does not and should not imply that the people of East Asia have no interest in the origin of the universe or the workings of it. Instead, they have developed a profound and highly elaborated cosmology which has become the hallmark of the Chinese and East Asian worldview and way of thinking. This is the yin-yang cosmology. The dominant concern for Chinese, Koreans, and Japanese, and other East Asians, was not cosmogony but cosmology. In this respect, the yin-yang cosmology has played a similar role for East Asians as the Genesis cosmogony has played for the Christian West. The yin-yang cosmology in East Asia was a functional or a “*homeomorphic*”⁴ equivalent

³ Atherton J S (2011) *Doceo; Shame-Culture and Guilt-Culture* [On-line: UK] retrieved 12 January 2013 from http://www.doceo.co.uk/background/shame_guilt.htm Read more: Shame-Culture and Guilt-Culture http://www.doceo.co.uk/background/shame_guilt.htm#top#ixzz2HnQXqqa

⁴ Raimon Panikkar used the word, *homeomorphism*, in denoting a functional equivalent discovered through topological transformation. For more explanation, see Raimon Panikkar, *Intra-religious Dialogue*, New York/Mahwah: Paulist Press, 1978, xxii

to the Genesis cosmogony in the Judeo-Christian traditions of the West. As discussed above, it is not proper to take the Judea-Christian cosmogony such as Genesis creation myth and a Chinese or an East Asian cosmogony such as the Pangu legend for comparison. Although both are creation stories they differ in terms of how they reflected the respective cultural traditions, one in cosmogony, the other in cosmology. In the case of the Pangu legend, even it is a narrative and story form but the main thrust of the story is still in the yin-yang cosmology.

The yin-yang cosmology, however, is not a scientific cosmology in the modern Western sense of the word, but it is rather a speculative cosmology reflecting the East Asian worldview and experience, and way of thinking. In the West, the Genesis cosmogony has generated cosmologies reflecting a certain religious, especially the Christian, view of the universe during the medieval period. However, the medieval and pre-modern cosmologies have soon replaced by the modern scientific cosmology. The yin-yang cosmology, in spite of the emergence of scientific cosmology, is still thriving in East Asia or even outside of East Asia wherever East Asians have settled. The reason for this persistence of the yin-yang cosmology is in the fact that the yin-yang cosmology is not simply concerned with the universe or the cosmos alone, but with all other beings including humans. The yin-yang principle has become a paradigm for understanding the nature of all beings. In this sense, the yin-yang cosmology was similar to Raimon Panikkar's "cosmotheandric experience,"⁵ although there was no concrete concept of "theos" or God in Chinese and East Asian context.

On the other hand, the Christian West has gradually eliminated most pre-modern cosmologies in light of modernity and scientific worldview, and even the biblical mythologies and cosmology were being eliminated, especially after Bultmann's attempt at "de-mythologization." Now human beings have no sense of relationship with the universe. The universe has become an object for human investigation and utility, not for relationship. As a consequence of losing cosmology, human beings have lost the cosmic dwelling. "Cosmos" is a "house" or "dwelling" in the original sense of the word. Modern scientific cosmology, however, has eliminated the meaning of the universe as human dwelling and house. We no longer consider the universe as our *oikos* and cosmos. The scientific cosmology has isolated human be-

⁵ For fuller understanding of this idea, see Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness* (Scott Eastham ed., with introduction), New York: Orbis Book, 1993.

ings from the cosmos, making human beings “homeless.” Scientific cosmology has reduced the cosmos to mere an object, in isolating the universe from the reality of the daily life of human beings. The recent phenomena of environmental crisis and global warming trends, and tsunami disasters in different parts of the world have awakened us to realize that the cosmos is no longer an isolated, objective entity from human beings. This is an alarming situation, but a good opportunity for us to recognize the importance of cosmology, apart from scientific cosmology, again. We may not be able to go back to the pre-modern cosmology *per se* but we may re-learn from it in creating an accumulative cosmology without rejecting scientific cosmology. This is what Panikkar calls “kosmology” in contrast with scientific cosmology.⁶ We need a kosmology, a new way of thinking about human beings in relation to the cosmos, and the divine (*theos*), and the human, in living in the vision of what Pannikar calls “cosmotheandric experience.” In this sense, Panikkar’s “kosmology” is a culmination of his “cosmotheandric experience,” a way of understanding the human in relationship with God and the universe which is beyond a mere scientific cosmology. His kosmology, thus, has a broad and wider implication for human self-understanding.

In this sense, Panikkar’s “cosmotheandric experience” has become his “kosmology,” a way of understanding the cosmos or the universe in relationship with the human affairs and the divine being. Panikkar’s kosmology is no longer ‘a study of the universe or the cosmos’ as an objective and independent activity apart from the divine dimension and the human being. Panikkar’s kosmology was not a scientific study or description but a way of understanding how the universe, the divine, and the human are interactively related to each other. This relation, however, is not to be understood in terms of “extrinsic connection” in linking these three elements externally, but should be understood in terms of “intrinsic relationship” in thinking that these three elements are deeply and profoundly related to each other “inter-independently.” It is a comprehensive way of understanding reality. In the West, since the emergence of the scientific way of thinking and analytical approach has been divided reality in terms of the divine, and the human, and thus the universe has become an object for a scientific discovery for human beings. For this reason, Panikkar tried to open a new way of thinking and understanding the universe beyond scientific universe. In this sense, his idea of “kosmology” has shed a new light for human self-understanding.

⁶ Raimon Panikkar has expounded this idea in his *The Rhythm of Being*. New York: Orbis Book.. 2010, 368-404.

The yin-yang cosmology in East Asia is a most persistent, pervasive, and prevalent cosmology in reaching from ancient China to modern East Asia. Unlike the West where there was a remarkable decline of cosmology after the modern scientific era, the yin-yang cosmology in China and in East Asia did not diminish even after the dawn of the scientific age. One of the reasons for the longevity of the yin-yang cosmology is because the yin-yang cosmology concerns not only the universe but also the human, and all other beings. For East Asians, the yin-yang cosmology is not just about a distant universe but it is human beings and our daily life. The yin-yang principle was not only a cosmic principle but also an ontological and anthropological principle. In fact, the yin-yang principle has permeated in every aspect of life of all beings, and it has become a symbol of the universe, the human, and all other beings. The yin-yang principle, when symbolized, becomes *taiji* or “Great Ultimate.” *Taiji* is a symbol signifying the interaction of two primordial forces of yin and yang. It does not have an independent being or entity apart from yin and yang, but rather it expresses the interaction or interrelationship of yin and yang in a symbolic way. There is no *taiji* above, beyond, or outside of yin and yang. In fact, *taiji* fully participates in the movement and interaction of yin and yang. In other words, when the yin-yang principle and its interaction are manifested in a symbol, it is called *taiji*:

	
A commonly used version of a symbol for Taiji, called <u>Taijitu</u>	
Chinese name	
<u>Traditional Chinese</u>	太極

The above shape is the well known symbol *taiji* (T’ai Chi). This symbol illustrates that the reality of *taiji* is in the interaction of yin and yang as we see it in the above symbol. Here we see the two sides in a circle, one in white, the other in black. The white portion is yang and the black is yin. In this symbol, while yin and yang are divided, they are mutually penetrating

each other. Furthermore, yin and yang contains an element of each other in the midst of their own territories in symbolizing the idea that yin has a yang element and yang has a yin element as they mutually embrace and penetrate each other. In this sense, the yin-yang relationship is non-dualistic. They are two yet one, one yet two. The symbol *taiji* translated as Great Ultimate or Ultimate Reality also has a non-dualistic nature. *Taiji* can also be translated as “extreme polarity” or “great polarity.” One of the most influential Neo-Confucian scholars during the Song Dynasty in China, Zhou Dunyi (1017-1073), stated that the Great Ultimate (*taiji*) is Non-Ultimate (*wuji*). The word “ultimate” here means “extreme” and thus *taiji* can mean “great polarity.” *Taiji* is a symbol of the ultimate reality and the ultimate reality is consisted of “great” (*tai*, 太) and “extreme” (*ji*, 極). Here *ji* (極) means “extreme end” indicating the two ends (*liangji*, 兩極), namely, of yin and yang in a cyclical movement, when the yin force reaches its extreme end, the yang force begins and when the yang force reaches its extreme end, the yin force begins. For this reason, some understood *taiji* as “ultimateless” or “non-ultimate” in suggesting the extreme end of a cyclical pole has no “end.”⁷ This is the mystery of the interaction of yin and yang symbolized in *taiji*. *Taiji* does not exist above or beyond yin and yang, but it resides in the mystery of the yin-yang interaction, and yet, it identifies with neither yin nor yang. In this sense, for Zhou Dunyi, the “great polarity” was “non-polarity.”⁸ *Taiji* in this sense represents the non-dualistic reality of yin and yang. It is an interesting observation that the essence of the Great Ultimate (*taiji*) is in the reality of “non-polarity” (*wuji*) as Zhou Dunyi interpreted it. For Zhou Dunyi, *taiji* is not a separate entity beyond yin-yang, nor an origin of yin and yang. Yin and yang were not the product of *taiji*. Instead, *taiji* is a symbol representing and manifesting the mystery of the interaction of yin-yang that is not based on duality or polarity but on non-duality and non-polarity. The fundamental structure of the yin-yang cosmology has a triadic structure: *taiji*, yin, and yang. The nature of this triadic structure is non-dualistic: yin is in yang, yang is in yin, and they are neither two nor one. This non-duality or non-polarity is symbolized in *taiji*.

⁷ Robinet, Isabelle. (2008). “*Wuji* and *Taiji* 無極 • 太極 Ultimateless and Great Ultimate”, in *The Encyclopedia of Taoism*, ed. Fabrizio Pregadio, Routledge, 1057–9.

⁸ Joseph Adler, “Zhou Dunyi: the Metaphysics and Practice of Sagehood” *Sources of Chinese Tradition* (William Theodore De Bary and Irene Bloom eds), 2nd ed. 2 vols. Columbia University Press. 1999.

Panikkar has expounded the non-duality, *advaita*, of the ultimate reality. He effectively used the idea of *advaita* in his explanation of the Christian Trinity.

The cosmological implication of symbol *taiji* is that the yin-yang interaction generates “four images,” and “four images” generate “eight trigrams” and “eight trigrams” generate “64 hexagrams.” The yin-yang cosmology, thus, is not a cosmology in the modern scientific sense but it can be a “kosmology” in Panikkar’s conception. Raimon Panikkar expounded the idea of “kosmology” in contrast with “cosmology” as discussed above. Throughout East Asian cultural and social history, the yin-yang cosmology has been critically important in terms of understanding not only the movement of the universe, but also the transmutation of nature and the seasons. Beyond the cosmological importance, the yin-yang principle became the principle of understanding all beings, ontology, and human beings, anthropology. Furthermore, the yin-yang principle was applied in understanding the human body, medicine, food, family relationship, social-political structure, art, painting, and architectural principle, etc. Everything human beings are doing has an intrinsic relationship with the cosmos because of the yin-yang principle.

Long after the introduction of the modern scientific cosmology to East Asia, the yin-yang cosmology is still popular and persistent among East Asians. East Asians, on one hand, accepted the modern scientific cosmology as a scientific way of understanding the universe but retained the yin-yang cosmology. While in the modern West, the scientific view of the universe totally replaced all the previous cosmologies, and became the only and the absolute way of understanding the universe; East Asia maintained the yin-yang cosmology along with the modern scientific cosmology. For this reason, the yin-yang cosmology may be a good example for kosmology in Raimon Panikkar’s understanding of the term.

What I have done in this paper is to illustrate that Panikkar’s idea of “kosmology” is not a mere abstract speculation; it is a living reality in the East Asian context. For East Asians, *taiji* is not only the Great Ultimate or the Ultimate Reality in the cosmic sense but also in the anthropological and ontological sense; the sense of the human affairs and all other beings. *Taiji* in this sense is a comprehensive idea symbolizing the unity of the cosmos, nature, and the human. In fact, *taiji* is an all-encompassing symbol of reality in signifying the intrinsic unitary reality of the yin-yang in relating the human to the universe and nature, and all other beings because they all share the same basic principle of yin and yang.

The Role of Intuition in Intercultural Dialogue: *Raimon Panikkar as a Professor*

Michiko Yusa
Western Washington University

Précis

As a research advisor Raimon Panikkar encouraged his students to utilize their intuition in academic learning. This fact is obviously related to his epistemology. In order to clarify what Panikkar understood by intuition, I first take as my guide Jacques Maritain and Nishida Kitarō. The Thomist Maritain considered that in the act of knowing, the intellect (qua subject) and the object each possesses a "lumen" (light), and when these lights shine upon each other, our knowledge is established. The intuition is the "direct sight" that being (ens) evokes out of the intellect, and leads the intellect to the "perception of existence." As such intuition gives direction to the intellect. For Zen-inspired Nishida, the intuition is that which is directly given to the knower, and that this knower is "floating" in that which is given to us. Nishida later came to propose a technical term "action-intuition" to emphasize the unity of the physical and the mental in intuition (just as in action). If we are to take the example of driving a car, intuition according to Maritain is like a mental GPS (global positioning system) for the intellect, while intuition for Nishida encompasses the very act of driving, in which mental and physical activities are perfectly coordinated. In Panikkar's thought intuition is synonymous with the "symbolic awareness," in which subject and object form a meaningful whole. In that sense, it is akin to Maritain's understanding. But Maritain maintained a dichotomous view of the body and the spirit. For Panikkar, in his cosmotheanthropic (advaitic) understanding, the material and the spiritual are integral aspects of reality, and in this sense his vision is closer to Nishida's. Panikkar's famous statement, "I 'left' as a christian, 'found' myself a hindu, and 'return' a buddhist, without having ceased to be a christian," indeed reveals its epistemological aspect in this context. Despite these differences, when it comes to the practical arena, the three thinkers agree that we access intuition most readily in our "selfless open passivity," in the posture of "listening." Panikkar directed his students out of his deep understanding of different types of epistemology, which awareness informed the basis of his intercultural hermeneutical practice.

研究指導教授としてのパニカーは、知識の修得において個々の学生が「直観」を活かすことを重んじた。それは、当然のことながら、彼の根本的な認識論に通じている。パニカーの認識論を明らかにするために、まず、ジャック・マリタンのトームズ的「直観」の理解と、西田幾多郎の禅をふまえた「直観」の分析を見てみる。マリタンによれば、我々の認識の客体となるものも、主体と同じく「光」（ルーメン）を放ち、その二つの光が互いに照らし合うところに知識が成立す

るとする。直観は、「實在」自体が呼び起こすもので、(ベルグソンに反して) 理知的なものとしてとらえる。直観は「知る」働きを方向付けるものであると考えられる。西田では、認識主体としての思惟我に直接与えられるものが「直観」で、芸術的直観がその様相をよりよく物語っているとす。直観を(ベルグソンの)意志の終局的な形として理解し、我々の現実の意識は「無限に深く大なるものの中に浮かんでいる」と表現する。後期西田では直観を行為と切っても切れない関係より見て、「行為的直観」という術語を導入し、身体と精神の合一を強調する。車の運転を例にとれば、マリタンの直観は、いわば、我々の認識活動において「GPS」のような役割をし、西田の直観は、どこへどの道を通ってという見透し(頭)と運転技術(身体)とが一となった「運転する」行為を示している。パニカーの「直観」の理解は、彼の「象徴的意識」や「第三の眼」といった表現が表すように、主観・客観が相互に融合する物の見方で、マリタンのそれに近いと考えられる。しかし、マリタンが、精神と物質を峻別する点においては、パニカーは物質と精神は「不二」(アドヴァイタ)という立場をとるので、この点では、西田に近いと考えられる。パニカーが自分の軌跡を評して「私はキリスト教徒として出立し、ヒンズー教徒としての自己を見だし、仏教徒として立ち戻った。しかも、キリスト教徒という立場をはなれることなしに。」と語った言葉の深い意味がここからも伺えよう。

以上、三者の認識論においては、微妙な違いがありながら、実践面では、私達は「耳を澄ました無私無我の受動的態度」、あるいは「無私なる知的精神性」に於いて「直観」を把握するという点では、マリタンも、西田も、パニカーも、同じような理解を示している。パニカーは東西認識論を橋渡ししうる立場から、直観を重んじ、学生を指導したのであった。直観の立場は客観的分析と違って、現実の真ただ中から物事を理解する態度につながる。そのような認識論がパニカーの多文化(インターカルチュラル)哲学・解釈学を実践する素地を養っていたと言えよう。

Encounter with Raimon Panikkar

Before I went to the University of California at Santa Barbara (UCSB) for the first time in 1972 as a study-abroad exchange student from International Christian University in Tokyo, I was told by my Japanese professor, Minoru Kasai, that Raimundo Panikkar—someone he respected greatly from his pilgrim years in Varanasi—was moving to UCSB from Harvard in winter 1973, and that I ought to meet him. That is how I came to encounter Raimon Panikkar.

Panikkar emanated a unique ontological charm, coming from the depth of his philosophical inquiry. Many people were drawn to him, while others resisted his charm and strengthened their own stance against it. Regardless of what, he energized the classroom with his presence. In those ear-

ly years, he spoke English with a distinct Spanish accent (which gradually lessened in time), and I was a Japanese undergraduate student, freshly "planted" in the English-speaking environment, but somehow it did not pose a problem—I *intuitively* understood what he was trying to convey to us. Professor Wilbur M. Fridell, a specialist of Japanese Shinto tradition, also teaching at UCSB, was very kind to me as he and his wife had spent many years in Japan. He once asked me in wonder how I could understand Professor Panikkar, when he, Professor Fridell, a native speaker of English, found it difficult to do so. This casual conversation made me think about *why* I understood Panikkar, as well as the role of *intuition* in learning.

I returned to UCSB in 1974 as a graduate student. My friends used to ask me out of curiosity what it was like to study with Panikkar. My answer was always that "Professor Panikkar allows me to be intuitive." Some professors emphasized the attainment of clear-cut "facts" and information concerning the religious tradition(s) we were studying. In contrast, Panikkar saw the rich and multifaceted reality that went beyond conceptualized facts and ideas—the dimension of human experience proper. He drew nutrition from it and cherished it in his academic pursuits. It was therefore natural that he demanded his students to be open to the living experiences of the traditions we were "studying." Panikkar used to say "to study X means to become X."

Today, I take this opportunity to venture to clarify what "intuition" may be as applied to intercultural studies. In order to unpack the role of intuition in our understanding, let me briefly return to the two thinkers on whose philosophies I wrote my dissertation under Panikkar's guidance. They are Jacques Maritain and Nishida Kitarō. Just a few words on them may be useful here. Maritain (1882-1973) and Nishida (1870-1945) are both thinkers philosophized by taking in nourishment from their spiritual traditions, Catholic and Zen, respectively. Thomas Merton observed that

*Nishida did for Zen Buddhism a work analogous to that of Jacques Maritain in Catholic philosophy; he [i.e., Nishida] constructed, within his own mystical tradition, and on the basis of its traditional and spiritual intuitions, a philosophy which at the same time speaks to modern—even Western—man, and remains open to the highest wisdom.*¹

¹ Thomas Merton, "Nishida: A Zen Philosopher," in his *Zen and the Birds of Appetite*, (New York: A New Directions, 1968),67. Emphasis added.

Placed in the company of Maritain and Nishida, Panikkar's own philosophical vision should become clearer, and in turn it will elucidate the impact of his vision upon his students.

Maritain on the "Intuition"

In *A Preface to Metaphysics*, Maritain wrote about the intuition as follows:

[A] genuine intuition, *a perception direct and immediate*, . . . is a very *simple sight*, superior to any discursive reasoning or demonstration, because it is the source of demonstration. It is a sight whose content and implications *no words of human speech can exhaust or adequately express*, and in which, in a moment of decisive emotion, as it were, of spiritual conflagration, the soul is in contact, a living, penetrating and illuminating contact, with a reality which it touches and which takes hold of it.²

Moreover, according to Maritain, the intuition "effects and causes" the "metaphysical *habitus*" (the intellectual disposition). Maritain speaks of the two kinds of light (*lumen*) in our recognition of the world—one pertaining to the object [of our knowledge], in which objects are knowable by the intellect, and the other pertaining to the *habitus*, the subjective light. These two lights are interrelated in such a way that "proportionate to this 'objective light' there is a 'subjective light.'"³ In other words, the thing (as an "object" of our intellect) and our intellect, both as "lights," mutually shed light on each other, and inasmuch as they shine upon each other, the horizon of knowledge opens up to us.

For Maritain, the intuition is intellectual (contra Bergson who understood it to be of volition).⁴ Instead, being "evokes" the intuition "from the intellect and by means of a concept, an idea."⁵ Maritain understands the "metaphysical intuition" to be "invested" with a "Substantial word," which is a "concept" or an "idea," and which is "uttered by reality."⁶ The intellect, by producing a mental word (i.e., concept) within itself in conjunction with a reality, attains being as such. Maritain also refers to the intuition as "a

² Jacques Maritain, *A Preface to Metaphysics*, (London: Sheed & Ward, 1945), 46. This book was originally published in 1937.

³ *Ibid.*, Third Lecture, section 2, 44-45.

⁴ On this point Maritain writes: "Being does not produce the intuition by means of that species of sympathy which demands a violent return of the will upon itself, of which Bergson speaks." *Ibid.*, 46.

⁵ *Ibid.*, 48.

⁶ *Ibid.*

path, an approach, to the perception of existence."⁷ We can therefore say that the intuition functions as a guide and directs the intellect (i.e., "the productive faculty") to "attain being as such." Following Maritain, we may say that the intuition defines the scope of the horizon and sharpens the focus of the subjective light. In short, without the intuition, the scope and the depth of our perception of the "world" would be severely limited.

Granted, this is neither the place nor the time to go into Maritain's system of epistemology in detail. Suffice it to note then that we have a rudimentary idea of what the intuition is according to Maritain, as well as his way of thinking (*forma mentis*). The intuition is a "gift bestowed upon the intellect," and "indispensable to every metaphysician."⁸

Nishida on the Intuition

We move on to Nishida, whose metaphysical vision was nurtured by the Zen worldview, which he embraced through his practice of *zazen* meditation for over a decade. In his now-celebrated first work, *An Inquiry into the Good* (*Zen no kenkyū; Uno studio sul bene*⁹), he declares his fundamental philosophical proposition thus:

To experience means to know the facts as they are. By totally discarding our artificial contrivances, we submit ourselves to the facts and know them. By "pure," I refer to the state of the experience itself, which does not even contain a smidge of intellectual reflection and judgment, because ordinarily when we speak about "experience," it already contains some sort of thought process.¹⁰

Moreover, "at the very moment of direct experience, there is not yet a subject nor an object; the knower and the known are perfectly one in unity."¹¹

⁷ *Ibid.*, 50. Emphasis added.

⁸ *Ibid.*, 48.

⁹ Translation into Italian by Enrico Fongaro, (Torino: Bollati Boringhieri, 2007).

¹⁰ Nishida Kitarō, "*Junsui keiken*" [Pure experience] (1908), Book I of the *Zen no kenkyū* [An inquiry into the Good, 1911], compiled in the *Nishida Kitarō Zenshū* (Tokyo, Iwanami Shoten, 1978-79), vol. 1, 9. Hereafter, this 1978-79 edition is referred to as NKZ-O, "O" standing for the old edition in contradistinction to the new edition of 2004, followed by the volume number and the page number(s), i.e., NKZ-O 1.9. Translations from Nishida into English are all my own.

¹¹ *Ibid.*

This primordial unity of subject and object is the starting point of Nishida's philosophical inquiry, which takes him into the investigation of the inner structure of experience, cognition, mental operation, volition, existence, the environment, and the historical world—always guided by the recognition of the "given" nature of our being in the world. For Nishida, *the immediate experience* or *pure experience* precedes the moment of conceptualization; we obtain ideas (and concepts), as consciousness reflects upon the experience and interprets it. The immediate experience or the "*pure experience*" is the cornerstone of his epistemology and practical philosophy.

Merton, in the above-mentioned essay introducing Nishida to the English-reading audience, makes the following observation, which I quote in full, as it may be helpful:

Descartes finds his basic intuition in the reflexive self-awareness of the individual thinking subject, standing, as it were, outside of and apart from other objects of knowledge. From the starting point of reflexive thought the subject takes the abstract concepts of itself and of its own being as objects—*cogito ergo sum*. For Nishida (as, in another context, for Maritain) what comes first is the *unifying* intuition of the *basic unity of subject and object in being* or a deep "grasp of life" in its existential concreteness "at the base of consciousness." This basic unity is not an abstract concept but being itself—charged with the dynamism of spirit and of love. In this sense one might venture to say that Nishida's starting point is *sum ergo cogito*. . . . The fundamental reality is neither external nor internal, objective nor subjective. It is prior to all differentiations and contradictions.¹²

Here, again, because we cannot go into a detailed analysis of Nishida's philosophical system, let us just turn to what he says about intuition. He describes it in this way.

By "intuition," I do not mean anything like a quiet imagining of a thing reflected on our mental screen—we uncritically think that we look at a thing with our eyes. Rather, I consider by intuition [the reality of] the subject and the object forming one pure dynamic action, as the self-unfolding of the spiritual [self]. In this sense, we may consider the intuition as a form of volition. The extreme limit of our volition is the intuition.¹³

Interestingly, here we notice Nishida's leaning towards Bergson's understanding of the intuition as "volitional," especially in view of the fact that

¹² Thomas Merton, *op. cit.*, 67-68. Emphasis in italics is in the original.

¹³ Nishida Kitarō, "*Chokkan to ishi*" [The intuition and the will], 1923, NKZ-O 4.44.

Maritain explicitly denies it and insists on its intellectual nature.¹⁴ As for Bergson, he defines the intuition (which is essential to any metaphysics) as follows in contradistinction to analysis:

By intuition is meant the kind of *intellectual sympathy* by which one places oneself within an object in order to coincide with what is unique in it and consequently inexpressible. Analysis, on the contrary, is the operation which reduces the object to elements already known, that is, to elements common both to it and other objects.¹⁵

Elsewhere Bergson demonstrates his understanding of the basic nature of intuition and consciousness to be volitional in such locution as "consciousness must at least *consent to make the effort* . . . to come by itself to the intuition,"¹⁶ or "when I replace myself in the duration by *an effort of intuition*, I immediately perceive how it [i.e., duration] is unity, multiplicity, and many other things besides."¹⁷

Let us return to Nishida. In another essay, written just prior to the one mentioned above, titled "That which is directly given" (*Chokusetsu ni atae-rareru mono*, 1923),¹⁸ he unfolds his epistemology and notes that the knower is described to be "floating" on something larger and ever more profound. Nishida writes:

That which stands as the object over against us, as that which is given directly to the thinker, is nothing like a perception that is constituted by thinking, but it is something like the *artistic intuition*, in which subject and object are one. That is, it [i.e., what is given to us directly as our "object"] is not the external world that stands over against the thinking-self, but rather that which

¹⁴ When he was starting out his philosophical career, young Nishida had found Bergson's thought to be congenial with his own path of thinking. In fact, he introduced Bergson's thought for the first time to the Japanese philosophy students in his "*Beruguson no tetsugakute ki hōhōron*" [Bergson's philosophical method], published in November 1910. See NKZ-O 1.317-26. In time, however, Nishida's thought developed in a different direction from that of Bergson's. Nevertheless, he remained critically sympathetic to Bergson throughout his life.

¹⁵ Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, trans. T. E. Hulme, (New York & London: G. P. Putnam's Sons, 1912), 7. Emphasis original. Bergson's original essay in French was published in 1903 "Introduction à Métaphysique," *Revue de la Métaphysique et de Morale*, vol. 11 (January), 1-36.

¹⁶ *Ibid.*, 17. Emphasis added.

¹⁷ *Ibid.*, 23. Emphasis added.

¹⁸ Nishida Kitarō, "*Chokusetsu ni atae-rareru mono*," published in September 1923 in *Tetsugaku Kenkyū* [the *Journal of Philosophical Studies*], (Imperial University of Kyoto). NKZ-O 4.9-37.

embraces the thinking-self. Describing this, I call it "direct experience" or "pure experience." The content of consciousness, directly given to us, is not determined by the categories of time, space, and the individual. Our actual consciousness is not only connected to the world of the cognitive objects, but also it is immediately connected to the world that transcends our cognition. Our actual consciousness is "*floating on that which is infinitely more profound and larger*." The reason why we consider our actual consciousness to be something delimited (or determined) is because we think [of the world] from the perspective of the finite self that is constructed [by our concept]. . . . The conscious self cannot be objectively fathomed. . . . Even though in the following moment, the self that unifies the form and the content of consciousness may be objectively singled out, it is not the actual vital "conscious self." This vital self is unbound and free. . . . The active self is always of the higher order than the objectified self.¹⁹

Let us make haste and summarize for a moment. According to Nishida, intuition is most clearly apprehended in the artistic intuition, which gives the whole vision of what a person is going to create. The "object" as the *datum* to our consciousness for Nishida is actually of the world larger than the conscious self, and it is that which embraces the self. We are "floating" on the surface of this vast consciousness—something like a big ocean of consciousness, or the "world." In this context, we may think about the "unconscious" of Jungian psychology, or the "*ālāyavijñāna*," the storehouse consciousness of Mahayana Buddhism. Nishida came to designate this "*modus essendi*"—the "locatedness" of our being in this historical world, i.e., we are being-in-the-world—by the idea of "topos" or *basho*, the place. The direct (or pure) experience is possible because we are already *embraced* in what is given to our consciousness; we exist in some "place."

The intuition according to Panikkar

If I may venture to be so bold as to describe Panikkar's metaphysical position, let me put it this way. In terms of what the intuition is, Panikkar's position comes close to that of Maritain. In Panikkar the "intuition" is synonymous with the "symbolic awareness" or the "perception of the third eye."²⁰ Panikkar differs from Maritain, however, in that he makes a clear distinction between "concepts" and "notions" (or ideas). For Panikkar, concepts are "cut and dried straw," while "notions" are open to the symbolic

¹⁹ *Ibid.*, NKZ-O 4.23-24. Emphasis added.

²⁰ Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being, The Gifford Lectures*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010), *passim*. See my recent essay, "An Advaitic Matter: Pebbles Speak," *CIRPIT Review*, Supplement No. 3, October 2012 (Washington Proceedings), 99-115.

dimension. Moreover, for Panikkar the "symbol" is another word for "being," and as such it should be distinguished from "signs" and "concepts."

In terms of his cosmotheanthropic worldview, Panikkar's position comes close to that of Nishida, especially regarding the positive evaluation of matter. Although Maritain speaks about the dynamism of "the knower becoming the thing known in genuine knowledge," he retains the *dichotomy* of matter and spirit. Here, Panikkar makes a radical break from the traditional Christian view. His study of the Vedic tradition brought him face to face with the ancient Indian view of the cosmos, in which gods are at once natural elements. His study of chemistry may have contributed some insight into the nature of matter. Matter is an irreducible dimension of reality for Panikkar. We read in his *The Rhythm of Being*:

We cannot sense, think, and experience without matter, logos and spirit. Thought and spiritual awareness are not possible without matter, indeed, without the body. All our thoughts, worlds, states of consciousness, and the like are also material and have a material basis. Likewise, our mind would not have life, initiative, freedom, and indefinite scope (all metaphors) unless the spirit were lurking, as it were, behind or above, and matter were hiding underneath.²¹

This "privileging" of matter within a Christian trinitarian context characterizes Panikkar's spirituality, which embraces the three dimensions of the material, the rational, and the spiritual (or the religious). This is at the heart of his famous statement, "I 'left' as a christian, 'found' myself a hindu, and 'return' a buddhist, without having ceased to be a christian."²²

The role of intuition in intercultural studies

The subtle differences concerning what the intuition is among the three thinkers seem to diffuse in the face of the actual practical act of knowing. Maritain has a fascinating passage that speaks of the "emptying" of the self, which comes so close to Zen teaching. We quote:

It is as true to say that this intuition [of being] produces itself through the medium of the vital action of our intellect, I mean as vitally receptive and contemplative, as to say that we produce it. It is difficult, in as much as it is difficult to arrive at the degree of intellectual purification at which this act is produced in us, at which we become sufficiently disengaged, sufficiently

²¹ *Ibid.*, 243.

²² Scott Eastham, "Introduction," to Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: emerging religious consciousness*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), v.

empty to *hear* what all things whisper and to *listen* instead of composing answers. We must attain a certain level of *intellectual spirituality*.²³

In a similar vein, Panikkar speaks about the "ecosophical attitude" in the cosmotheanthropic world, and Nishida talks about the spirituality of "immanent transcendence" in the absolutely contradictorily self-identical world.

What we obtain from the preceding inquiry is a path (methodology) in intercultural studies. These three thinkers agree on one point: Follow the intuition and be embraced by the rich realities that open up in front of you. And know that you are already in this world about which you philosophize.

* * *

This present essay was originally composed for the conference on intercultural philosophy held at the University of Siena, 23 October 2012. For me to find myself in the company of European scholars in an intellectual atmosphere possibly more metaphysical than in North America was an exciting challenge and an opportunity. I was also eager to take advantage of the occasion to engage in dialogical exchanges with European students and colleagues.

The attitude of "receptive openness" should make room for the intuition to lead me to the living intercultural exchanges. In my awareness and appreciation that I am already in this place—in this case, Siena and its environs of deep historical and cultural heritage, I freely entrusted myself to the warm welcome of our friends. Even though our stay was only overnight and obviously too short, I was fully confident that Siena would be true to the promise it makes: "COR MAGIS TIBI SENA PANDIT" (Siena opens its heart wider to you).²⁴ My task then was to summon my muse, the *logos* (intelligibility and language), and the *philia* (love and friendship) to my side to find a path of experiencing the pulse of the colleagues and the students in the audience, as well as the diverse offerings of the region that is blessed with culinary and viticultural tradition, aside from the *delightful ricciarelli* and *panforte!*

This attitude of receptive openness contrasts with one of approaching a new environment "armed" with one's concepts to "get at it." Because we

²³ Maritain, *A Preface to Metaphysics*, *op. cit.*, 48-49. Emphasis added.

²⁴ This inscription is found on the front of Porta Camollia. "Siena" is the Latin name for Siena. See <http://www.columbia.edu/acis/ets/Graesse/orblats.html>.

are "already in it and here," the approach of receptive openness yields a qualitatively different type of intercultural understanding, which can open new doors and foster further mutual understanding and enrichment. This I believe is the path that Panikkar demonstrated to his students in his teaching and through his life.

Raimon Panikkar, and what ‘philosophy’ is comparative philosophy comparing?

Ralph Weber
University of Zurich

Abstract

In this short text, I offer an analysis of an essay by Raimon Panikkar that continues to be greatly influential in comparative philosophy circles. My goal is not so much to cover the entire opera omnia of Panikkar in a comprehensive manner, nor to do justice to him as a person and scholar (I admittedly fail in both regards), but to bring out into the open what in his essay ‘on comparative philosophy’ is only implicitly present, what is presumed but not explicated, and what perhaps only those well versed in his other works will immediately understand. In view of the fact that those working within comparative philosophy have come to appreciate Panikkar’s essay as a contribution to the self-understanding and methodology of the discipline, I venture to argue that this is, if anything, a misreading of what the essay is about (whether it is a productive misreading is another question). Panikkar is pursuing his philosophical-qua-religious agenda in the form of imparative philosophy, which he recommends as a superior type of comparative philosophy. My main contention is that Panikkar’s recommendation falls short, both on the level of argumentation as well as on the level of the imperatives of “imparative” philosophy itself.

In his Gifford Lectures, *The Rhythm of Being*, Raimon Panikkar writes that “we all think within a given *mythos*”, of which we cannot extricate ourselves, not entirely that is – for if we were able to do so the myth would no longer persist, no longer be our myth, no longer be the one within which we think¹. I agree, and hence should like to begin with some remarks about the myth from within which the following thoughts take their starting-point, knowing that I cannot but must fail to characterize my myth entirely from without. The narcissist character of such a beginning is hereby acknowledged and may perhaps be excused by its specific purpose of signaling what is a substantial and far-reaching incompatibility between Panikkar’s and my own myth.

My own myth would be variously described by Panikkar as that of an ‘unbeliever’, someone pursuing ‘conceptual arithmetic’ and being a ‘monoculturalist’ – in short, of a child of modern science and culture². I would

¹ R. Panikkar, *The Rhythm of Being* (The Gifford Lectures), Orbis Books, Maryknoll, NY 2010, 114.

² R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, cit., passim. For ‘monoculturalist’, see: R. Panikkar, “Religion, Philosophy and Culture”, trans. Robert Vachon, *polylog: Forum for Intercultural Philosophy* 1 (2000), online: <http://goo.gl/NKBw3> (4.1.2013).

agree, more or less at least. Panikkar's myth on the other hand meets the self-description of proceeding from within an 'intercultural' and a believing though anti-monotheistic, but beatific and even salvific mythos, based on symbolic rather than conceptual thinking. There is little doubt when Panikkar sets out at the end of his Gifford Lectures to describe 'the emerging mythos', which he believes the modern world is in dire need of, that this myth is largely if not completely congruent with Panikkar's own 'cosmotheandric' myth. I cannot give you my reasons, but simply will admit that I can make neither head nor tail of the 'saving vision' that is outlined in *The Rhythm of Being* – to a degree that I think warrants my use of the word 'incompatibility' in qualifying the difference between Panikkar's and my own myth³.

Hence, it would seem that there is no way that Panikkar and I could enter into fruitful dialogue, let alone 'dialogical dialogue', but this is exactly what I should like to attempt and I think it possible because of an essay that he has written many years ago and published in 1988 in what is still an authoritative edited volume in the discipline of comparative philosophy. It is an essay that he first presented at the 1984 meeting of the *Society of Asian and Comparative Philosophy* in Hawai'i with the wonderful title: "What is comparative philosophy comparing?"⁴ It features no subtitles, but it is clearly divided in three main parts together with short introductory and concluding passages.

The essay begins with a short introductory comment on the problematic fashionableness of comparative studies understood as a political instrument of 'the West' for control of the "global picture of the world", a picture that "comparative philosophy" in spite of its "in-built trend to overcome" plurality might well end up undermining by "legitimizing mutually irreconcilable systems"⁵. Also right at the beginning, Panikkar gives his main thesis that "strictly speaking, comparative philosophy is an impossible indepen-

³ For some rightly sceptical remarks on Panikkar's cosmotheandricism vis-à-vis modern science in what generally is an appreciative discussion of his works, cf. J. Prabhu, "Lost in Translation: Panikkar's Intercultural Odyssey" in J. Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1996, 18-19.

⁴ R. Panikkar, "What is comparative philosophy comparing?" in G.J. Larson and E. Deutsch (eds), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1988, 116-136.

⁵ R. Panikkar, "What is comparative philosophy comparing?", cit., 116.

dent discipline, which nevertheless strives in the very recognition of its impossibility”⁶.

In the first part of the essay (pp. 116-120), Panikkar is concerned with showing that the discipline of comparative philosophy is impossible. The claim that comparative philosophy is “an independent discipline [...], which liberates us from the limited horizons of one single philosophical view” is rejected as an “illusion”⁷. Repeatedly asking the question what kind of philosophy comparative philosophy is and what status this very question has, Panikkar comes to point out a sort of Russell’s paradox, what he calls a ‘dilemma’, since comparative philosophy seems to dither between being a meta-philosophy that amounts to yet ‘another philosophy’ (i.e. contained in the set of philosophies) and being a philosophy standing qualitatively apart from all other philosophies (i.e. not contained in the set) and ‘passing judgment’ on them – hence the putative impossibility⁸.

In the second and central part (pp. 120-130), Panikkar is concerned with showing that the discipline of comparative philosophy impossibly is independent and he examines five types of contemporary relevance: (I) transcendental philosophy, (II) formal or structural philosophy, (III) linguistic philosophy, (IV) phenomenological philosophy, and his own (V) dialogical or imparative philosophy. None of these types, he writes, ‘ultimately’ offers “a satisfactory basis for a truly independent comparative philosophy”⁹, but imparative philosophy in Panikkar’s view is to be preferred since it stresses “an open philosophical attitude ready to learn from whatever philosophical corner of the world, but without claiming to compare philosophies from an objective, neutral, and transcendent vantage point”¹⁰. Further invested with a decidedly “critical” consciousness, imparative philosophy promises a way towards a “philosophical pluralism” that has overcome “provincially chauvinist views”¹¹.

In the third part (pp. 130-134), Panikkar enquires into the question of a method appropriate to imparative philosophy and introduces his ‘diatopical hermeneutics’ as an answer to the question. The hermeneutical challenge of gaining understanding across the boundaries of ‘two (or more) cultures’

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 118.

⁸ *Ibid.*, 120.

⁹ *Ibid.*, 122.

¹⁰ *Ibid.*, 127.

¹¹ *Ibid.*, 129.

is in Panikkar's description only gradually different from intra-cultural philosophical boundaries, but still different to such a degree that a different method is warranted since we find ourselves "under a different mythos or horizon of intelligibility"¹². Also using the word 'symbol' in these passages, Panikkar is here hinting at major themes developed in more detail in his others works, including *The Rhythm of Being* (the original lectures were given in 1989). It is by means of 'primordial symbols' that we "know what is existentially important" and "come to know also other things"¹³. Finally, being epistemologically equipped with symbols, we may engage in 'dialogical dialogue' by which 'mutual comprehension', 'cross[ing] the boundaries' and "the forging of a common universe of discourse" become real possibilities¹⁴. This is all but easy, Panikkar assures us, for

only those persons who [...] have existentially crossed the borders of at least two cultures and are home in either, shall be able first to understand and then to translate¹⁵.

The essay's concluding remarks return to the political introduction and take up the thesis of the impossible independent discipline of comparative philosophy. That discipline is now said to aim at comparing "the final myths on which certain cultures have constructed their worlds"¹⁶, with the major appendix that this includes 'the West' and its myth(s). It is thus that comparative philosophy is said not to 'demythologize' but to 'transmythi-cize'¹⁷. Panikkar is issuing a fundamental criticism not only of philosophy, but also of comparative philosophy as hitherto practiced as a "superphilosophy of the modern western critical mind, passing judgment on everything under the sun, uncritical of its own assumptions and of what philosophy is"¹⁸. Comparative philosophy qua imparative philosophy therefore is not independent superphilosophy, not passing judgment but "contrasting everything and learning from everywhere", and always critical of its own assumptions and of what philosophy is – in fact, it is said to be 'radically' critical of its own enterprise¹⁹.

¹² *Ibid.*, 130.

¹³ *Ibid.*, 132.

¹⁴ *Ibid.*.

¹⁵ *Ibid.*, 133.

¹⁶ *Ibid.*, 134.

¹⁷ *Ibid.*.

¹⁸ *Ibid.*, 135.

¹⁹ *Ibid.*, 136.

This is the entry point for my dialogue with Panikkar and I shall now proceed to my criticism of his essay and his take on comparative philosophy. Put in admittedly provocative terms, I argue that Panikkar's argument is pitting a more than vague imparative philosophy against caricatures of other types of comparative philosophy. He thus fails to live up to his own admonition of taking other philosophical views seriously.

My criticism is twofold, one on the level of argumentation and one on the level of the imperatives of imparative philosophy measured against its own assumptions. First to some criticism of how Panikkar argues his case: consider how in the essay five types of contemporary comparative philosophy are distinguished and discussed, all eventually *failing* to constitute a 'truly independent comparative philosophy', while one, imparative philosophy, still emerges at the end as the *recommendable* option. What is the exact relation between the failure of all five types and the positive assessment of one of them? What criteria are used to decide on failure and recommendation? Quite obviously, that which makes all five types fail cannot be that which justifies the recommendation of imparative philosophy. Otherwise imparative philosophy would turn out to be recommended and considered a failure for the very same reason. Not to be mistaken, the problem would not be the apparent contradiction; at least it would not be a problem for Panikkar who rejects the logical law of non-contradiction²⁰. The problem would rather be that it would be left entirely unclear why not all five types but only imparative philosophy were allowed the benefit of contradiction.

In my view, however, there are clearly different criteria at work when Panikkar determines failure and embraces recommendation. This brings up at least two possible constellations for further enquiry, if we keep within the five offered types and disregard the important question whether there are other types of comparative philosophy, perhaps stronger candidates for types than those listed by Panikkar. The first constellation regards criteria for failure. Does Panikkar offer reasons of failure for each other type of comparative philosophy beyond the commonly shared failure of not constituting a 'truly independent comparative philosophy'? The second constellation regards criteria for recommendation. Are Panikkar's reasons for recommending imparative philosophy based on criteria that are not applicable to the other types of comparative philosophy or, if applicable, do they yield opposite answers? In short, Panikkar's argumentation falls short with regard to both inquiries.

²⁰ Cf. R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, cit., 118-120.

For instance, discussing transcendental philosophy Panikkar concludes that despite being a ‘valid critical philosophy’ and possibly embracing the ‘most comprehensive’ ‘conception of philosophy’ it eventually fails for its partiality and lack of fairness “to the philosophies compared”; further, such transcendental philosophy will not be embraced by “some of them” as it is based “on a scale of values they do not recognize”²¹. Partiality cannot really be the problem, for imparative philosophy itself can no less ever come to be sure to have escaped partiality, as Panikkar himself readily admits when highlighting “the contingencies of its own assumptions and the unavoidable necessity of resting on both limited and still unexamined presuppositions”²². The problem hence seems to be the non-recognition of a ‘scale of values’ which is not shared, not held in common. But here Panikkar simply seems to confuse matters, for he pits his promise of imparative philosophy as eventually possibly achieving a ‘common universe of discourse’ against the description of transcendental philosophy, the *goal* of imparative philosophy against the *practice* of transcendental philosophy. There is no reason why transcendental philosophy should not receive an equally charitable treatment; its goal surely is not partiality, but literally a transcendentality devoid of it, which may also lay claim to constitute a ‘common universe of discourse’. Imparative philosophy as one of the five types precisely rests on the assumption that the scale of values embraced by various philosophies differs, even to the point of incommensurability.

Also if we look at the criteria for recommendation (apart from the mentioned promise), there are problems. Panikkar singles out the (self) critical, reflective, open-minded, and learning character of imparative philosophy and its disclaimer over against the aim of a ‘transcendent vantage point’²³. But there is no reason why any of the other types of comparative philosophy could not assume such an attitude or issue such a disclaimer. As a matter of fact, I simply fail to see why from among all those many philosophers pursuing these other types many would not – in ideal at least – want to embrace a (self) critical, reflective, open-minded and learning attitude or would positively append to their universalist claims the label of provisionality. To the extent that Panikkar does not even consider this option, he fails to take other philosophical views seriously – which is what imparative philosophy is said to be all about.

²¹ R. Panikkar, “What is comparative philosophy comparing?”, cit., 123.

²² *Ibid.*, 128.

²³ *Ibid.*, 127.

This brings me to my second criticism, the one on the level of the imperatives of imparative philosophy measured against its own assumptions. One such imperative is to subject “everything to a critical scrutiny with all available tools of analysis”²⁴. What I intend to do is to offer a very simple tool of analysis and to subject Panikkar’s essay to a critical scrutiny, particularly his understanding of philosophy. I derive my tool of analysis from a simple set of elements that analytically can be distinguished in just any comparison: A comparison is always done by someone, two or more *comparata* are being compared, they are being compared in a certain common respect (since the late 17th century referred to as the *tertium comparationis*), and comparison, if concluded, has an outcome, often expressed in terms of a relation. To this, as I discuss elsewhere, should be added a fifth element, which emphasizes the act of selecting the *comparata*, which are chosen for comparison because they are somehow considered related or are at least related by the very fact that they are laid one next to the other for comparison. That relation on some level includes a commonality that I have called the ‘pre-comparative *tertium*’. The ‘pre-comparative *tertium*’ and the *tertium comparationis* are related and mutually informing inasmuch as any respect in which two *comparata* may be compared denotes a (potential or actual) commonality that may but need not be part of the commonality that motivates the selection of the *comparata* and *vice versa* – which is why it might be helpful to distinguish the two elements²⁵.

Let me give a quick example. If I set out to compare, say, the philosophies of Confucius and Aristotle, then I presuppose or assert on the level of the ‘pre-comparative *tertium*’ that both Confucius and Aristotle had a philosophy or might usefully be looked at as having had a philosophy. If, in the course of comparison, the philosophies are compared for their theories of virtue, then it is presumed on the level of the *tertium comparationis* that they had (or that it might be useful to look at them as if they had) theories and also one about virtue. Importantly, the choice of *tertium comparationis*, of having a theory of virtue, is thus related back to the ‘pre-comparative *tertium*’ and qualifies what it means to have a philosophy. If the entire comparison is entitled as one between the philosophies of Confucius and Aristotle in regard of their theories of virtue, then having had theories and one about virtue might likely be a commonality that motivated the selection of the *comparata* and thus may (also) be part of the ‘pre-comparative *tertium*’

²⁴ *Ibid.*, 128.

²⁵ Cf. R. Weber, “Comparative philosophy and the *tertium*: comparing what with what, and in what respect?”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2014, forthcoming.

more straightforwardly. Much more might of course be presupposed in the selection of these *tertia*, and all of that may be left implicit or vague. But distinguishing and focusing on these elements may serve as a tool of analysis helping to make the implicit more explicit, i.e. in casu Panikkar's concept of philosophy in his comparison of different types of comparative philosophy.

Panikkar is explicit in that "from the name itself"²⁶ comparative philosophy is about comparing philosophies²⁷. And his 'working definition' accordingly portrays comparative philosophy as "the philosophical study of one or some problems in the light of more than one tradition"²⁸. Here, the 'pre-comparative *tertium*' of philosophies is qualified by the emphasis on 'problems' on the one hand and by the introduction of 'traditions' as a somehow meaningful unity for philosophical study. Analyzing Panikkar's text along these lines with a view to qualifications to his concept of philosophy obviously brings forth a long list. Here is what I have found, sometimes preceded by the adjective 'philosophical' or followed by the *genitivus subjectivus* 'of philosophies': problems, traditions, wisdom of other cultures, systems or systems of thought, views or stances, schools, self-understandings, scale of values, inner dynamism, cultural insights, worldviews, experiences of people, ultimate truths, universes of discourse, languages, and so on and so forth. How all of these terms relate is left entirely to the reader to find out. Does one language amount to one people? Can a culture possibly sport several traditions, several schools, or several scales of values? If so, what does that mean for philosophy, which at one or another point in the argument is related to all of these terms? Panikkar is not giving us any answer to these questions.

In the third part of the essay, when talking about diatopical hermeneutics, Panikkar makes it fully clear that from among the list the mention of 'cultures' is the major qualification of philosophy. Cultures represent an important dividing line for different philosophies, which is evident when he writes that:

²⁶ *Ibid.*, 118.

²⁷ In one instance, though, he slips into writing 'philosophers' instead of 'philosophies', cf. 118.

²⁸ R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, cit., 121-122.

the distance between two (or more) cultures, which have independently developed in different spaces (*topoi*) their own methods of philosophizing and ways of reaching intelligibility along with their proper categories²⁹

thus adding a series of qualifications to my list above. *Topoi* mentioned in the essay include India, China, Africa, Greece and the West, but how they relate again is left to the reader to decide. To be clear, Panikkar is certainly not alone in taking cultural difference to imply philosophical difference, but nowhere in the essay is there a single argument why that ought to be so; nor is there a critical reflection of the contingences that have brought cultures onto the agenda in the first place. In other words, all of that is uncritically assumed to be the case.

There is a second revealing passage in which Panikkar talks about “bringing one culture, language, philosophy into another culture, language, or religion, making it understandable”³⁰. Here is it unclear how culture, language, philosophy and religion relate to each other and why it is that philosophy is substituted for religion – but the fact that it is substituted is surely telling. Religion as a term does not feature prominently in this specific essay of Panikkar. In his description of imparative philosophy, he mentions the importance of the awareness

that most philosophies regard themselves as unique and often as ultimate. Thus we cannot justifiably compare, that is, bring together (*com*) on an equal (*par*) footing, that which purports to be unique and uncomparable³¹.

This to me is an odd statement, for I cannot come up with any one philosophy which would hold such claims. Instead the language of ultimacy, uniqueness and incomparability is more often used in the context of religions and substituting religions for philosophies in the above statement would remove much of the oddity – if viewed from the myth from within which I have admitted to be thinking. For Panikkar, things are different; philosophy and religion are inseparable, which is a view that can be defended, but is not defended, let alone made explicit in this essay³². He has of course

²⁹ R. Panikkar, “What is comparative philosophy comparing?”, cit., 130.

³⁰ *Ibid.*, 133.

³¹ *Ibid.*, 127.

³² The language of inseparability is not only mine but also Panikkar’s, for, albeit in another text, he is quick to state that “religion and culture cannot be separated”, which raises the question again how, culture, religion and, *per implicationem*, philosophy relate to each other. Cf. R. Panikkar, “A Self-Critical Dialogue”, in J. Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, cit., 243.

made it explicit and defended it elsewhere, e.g. at length in his *A Dwelling Place for Wisdom* or in the Gifford Lectures³³. But when reading *The Rhythm of Being* and analyzing the concept of philosophy in it along with my tool of analysis, an even much longer list than the one offered above results (adding for instance civilizations, forms of life, etc.), while nothing of the vagueness is dispelled.

Myth, which is the single most central notion in the Gifford Lectures and the notion with which I began this essay, also appears at the end of Panikkar's essay on comparative philosophy and it appears in a characterization of comparative philosophy that I have quoted above but wish to quote again in conclusion. Panikkar writes that "what comparative philosophy tries to compare are the final myths on which certain cultures have constructed their worlds"³⁴. Would he have used this religious and mythological understanding of philosophy and of comparative philosophy, which is much more specific than his 'working definition', the other types of comparative philosophy would never have come to figure as serious alternative options in the first place. In Panikkar's argument, they are really nothing but a red herring.

³³ Here are some relevant passages: "To me, philosophy is just as much the wisdom of love as it is the love of wisdom. And true love is not only spontaneous but also ecstatic – that is, nonreflective. It does not revert to a critical analysis of itself. [...] Then authentic philosophy will crystallize into a life-style. To say it better, primal philosophy becomes the expression of life itself as articulated to reality or, rather, as written down with a *stylus* (a pen), the style of one's personal life. In my opinion, the kind of philosophy that solely deals with structures, theories, ideas; the one shying away from life, circumventing the practical aspect, and repressing feelings, is one-sided, because it does not touch upon other aspects of reality, and because of that, it is poor. Reality as such cannot be grasped, comprehended and *realized* by a single sense organ or by only one of reality's dimensions. Such an approach would turn philosophy merely into another science – perhaps a more general science, a new form of algebra – but it would destroy philosophy as *wisdom* and prevent philosophy from expressing itself in human life-style. [...] The influence of the natural sciences on philosophy and on philosophical method has been so decisive that today not only academic philosophy itself but also ecclesiastical theology has become a special branch with special sub-branches. In the process, wisdom was either lost or degraded to an uncritical, naïve – if not primitive – contentedness with the world. [...] The traditional name given to a mentality that is clairvoyant, critical, intellectual, and equally spontaneous, free, and existential, is wisdom – also, philosophy. If we do not restore harmony between this split, our civilization will go under. My philosophical desire is to offer a convincing alternative to the destructive schizophrenia of our prevalently technocratic culture." Cf. R. Panikkar, *A Dwelling Place for Wisdom*, trans. Annemarie S. Kidder, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993, 88-89.

³⁴ R. Panikkar, "What is comparative philosophy comparing?", cit., 134.

La filosofia interculturale tra prospettiva ed orizzonte. Tre linee di ricerca

Marcello Ghilardi
Università di Padova

Abstract

This short paper proposes a shift from from the idea of 'perspective' to the idea of 'horizon', about the dynamics and possibilities opened up by the intercultural approach of philosophy. On one hand, the metaphor of 'perspective' maintains its effectiveness, but it can also run the risk of being bound to a vanishing point, to a directionality; on the other hand, the notion of horizon opens to a plurality of directions and spaces to be covered. Then, three lines of research are outlined – logic, aesthetics and ethics – in order to touch different themes and patterns, all equally sensitive to the issues that intercultural philosophy stimulates and conveys.

Raimon Panikkar ci ha insegnato che l'intercultura non è un super-sistema che raccoglie sotto di sé le specificità delle singole culture, dissolvendole; né una semplice giustapposizione o collezione di saperi particolari che mappano l'insieme delle proposte etiche e teoretiche prodotte dal genere umano. L'intento e la pratica specifici dell'intercultura possono piuttosto essere descritti come un movimento di 'discesa' da un luogo alto di osservazione neutra e distaccata verso il suolo sconnesso, variegato delle differenze e degli intrecci. Lo sguardo interculturale non solo è capace di adottare una visione sintetica, ma sa anche abbandonare la visione panoramica che mantiene a distanza i propri oggetti¹. Per essere nello specifico della modalità dell'intercultura dobbiamo allora *chiederci non tanto quali sono gli oggetti, ma qual è la fisionomia dei soggetti che si occupano di intercultura* e quindi in qualche modo pensare come testi canonici a testi in cui si producono le condizioni dello sguardo interculturale più che a testi dove si è sedimentata una ipotetica dottrina interculturale.

Al fondo l'intercultura è caratterizzata dall'assunzione dell'attività del soggetto, di colui che agisce e opera nel suo campo, come l'attività di un soggetto intrinsecamente plurimo e, in una forma non necessariamente caotica, cangiante. Poiché il lavoro dell'intercultura consiste non tanto nell'assumere le culture come ipostasi che possano essere messe a contatto o

¹ Cfr. su questo tema A. Brandalise, "Oltre la comparazione. Modi e posizioni del pensiero dopo l'intercultura", in G. Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis - Milano-Udine 2008, 59.

a confronto tra loro in uno scenario metafisico, quanto nel riconoscere che le culture, e tutto ciò che tradizionalmente riteniamo di inserire all'interno di questo termine, vivono concretamente nella vita dei singoli. Allora forse si potrebbe anche dire che l'intercultura c'è quando il nostro conoscere, il nostro capire e il nostro progettare assume la necessità di rispondere, attraverso la propria forma, al proprio impatto con il reale, ovvero sia con qualcosa che cade necessariamente fuori da tutti gli scenari della realtà concepita come formazione immaginaria. In sostanza chi operi nell'ambito interculturale, delle cose che producono intercultura sa che le sue mappe, per quanto raffinate e oneste, sono sempre una cosa diversa dal territorio e non per questo le butta via, ma sa assumere lo choc di ciò che è nuovo in una direzione che non sia la sua omologazione al già conosciuto.

Lo sguardo si trasforma così in una circolazione dell'osservatore nel paesaggio, in una possibilità di 'respirazione' e di vita. L'opera di una filosofia interculturale allude a questo movimento, a questa metamorfosi dello sguardo. Cercano di passare dall'ambito di una prospettiva, che per quanto ampia è sempre limitata, a un orizzonte in grado di accogliere la pluralità degli scambi e la reciprocità infinita del dono del riconoscimento:

Una visione interculturale non può darsi nella forma della *prospettiva* perché questa, per quanto ampia, è necessariamente sempre limitata e chiusa, perché incentrata su un unico punto di fuga. Pertanto, essa deve proporsi nella forma dell'*orizzonte* aperto, ossia come una linea immaginaria infinita che circonda uno spazio in cui possono venire accolte senza discriminazione sia le *forme* sia le *prospettive* culturali particolari².

L'interculturalità ci dice che siamo chiamati ad accedere a noi stessi non una volta per tutte, ma ogni giorno sempre e di nuovo, in ogni situazione, in ogni relazione; ci ricorda che ogni punto di fuga non è l'unico, non è assoluto, ma si individua in rapporto ad altri. Si può identificare con *intercultura* quel gesto del pensiero che scioglie ogni definizione univoca e sostanziale dell'identità, come se fosse qualcosa di immutabile ed autonomo. L'esercizio dell'intercultura è il tentativo di superare ogni forma di monologo e di chiusura identitaria; si offre come un diverso stile di pensiero e anche come un'occasione di ripensamento delle cosiddette 'scienze dell'uomo' – dall'antropologia alla pedagogia, dalla psicologia alla sociologia, dall'etnologia alla storia delle religioni – sulla base di un principio di uguaglianza dei punti di partenza, cioè escludendo ogni pretesa egemonica da parte di una cultura sulle altre.

² G. Pasqualotto (a cura di), *Filosofia e globalizzazione*, Mimesis - Milano 2011, 60.

Bisogna sottolineare con forza il fatto che una filosofia interculturale non vuole essere una nuova teoria filosofica onnicomprensiva. Essa è piuttosto una modalità di esperienza del mondo, un esercizio formativo di incontro con la realtà che ci circonda, in cui siamo immersi, che si pensa attraverso di noi e che non è solo un insieme di oggetti manipolabili. Questo continuo girare intorno alla domanda del “che cos’è l’interculturalità”, o circa possibili definizioni di filosofia interculturale e una filosofia dell’interculturalità, non è altro che l’infinito interrogarsi della filosofia su se stessa. La filosofia coincide in un certo senso con il tentativo interminabile di pervenire a sé, e richiede quindi non tanto di trovare una risposta definitiva, quanto di *abitare la domanda* che pone in opera il pensiero, insistere con essa, su di essa. Ma se si fosse costretti ad azzardare una definizione sintetica, bisognerebbe forse parafrasare la sentenza laconica di Jacques Derrida per indicare il senso della sua pratica decostruttiva, e dire in modo provocatorio: *l’interculturalità è la giustizia*³.

Ma se l’istanza propria della filosofia è quella di tendere all’universale, l’accettazione del carattere irriducibilmente plurale delle culture umane non rischia di negare la stessa vocazione del pensiero filosofico? Uscire dai pericoli politici e dalle secche teoriche dell’etnocentrismo per cadere in forme banali di relativismo culturale può forse favorire una maggiore tolleranza nei confronti dell’altro, ma non è un grande guadagno dal punto di vista della filosofia. Far incontrare modelli di pensiero e di comportamento non significa redigere un mero elenco di affinità e differenze, ma generare un esercizio più complesso e fecondo di auto-riflessione per il pensiero umano; significa promuovere un processo di mutuo riconoscimento, in cui modelli di intellegibilità difformi si chiariscono e si riconoscono a vicenda, traendo dall’alterità una linfa vitale per la costruzione e la riscoperta di sé. Tra una falsa universalità – che addomestica l’alterità riconducendola alle categorie del sé – e una sterile pluralità – che frammenta il reale senza riconoscere la necessità di una sua comprensione (*cum-prehensio*) – *tertium datur*: è il movimento incessante tra l’unità e la molteplicità, tra l’identico e il diverso, secondo un pensiero *analogico*

che parta dal riconoscimento pieno delle diversità in sé e tra gli enti e le approfondisca senza nasconderle ritenendole contingenze [...] o giustapporre in un vacuo multiculturalismo. Entra invece in dialogo-conflitto e approfondisce

³ Cfr. J. Derrida, “Diritto alla giustizia”, in G. Vattimo, J. Derrida (a cura di), *Diritto, giustizia, interpretazione*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1988, 17: “La decostruzione è la giustizia”.

le diversità e nell'approfondirle estrae da esse elementi di unità, li tiene di fronte e all'interno di questi elementi di unità ritrova le diversità a un livello via via superiore. È un processo continuo, che definisce sempre meglio le diversità e all'interno di esse gli elementi che possono essere comparati unitariamente⁴.

In questo modo il pensiero umano saprà disporsi all'ascolto e all'attenzione delle diverse *pieghe* che esso può assumere, come quelle di un tessuto che pur restando unico si presenta sempre attraverso lembi, piegature, strati giustapposti o lontani, alcuni dei quali si toccano mentre altri nemmeno si sfiorano. La domanda sull'essenza dell'uomo, che le categorie logiche occidentali sanno porre in modo radicale, non deve restare l'unico modello di riferimento per l'indagine. Essa si può ampliare e trasformare in una ricerca esplorativa sull'umano attraverso una metamorfosi di prospettiva:

L'enunciato 'l'uomo è...' è seguito ineluttabilmente dalla determinazione di un'essenza che impone il proprio partito preso come una (falsa) universalità. [...] L' 'uomo', inteso come nozione, esige in quanto sua prerogativa una definizione posta come principio, l' 'umano' è un concetto palesemente esplorativo perché non ci porta più a presupporre ciò che è l'uomo, bensì a rintracciare – esplorare – ciò che *fa* l'umano. Ne consegue che è proprio l'umano – i suoi tratti distintivi e di valore – che *può* fare l'uomo⁵.

Il concetto di 'uomo' non esaurisce la complessità del fenomeno umano, le modalità del suo manifestarsi e le forme della sua autocomprensione. Come dice Panikkar, "ci sono invarianti umani, ma non ci sono universali culturali. La loro relazione è trascendentale [...]. Tutti gli uomini mangiano e dormono, ma il senso del mangiare e del dormire non è lo stesso nelle diverse culture"⁶. Disporsi a un movimento analogico del pensiero e considerare le pieghe che esso assume nelle sue figure storicamente determinate significa configurare un attento esercizio di "trasversalità interculturale", come lo definisce Francesco Remotti. La ragione può accogliere l'istanza di universalità senza confinarla in un iperuranio scorporato dalle concrete dinamiche culturali in cui la stessa ragione opera, con la consapevolezza che "non si potranno mai attraversare tutte le configurazioni del particolare e

⁴ M. Cacciari, "L'altro nel pensiero dell'Occidente", in M. Cacciari, R. Panikkar, J.-L. Touadi, *Il problema dell'altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, l'Altrapagina, Città di Castello 2007, 41.

⁵ F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2010, 183-184.

⁶ R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, Opera Omnia, Jaca Book, Milano 2010, 11.

che gli attraversamenti sono quindi sempre parziali, tentativi limitati, precari e revocabili”⁷. Questi tentativi non sono in grado di realizzare la totalità del sapere, di esprimere in modo definitivo la verità incontrovertibile dell’Uomo attraverso una serie di proposizioni, perché la verità non si consegna mai una volta per tutte a figure o significati determinati ma li eccede sempre.

La filosofia interculturale comincia ad essere un modo di fare filosofia che prende coscienza del radicamento e della situazionalità del pensiero (e della vita) quale condizione di possibilità per esercitarsi in modo universale. Il suo essere contestuale non la chiude alla comunicazione né alla ricerca di universalità, ma la mette sull’avviso che la ricerca dell’universalità deve percorrere strade diverse da quelle tracciate da una concettualizzazione astratta e formale [...], impara cioè ad essere universale condividendo la contestualità. Per la filosofia interculturale non esiste, di conseguenza, opposizione tra contestualità e universalità. La strada verso l’universale passa attraverso ciò che è contestuale perché, per essere universali, bisogna ‘camminare’ in compagnia dei contesti del mondo⁸.

Linea di ricerca logico-linguistica

Il confronto con la lingua ‘straniera’, la lingua dell’estraneo che ci provoca e ci inquieta, ci attira e ci emoziona, insieme al compito e allo sforzo – per eccellenza umano – del tradurre, offre un possibile paradigma per la pratica interculturale. La pratica della traduzione pare in linea di principio impossibile, perché nessun testo resta immutato, semplicemente travasato o ‘condotto al di là’, *trans-dotto*, quando è posto in una lingua diversa; eppure l’evento della traduzione è sempre accaduto, e sempre accade, come un’evenienza del pensiero e dell’esperienza vitale dell’uomo. Questo evento resta possibile, nonostante tutti i suoi limiti e apparenti impossibilità logiche, perché ogni lingua condivide con tutte le altre, al suo fondo, un’alterità insita, essenziale, originaria. Non perché esista una lingua pura attuale, o da custodire in un’attesa escatologica, ma perché ogni lingua è sempre anche altra da sé, altra *in se stessa* – così come costitutivamente altra è pure l’identità psicologica, sociale, culturale di ciascuno. La dimensione etica aperta dalla pratica della traduzione ha tanto più valore quanto più la coglie nella sua capacità operatoria, che porta necessariamente alla rielaborazione delle categorie proprie di ogni lingua, tramite l’uso di parole; e fa entrare in comunicazione obbligando a riflettere su di sé, per potersi avvicinare

⁷ F. Remotti, *Cultura*, (Laterza, Roma-Bari) 2011, 45-46.

⁸ R. Fernet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniane, Bologna 2006, 35.

all'altro – e, viceversa, obbliga ad avvicinarsi all'altro per poter meglio cogliere il nucleo di sé.

Ma in che lingua dialogheremo se il dialogo avviene *tra culture*? Se viene rispettata la relazione triangolare per cui, prima di tutto, ci si volge verso la cultura a partire dalla lingua (piuttosto che a partire dalla dimensione religiosa, ideologica, ecc.), e se questa lingua è già interamente strutturata? Risponderò senza temere il paradosso: ognuno nella propria lingua, ma *traducendo* l'altro. La traduzione è infatti l'attuazione esemplare dell'operatività propria del dialogo: essa ci obbliga a una *rielaborazione* interna alla nostra stessa lingua, e quindi a riconsiderare i suoi impliciti per renderla disponibile all'eventualità di un senso altro, o per lo meno di un senso che segue altre ramificazioni⁹.

Assume allora un tono e un significato diverso anche l'invito a conoscere più lingue per poter meglio conoscere la propria. La coabitazione delle lingue e il contributo di ciascuna di esse all'esperienza umana del linguaggio non vuol dire semplice mappatura o erudizione linguistica. Scrivere, leggere, parlare bene una lingua è un evento che accade non quando si conoscono tante lingue, ma quando ci si lascia abitare dalla loro pluralità, quando cioè si sa stare “in presenza di tutte le lingue del mondo [...]”. Vuol dire che la mia lingua la dirotto e la sovverto non operando attraverso sintesi, ma attraverso aperture linguistiche”¹⁰. In ogni traduzione c'è scoperta dell'altro, avvicinamento e incontro, ma anche distanza, allontanamento e rinuncia:

questa rinuncia è la parte di sé che si abbandona [...] all'altro. [...] La traduzione, arte dello sfiorarsi e dell'avvicinarsi, è una pratica della traccia. Contro l'assoluta limitazione dell'essere, l'arte della traduzione concorre ad aumentare l'estensione di tutti gli enti e di tutti gli esistenti del mondo. Tracciare delle lingue è tracciare nell'imprevedibile della nostra condizione ormai comune¹¹.

Tradurre ci porta così a riconoscere il debito costitutivo che ci fa essere come individui, limitati nelle capacità e nelle conoscenze, di fronte all'Altro che sempre ci precede, ci segue, ci avvolge. La traduzione esprime il nostro essere in debito, è una figura di quel debito inoggettivabile da cui proveniamo e che corrisponde alla finitudine umana. Ma è attraverso la traduzione che le lingue giungono a sfiorarsi, a incrociare le proprie parole, le proprie visioni di mondo; ed è attraverso di essa che il debito si converte in

⁹ F. Jullien, *L'universale e il comune*, cit., 175.

¹⁰ É. Glissant, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998, 32.

¹¹ *Ivi*, 36.

dono, in dono dell'altro, come apertura e riscoperta di un sé che mai avremmo potuto altrimenti svelare.

Linea di ricerca estetica

La filosofia interculturale richiama l'idea di condivisione del *sensus communis* (*Gemeinsinn*) invocata da Kant a proposito della bellezza, che implica un'esigenza, una richiesta di universalità nel soggetto che la avverte. Il necessario riferimento al compiacimento che il bello suscita non possiede un carattere teoretico né pratico, secondo Kant; può soltanto essere detto *esemplare*. Si tratta di

una necessità del consenso di tutti in un giudizio che viene considerato come esempio di una regola universale che non si può addurre. Poiché un giudizio estetico non è un giudizio oggettivo e conoscitivo, questa necessità non può venire derivata da concetti determinati e non è dunque apodittica¹².

In quest'ottica, a fondamento della comunità – prima e più che il giudizio dell'intelletto – sussiste il giudizio estetico, che è di altra natura, non operando a livello di concetti. Su questo piano di condivisione universale, che non è mai data a priori o in linea di principio, ma è qualcosa a cui aspirare sempre, qualcosa a cui tendere, si può lavorare per favorire una 'comunicabilità' o condivisione ad ampio spettro (una *allgemeine Mittelbarkeit*, nel lessico kantiano) per fondare un'etica il più possibile condivisa, proposta attraverso *un'esperienza corporea*. Così si esprime Kanō in una conferenza tenuta all'Università di Los Angeles in occasione di Giochi Olimpici del 1932:

Conosciamo tutti la gradevole sensazione percepita attraverso l'esercizio da nervi e muscoli e proviamo soddisfazione nella conquista di capacità, nell'uso del corpo e anche nella sensazione di superiorità sugli altri che ci può riservare la competizione. Ma a parte queste soddisfazioni c'è quell'amore per il bello e il piacere che ne deriva assumendo atteggiamenti corretti e dall'effettuare movimenti armonici, e anche nel vedere tutto questo in altri. L'allenamento in questa visione [...] costituisce quello che chiamiamo l'aspetto emotivo o estetico del judo¹³.

¹² I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, "Analitica del bello", § 18, tr. it., Rizzoli, Milano 1995, 237.

¹³ J. Kano, *Il contributo del judo all'educazione*, citato in C. Barioli, *Kano Jigoro educatore*, cit., 162

Il gesto non si iscrive quindi all'interno di un orizzonte di senso pre-costituito, teorizzato in anticipo, che attende di essere riempito da una sequenza formalizzata o da un insieme di tecniche previste. Il gesto diviene invece l'orizzonte che costituisce il senso, che lo produce in uno scambio dialettico con le forme; queste, a loro volta, ordinano la gestualità perché non risulti talmente libera da essere ingestibile e inefficace. Il gesto acquista così una valenza simbolica, perché *tiene insieme* (è il senso del *symballein*) la forma e il significato; è il luogo di accoglienza dell'esperienza dell'incontro con l'altro, della crescita insieme a lui. E il gesto, infine, è non solo generatore di senso, ma anche produttore di spazio e di tempo. Non è semplicemente un'emergenza morfogenetica all'interno di una dimensione spazio-temporale preesistente; è il suo accadere che garantisce la costituzione e la percezione di un tempo e di uno spazio che, fino a quell'accadere, rimanevano latenti o inerti, al di sotto della soglia di una percezione che si fa creazione, momento innovativo e trasformativo. La capacità e l'investimento della percezione nell'incontro con l'altro, nella creazione di gesti nuovi e al contempo educati sul modello di strutture codificate e tramandate, ribadisce dunque la *struttura estetica dell'apprendimento* e della possibilità dell'incontro con l'altro.

Linea di ricerca etica

Il dialeteismo, una forma di logica paraconsistente elaborata a partire dagli anni Ottanta da Richard Routley e Graham Priest, ammette *dialeteie*, cioè proposizioni vere, la cui negazione è anche vera (*dialetheia*: doppia verità; cfr. l'enunciato del mentitore, o enunciati paradossali). Il confronto tra lingue e culture, fra tradizioni di pensiero diverse – anche restando all'interno di una stessa linea geo-filosofica – ci possono far capire come la “logica” sia una creazione umana, e in quanto tale non sia intoccabile. Le nostre scelte logiche dipendono in effetti dal nostro linguaggio, da come è fatto il mondo e da come riteniamo che esso sia fatto.

Questo tipo di problemi ha una diretta connessione con questioni di carattere bioetico, dal momento che con il progredire delle tecniche mediche e di misurazione delle attività neuronali si verificano sempre più di frequenti situazioni in cui è arduo discriminare nettamente non solo tra salute e malattia, ma addirittura tra vita e morte. La possibilità aperta da una forma logica in grado di considerare situazioni limite come queste senza classificarle come aporie insolubili, da un lato, e senza nemmeno forzarne la soluzione in base a ideologie forti e impermeabili, dall'altro, può aiutare a sviluppare un

approccio etico diverso, più aperto ed elastico, supportato dunque da una differente plasticità logico-argomentativa.

Inoltre, un concetto particolarmente rilevante in ambito bioetico, giustamente caldeggiata da una parte rilevante e intelligente della riflessione occidentale contemporanea, è quello di ‘dignità’ umana. Una discussione più ampia e articolata relativa a tale nozione potrebbe emergere da un confronto con tradizioni di pensiero diverse rispetto a quella occidentale. Per esempio, collocandosi in una prospettiva buddhista, si potrebbe dire che se ci si concentra troppo su questa nozione, la si assolutizza, e non si è più in grado di ricondurla di volta in volta alle condizioni che la circoscrivono, la promuovono o magari la limitano. Non solo: in seconda istanza si rischia di assolutizzare anche il soggetto che ne dovrebbe essere il destinatario o il portatore, sia che si prenda in considerazione l’individuo singolo (non cogliendo la rete di interconnessioni che lo fanno essere, ne determinano la comparsa o la scomparsa), sia che si prenda in considerazione la nozione di ‘essere umano’ nella sua generalità o astrattezza, distaccandosi in tal modo dalla novità e irriducibilità di ogni caso concreto al concetto generale e astratto.

La questione della dignità umana appare strettamente connessa alla nozione di *vita* umana che nelle differenti culture si è sviluppata. Differenti concezioni della vita implicano differenti concezioni del rapporto che con la vita si vuole instaurare, e altrettante concezioni circa il tipo di dignità che alla vita si attribuisce. Il teologo Hans Küng ha notato in un suo intervento che il Buddha ha tenuto in gran conto la dignità umana; ma sembra troppo venata di eurocentrismo la sua affermazione – posta in forma di domanda retorica – secondo la quale i pensatori buddhisti “non dovrebbero forse riflettere in modo più chiaro, specialmente in chiave etica, sui problemi dell’unico, inviolabile, non intercambiabile sé dell’essere umano [...]?”¹⁴.

In effetti è proprio il sé umano come qualcosa di “unico, inviolabile e non intercambiabile” ad essere revocato in dubbio, o esplicitamente negato per una sua ridefinizione in chiave relazionale. Ma secondo il buddhismo ciò non toglie affatto valore alla dignità umana, piuttosto la riafferma in un contesto meno rigido, elimina ogni forma di ‘essenzialismo’ ontologico dai termini del dibattito ed espone la nozione di dignità a una rimessa in discussione per ogni caso con cui ci si debba confrontare. Seguendo l’idea che l’*ortoprassi* sia molto più importante dell’*ortodossia*, il pensiero buddhista

¹⁴ H. Bechert, H. Küng, J. Van Ess, H. Von Stietencron, *Christianity and the World Religions*, SCM Press, London 1986, 383.

cerca di evitare le secche del pensiero analitico e normativo, correndo il rischio di una continua (ri)esposizione all'imprevedibilità dei casi e delle esperienze umane. Le dottrine del non-sé e dell'impermanenza possono in effetti minare la base di una concezione 'assoluta' della dignità umana; in questo senso, può essere corretto affermare che "le religioni teistiche [...] sembrano molto meglio equipaggiate per fornire una spiegazione della dignità umana. Cristiani, musulmani ed ebrei fanno riferimento in modo tipico all'origine ultima della dignità umana come qualcosa di divino; [...] il buddhismo, chiaramente, non intende fare propria tale affermazione"¹⁵. Ogni giustificazione della dignità umana che faccia riferimento a un'origine trascendente verrebbe criticata in quanto la trascendenza stessa è un concetto non assoluto, ma relativo a ciò che non è trascendente, ovvero relativo (condizionato) dall'immanenza, che ne è la controparte necessaria. La decostruzione di ogni assoluto tocca anche le ipotesi fondative del mondo e dell'uomo, per mostrarne anche in questo caso l'impermanenza e la non sostanzialità.

Seguendo il percorso del buddhismo, che si fa per certi versi promotore di una forma di intellettualismo etico, si può trovare una chiave di risposta a questo problema: è con la distruzione dell'ignoranza, cioè grazie a una retta comprensione dell'ordine delle cose, che si può anche distruggere l'attaccamento, fonte di ogni malizia e incapacità di vita etica. In modo non troppo difforme dal pensiero esposto da Spinoza nella sua *Etica*¹⁶, la proposta buddhista è *al contempo* teoretica e morale, dal momento che i due ambiti non sono mai dissociati ma si condizionano a vicenda. Sia per il Buddha che per Spinoza, infatti, "il punto cruciale da cui iniziare la liberazione è rappresentato dalla distruzione dell'ignoranza, ossia dalla conoscenza. Conoscenza che, nel caso del Buddha, significa capire che ogni realtà (*dhamma*), essendo insostanziale ed impermanente, è condizionata da tutte le altre; nel caso di Spinoza significa capire che, essendo ogni cosa riducibile a infinite cause, è da queste determinata ad essere e ad agire"¹⁷.

¹⁵ D. Keown, *Are There Human Rights in Buddhism?*, in "Journal of Buddhist Ethics", 2, 1995, 3-27.

¹⁶ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 2002: Parte iii, Proposizioni vi e ix; Parte v, Proposizione vi.

¹⁷ G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione*, Donzelli, Roma 1997, 89.

Critica del monoculturalismo

Giuseppe Cognetti
Università di Siena

Abstract

Questa breve relazione introduce un'iniziativa sul dialogo interculturale rivolta soprattutto a studenti delle scuole superiori. Oggi è importante, non solo sul terreno della filosofia, ma della convivenza in società sempre più multietniche, aprirsi ad un pluralismo che non comporta la rinuncia ai nostri valori, credenze, stili di vita, ma la comprensione della loro relatività, del fatto cioè che si tratta di risposte a problemi che sono nati in precisi contesti storici, culturali, linguistici, e non possono essere a priori universali o naturali. Panikkar sostiene che è la realtà stessa, nella sua struttura profonda, ad essere pluralistica, e che è una terribile, diabolica, violenza cercare di imporre a tutti un unico pensiero, un'unica religione, economia etc (cfr. il racconto biblico della Torre di Babele), come si sta facendo con la "globalizzazione", che intende esportare dappertutto il modello occidentale. Occorre superare tanto i monismi che i dualismi, verso un "non dualismo" che sembra essere la risposta più appropriata alla complessità del nostro tempo.

Il mio intervento vuol essere una breve chiacchierata che serva da introduzione a quel che diranno i miei colleghi stranieri, una chiacchierata educativa, spero, con i numerosissimi studenti qui presenti. Per la loro giovane età, sono più in grado di ascoltare degli adulti, spesso corazzati dietro una massa di pregiudizi rigidi e imm modificabili, in gran parte inconsapevoli, e quindi poco o niente disposti a mettersi in gioco in un dialogo, come lo chiama R. Panikkar, veramente *dialogico*, autentico, non mirante a convincere gli altri a tutti i costi della propria incontrovertibile verità, come nel dialogo cosiddetto "*dialettico*". In un vero dialogo si è disposti non solo a relativizzare le proprie convinzioni, a dire "secondo me" e "anche tu", ma anche eventualmente ad accettare di modificarle o a rinunciarvi.

Oggi questo è soprattutto vero nel campo dell'educazione, difficile e problematica, all'interculturalità, ove questa non si limiti a cercar di promuovere una angusta "tolleranza" nei confronti dell'"altro", del diverso, ferma restando l'intoccabilità (e spesso assolutezza) dei propri valori, cultura, religione, scienza, stile di vita.

Nessun termine è più adatto di "croce", tratto dal vocabolario religioso occidentale, per indicare il tipo di cambiamento che oggi occorre per affrontare la sfida dell'interculturalità e la sfida della conoscenza di sé, che è poi la sfida della psicologia del profondo, in particolare dell'orientamento che si

richiama all'opera di C. G. Jung, cui per la mia esperienza di vita mi sento di aderire.

Entrambe le sfide sono legate, perché solo diventando consapevoli delle proprie precomprensioni, della relatività delle proprie convinzioni e visioni del mondo, e nel contempo quindi della propria costitutiva finitezza, delle proprie zone d'ombra, dei propri impulsi, passioni etc., della nostra natura "animale" - lo si accetti o no, discendiamo dalle scimmie *Catarrine* di sei milioni di anni fa: a questo proposito consiglio agli studenti la lettura di un libro uscito qualche mese fa¹.

Si renderanno conto di quante umanità abbiano abitato la Terra prima dell'avvento di *homo sapiens*, circa 200.000 anni fa, e di come ad es. l'uomo di Neanderthal, con cui abbiamo convissuto per un po', non fosse affatto "inferiore" o meno evoluto di noi, e questa sarà una bella lezione di "pluralismo"!-, di quello che si è veramente e non di quello che si vorrebbe essere (o si crede illusoriamente di essere) in base a norme o ideali astratti, etici, ideologici, religiosi etc., è possibile capire qualcosa degli "altri", dei "prossimi" e dei più "lontani", delle loro ragioni e delle loro "verità", ed entrarci in dialogo.

Non mi piacciono le inutili provocazioni, ma probabilmente è giunto il tempo (nel senso del *kairòs* greco, il "momento giusto" o "tempo di Dio") che per es. i cristiani (i cattolici in particolare), per rimanere sul piano religioso, *crocifiggano* l'idea che il cristianesimo sia la religione definitiva, assoluta, superiore etc., e le altre, nel migliore dei casi, solo ombre della vera rivelazione o produzioni "umane troppo umane", a differenza del cristianesimo che sarebbe divino perché Dio si sarebbe incarnato storicamente nell'uomo Gesù. La conoscenza delle altre culture consente di comprendere come dietro questo linguaggio (storia, incarnazione etc.) c'è una *particolare* cultura, quella occidentale con le sue categorie interpretative, le sue distinzioni (fede-ragione, umano-sovrumano, naturale-soprannaturale, storico-mitico etc.), i suoi dualismi, i modi insomma con cui ha cercato di dar senso alla realtà, che non sono affatto universali.

Così come è giunto il momento che tutti cominciamo a veramente a fare un lavoro su noi stessi non proiettando sempre sugli altri colpe, qualità negative, "peccati" etc. che in realtà sono i nostri ("Chi è senza peccato scagli la prima pietra").

¹ G.Bondi, O.Rickards, *Umani da sei milioni di anni*, Carocci 2012

La parola chiave per accedere al dialogo fra le culture e le religioni è, si è accennato, “**pluralismo**”. Pluralismo vuol dire, oggi, fuori da astrazioni filosofico-metafisiche e su un piano molto esistenziale e concreto, che ci incontriamo quotidianamente con opzioni diverse, con visioni del mondo, filosofie, comportamenti, valori, reciprocamente incompatibili, che non si sa bene come possano coesistere e dialogare fra loro. In questo senso coincide di fatto col problema della pace, perché esso, come sostiene R. Panikkar nel suo libro *La Torre di Babele. Pace e pluralismo*, è “il vero interrogativo pratico della coesistenza umana sul pianeta”.

Non c'è supersistema che possa armonizzare le differenti visioni assegnando a ognuna il suo posto, nella convinzione che solo la nostra è la visione vera e giusta e perciò ci consente di *tollerare* le altre e gli altri, *purché* non vogliano fare sul serio: il pluralismo inizia quando la *prassi* ci costringe a prendere posizione, quando il conflitto si delinea inevitabile, quando dobbiamo sopravvivere praticamente - perché oggi, anche in virtù della tecnologia, non siamo più isolati come un tempo - in una molteplicità di punti di vista incompatibili e spesso lontani da quelle che sentiamo come conquiste, della civiltà, della ragione, del gusto, delle donne etc.

Il pluralismo, oggi, è il problema dell'altro *in quanto* altro (un tempo l'altro era il “*barbaro*”) e la prima condizione della sua pensabilità è che la smettiamo, come abbiamo fatto in Occidente per lo meno dal tempo del filosofo greco Parmenide (in un percorso che culmina con Hegel), di credere nella intima corrispondenza dell'essere col pensiero (in genere il *nostro*) - questa tesi non è affatto condivisa da altre culture - e poi di ridurre la realtà e la sua complessità ad una sola dimensione (quella economica, o sociale, o filosofica, o spirituale o materiale), e l'uomo all'americano, o al cristiano, o al nero, o al maschio, o all'eterosessuale.

Forse occorre che cominciamo lentamente a renderci conto che *il pluralismo è radicato nella natura più profonda delle cose*, che la verità, la realtà, il pensiero sono pluralistici, e che nessuna antropologia o filosofia o scienza o teologia può illudersi di esaurire nelle sue categorie e nelle sue teorie cosa sia l'uomo o la realtà.

Noi oggi sentiamo il pluralismo come problema perché la tecnologia ha prodotto un mondo integrato dove noi interagiamo con gli “altri”, dove la tecnica si scontra con la tradizione, il cristianesimo con l'islam o l'induismo, l'Occidente secolarizzato con l'Iran teocratico, dove cioè non ce ne possiamo più stare da soli nei nostri ghetti, nelle nostre piccole isole, nelle nostre anguste certezze, nelle nostre abituali *routines* (anche se lo desidereremmo).

Nel contempo ci rendiamo conto che c'è *un solo* mondo per l'Occidente e l'Oriente o per le culture tecnologiche e quelle tradizionali, *una sola* verità per religioni diversissime, e siamo però anche coscienti che le diversità, spinte al limite, portano inevitabilmente alla guerra.

Abbiamo sia l'esigenza della diversità che dell'unità e della pace, ma sembrano incompatibili, e spesso non sappiamo veramente come muoverci, dati per scontati la nostra sincerità, disinteresse, onestà intellettuale.

Ora che cos'è propriamente il pluralismo?

Possiamo subito osservare che le soluzioni date nel corso dei secoli al problema dei rapporti tra Uno e Molti e, in concreto, tra esigenze di unità (culturale, politica, etica, economica, religiosa) e le innegabili diversità umane (interne a una stessa cultura o relative a culture differenti), sono sostanzialmente due, ed entrambe oggi non più praticabili, nonostante i pugni sul tavolo battuti dai sostenitori dell'una o dell'altra.

Monismo.

Solo l'Uno è vero; i molti sono l'errore. Allora occorre tentare a tutti i costi di ridurre e infine annullare le differenze: deve vincere il più forte, il più progredito, la vera religione, l'economia più efficace, certo, con pazienza e tolleranza, cercando di convincere e convertire.

Casi paradigmatici di monismo sono la Chiesa Cattolica, indubbiamente con moltissime sfumature che vanno dall'intransigenza dottrinale o morale ad atteggiamenti più "aperti" e duttili o anche a vere aperture dialogiche ed ecumeniche in tutte le direzioni (la grande stagione del Vaticano II ne è una prova), ma poi interpretate riduttivamente e messe in atto solo come strada più opportuna per la *reductio ad unum*; i partiti politici ispirati da dottrine totalitarie (in passato i partiti comunisti, fascisti etc.); la scienza occidentale, quando dà ad intendere, per es. in medicina, che l'agopuntura o l'omeopatia siano ciarlatanerie, tutt'al più da sopportare; le mitologie sottese alla globalizzazione, cioè l'idea di un nuovo ordine mondiale fondato sul nuovo Dio, il Mercato mondiale e il Consumo ad esso legato. L'elenco potrebbe ovviamente continuare.

L'espressione religiosa di questa attitudine è il monoteismo delle religioni abramiche; espressioni politiche sono fra le altre colonialismo e imperialismo, culturali il razionalismo e lo scientismo.

In una parola: uno e molti sono in conflitto, ma alla fine prevale l'uno.

Dualismo.

Qui impera la *dialettica*, perché si riconosce che la realtà è sempre duale e occorre cercare di ricondurre ad un equilibrio o, se riesce, ad una sintesi le differenze e i conflitti, non una volta per tutte ma a seconda delle situazioni e del divenire storico.

Ognuno deve battersi perché le sue idee, programmi etc. si impongano; sarà il libero gioco dialettico, in uno scenario di coesistenza e di libertà, il criterio ultimo. Chi è sconfitto si ritira, per poi magari riproporsi. È la scena delle società laiche moderne: democrazia, maggioranza, liberismo, mercato sono le parole chiave. Il dualismo di questa soluzione non è però coerente fino in fondo, ed è praticabile solo in una situazione di equipotenza delle forze in conflitto.

Quando l'altro, cioè la visione del mondo, l'opzione, il programma diversi dai miei, mettono a rischio la mia esistenza e quello che io ritengo sia la verità, la giustizia etc.(io, cioè la civiltà occidentale, il cristianesimo, la scienza, il mercato etc.), allora il più forte s'impone di nuovo monisticamente sul più debole, con la guerra o altri mezzi coercitivi).

Nel mondo attuale queste strade ormai si sono logorate, e non fanno che aumentare la conflittualità ed esasperare gli animi. Ne è una prova, per es. il credere, da parte dell'Occidente democratico e tollerante e pluralista, di poter dialogare con l'Islam senza accettare come reale il presupposto di fondo che per l'autentico credente islamico tecnica, economia, profitto etc. non sono affatto il valore dell'esistenza, e quindi senza mettere in discussione il proprio mito culturale.

È stato un esempio di libertà laica e superiorità culturale pubblicare, qualche anno fa, caricature del profeta Maometto, con le conseguenze, prevedibilissime nell'attuale momento storico, che ciò ha comportato, o un'assoluta mancanza di sensibilità e rispetto, indipendentemente dal fatto che abbiamo tutto il diritto di difendere i nostri valori e le conquiste dell'Illuminismo europeo? È questo il modo migliore per intraprendere la strada del dialogo?

L'autentico pluralismo è negato per principio nel monismo e addomesticato nel dualismo.

Non dualismo

C'è un terza possibilità, il non dualismo, una prospettiva presente nelle tradizioni sapienziali orientali e praticata in passato da pochi saggi, ma che

oggi diventa sempre più realistica, cioè una consapevolezza che conduce ad una positiva accettazione della diversità, senza tentare né una artificiosa *reductio ad unum* né una forzata integrazione (*Aufhebung*, nel linguaggio hegeliano) dialettico-democratica.

In questo tentativo di soluzione si affronta il conflitto senza né sacrificare un'alternativa all'altra, imponendo con la forza del potere quella giudicata vera, giusta etc., né cercando di realizzare un equilibrio dinamico spesso precario che alla fine implica per es. una forte limitazione dello spazio effettivo della prospettiva minoritaria, e quindi di fatto una dittatura della maggioranza e un pluralismo più virtuale che reale.

Qui si cerca invece di superare le tensioni con un riconoscimento del carattere "ontologico" costitutivo della polarità, della differenza, senza distruggere i valori positivi. Che vuol dire in pratica?

Il problema del pluralismo sorge quando siamo in presenza di un conflitto insolubile di valori essenziali; per dirla in termini filosofici, quando siamo in presenza di un *conflitto tragico*.

Il mito che lo illustra al meglio è il mito greco di Antigone, ripreso in una tragedia sofoclea, che rappresenta il conflitto apparentemente inconciliabile fra la consapevolezza della necessità morale (la legge dell'amore e la pietà familiare), incarnata da Antigone, di dover seppellire il fratello nonostante fosse un traditore, e la coscienza di dover seguire la legge dello Stato, impersonata da Creonte, che nega umana sepoltura all'aggressore .

Da un punto di vista monistico vince o Antigone o Creonte; da un punto di vista dualistico-dialettico (cfr. la lettura hegeliana di questo mito, che ne tenta una razionalizzazione) entrambi, nella loro individualità, devono venir sacrificati all'emergere di una prospettiva universale superiore, la sintesi etica, che però semplicemente cancella la realtà esistenziale della lacerazione tragica e non rispetta pluralisticamente le due posizioni diverse.

Se guardiamo a questa vicenda da un'ottica non-dualista, forse ci rendiamo conto che occorre accettare la compresenza contraddittoria delle due prospettive e dei due valori senza tentarne alcuna sintesi, e cioè occorre accettare il fatto che la realtà come tale è pluralistica, che l'incommensurabilità di visioni del mondo, miti, convinzioni e comportamenti è irriducibile, e che si può solo entrare in dialogo affinché la tensione, la polarità, il *polemos* di cui parlava Eraclito, non si trasformi in conflitto devastante.

Ritenere, per es., che le coppie di fatto o gli omosessuali siano l'errore dinanzi alla verità supposta naturale della famiglia eterosessuale monogami-

ca e del matrimonio, che sono solo prodotti storici - consiglio agli studenti l'attenta lettura di un libro di un noto antropologo² che ci descrive le molteplici forme di "comunità domestica" presenti nelle varie civiltà e batte sull'improponibilità dell'idea di una "natura umana" fissa e imm modificabile. Chiarissimo il commento ad un breve testo tratto dai *Saggi* di Montaigne, filosofo della seconda metà del Cinquecento, poco o nulla studiato a scuola, dove l'autore mostra gli automatismi e le dinamiche psicologiche per le quali giungiamo a credere che i nostri costumi, credi, valori, filosofie etc. siano "naturali" e "razionali"- è monismo; cercare un equilibrio sul piano politico della dialettica democratica o sul piano della coesistenza di culture e morali differenti, finché riesce, può anche andar bene, ma potrebbe significare, in caso di inasprimento della battaglia, emarginazione di una posizione o dell'altra (come si dice, con un tipico dualismo occidentale, impensabile in altre culture, "laica" o "credente")

Perché invece non accettare che nella realtà attuale, esito di dinamiche secolari, ci sono insieme la famiglia, l'istituto matrimoniale tradizionale, le coppie di fatto etc., e che la vera discriminante è se viene rotta o meno la relazione originaria in cui tutti siamo, se cioè viene operato un corto circuito che interrompe l'amore, espressione esistenziale e morale di questa relazione?

Questa possibile soluzione, al centro dell'intera riflessione di Panikkar, si badi, non ateo miscredente, ma sacerdote cattolico figlio di padre hindu e di madre catalana, è molto complessa e impegnativa, ed è tutta da sperimentare, in uno, col necessario cambiamento profondo, antropologico, che presuppone.

I tempi sono molto lunghi, ma occorre affrettarli per evitare che la vicenda di *homo sapiens* si concluda con una immane catastrofe.

² F.Remotti , *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza 2008

Apologhetti e favole in riva al mare

Drammaturgia di Giorgio Taffon ¹
Università Roma Tre

MUSICA 1 (*The Beatles: Accross the universe*)

AMICO Giorgio: Caro amico mio, sediamoci, qui, di fronte alla vastità del mare, in quest'ora del tramonto che preannuncia la sera: abbiamo da dir-ci tante cose!

AMICO Emanuele: Sì, cose che il momento e il luogo non possono che ispirarci, qui dove abitarono illustri filosofi, qui dove una giusta convivenza umana a volte è in pericolo, qui dove potrebbero naufragare persone forse senza più riscatto, qui dove ogni giorno può far risorgere la speranza nella luce.

AMICO G.: Qui, dove il tempo sembra non distruggere nulla, come scrive un nostro gagliardo narratore!

AMICO E.: “Nel convento del Patire di Rossano è conservato un testo antichissimo scritto su fogli di pergamena pesante e molliccia che fa quasi ribrezzo a toccarli. Ai bordi delle pagine c'è qualche ricamo dei lepismi e qualche annotazione sottile in inchiostro color seppia. Emanava un odore nauseabondo, simile a quello che liberano nell'aria i pesci imputriditi.

Nel suo viaggio a Rossano Jorge Luis Borges però girò e rigirò a lungo il testo tanto da far scricchiolare il vecchio leggio e non si lamentò né della consistenza della carta né del tanfo. Sembrava beato nel tentativo di decifrare le frasi originarie del palinsesto e mormorò più volte il nome di Battista il Rosetano, filosofo vissuto attorno al X secolo avanti Cristo.

Il manoscritto è vergato in sanscrito. Il titolo è: il tempo non distrugge nulla.

¹ Testo messo in spazio a cura di Giorgio Taffon e Emanuele Vezzoli in apertura del Convegno. Brani tratti e rielaborati da alcuni testi di: Serge Latouche (*Limite*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, 40-42); Dante Maffia (*I racconti del ciuto*, Reggio Calabria, Kaleidon, 2011, 171-72, 263-64); Dacia Maraini (*Passi affrettati*, Pescara, Ianieri Editore, 2008, 13-16); Raimon Panikkar (*Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Milano, Jaca Book, 2006, 35-37 e *passim*); Giorgio Taffon (*Io, sola, ho visto* in “Ridotto”, aprile/maggio 2009, n. 4/5, 27); *Vangelo di Luca*, in *I Vangeli*, a cura di Giuseppe Barbaglio, Rinaldo Fabris, Bruno Maggioni, Assisi, Cittadella Editrice, 1998, 1012. Musiche di: George Harrison, Lucio Dalla, Bob Dylan, Franco Battiato, Frederich Chopin.

Quando mi fu permesso la prima volta di venire in contatto con questo prezioso documento del pensiero e dell'arte (si tratta di una miscellanea di racconti, poesie e osservazioni filosofiche e scientifiche) ero in compagnia di una ragazza bellissima, coi capelli neri lunghissimi e gli occhi cerulei che mi trovai accanto quasi magicamente. Aveva anch'ella avuto il permesso di visionare il libro.

Nel Patire c'era un silenzio di tomba.

Le narici furono immediatamente colpite dal tanfo ma la ragazza mi spinse leggermente e graziosamente da parte, accarezzò il volume e recitò una formula incomprensibile.

Il tanfo sparì e fece posto a un odore di menta e d'alghe marine.

Non mi meravigliai di niente, anche se mi rendevo conto che era strano il cambiamento di odori prodotti da un libro. Che diavolo di mistero era?

Ricordo vagamente ciò ch'era scritto in quelle pagine meravigliose: capivo il sanscrito con naturalezza. Il monaco niliano era arrivato dal Tibet e aveva annotato gli avvenimenti della sua vita senza dimenticare il minimo particolare di tutto ciò che gli era appartenuto e di tutto ciò che aveva pensato, visto, sognato, incontrato.

Sì, mi chiesi come avesse fatto a considerare in poche pagine quella marea di sensazioni, emozioni, eventi, sentimenti, avvenimenti, pensieri e sogni. Mi smarrii. Ma la ragazza era lì, accanto a me, e mi disse che aveva pensato la stessa cosa, ma che era possibile, era il **DONO DELLA POESIA, ASSOMMARE IN POCHE PAROLE DIVINE UNA INFINITA' DI MONDI.**

“Ma...”.

“Non dire ma, lo so che supponi sia impossibile concentrare mille mondi nel piccolo orizzonte delle sillabe, ma devi avere fede nella parola e rivedrai intatto perfino il tuo primo biberon”.

La ragazza mi fece una carezza sulle guance e il mio smarrimento dileguò.

Mi domando perché Borges è andato fino a Rossano per incontrare questo testo. Anch'egli è stato spinto e accompagnato dalla ragazza dai capelli lunghi e dagli occhi cerulei? Gli appuntamenti coi testi non sono casuali. Forse sia lui che io siamo discendenti di Battista Filosofo Rosetano. O siamo capriccio del Caso che si diverte a proporre libri che presto si dissolvono nel nulla.

No, il libro diceva che invece il tempo non distrugge nulla.

Ho il rimpianto di non avere osato di chiedere come la ragazza si chiamasse e se avrei potuto baciarla. Sono le occasioni che lasciano il vuoto e il rimpianto per tutta la vita.

Io mi chiamo Battista Filosofo Rosetano. La mia nascita avverrà fra circa quattro secoli.”

AMICO G.: Anche il mare, a cui si son bagnate nel corso dei millenni innumerevoli civiltà, sembra essere sempre lo stesso, da tempo immemore, un padre severo, che detta le sue leggi, ma che da anche vita!

AMICO E.: “Sì, il mare, che immenso può
l'orribile innocente sangue versato,
lavare. Lavare dai corpi offesi
ogni traccia di feroce
ferita,
chissà, magari ridare la vita,
col suo sole ardente
chiudere gli spacchi della carne,
guarire la fessura muscolare,
col suo sale pulire ogni lembo aperto,
come unguento caldo, come unguento
dalla pietosa natura offerto.
E così, lasciar andare le anime e
i corpi,
al ron ron delle onde,
al ritmo incessante di una calma risacca:
dolce culla, utero-sacca,
fidate braccia,
altalena dalla brezza mossa,
balsamica certezza,
consolante carezza,
simbolica salvezza.
Nella sabbiosa concavità
nella frescura del bagnasciuga,
nell'occhio vivo d'un'acciuga,
chissà che vi sia una felicità...

AMICO G.: La nostra grande cultura mediterranea quanto resisterà? Si salverà? I figli dei nostri figli dei nostri figli li riconosceranno?

MUSICA 2 (L. Dalla: Futura)

AMICO E.: Fortissimi venti squassano tutte le civiltà planetarie; è una lotta durissima, nessuno sa come finirà; popoli lottano almeno soltanto per non disperdere le proprie identità:

“ L'imperialismo culturale occidentale è una “invasione” che asfissia e distrugge la cultura di ricezione. E' la circolazione *a senso unico* di immagini, gesti, rappresentazioni, pensieri, teorie, credenze, criteri di giudizio, norme giuridiche. Di tutto quello che accompagna la merce, le società aggredite, in particolare quelle del Sud, sono consumatrici passive. Questo processo porta a uno spossessamento: la cultura invasa non si percepisce più attraverso le proprie categorie ma attraverso quelle della cultura che invade. Non ha più desideri propri, ma soltanto quelli dell'altro. Questa *identificazione* con l'altro si produce soltanto a livello immaginario, la “base materiale” non segue, non può seguire. Atomizzata per il suo inserimento in un contesto culturale estraneo, e giudicata con i criteri della civiltà estranea, l'entità aggredita è svuotata prima ancora di essere distrutta. In sostanza, l'invasione culturale priva le società del Sud della loro storia, di una memoria collettiva. Le strutture di comunicazione e di informazione transnazionali diffondono e riproducono i modi di comportamento e di consumo delle società del Centro. L'esito finale del processo è l'incapacità delle società del Sud di concepire progetti socioeconomici autonomi e liberatori. Il sottosviluppo cioè si afferma nell'immaginario prima ancora di mordere crudelmente nella realtà e nella carne dei popoli.

Con la globalizzazione, assistiamo a un vero e proprio gioco al massacro interculturale su scala planetaria. Lo smantellamento di tutte le “preferenze” nazionali non è altro che la distruzione delle identità culturali. Abbandonata senza controllo alla mano invisibile del mercato, la circolazione dei beni culturali ha conseguenze molto gravi.

[...] Il guaio è che , soprattutto per i popoli del Sud, l'identità, in tutti i sensi del termine, è spesso la sola ragione di vita. Questo “capitale simbolico” è l'unica cosa di cui quei popoli dispongono per tentare di cavarsela.

Il libero scambio culturale, come quello economico, è un'ingiustizia perpetrata dalle potenze economiche dominanti ai danni del resto del mondo. Le logiche liberoscambiste, oltre ai danni ecologici, producono la distruzione dei modi di vita, la dilapidazione di patrimoni sociali provenienti dall'accumulazione di saperi ancestrali e da reti di rapporti sociali. Assistiamo così a una straordinaria omologazione planetaria. Si calcola che rimangano soltanto 6000 lingue delle 20.000 parlate dall'umanità nell'era neolitica, e che la metà di esse sparirà nel giro di un secolo. Solo in America scompare una lingua ogni anno. Il catawba della Carolina del Sud è appena scomparso, con la morte dell'ultimo individuo che lo parlava, Nuvola Rossa di Tempesta. Il suo cane è l'ultimo essere vivente che ancora capisce quella lingua...

[...] All'inverso, 5 lingue – il cinese, l'inglese, il russo, lo spagnolo e l'hindi – sono parlate da più della metà dell'umanità, e meno di 100 lingue sono parlate da oltre il 95 per cento del pianeta.

AMICO G.: Mi sovengono al proposito altre pagine del nostro amico scrittore, figlio di questa terra!

AMICO E.: “Quando Leonida andò la prima volta a Londra si accorse invece che il suo inglese era incomprensibile, riuscì appena a farsi capire per chiedere da mangiare e per avere qualche indicazione stradale. Dovette ricorrere continuamente allo spelling.

Visse quattro anni a Liverpool, poi a Cambridge, e ancora a Oxford e a Southampton. Il lavoro lo portava da un luogo all'altro, a un certo punto fu trasferito in Sud Africa.

Il suo inglese continuava a non funzionare. Ebbe perfino difficoltà all'aeroporto di Johannesburg e quindi dovette ricorrere allo spelling.

Gli dava fastidio ripetere le sillabe, si sentiva un pappagallo.

Possibile che ovunque andasse non riusciva a fare una conversazione decente in inglese?

In Australia frequentò un corso accelerato di lingua inglese, s'impegnò moltissimo, non perse una sola lezione.

Si rendeva conto che parlare una lingua non è conoscere la grammatica e la sintassi e nemmeno le teorie fonologiche; in una lingua si condensano usi, costumi, sapori, gesti, colori, ambienti, clima, storia di un popolo, e chi arriva da un'altra civiltà non potrà mai entrare nel vivo della espressività autentica; il cervello è strutturato in maniera diversa, ma lui aveva studiato con zelo, si era applicato con passione, dunque?

Un glottologo gli fece capire finalmente in cosa consisteva il suo limite: l'indeterminatezza, la vaghezza. I suoni, se non si è immersi nel liquido amniotico delle sillabe di appartenenza, non saranno mai in grado di appropriarsi degli oggetti, dei sentimenti, del fiato di un'altra civiltà.

Da allora qualcosa dentro di lui decise categoricamente che non avrebbe mai più pronunciato una sola parola d'inglese. Aveva ragione l'amico glottologo: la sua bocca, le sue labbra, la sua ugola, il suo palato, i suoi denti, il suo cervello sono conformati per parlare l'italiano, e nessun altro idioma.

Ecco perché col passare del tempo i suoni della lingua inglese per Leonida sono diventati grugniti, cantilene sguaiate che gli trasmettono angoscia e lo sconsortano, lo gettano nel piattume e nella più sordida uniformità.

Non ne comprende il motivo reale, ma è così.

Crede quindi che ormai sia l'unico essere vivente che non si serve dell'inglese; il suo vocabolario ha espulso anche i riferimenti quasi obbligati in quella lingua.

Non si è posto il problema se sia un bene o un male, una perdita o un limite; è così e basta, ma deve anche confessare che non si sente menomato.

Ha un cuore in meno, secondo quanto stabilisce il detto che chi conosce molte lingue possiede tante rispettive anime. Ma aveva mai posseduto quel cuore? Potrebbe mai possederlo?

Se gli attori dell'epoca di Shakespeare salissero oggi su un palcoscenico, quanti inglesi purosangue saprebbero intendere quella lingua?

E' così per ogni lingua che col passare dei decenni muta?

No, signori, è così sol per l'inglese, lingua capricciosa e affidata alla discrezionalità dei singoli. Se uno straniero, di qualsiasi nazione, arriva in Italia e domanda dove si trova Firunza o Florence, Fiorinza o Florincia, Forunza o Firlonza, anche lo spazzino o il carrettiere, lo scaricatore di porto o il contadino lo indirizzerà a Firenze. Provate invece a Londra o a New York a fare una domanda e ad esprimervi con una "e" un po' più chiusa o un po' più aperta di quella che l'interlocutore usualmente usa, e resterà basito, irritato.

Non dipenderà dal fatto che chi parla inglese non si preoccupa assolutamente di avere più cuori, più anime?

Leonida comunque è contento e pago d'essere arrivato a chiudersi nel "limite" della sua lingua originaria. Possiede un solo cuore, ma è immenso, profondo, ricco, disponibile, aperto. Un cuore che non ha nulla da spartire con un treno in transito, e che sa dargli una carezza d'eterno che lo radica sempre più alla terra e non lo fa sentire precario.

E' un'illusione? A lui piace sentirsi come un albero che ha radici interminabili e intricate. E se è vero che di una lingua contano le sfumature, allora lui è sempre più dentro la verità, perché in italiano riesce a portare nelle parole perfino i colori dei sogni.

E poi... certo, il vento, per fare un solo esempio, lo si può indicare in settantatre modi, le lucciole in duecento, le rane in quaranta. Gli sciocchi pensano che si tratta di variazioni insignificanti. Contenti loro!

Meglio finirla qui, Leonida aggiunge soltanto che "love" non ha lo stesso fuoco, la stessa dimensione, la stessa limpida irruenza, lo stesso sapore di eternità di "amore", non vi pare?"

AMICO G.: Io dico che dobbiamo chiederci: "Dove porta questa omologazione culturale?". Non ha ragione chi pensa che la frontiera non isola, ma "filtra", e che per quanto possano essere arbitrarie le frontiere (e si spera il

meno possibile), esse sono indispensabili per ritrovare l'identità necessaria allo scambio con l'altro?

AMICO E.: “ Il tragico errore di una visione universalistica è pensare che , in una prospettiva di unificazione dell'umanità, il processo possa condurre a un limite naturale e auspicabile. In realtà questo processo è non solo una distruzione del Sud da parte del Nord, ma anche un'autodistruzione del Nord, e per contraccolpo una distruzione del Nord da parte del Sud, perché le culture possono vivere e sopravvivere solo nel pluralismo.

... L'imperialismo economico concreto e l'imperialismo dell'economia dell'immaginario hanno ridotto la cultura a folklore e l'hanno relegata nei musei. Megamacchina tecnoeconomica anonima e ormai senza volto, l'Occidente sostituisce al proprio interno la cultura con una dinamica che funziona con l'esclusione dei suoi membri, mentre ai margini, alla periferia, erode le altre culture in una logica di conquista, le schiaccia come un rullo compressore. Non si tratta più di acculturare, come in passato, ma di deculturizzare. L'Occidente è etnocida, se non genocida. “La globalizzazione non porta alla fertilizzazione incrociata delle diverse società. E' l'imposizione ad altri di una cultura particolare” afferma Vandana Shiva.

Quella dell'Occidente è una cultura molto particolare: pretende di essere universale, e contemporaneamente nega i diritti, e di fatto la ragion d'essere, delle altre culture.

Ci si scontra qui con il paradosso conosciuto con il nome di teorema di Gödel. *L'insieme di tutti gli insiemi non è un insieme. NON è una cultura di tutte le culture. Perché una cultura esista, bisogna che ce ne siano almeno DUE.*

IL PLURALISMO DELLE CULTURE E' UNA CONDIZIONE DELLA LORO ESISTENZA.

Si può toccare con mano che l'imperialismo culturale occidentale porta il più delle volte a sostituire alla ricchezza antica solo un tragico vuoto.

... Il vuoto di una modernità bastarda e disincantata è pronto a nutrire i progetti più deliranti. Accade che in mancanza di uno spazio e di un riconoscimento, l'aspirazione culturale frustrata si ripresenti continuamente, ma il più delle volte in forma esplosiva, pericolosa o violenta. Possiamo distinguere due versioni del “ritorno del rimosso”:

L'ESPLOSIONE IDENTITARIA E L'AFFERMAZIONE DEGLI INTEGRALISMI RELIGIOSI.

Da una parte la FRAMMENTAZIONE ETNONAZIONALISTICA; DALL'ALTRA IN PARTICOLARE L'ISLAMISMO COI SUOI DERIVATI CRIMINALI.

In reazione a queste minacce si scatena il *furore universalistico*.

[...] IN REALTA' E' NECESSARIO SOSTITUIRE IL SOGNO UNIVERSALISTICO, PERALTRO NON POCO COMPROMESSO DALLE SUE DERIVE TOTALITARIE E TERRORISTICHE, CON UN "PLURIVERSALISMO", SECONDO IL TERMINE PROPOSTO DAL TEOLOGO INDO-CATALANO RAIMON PANIKKAR, NECESSARIAMENTE RELATIVO ED ESPRESSIONE DI UNA VERA "DEMOCRAZIA DELLE CULTURE".

QUESTA RELATIVIZZAZIONE DELLE NOSTRE CREDENZE, CHE CI METTE AL POSTO DELL'ALTRO, E' INDISPENSABILE SE NON SI VUOLE PERDERE LA CONOSCENZA DI SE STESSI, PERICOLO CHE LA GLOBALIZZAZIONE CULTURALE FA GRAVARE SULL'UMANITA'."

MUSICA 3 (B. Dylan: *Blowing in the wind*)

AMICO G.: Certo, tutti i popoli e le loro culture e le loro lingue devono assolutamente con-vivere: già il Novecento ci ha lasciato delle orrende eredità: per l'Europa, pensa all'Armenia, ai Curdi, e a fine secolo ai Ceceni... per non andare oggi molto più a Oriente...

AMICO E.: "LHAKPA: Il mio nome è Lhapka Chungdak. Sono nata nelle montagne tibetane. Ora vivo in Cina. A 14 anni mi sono arruolata nell'esercito popolare che prometteva uno stipendio buono. Dopo le prime esercitazioni, una notte sono entrati in cinque e mi hanno stuprata. Erano soldati cinesi ubriachi. Li ho denunciati. Mi hanno chiusa in prigione. Una donna tibetana non è creduta quando dice la verità.

MADRE: Mia figlia Lhakpa era la bambina più vivace del villaggio. Sapeva cavalcare, sapeva intagliare il legno, sapeva suonare il tamburo. Nel villaggio l'aspettava una vita di miseria e di fatiche. E' voluta partire per la Cina, la nostra temibile vicina, la nostra padrona. Ha letto un manifesto che invitava all'arruolamento e pensava di andare a fare il soldato.

LHAKPA: Danno una buona paga e si gira il mondo...

MADRE: Stai attenta, non c'è posto per i tibetani in Cina.

LHAKPA: Io voglio partire e partirò.

MADRE: Ricordati quello che hanno fatto a tua cugina, la monaca. L'hanno denudata e picchiata davanti a tutti chiamandola asino, cane, maiale, solo perché si dichiarava orgogliosa di essere tibetana.

LHAKPA: Sono rimasta incinta dopo lo stupro. Al quarto mese mi hanno costretta ad abortire. Io lo volevo tenere il bambino. Ma loro non me l'hanno permesso.

VOCE UNICEF: *Il controllo del governo cinese è totale, e si estende anche al grembo delle ragazze. Nel 1997 si sono contate 883 donne tibetane costrette ad abortire perché la loro gravidanza non rientrava nei piani tecnici del governo occupante.*

VOCE ASS. UMANITARIA: *Le rigide misure di controllo delle nascite sono applicate in Tibet a tutte le donne fra i 16 e i 45 anni. Il governo centrale decide il tasso annuo consentito di crescita globale, il governo regionale le nascite ammesse localmente e le donne che possono averne diritto.*

VOCE UNICEF: *Se una coppia vuole un bambino, ammesso che sia stato loro accordato il diritto a sposarsi, deve tentare la sorte affidandosi ad un sorteggio comunale. Se è fortunata, potrà fare il figlio. Se va male il sorteggio, dovrà perdere anche quello che eventualmente la donna porta in grembo e poi attendere altri tre anni per avere un'altra occasione.*

LHAKPA: Non dimenticate le donne tibetane. Molte come me languono in prigione per avere denunciato i loro stupri. Non dimenticate le donne tibetane.

AMICO G.: E non dimentichiamo poi che noi tutti abitiamo la prima differenza che ci da la natura, quella del nostro sesso: che spesso s'incrocia con le altre differenze portando alla sofferenza più nera. Penso a quella giovane poetessa lontana da qui, oltre il mare nostro, tra le savane che da qui solo possiamo immaginare.

AMICO E.: “Addormentata... io sono l'addormentata
e mi portano via
Chi mi porta via?
Addormentata... io sono l'addormentata
E il mio corpo viene portato via
Io sono la svelata

Io sono l'esclusa
 Io sono colei sulla quale è stato posto il divieto
 Io sono colei che hanno umiliato
 Io sono colei che hanno ingabbiata
 Io sono colei che hanno cercato di piegare ponendomi
 le mani sulla testa, per farmi sprofondare giù fino
 allo strato del male dalla faccia di scimmia
 Io fra i marmi della disgrazia sorrido
 Io fra le rocce del silenzio, velato di bianco, sorrido
 Io sono colei che hanno voluto soffocare e ghermire
 fin dentro il centro di fuoco
 Colei che hanno creduto di marchiare, lasciando la
 sua pelle cicatrici spalancate
 Io sono colei che pretendevano di dare in sposa
 all'aurora del mondo
 Addormentata... io ero l'addormentata
 E mi portavano via, ma chi?
 Io sono l'esclusa
 Io sono colei che viene data in sposa all'aurora del
 mondo, portatrice d'acqua, portatrice dentro buchi
 fumanti di vapori
 Portatrice... voglio l'acqua. E' acqua bollente
 Portatrice d'acqua
 Mi hanno voluto fare sprofondare,
 hanno preteso di tuffarmi a testa in giù
 dentro la crosta nerastra del male
 dalla faccia di scimmia
 Io sono la portatrice d'acqua
 Io sono l'esclusa
 Io dormo

AMICO G.: Ci manca la pace, fuori e dentro di noi; la violenza collettiva e quella individuale discendono da queste assenze. La pace apre invece le porte assieme all'amore e alla conoscenza, tra di noi, tra i popoli, e anche tra di noi e il Cielo.

MUSICA 4 (F. Battiato: La cura)

AMICO E.: “ La proliferazione degli studi sulla pace e delle associazioni per promuoverla apre alla speranza la nostra epoca. Anche il dialogo tra le

culture, civiltà e religioni è un segno positivo del nostro tempo. [...] Il nostro studio si colloca in questo ambito e il suo autore ritiene di dover insistere sulla necessità di superare le dicotomie che il genio classificatore dell'Occidente sembra esigere per chiarire ogni tipo di problematica.

Superare non significa annullare le differenze, quanto piuttosto trascendere il pensiero analitico, non con una sintesi che riunisce i risultati dell'analisi, ma con un pensiero olistico, che avrei voluto chiamare cattolico o anche contemplativo. [...]

Non esiste certo una prospettiva globale. Ogni prospettiva è limitata, ma esiste sempre la possibilità di uno scambio e anche di un ampliamento di prospettive, e il dialogo interculturale mira proprio a questo. Valorizzare la prospettiva dell'altro e cercare di esserne coscienti, anche senza comprenderla, presuppone già [...] l'inizio del superamento della dicotomia tra conoscenza e amore.

Il problema della pace è complesso quanto difficile. Non basta la buona volontà. Con la buona volontà si sono fatte guerre cruente, non ultime tra le quali le cosiddette “guerre giuste”. Gli ostacoli pratici sono evidenti, ma ci sono anche numerose difficoltà teoriche. Non è possibile valutare correttamente il punto di vista dell'altro senza una conoscenza della sua cultura – conoscenza cui non si può giungere senza amore o almeno simpatia: da qui l'importanza dell'interculturalità. [...]

Non vi è dubbio che comprendere l'altro non è cosa facile. Normalmente partiamo dalla nostra specializzazione (sociologica, teologica...) o dalla nostra cultura (cristiana, buddhista, scientifica...) che ci rende difficile la comprensione dell'altro. [...]

Un fondamento filosofico è necessario all'attività umana. Non possiamo prescindere dalle parole; riserviamo la parola filosofia a questa approssimazione olistica che non pone *a priori* limiti all'esperienza umana e che, al contempo, è cosciente del fatto che ogni esperienza è limitata. La pace richiede più che buona volontà: richiede anche comprensione dell'altro, il che non è possibile senza trascendere il proprio punto di vista, senza interculturalità.

L'uomo non è solamente individuo: è persona, cioè un centro di relazioni che si estendono fino ai limiti raggiungibili dalla sua anima. [...]

E Interculturalità non significa relativismo culturale (una cultura vale l'altra), né frammentazione della natura umana. Ogni cultura è cultura *umana* - anche se può degenerare. [...] La cultura dominante, caratterizzata da uno straordinario dinamismo espansionistico, non manca tanto di buona volontà quanto di conoscenza e questo problema non si risolve con le buone inten-

zioni dei turisti culturali o dei “mercanti” internazionali – anche se si chiamano politici. QUESTA è l'interpellazione dell'interculturalità... [...]

A meno che non si riduca la religione a un sistema istituzionalizzato di credenze, religione e cultura non sono separabili – anche se vanno di pari passo. Ne deriva che il dialogo interculturale e il dialogo religioso vanno insieme. Senza questo dialogo non può esistere armonia né pace tra i popoli della terra. Ho incominciato queste mie riflessioni richiamando l'intuizione transculturale della *magnanimitas*, del *teleos anthròpos*, dell'uomo completo, della saggezza e santità come requisito essenziale per la pace, e termino affermando che questa visione antropologica vale anche per le culture dell'umanità, che non si possono astrarre dagli uomini che le vivono – e le soffrono. Se separiamo la nostra vita dal nostro intelletto e il nostro intelletto dalla sua stessa aspirazione a una verità che ci trasforma, dobbiamo incominciare, come in ogni vera liturgia, con un atto di radicale cambiamento (*metanoia*), di pentimento.

I PROBLEMI DELL'INTERCULTURALITA', DI NON POCA RILEVANZA, VANNO POSTI A QUESTO LIVELLO. LA PACE DELL'UMANITA' DIPENDE DALLA PACE TRA LE CULTURE.”

AMICO G.: Caro amico mio, si sta facendo tardi; il tempo fugge, ma ci siamo detti cose importanti per la nostra vita, sono stati minuti densi, forse tempiterni, ci dice il nostro vecchio maestro Raimon, quelli da noi passati qui. Vorrei ancora farlo parlare un poco!

AMICO E.: “ ... l'interculturalità che ci interessa è qualcosa di più del dialogo con il vicino. Con il vicino noi entriamo solitamente in relazione INTRACULTURALE perché è la cultura che ci offre lo spazio normale per la convivenza umana. Il dialogo INTERCULTURALE nel senso proprio del termine ha luogo con lo straniero, che nel mondo moderno può essere il vicino geografico, o spesso l'immigrante, il rifugiato o anche il lontano. L'interculturalità non si riferisce a gusti od opinioni (nel senso classico) che si possono far risalire ai diversi presupposti individuali o collettivi nel seno di una cultura comune. [...] riguarda invece più le opinioni di fondo e i dogmi delle rispettive culture... i loro miti fondativi che precedono il Logos.

I problemi inerenti l'interculturalità richiedono [...] un *legein* (incontro) di due dialoganti che si ascoltano a vicenda, e si ascoltano per cercare di capire quello che l'altra persona sta dicendo e, più ancora, quello che vuol dire. A questa seconda forma di dialettica io do il nome di *DIALOGO DIALOGALE*.

I confini orizzontali di ogni cultura sono determinati dalle culture degli altri, mentre i confini verticali non sono stabiliti dagli altri, ma provengono dalla stessa condizione umana. Solo riconoscendo i nostri limiti possiamo non assolutizzare le nostre convinzioni e fare spazio all'ascolto e all'eventuale comprensione dell'altro. [...]

Possiamo valutare un'altra cultura solo alla luce della nostra, anche se siamo coscienti che i nostri criteri non sono assoluti. Ci resta solo il dialogo con le altre culture, ma per questo i nostri concetti, tali perché concepiti all'interno della nostra cultura, non sono adeguati – a meno che non ci sia una comunione concettuale, che non sempre è possibile. Per questo motivo è di importanza capitale IL PENSIERO SIMBOLICO, che non è né oggettivo né soggettivo, ma è essenzialmente dialogale... C'è una *via media* fra l'assolutismo e il relativismo culturale: la *relatività culturale*. La filosofia interculturale cerca di seguire questa via di mezzo. Il suo metodo è il dialogo come apertura all'altro. La cultura predominante dell'Occidente ha dimenticato o ritiene impossibile, il PENSARE PER SIMBOLI (simbolicamente) – e pensa per CONCETTI (concettualmente). I simboli sono relegati alla soggettività artistica ed esclusi dalla oggettività “scientifica”, il che non è negativo purché non si faccia dell'oggettività il criterio unico della verità.

LA CONOSCENZA SIMBOLICA RAPPRESENTA GIÀ UN DIALOGO FRA IL SIMBOLIZZANTE E IL SIMBOLO ATTRAVERSO IL PROCESSO CONOSCITIVO DELLA SIMBOLIZZAZIONE – CHE NON È CONCETTUALIZZAZIONE.

L'INTERCULTURALITÀ SORGE DALL'INCONTRO ESISTENZIALE DELLE DIVERSE VISIONI DEL MONDO, LE QUALI SI INCONTRANO QUANDO NON RIFIUTANO L'INCONTRO GENUINO, L'APERTURA DEL NUCLEO INTIMO DELLE RISPETTIVE CULTURE. IN FONDO È UN INCONTRO RELIGIOSO, DAL MOMENTO CHE INDAGA IL SENSO ULTIMO DELLA VITA E DELLA REALTÀ. PER CAPIRE L'ALTRO È RICHIESTO SFORZO, UNO SFORZO PRECEDUTO DALL'INTENZIONE DI CONOSCERLO RESO POSSIBILE DALLA SIMPATIA (COM-PASSIONE), QUESTO ATTRIBUTO DELLA DIVINITÀ NEGLETTO, ANCHE SE È STATO ENFATIZZATO DALLA SCRITTURA CRISTIANA E COSTITUISCE PARTE DEL “SERMONE DELLA MONTAGNA”.

Amate i vostri nemici, fate del bene
a quelli che vi odiano;

benedite quelli che vi maledicono;
 pregate per quelli che vi calunniano.
 A chi ti percuote sulla guancia, porgi
 anche l'altra; a chi ti porta via il
 mantello, non rifiutare la tunica.
 A chiunque ti chiede dà, e a chi ti
 toglie il tuo non lo richiedere.
 Fate agli altri ciò che volete che gli altri
 facciano a voi.

AMICO G.: Mentre ci prepariamo ad andare non molto lontano da qua, mi racconti quella storia che sai, quella sulle mele?

AMICO E.: “Fino a vent'anni fa Oriolo era il paese più popolato dell'Alto Jonio. L'ultima emigrazione. L'ultima emigrazione l'ha dissanguato, migliaia di persone sono fuggite a Milano, Torino, Francoforte, Amburgo, Zurigo. Famiglie disintegrate, lunghe separazioni di fatto, divorzi, drammi della gelosia.

Anche a Roseto e a Villapiana è avvenuto lo stesso fenomeno, ma forse gli effetti sono stati meno dirompenti: Oriolo ha perduto più della metà della popolazione, gli altri borghi circa il venti per cento. Oriolo è bellissima. La natura e l'uomo si sono messi d'accordo per disegnarla tra roccia e cielo su strapiombi romantici e affascinanti. La vegetazione selvaggia decora le vecchie case ormai dirute, e i vicoli ancora odorano di minestra di fagioli, di fritto di peperoni (“ervapipa”, come dicono gli abitanti). Insomma, c'è ancora la vita lenta dei pochi rimasti, un'umanità che si muove negli antichi rituali. Dal mare di Roseto ad Oriolo salgo sempre volentieri. Il paesaggio delle due sponde del torrente Ferro ai miei occhi ha qualcosa di magico. Lungo la strada c'è uno spezzone di roccia di cui si raccontano favole (pare che racchiuda la grotta di Betlemme), gli ulivi hanno una voce antica suadente, gli oleandri narrano di vicende lontane ed epiche.

E' la mia fantasia, lo so, ma se si accende quando transito per quelle contrade vuol dire che le colline hanno un'anima, che un lievito di poesia trascorre silenzioso e illumina il mio cuore.

E poi... Nei miei ricordi d'infanzia ci sono odori e sapori inconfondibili: le piccole mele di Oriolo.

Mia madre le comprava da un vecchio che veniva fino a Roseto con due sporte appese ai fianchi di un asino. Un viaggio faticoso per calanchi e tratturi. Il vecchio legava l'asino alla grata di una finestra, posava le sporte per

terra nella piazza e mandava il banditore in giro per avvisare della sua presenza: “Nnànt'a chiazze c'èd'u riuguèse, vènned'i pùm'a vìnte lîr'u chîle”. Ero capace di mangiarne un paniere colmo se non me lo toglievano davanti. Addentavo con voluttà, inghiottivo frettolosamente. Mia madre perciò chiudeva la dispensa a chiave per evitare che mi sentissi male. Di sera usciva dalla dispensa un odore... penetrante... che risvegliava i miei sensi... Quel profumo stordiva...”

MUSICA DI CHIUSURA (F. Chopin: *Nocturne op. 27 n 2*)

Il furto del discorso umano

Pietro Barcellona

Università di Catania

Abstract

La scienza moderna corre continuamente il rischio di pensare e di proporre se stessa come unica forma di conoscenza valida, oggettiva, universale. Tendenza che nel linguaggio si fa più pernicioso e infida: perché, per dirla con Panikkar, la scienza utilizza in forma di “termini” quelle che invece sono “parole” attinte a tradizioni millenarie e multiformi, riducendone il significato e corrodendo la possibilità di concepire il mondo e la vita in maniera diversa. Ma, così come “la mappa non è il territorio”, allo stesso modo le cose non possono venir ridotte ai loro concetti: le parole sono sempre “un universo che corrisponde ad una pratica di vita”. E se il mondo perde le parole, perde la vita e la propria identità.

Raimon Panikkar, di cui assumo in gran parte la straordinaria riflessione, ha osservato come il dominio della scienza sulle altre forme di conoscenza, comprese le scienze umane, abbia spersonalizzato ogni cosa, riducendola all'impersonale della 'terza persona'. Notando che nelle radici indoeuropee dell'esperienza umana compaiono due pronomi personali (prima e seconda persona, *aham* e *tvam* in sanscrito), egli riflette su come la caratteristica precipua della 'terza persona' – di cui parliamo ma a cui non parliamo – sia la misurabilità, ovvero la propensione ad essere ridotta a parametri quantitativi. Secondo Panikkar:

La scienza è il dominio di 'è'. 'È' è l'oggetto, Un oggetto 'è' questo o quello. Ogni asserzione alla 'terza persona' contiene affermazioni oggettive su una certa situazione. Anche quando le scienze trattano di me o te, si occupano di 'noi' in modo oggettivo, spassionato, 'scientifico', dopo aver preventivamente ridotto 'me' e 'te' a oggetti delle corrispondenti osservazioni o misurazioni. Non ci sarebbe scienza se non ci fosse la possibilità di esprimere quale è la questione tramite asserzioni oggettive. La qualità caratteristica di tale asserzione è di essere valida in se stessa. 'Dice' qualcosa in sé, cioè indipendentemente da me e da te, e dal dire. La scienza ha bisogno di 'scrittura', seguita dalla stampa e poi dal computer¹.

Dunque, la scienza presume che realtà e verità possano essere tradotte in asserzioni e che le asserzioni abbiano valore oggettivo e verificabile²; quindi, può affermare Panikkar, essa non ha bisogno di parole, richiede solo

¹ Panikkar R. “Lo spirito della parola”; Bollati Boringhieri; Torino, 98-99.

² *Ibid.*, 99

segni, come risulta evidente dalle cifre matematiche o algebriche. E' meno ovvio, invece, che la scienza usi i nomi comuni come segni, che dovrebbero essere chiamati propriamente termini.

La scienza usa termini e non parole, definisce i fenomeni di cui tratta, ed è, quindi, un insieme di termini, che permette un sistema di relazioni coerenti al suo interno. Nonostante il livello di astrazione e di sofisticazione di molte scienze, i loro termini scaturiscono spesso dal comune uso dei nomi³ e sono utilizzati come segni particolari. Questo permette alla scienza di dire parole, mentre in realtà sta usando soltanto dei termini, e causa quella che Panikkar considera l'ambivalenza del linguaggio scientifico:

usa il 'linguaggio ordinario' e dunque nomi comuni come segni, senza realizzare che questi nomi sono anche parole. Con i nomi tecnici non vi è possibile dubbio o ambiguità. H_2SO_4 è un segno per l'acido solforico ed è solo questione di conoscere il significato della formula, che ci dirà subito la maggior parte delle proprietà di quella sostanza chimica. I termini sono molto ricchi di informazioni. Qualsiasi studente di chimica sarà in grado di dirci, soltanto conoscendo il 'significato' al quale si riferisce l'informazione codificata racchiusa nella formula, che questo H_2SO_4 è un acido, saturo, prodotto dall'ossigenazione dello zolfo, con due ioni responsabili della sua acidità, con una massima stabilità e via dicendo. La formula ci dirà anche la composizione della sostanza chimica, come funziona, come può essere ottenuta ecc. Ma quella stessa formula può essere 'letta' o meglio 'pronunciata' come 'acido solforico' (e non solo scritta H_2SO_4), e 'acido' non è solo il 'significato' scientifico di un donatore di protoni o di un fornitore di ioni in determinate condizioni; significa anche una qualità che scopriamo con il senso del gusto (qualcosa di aspro) o col nostro intelletto (come qualcosa di acuto, mordente o simile). Dove sta la metafora originale? L'impatto del modo di vedere scientifico è così potente nel mondo moderno, in particolare occidentale, che c'è una sostituzione nel *primum analogatum* della metafora, di modo che la persona cosiddetta istruita generalmente utilizza termini e non pronuncia più parole. Troppo spesso l'istruzione si limita a soppiantare le parole con termini. Questo ha un effetto devastante. La società tecnologica usa i nomi come segni, come riferimenti scientifici determinati, come cifre più o meno univoche che indicano una realtà scientificamente organizzata e ordinata⁴.

L'articolazione fra problema della comprensione del senso e determinazione dei segni dimostrativi di uno stato naturale delle cose è un'istituzione sociale che appartiene alla narrazione dell'occidente. Il rapporto fra comprensione del senso e spiegazione scientifica rimane un problema aperto.

³ Se si guarda al ruolo che i modelli scientifici svolgono all'interno delle strutture teoriche, è facile comprendere come esista un rapporto difficilmente risolvibile tra i linguaggi formali in cui sono formulate le teorie scientifiche ed il linguaggio comune.

⁴ *Ibid.*, 100-101

Nella parola è racchiuso il segreto dello specifico umano, del suo rapporto strutturale e costitutivo con la narrazione. Se, come afferma Panikkar, una parola vuota di senso non sarebbe una parola, allora un pensiero senza parola non può essere oggetto di coscienza; il pensiero che ha coscienza di se stesso è già un evento linguistico. Se sono cosciente che penso, questo sapere non solo è esprimibile linguisticamente, ma è esso stesso espressione, quindi lingua. Dunque la riflessione è linguaggio: parliamo quando sappiamo che cosa diciamo.

Il concetto è la parola senza suono; ma il linguaggio non è soltanto rivelazione delle cose: rivela il *locutor*, il soggetto che parla, rivela il *loquens*, che pensa e dice. Questo dire rivelatore non è mai un soliloquio: è comunicazione; *loquens* non significa soltanto che gli esseri umani sono animali parlanti, ma che sono umani proprio in quanto esseri parlanti⁵. Bisogna, però, distinguere tra le parole umane, simboli, e i semplici termini, segni, che Panikkar considera 'etichette' per cose empiricamente verificabili. La trasformazione delle parole è significativa delle trasformazioni della realtà:

Aver separato 'rettitudine' da 'giustizia', per esempio, nel tradurre la *dikaiosýne* cristiana, rappresenta una rivoluzione maggiore nell'auto-comprensione della cristianità: si potrebbe allora essere giustificati (essere salvi in quanto retti) mentre si trascura la giustizia (riguardo a questioni umane). Per secoli la cristianità non ha condannato la schiavitù, e anche oggi è assai silente a proposito del 'grande business' e del nuovo potere militare dei moderni armamenti. La vittoria di una parola su un'altra non è meno importante di una vittoria politica. La vita delle parole è potente ancor oggi, nonostante l'onda nominalistica che si è infranta sull'Occidente per secoli e si è diffusa come un'epidemia insidiosa tramite la moderna tecnologia, impropriamente definita 'neutrale' e 'universale'. Quando delle persone si radunano per studiare il significato di una parola dal punto di vista del confronto interculturale, verosimilmente assisteranno a una trasformazione del significato di quella parola e, con esso, della realtà di cui la parola è simbolo⁶.

La relazione tra l'essere e la parola è costitutiva: essere e parola non si possono separare, ma non si possono nemmeno confondere:

La relazione è *advaita* (aduale); è trinitaria, l'Essere parla; e la Parola non gli è inferiore. Questa relazione si rispecchia nelle cose. Ogni cosa ha il suo vocabolo e ogni vocabolo dice una cosa. Il vocabolo non è la cosa, ma la *dice*. La cosa non è il vocabolo, ma è essa che lo realizza⁷.

Prendendo spunto dall'attacco alle lingue parlate, condotto su scala mondiale dai sistemi di comunicazione informatica, Panikkar assume che il sistema tecnocratico abbia prodotto una forma di interrelazione che non è un

⁵ *Ibid.*, 7-10; 41-45.

⁶ *Ibid.*, 9.

⁷ *Ibid.*, 19.

vero linguaggio, ma soltanto trasmissione di informazioni, e non di significati. Il linguaggio che si sta diffondendo su scala globale, nella riduzione dello spazio della comunicazione ad un ghetto informatico, non è una nuova lingua, è una *non-lingua*, in quanto è priva di spazio simbolico e non istitutiva di nessuna relazione interpersonale. Mi sembra, ancora una volta, importante sottolineare come l'attacco alla parola sia un attacco al vivente, perché i segni che trasmettono informazioni, lo scambio informatico delle reti, non hanno nulla dell'incarnato, sono atemporali, anaspaziali, anaffettivi e anonimi. Non è vera comunicazione, quindi non è lingua.

In questo quadro, Panikkar si è chiesto se sia utopico o irrealistico voler conservare il catalano, quasi a difesa dalla tecnologizzazione del mondo, che provoca la 'riduzione' della lingua ad informatica, tentando magari di utilizzarlo per tradurre i termini della ricerca chimica o fisica, anche se:

Un libro di fisica moderna in catalano genuino e autoctono, o fa ridere (ed è inintelligibile) o fa piangere (ed è ridondante, oltre che più caro), e per il prossimo corso è già obsoleto. Ho detto 'riduzione' della lingua a informatica per essere il più neutrale possibile. Avrei dovuto dire 'riduzionismo' o 'trasformazione'. E questo è il dilemma acuto, perché accontentarsi del fatto che si tollerino le 'riduzioni' di poeti e di élite [...] equivale ad accettare la lingua come 'folklore' da una parte e informatica dall'altra. Questo è già una capitolazione su tutta la linea. In effetti, i quotidiani ci hanno già abituato al fatto che né la politica, né la scienza o l'urbanistica né la storia sono 'cultura'. La cultura sembra essere appannaggio solo delle 'belle arti' o 'belle lettere' ⁸.

Panikkar, a partire dal proprio vissuto, può tracciare un parallelo con la difesa delle lingue autoctone affermata dai popoli dell'India, coscienti che innanzitutto la lingua, e non solo la pittura o la poesia, crea la cultura. Se il linguaggio è, quindi, la principale manifestazione della creatività di un popolo, i popoli indiani non vogliono essere popoli tradotti, né traduttori, perché non vogliono né tradire, né essere traditi, nel più profondo della loro identità.

Gli esseri umani parlano perché hanno qualcosa da dire, non per la necessità di informare: "l'uomo è *animal loquens* perché parla, e non perché trasmette solo informazioni come un ripetitore televisivo. Avere qualcosa da dire è più che aver qualcosa da ripetere"⁹. Il linguaggio è creatore di una forma di vita e, a sua volta, risultato di una forma di vita. Il modo in cui viviamo, ci vestiamo, mangiamo, è una pratica effettiva, che corrisponde ad un linguaggio, e, viceversa, un linguaggio corrisponde alle pratiche effettive. Invece, la penetrazione del linguaggio segnico nella vita quotidiana, ha

⁸ *Ibid.*, 63.

⁹ *Ibid.*, 64.

modificato profondamente il modo di vivere; come fa notare Panikkar, se finissimo definitivamente ingabbiati in un linguaggio di mercificazione, ci comporteremmo come se fossimo soltanto attori del mercato e non della vita.

Le parole sono sempre ‘un mondo di parole’, un universo che corrisponde ad una pratica di vita; se il mondo perde parola, perde vita e identità. Nominiamo le cose per farle essere; è evidente che ci sia una connessione strutturale tra il parlare e il pensare, se non si pensa non si parla, ma il pensiero non precede la parola, è in un rapporto di correlazione con essa. La cultura occidentale ha smarrito questo rapporto. A partire da Parmenide, il primato del pensiero coincidente con l’essere si è affermato sul primato del logos, come parola che diviene. La parola che si incarna, e che eternamente diviene, presente nel pensiero di Eraclito, è negata da Parmenide: da ora in poi l’essere sarà, secondo necessità, immobile ed eterno.

La parola è, invece, una continua creazione di essere; non la si può assoggettare ad una legge del pensiero, della logica, perché viene prima di tutte le leggi. È lo specificamente umano, che non si può catalogare e che sfugge ad una logica puramente scientifica, poiché la scienza non usa parole ma termini, che ostentano e non significano. Nella riflessione di Panikkar, linguaggio ed essere coincidono, in una dimensione non statica e non esauritiva: l’ultima parola non c’è, come non esiste la prima; non si può avere la parola senza il silenzio, come non può darsi l’essere senza un silenzio così totale da potersi percepire quasi come nulla. La parola si autocrea, non si lascia ingabbiare dentro partizioni disciplinari o saperi specialistici, né, tantomeno, dentro la scienza.

Panikkar's Vision of Reality and Contextual Theology

Jacob Parappally,
MSFS Tejas Vidya Peetha Institute, Bangalore

Abstract

How does Panikkar's all-embracing and all-inclusive vision expressed through his insight into the cosmotheandric vision of reality, his understanding of ontonomy and radical relationship of everything that exists, his insight into the mystery of person and so on give a deeper understanding and a greater challenge to the development of contextual theologies? In this article an attempt is made to explore some possibilities of discovering the foundations of a meaningful contextual theology following the insights of Panikkar in understanding the mystery of Reality.

Every experience is contextual. Every meaningful theological reflection about the experience is also contextual. Since theology is a meaning-making exercise from the perspective one's faith-experience and a systematic articulation of the same in the context of one's life as well as based on one's cosmo-vision and bio-vision or a particular community. In his cosmotheandric vision of reality Panikkar has consistently and convincingly shown that God, Human and the World are inter-related and one cannot be without the other. They are distinct but not separate. They are in an advaitic type of relationship. Further, Panikkar's insight into the development of human consciousness heteronomy to autonomy and finally to ontonomy gives a refreshingly new orientation to the development of contextual theologies. Pluralities of contextual theologies, whether liberation theology of Latin America, Dalit theology of India, Minjung theology of Korea, feminist theology and Black theology and so on have emerged from the search for human unfolding as humans in relation to other humans, God and the world. How does Panikkar's all-embracing and all-inclusive vision of reality give a deeper understanding and a greater challenge to the development of contextual theologies? In this article an attempt is made to explore some possibilities of discovering the foundations of a meaningful contextual theology following the insights of Panikkar in understanding the mystery of Reality.

Context

Doing theology in the context of one's own experience has been the method of theologizing followed by all contextual theologians of our time. It is in the matter of taking human experience and its significance seriously

and interpreting it in the light of faith in a particular historical, religious, cultural, social, economic and political situation that differentiated contextual theology from traditional theology. Contextual theology emerges from a particular context and addresses that particular context in which God's presence is experienced in relation to the systems and structures promote human inter-relationship among humans, with God and the world and also God's absence in situations that block or destroy the possibility of existential relationship among humans .

Panikkar was convinced of the fact that no one religion, culture or ideology alone can solve the socio-political, economic and cultural problems of the world today. According to Panikkar, "No religious tradition is any longer capable of sustaining the burden of present-day human predicament and the guiding of man in the 'Sea of life'. It is important to stress continuity-in-depth and to discover the profound ties that exist between the human traditions which link men together because we have common dissatisfaction, uneasiness, desire for joy, thrust towards more."¹ Therefore, there is a need for solidarity and concordance among religions and ideologies that are committed to human welfare in order to work together to find solutions for the vexing problems of our society. One of the reasons for Panikkar's appeal to humans to foster dialogue among people of different religions, cultures, nations and ideologies was his deep concern for human well-being in right relation to God and world. Theo-centrism, or anthropo-centrism or cosmo-centrism taken independently as a society's basic vision of reality would create only monsters of oppression and injustice. Therefore, dialogue is imperative not only for human unfolding as humans but even for human survival in this planet. Exploitation and oppression of a large majority of poor people in all countries and all kinds of discrimination and dehumanization in the name of gender, class, caste, ethnicity etc., weaken the vitality of human inter-relationship and consequently prevent the unfolding of humans as humans. Unbridled greed of some humans has unleashed the monster of market economy that thrives on the exploitation of human and natural resources adding to human misery as well as leading to ecological crisis. Inter-connectedness of God, humans and the world cannot find true expression in this context of dehumanization and destruction of Nature. The context of globalization that is based on economic profit alone for a few at the cost of suffering of many cannot be a humanizing and communion-building globalization. The tyranny of a monolithic globalization with its agenda of

¹ R.Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Bangalore: ATC, 1982, 25

one product, one culture, one market, one economic system and so on enslaves a large majority of people and leads to further violent divisions and fragmentation of humans creating unrest in many parts of the world. The context that challenges theological reflection and articulation is created by systems and structures which are exploitative and dehumanizing. It does not matter to the promoters of such systems and structures whether the entire human race and the whole world would be affected by their inhuman and ungodly ideologies, policies and the execution of the same in the actual life situation of the people. Such systems and structures cannot be condoned or tolerated. They are inherently evil.

Doing theology in a context of massive poverty and a plurality of religions, social, economic, political and cultural conflicts is a dangerous enterprise. It involves a costly discipleship. However, in order to be effective and relevant, the contextual theological reflection and its articulation need to be *experience-based, praxis-oriented, dialogical and trialogical..*

a. Experience-based Theologizing

In the past, faith was often identified with an intellectual assent to the revealed truths and the importance of faith as an existential experience was devalued. Even now for many in the West the language of experience is associated with esoteric experiences or too subjective feelings that cannot be brought under scrutiny for its objectivity or authenticity. So they would prefer to keep theology and theologizing from such pre-suppositions which cannot be brought under a system. However, in the Indian/ Asian/ African context, no theology is meaningful that does not base itself on an authentic God-experience in relation to other humans and the world.

In our context a theologian is not primarily a scholar who employs abstract and abstruse language and advances hair-splitting arguments to explicate the meaning of Divine mysteries communicated through revealed truths. But he or she is called to be a devout disciple, a mystic and a prophet, who seeks to encounter God through prayer and meditation, through solidarity with people who struggle in life and through dialogue with life-situations, through study and reflection and articulates that experience in a systematic way. Theologizing is not for its own sake but it is to lead others either to a faith-experience or to deepen their faith-experience in Christ that they can become agents of the transformation of the society into God's Kingdom.

Any claim to faith-experience isolated from the struggles of the people for a better human life based on the values of the Kingdom or in some way related to one's commitment to human's unfolding as humans can be discerned as false and unchristian. An experience-based theologizing presupposes a theologian's encounter with God, his or her encounter with people, especially the poor and the marginalized and the situation of the world in which they live. Such a theology evolves from a charism given to the theologian to embrace everything that God embraces and discover God's presence where others would not easily recognize, point out to others God's absence in inhuman situations and challenge them and struggle with them to change such a situation for God's sake. According to Panikkar humans hold in their hands not only their own destiny but also the 'destiny' of God. Since humans and God are not numerically two or one but radically related through the self-communication of God, the unity can be realized only through the full unfolding of humans as humans. This can happen only in a just and loving inter-relationship among humans and their right relationship with God and world. Therefore, Panikkar affirms that "Man has in his hands not only his 'private' destiny but also pre-eminently the divine destiny"²

b. Praxis-Oriented Theologizing

Theologizing in the Indian/ Asian/ African context needs to take place in the process of one's faith-experience expressing itself in transformative action, changing the anti-kingdom situation to a Kingdom situation. Orthodoxy without orthopraxis makes faith meaningless and dead. Without praxis theology remains a discipline like any other discipline to be studied for its own sake. But a living theology, interpreting the presence and action of God in history and uniquely and decisively through Jesus Christ needs to recognize, interpret and respond to God's presence and action in the events of everyday life.

c. Theologizing as a Dialogue with the Context

A theologian, especially in India, is blessed with the experience of two world-views, Indian and Western. If the Indian world-view is largely influenced by the Hindu religious tradition the Western world-view is predominantly Christian. But in order to evolve a catholic theology it is imperative that theologizing takes into account both these world-views which are

² R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bangalore: Asian Trading Corporation, 1983, 83

complementary in understanding and experiencing the entire reality of God, human and the world. Without the Indian insight into the radical relationship of everything expressed through the advaitic intuition and through the emphasis on the epistemological principle of identity, theology can become exclusivistic, triumphalistic and sectarian. Without the Western emphasis on the principle of contradiction theologizing in the Indian context can get mired in confusion without proper and clear distinctions in understanding reality.

Theologizing needs to be done also in dialogue with the natural, human and social sciences which have made tremendous progress in recent years giving us new insights into the understanding of the world, humans and socio-political structures and systems. Dialogue with various scientific disciplines is imperative for understanding and responding to God's work for humans and for understanding the forces that obstruct God's plan for humans and their world. Vatican II acknowledges the contribution of sciences in understanding humans when it states, "Thanks to the experience of past ages, the progress of the sciences, and the treasures hidden in the various forms of human culture, the nature of man himself is more clearly revealed and new roads to truth are opened. These benefits profit the Church too"³ Theologizing in dialogue with religions, secular movements and various sciences makes theology relevant to the context in which we live. It can challenge individuals to a deeper Christian commitment to transform the society in which they live and it can challenge theology itself to become more catholic.

d. Contextual Theologizing as a Trialogical Experience

Contextual theologizing cannot but be a transforming experience both for the theologians as well as those who are involved directly or indirectly in the process of theologizing. A theology that does not begin with faith-experience, a transforming vision and does not end with renewed vision affecting the lives of both the theologian and the community he or she belongs to would remain a sterile intellectual exercise. Contextual theology or theologian cannot remain neutral to a situation of the presence or absence of God in the context of his or her theologizing. S/he would be affected by: 1. the context of life with its complexities, namely, the world-world views, socio-economic, political, cultural and religious and their inter-play in the lives of the people; 2. the community of the Church that lives the faith-

³ *Gaudium et spes*, No.44.

experience in Christ which is articulated in the Scripture and living Tradition of the Church; 3. the Christian religious consciousness and faith-formation of the individual theologian who is theologizing. It is in the inner realm of the theologian the dialogue among the three aspects of contextual theology takes place. In every Christian believer this dialogue takes place and one forms faith-conviction out of this dialogue but it is the theologian who articulates the

While challenging the context of injustice, inequality, discrimination, dehumanization and destruction of nature from the perspective of one's faith-experience of God as liberator as contextual theologians do, it is possible to discover how God is affected by the context of discrimination and fragmentation if we take into consideration Panikkar's insights into cosmotheandricism. The *a-triadic* relationship (not-three also not-one) that exists between God, humans and the world needs to express itself in the fullness of humans by the full flowering of the world manifesting the fullness of God. The context of injustice, oppression, dehumanization and religious fundamentalism as well as exclusivism prevent the unfolding of humans and their world. Therefore, contextual theologians need to respond to this context to transform it through cooperation and collaboration with people of all religions, cultures and ideologies who are committed to the same cause.

Co-existence

In common parlance the co-existence of different religions, cultures, ethnic groups, nationalities castes, classes, genders and so on are looked upon very positively. It is often considered as a peaceful co-existence of the people of different religions, cultures, languages and ideologies in one state or country. Multi-cultural societies are admired and appreciated by those living in mono-cultures and sometimes wonder how those people of multi-cultural societies could co-exist in relative peace. Co-existence of people belonging to different and multiple identifications⁴ in a particular society or nation appears to be an ideal in comparison with those societies where often people of different cultures and religions are in constant conflict. However, mere co-existence can be manipulated by vested interests to divide and separate people from one another in the name of religion, class, caste, culture,

⁴ Panikkar always made a difference between *identity* and *identification*. Identity refers to the reality of a person who is in a network of relationships while identification refers to one of the many distinguishing features or roles of a person. In common parlance, the term multiple-identities is used for what Panikkar means by multiple identifications.

language and ethnicity. Many conflicts of the present times reveal that people who co-existed for centuries become victims of religious, cultural and ethnic fundamentalism and exclusivism resulting in conflicts that destroy human lives and property.

Co-existence of people in a particular context can not only lead to conflict when individual or group interests take precedence over the common well-being of all. Political or economic interests of a few can further worsen the situation and even so called co-existence would be destroyed. Co-existence of people further re-affirms a vision of humans as individuals and not as persons. Individuals co-exist but persons co-insist.

Panikkar's intuition into the development of human consciousness both individually and collectively gives us as an insight into the problems of co-existence which may promote co-existence of religions with their own exclusivism and fundamentalism leading to the creation of ghettos in societies and ideologies of co-existence that justify a situation of oppression and exploitation. According to Panikkar, the evolution of human consciousness is from heteronomy to autonomy and finally to ontonomy.⁵ In the heteronomic world-view reality is seen as hierarchically structured and the *nomos* of every being comes from higher instance and is regulated by it.⁶ The consequence of heteronomy is the rule of the sacred over the secular, higher class or higher caste over the lower or the weak. It is inevitable that oppression, discrimination, injustice and dehumanization and the destruction of nature follow from such a world-view of heteronomy. In the autonomic world-view the world as well as human beings are seen to be *sui juris*, each being a law unto itself. When each human being is a law unto himself or herself, independent of God, humans and the world, the consequence is the degeneration of human being by egoism, individualism, greed and selfishness leading to oppression and injustice, discrimination and exploitation of others and destruction of natural resources for private interests and creation of unjust social, political and economic structures. The autonomic world-view, thus, creates a situation that divides and fragments people, letting each one to follow his or her own designs independent of others to achieve goals each one sets for oneself even at the cost of everyone and everything else. Here again a co-existence is advocated for furthering one's own selfish interests.

⁵ See R.Panikkar, *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum – Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie*, Freiburg/Muenchen, 1964,78-86. Panikkar develops the same theme also in *Worship and Secular Man*, London, 1973, 28ff

⁶ *Worship and Secular Man*, p.28, *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, 116.

Contextual theologies should prophetically challenge structures and ideologies that promote heteronomy and autonomy which prevent or destroy human unfolding as humans as well as the transformation of societies to become the household of God. Contextual Theologies need to take seriously Panikkar's vision of ontonomy that reveals human inter-relatedness as well as humans' right relationship with God and the world.

Co-insistence

Co-existence of humans in a society based on heteronomy and autonomy may give an appearance of harmony but not real harmony and concordance. Structures and systems are often created to maintain co-existence supported sometimes by religious beliefs and political ideologies but the inherent evils of inequality, injustice and domination cannot be sustained in the long run. Moreover such a co-existence goes against the essential human inter-relatedness as humans. Therefore, such co-existence can be disrupted sometimes violently because of its internal contradictions or by the revolt of the oppressed. However, Panikkar's insight into the principle of ontonomy reveals that the reality of human beings is the reality being inter-related beings and therefore, they co-insist in one another.

Ontonomy recognizes the radical relativity of all beings, sees reality as non-dualistic polarities and opens the way for the integration of every being into harmonious whole. Panikkar says, "Ontonomy, is the realization of the *nomos*, the law of the *on*, being, at the profound level where unity does not impinge on diversity, but where the latter is rather unique and proper manifestation of the former. It rests upon the specular character of reality, in which each 'part' mirrors the whole in a way proper to it."⁷ It is this ontonomic intuition that reveals the radical relativity of everything. The symbol of this ontonomy which reveals the radical relativity of everything is Person. Person is neither singular nor plural. A person is a conjunction. "A person is unique and incomparable and so in some way a mystery, for uniqueness is the phenomenological expression any ontological mystery: It cannot be compared, there is no point of reference, it remains a mystery."⁸ Panikkar affirms that, "a person is a bundle of relationships" and a knot in the network of relationships.⁹

⁷ R.Panikkar, *Worship and Secular Man*, 28,

⁸ R.Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, 377

⁹ R.Panikkar, *Worship and Secular Man*, 4

An individual is a practical, pragmatic and artificial abstraction and is a concept limited to quantification. It is a concept for practical purposes and answers the question what one is and not who one is. The dichotomy between individual and society can be overcome when a human being is not considered as an individual but as a person and society not as a sum total of individuals but as the natural and personal field of human interaction.¹⁰ When humans are considered individuals, the way of living together in a society is only possible through co-existence. Even by qualifying it as 'peaceful co-existence' would not make it any better because the apparent peace is based on the juxtaposition of individuals who would break that peace even at the least provocation. Therefore, manipulation, discrimination and oppression of other individuals can be done without any qualm of conscience.

The problems of separation, fragmentation of humans and their dehumanization originate from their co-existence as individuals and not as persons. This is true also of religions, cultures and nations which exist independent of others without realizing that their vocation is to co-insist. Panikkar championed the cause of dialogue in all aspects and levels of life, especially, inter-religious and intra-religious because only in dialogue one can discover the co-insistence and create a world of harmony and concordance.

Conclusion

Contextual theologies are systematic reflections and articulations of theological responses to the context of discrimination, dehumanization and exploitation of humans and destruction of nature from one's faith-experience in Jesus Christ, the alpha and the omega, the beginning and end of everyone and everything, indeed, the symbol of Cosmotheandric reality. This method of doing theology is more than 'faith seeking understanding' as traditional theology claims to do. Contextual theology is faith seeking the meaning of communion in a given context that challenges authentic communion. Contextual theology systematically analyses the causes that prevent authentic communion in a particular context from faith-experience and systematically articulates the prophetic responses to such situations. It searches for ways to promote communion that makes humans and their world experience liberation and wholeness in discovering and deepening their relation to God. Panikkar points out that heteronomic and autonomic vision and attitudes lead to divisions and discriminations leading to individualism, exclusivism and

¹⁰ R.Panikkar, *Worship and Secular Man*, 4

fragmentation. In the final analysis, the conflicts among people leading to disunity, enmity, all forms of violence and war have their roots in such dehumanizing world-view. Panikkar's insight into mystery of reality as cosmotheandric, and the consequent understanding of inter-relatedness or radical relativity of everything that exists, the mystery of persons and their co-insistence in the order of ontonomy, the advaitic relationship between God and world, enable contextual theologians to discover the meaning of communion both at the ontological level as well as at the historical and existential level and prophetically challenge the context and positively work in solidarity will all for the promotion of authentic communion..

L'Etica Buddhista: Compassione e Saggezza

Gabriele Piana

Istituto Lama Tzong Khapa - Pomaia

Abstract

Il presente articolo riguarda il tema della compassione nel buddhismo e il rapporto tra compassione e saggezza, cercando di mettere in luce alcuni capisaldi dell'etica buddhista e in particolare la duplice relazione tra saggezza e compassione. Oltre a sottolineare la necessità di distinguere diversi tipi di compassione, si sottolinea l'esistenza di un'etica buddhista che è fondata sulla conoscenza della realtà e quindi sull'eliminazione dell'ignoranza. La compassione risulta fondata sulla saggezza, su un'indagine razionale della realtà che mette in questione l'esistenza di un'io indipendente, senza per questo negare l'esistenza di un io convenzionale. D'altra parte, lo sviluppo della saggezza è a sua volta sostenuto dalla compassione.

Che cosa significa provare compassione nel buddhismo? C'è un solo tipo di compassione o è possibile classificare diversi tipi di compassione? E soprattutto, qual è il rapporto tra compassione e saggezza? E' a queste domande che vorrei tentare, in questo breve intervento, di rispondere, cercando anche di mettere in luce alcuni capisaldi dell'etica buddhista. Ognuno dei punti che tratterò, di per sé, richiederebbe un saggio a parte e numerose argomentazioni, pertanto mi limiterò a indicare alcune cose essenziali.

1) Partirò, innanzi tutto, dallo sgombrare il campo da un equivoco piuttosto grossolano che, nonostante la sua grossolanità, continua talora a pesare sulla corretta comprensione dei capisaldi dell'etica buddhista: il Buddha non ha mai negato l'esistenza di un soggetto dell'azione o di un io. Sulla base di questo equivoco, l'obiezione che poi viene rivolta è: come è possibile che vi sia responsabilità se non vi è un io o se l'io non è un io sostanziale? Come è possibile quindi esercitare compassione e per chi esercitarla, se nessun soggetto esiste sostanzialmente? Il presupposto infondato di tale obiezione è che, se vi è io, dev'essere sostanziale. In realtà l'impermanenza degli aggregati non implica che nell'ottica buddhista non vi sia un io agente. Nell'etica buddhista non si nega *tout court* l'esistenza dell'io, piuttosto si nega un certo modo di esistere dell'io. Tale negazione è compiuta, dalle diverse scuole filosofiche buddhiste, a un livello sempre più sottile e raffinato: a un primo livello si nega l'esistenza permanente, senza parti e indipendente dell'io, a un livello più profondo se ne nega l'esistenza autosufficiente e sostanziale, a un livello ancora più radicale se ne nega l'esistenza intrinseca.

Non si nega quindi tanto l'esistenza dell'io, quanto un certo modo di concepire e percepire l'io, una concezione dell'io che è una distorsione cognitiva e pertanto è fonte inevitabile di sofferenza. Nei termini delle due verità, verità convenzionale o relativa e verità ultima o assoluta: si accetta l'esistenza di un io convenzionale e si rifiuta l'esistenza assoluta di un io. L'io convenzionale, l'io come mera etichetta concettuale che sorge in dipendenza degli aggregati, esiste, mentre non esiste un io intrinsecamente esistente, un io esistente in modo indipendente. L'ignoranza, che nell'ottica buddhista è la fonte delle azioni non virtuose che procurano sofferenza, consiste nel concepire l'io come assolutamente/indipendentemente esistente e quindi nell'afferrarsi a esso e al mio e nel distinguere assolutamente tra sé e gli altri, così da far sorgere le emozioni disturbanti dell'attaccamento, rispetto a ciò che è mio e piacevole per l'io, e dell'avversione, rispetto a ciò che è altro e spiacevole o minaccioso per l'io.

2) La compassione di cui si parla nel buddhismo consiste nel desiderare che tutti gli esseri siano liberi dalla sofferenza e dalle sue cause. Già la semplice definizione della compassione come desiderio che tutti gli esseri siano liberi dalla sofferenza permette chiaramente di capire come la conoscenza e la saggezza debbano accompagnarla: per esercitare la compassione, occorre infatti avere una comprensione di cosa sia la sofferenza e di quali siano le sue cause. A questo proposito, è importante ricordare come la sofferenza da cui il buddhismo intende liberare non sia solo la cosiddetta sofferenza della sofferenza (il dolore fisico e la sofferenza mentale), ma anche - per riferirci alle utili classificazioni del buddhismo tibetano e del *Lam rim* in particolare - la sofferenza del cambiamento (esperienze identificate come esperienze di piacere o felicità che in realtà sono esperienze di sofferenza) e soprattutto la cosiddetta sofferenza onnipervasiva di composizione, cioè il fatto che gli aggregati siano sotto l'influenza del karma e delle affezioni mentali e quindi inevitabilmente esposti alle prime due forme di sofferenza. Il fatto di coltivare la compassione, quindi, richiede l'attivazione di tutta una serie di indagini razionali sofisticate.

3) E' possibile distinguere diversi tipi di compassione all'interno del buddhismo. Una prima distinzione molto generale può essere fatta, ad esempio, tra la compassione di cui si parla nel veicolo Hinayana e quella teorizzata nel veicolo Mahayana. All'interno di quest'ultimo, si differenzia appunto tra la compassione Hinayana e la grande compassione del Mahayana: la grande compassione implicherebbe anche il desiderio effettivo di proteggere tutti gli esseri senzienti allo stesso modo in cui un padre desidererebbe salvare il figlio in pericolo. In altri termini la grande compassione non

è solo il desiderio che gli esseri senzienti siano liberi dalla sofferenza ma è caratterizzata anche dal desiderio o dal senso di responsabilità che vuole proteggerli e che fa pensare “Io stesso, in prima persona, li libererò”. Nel Mahayana, in effetti, la grande compassione è una causa fondamentale per lo sviluppo di bodhicitta, la mente dell'illuminazione, ossia il desiderio di raggiungere l'illuminazione per essere appunto di beneficio a tutti gli esseri senzienti. In un famoso omaggio alla grande compassione fatto da Chandrakirti, si dice dell'importanza della compassione all'inizio, nel mezzo e alla fine del sentiero spirituale. All'inizio la grande compassione è importante per sviluppare la mente dell'illuminazione: quanto più forte è la prima, tanto più forte e stabile sarà la seconda. Nel mezzo, una volta entrati nel Mahayana, è importante continuare a sviluppare compassione, altrimenti si può perdere bodhicitta e non completare il sentiero per ottenere la piena illuminazione. La compassione inoltre spinge a coltivare sempre più concentrazione e saggezza, rendendole più potenti. Alla fine, dopo aver abbandonato le affezioni, la compassione continua a spingere a operare per il beneficio degli altri esseri senzienti.

Un'ulteriore e interessante distinzione è quella tra compassione che osserva gli esseri senzienti, compassione che osserva i fenomeni e compassione che osserva l'inosservabile. Tutti e tre questi tipi di compassione hanno il medesimo oggetto di osservazione, gli esseri senzienti, e hanno lo stesso aspetto, il desiderio di liberare gli esseri senzienti dalla sofferenza. La loro differenza è sulla base del loro sostegno, sulla base del tipo di mente che le precede e le sostiene. La compassione che osserva i fenomeni è preceduta e supportata dalla realizzazione dell'impermanenza degli esseri senzienti (o anche dalla realizzazione dell'assenza grossolana di un sé: la mancanza di un io permanente, senza parti e indipendente e la mancanza di un io autosufficiente e sostanzialmente esistente), la compassione che osserva l'inosservabile è preceduta e supportata dalla realizzazione della vacuità, dell'assenza di esistenza intrinseca, degli esseri senzienti, mentre il primo tipo di compassione non è sostenuta da tali realizzazioni, benché implichi comunque un certo tipo di comprensione della sofferenza e delle sue cause.

4) L'esercizio della compassione si accompagna necessariamente all'esercizio della saggezza. Il rapporto tra le due può essere considerato come duplice, in quanto la compassione è sostenuta dalla saggezza e la saggezza a sua volta è sostenuta dalla compassione. Si è già detto di come per esercitare la compassione sia necessario comprendere cosa sia la sofferenza, quali siano i tipi di sofferenza e quali le cause della sofferenza. E' anche importante ricordare come la compassione insegnata dal Buddha non sia una compas-

sione parziale, una compassione rivolta solo ad alcuni e quindi ancora sotto l'influenza dell'attaccamento egoico (compassione per mio figlio, per il mio partner, per i miei amici, ad esempio), ma una compassione incondizionata, rivolta a tutti senza eccezioni. Ora, l'esercizio di questa compassione presuppone l'esercizio dell'equanimità, il fatto di non sviluppare attaccamento verso alcuni (coloro che fanno cose a me gradite), avversione verso altri (coloro che compiono atti a me sgraditi) e indifferenza verso altri (coloro che non compiono atti né piacevoli né spiacevoli per me). E un atteggiamento equanime presuppone appunto tutta una serie di ragionamenti: ad esempio la constatazione che le relazioni cambiano, che l'amico/nemico di oggi può trasformarsi facilmente nel nemico/amico di domani, e che quindi non ha senso distinguere in modo assoluto, con attaccamento o avversione, tra amici e nemici; o anche il ragionamento che tutti gli esseri sono uguali tra loro e uguali a me nel volere la felicità e nel non volere soffrire e che quindi, anche da questo punto di vista, non ha senso distinguere in modo assoluto tra persone piacevoli, persone spiacevoli e persone neutre; o anche il ragionamento che quello che consideriamo amico/nemico dal nostro parziale punto di vista, può anche essere considerato, da un altro parziale punto di vista, quello di un suo avversario o di un suo familiare, come nemico/amico.

Nell'etica buddhista, quindi, la compassione risulta fondata sulla conoscenza, su una serie di rigorosi ragionamenti, senza i quali essa sarebbe cieca e casuale sentimentalismo. Proprio il fatto di comprendere che gli esseri senzienti soffrono a causa dell'afferrarsi a qualcosa che non esiste, a causa del concepire se stessi e i fenomeni come assolutamente esistenti (e non invece come interdipendenti o sorgere dipendente) con la conseguenza di sviluppare emozioni disturbanti nella loro mente, permette di sviluppare una compassione potente e stabile, fondata su una comprensione della realtà. D'altra parte, la saggezza stessa, che fonda l'esercizio della compassione, può essere sostenuta da essa, nel senso che può essere ulteriormente sviluppata e accresciuta proprio in base alla spinta della compassione. Proprio perché si desidera liberare se stessi e gli altri esseri dalla sofferenza, si cerca di approfondire la propria comprensione della vacuità, dell'interdipendenza di tutti i fenomeni.

Interculturalidad y desarme cultural en Raimon Panikkar

Victorino Pérez Prieto

Universidad de Santiago de Compostela

Hemos de desarmar nuestras respectivas culturas al mismo tiempo (e incluso antes) que procedemos a la supresión de las armas... Sin el reconocimiento de la interculturalidad no hay paz posible en el mundo.¹

Abstract

As opposed to the single thought (“pensée unique”), a “sin against humanity” which seeks to impose universally the allegedly superior Western culture, we think with Panikkar that the answer must be true interculturality and a real interreligiousness. This interculturality demands, apart from good will towards the others, a knowledge of the others and their cultures; together with a cultural disarmament, i.e., a disarmament of any pretension of cultural superiority. Because there is no universal culture, which runs the risk of being the cultural imperialism of one culture above the rest, but only cultural invariants in each of the different cultures, allowing an interpenetration of these. For an intercultural philosophy in a really intercultural perspective, Panikkar departs from the transcultural value of philosophy, proposing an intraculturality: reaching the comprehension of the other person by means of a dialogal dialogue; abandoning oneself letting oneself be enriched by the other person. This is the Intercultural Challenge of Raimon Panikkar.

Decir que Raimon Panikkar es uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos en el campo de la interculturalidad no es decir nada nuevo. Pero sigue siendo necesario recordarlo; porque en un mundo en que la interculturalidad y la interreligiosidad se hacen cada vez más imprescindibles para sobrevivir, debemos volver a la sabiduría de maestros como Panikkar, que han hecho de su vida una reflexión y una acción intercultural e interreligiosa. Este es el objetivo de este trabajo: aprender de la perspectiva *intra-cultural* de Panikkar, para convivir profunda y pacíficamente con nuestros hermanos de diferentes culturas y religiones, construyendo una verdadera *cultura de paz* y sabiéndonos enriquecer mutuamente en el diálogo².

¹R. Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2007

² La última obra publicada a este respecto es el librito de A. Calabrese, *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Mimesis, Milano 2012; recoge parte del trabajo de su Tesis Doctoral en Filosofía “Le premesse della filosofia interculturale di Raimon Panikkar”, Università degli studi di Siena, 2009.

1. Los conflictos culturales y religiosos, uno de los problemas fundamentales en nuestro mundo, que necesitan *conocimiento y comprensión del otro y su cultura*

¿Por qué levantar murallas y mantener celosamente separaciones? El hecho de ensalzar una tradición humana y religiosa no significa menospreciar a las demás. La síntesis entre todas ni siquiera es posible, pero eso no quiere decir que la única alternativa esté en el *exclusivismo* o en el *eclecticismo*³.

El *diálogo dialogal* presupone la superación de la ‘epistemología del cazador’... una ‘razón intrumental’ separada del resto del ser humano y, sobre todo, del amor... Traspasar las fronteras culturales empuñando el fusil de la ‘pura’ razón (la sola razón) es abandonarse a un acto de violencia y de contrabando cultural⁴.

Viendo la realidad social mundial, resulta evidente que, además de los problemas económicos, sociales y políticos, una de las fuentes de violencia y, por tanto una de las dificultades fundamentales para una cultura de paz hoy está en los conflictos culturales y religiosos. Las sociedades de comienzos de este tercer milenio se están configurando como sociedades multiculturales, multiétnicas y multirreligiosas. El fenómeno creciente de la inmigración está introduciendo más diversidad étnica, variabilidad lingüística, riqueza cultural y complejidad demográfica; pero también más conflictividad en las relaciones humanas, políticas, económico-laborales e incluso ideológicas. La variedad de formas de entender la vida aportada por los inmigrantes cuestiona, para bien y para mal, los principios que inspiran la organización social y política de los estados democráticos.

Algunos piensan que la solución de estos conflictos está en que la cultura que representa la civilización ilustrada, científico-técnica y democrática europea-occidental, se imponga en todo el mundo; y que desaparezcan las religiones, que sólo son fuente de conflicto por su irracionalidad y su falsedad... Pero muchos más pensamos que la solución de los conflictos no está en acabar con las culturas diferentes, ni en eliminar las religiones como reductos del pasado; no está en hacer una *macrocultura única* -una civilización única: la occidental-, un *pensamiento único* en el que todos piensen y actúen de modo semejante, con pequeñas diferencias “dentro de un orden”. Sino que la solución está, más bien, en una auténtica *interculturalidad* y una

³ R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1996 (40 ed. revisada 1999), 25.

⁴ *Paz e interculturalidad*, 54-55.

verdadera *interreligiosidad*, que se necesitan mutuamente. La interreligiosidad supone una ayuda indispensable para ver que la salvación no viene nunca de una única religión; ni siquiera de una *religión laica* con creyentes en una iluminada razón... Y la interculturalidad resulta indispensable para no caer en una visión monolítica fanática de la realidad.

Raimon Panikkar dice sabiamente: “Querer instaurar un *pensamiento único* o una *civilización única* es un pecado de lesa humanidad, que se deriva de haber confundido el *pensamiento* con la *abstracción*”⁵. Él mismo nos aparece como filósofo de la inculturación, con una obra que podemos considerar como la tentativa de formular una hermenéutica rigurosa y sabia de la interculturalidad, marcada por el rigor crítico y la sabiduría, con un perfil teórico de alto nivel y una praxis que avala esa teoría.

Muy acorde con la perspectiva de Panikkar, Raúl Fonet-Betancourt titula un magnífico ensayo “Interculturalidad o Barbarie”. Desarrolla su planteamiento en once tesis que presenta como alternativa de otro pensamiento y otra humanidad desde la interculturalidad. Su punto de partida es el convencimiento de que:

El defecto cardinal de gran parte de la filosofía occidental dominante... es la *búsqueda de razones absolutas y de evidencias apodícticas*. Es cierto que esta filosofía conoce desde sus comienzos en Grecia la tradición de la ‘duda’, y que ha sabido cultivarla en sus diferentes épocas de desarrollo hasta hoy. No obstante, como muestran importantes modelos de aplicación y de continuación de esta tradición —pensemos por ejemplo en la duda metódica de René Descartes o en la *epoché* o reducción fenomenológica de Edmund Husserl—, esa misma tradición resulta a fin de cuentas neutralizada en su fuerza negativa, y puesta al servicio de la afirmación de la línea dominante de la búsqueda de certezas absolutas y de discursos con coherencia irrefutable sobre lo real y lo humano en cuanto tal⁶.

Esta filosofía occidental dominante practica lo que este pensador latinoamericano llama “liturgia filosófica del abstraccionismo conceptual... de conceptos niveladores de lo real”; ésta parece olvidar que en el mundo real no existe esa abstracción, sino que está siempre contextualizado en experiencias y conocimientos concretos que hace la gente en sus vidas diarias, intentando vivir con dignidad. Una filosofía que desprecia las “encarnacio-

⁵ *Paz e interculturalidad*, 17.

⁶ R. Fonet Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, *Pasos*, 121, DEI, Costa Rica (2005).

nes de la misma condición humana”, la fragilidad de los seres humanos vivos y concretos. En fin, una filosofía que afirma la existencia de una razón filosófica única como criterio y medida de toda argumentación racional posible, absolutizando un racionalismo concreto: el europeo moderno. Esta filosofía requiere un cambio radical que corrija esa cultura de las supuestas “razones absolutas, las evidencias irrefutables y las verdades últimas inmovibles”, si quiere llegar a pensar de modo verdaderamente intercultural. Parece claro que en un mundo de razones absolutas es imposible pensar y actuar interculturalmente; es decir, atendiendo a otras verdades diferentes.

La práctica de la interculturalidad supone, entonces, hacer la crítica de esa cultura filosófica dominante marcada por el ideal de la evidencia y seguridad absoluta, y unívoca. Pero también una crítica de la conciencia personal, como añade sabiamente Fornet-Betancourt; un ejercicio autocrítico de los hábitos teóricos y prácticos que garantizan nuestras propias evidencias personales y deciden nuestro comportamiento cultural. Y así, abrimos a otras posibilidades de ser y actuar. Bajo el reinado de la razón europea y moderna, la interculturalidad es imposible; por eso, es necesaria una “rebelión contra la Ley que representa la razón absoluta”. Sólo así podrán emerger voces y discursos liberados que hagan posible una cultura razonada... de otra manera.

Ciertamente, a pesar de que la cultura y la religión pretendieron siempre ser un camino hacia un desarrollo pacífico y el enriquecimiento espiritual de hombres y mujeres, las culturas y religiones fueron demasiado habitualmente fuente de conflictos y violencia. Pero, la búsqueda actual del diálogo entre culturas, civilizaciones y religiones abre nuestro mundo a un futuro pacificado, lejos de los tintes negros con los que acostumbramos a verlo literatos, filósofos y teólogos. Vamos descubriendo que lo más importante no es profundizar en las diferencias que puedan enfrentarnos a unos y otros, creyéndonos superiores, sino las relaciones que existen entre los humanos; aunque sin olvidar las primeras, pues la pluralidad nos enriquece.

Aunque la solución a este “problema” cultural supone cierta dosis de *buena voluntad*, ésta no es suficiente. Como recuerda Raimon Panikkar, esa presunta y aún real “buena voluntad” ha llevado a muchos conflictos violentos y guerras violentísimas, calificadas de “guerras justas”. Además de la *buena voluntad* hacia el otro o los otros, es necesario un *conocimiento* del otro y de su cultura; conocimiento necesariamente amoroso, *ex toto corde*, no solamente intelectual. Conocimiento y *comprensión* que requiere entrar en su cultura, en su manera de ver el mundo y darle respuesta a los proble-

mas vitales. Y un *desarme cultural* que pase de la ignorancia-condena-conquista, al diálogo-convergencia-descubrimiento de la complementariedad del otro. Supone superar lo que Panikkar llama “la razón armada”: *desarmar* nuestras respectivas culturas, sobre todo la occidental-dominante, como camino imprescindible para una vida en armonía y paz, en solidaridad con los humanos, la naturaleza y el cosmos todo.

Esto supone unas actitudes muy concretas que Panikkar sintetizó en los aforismos de su *Sermón de la montaña en el diálogo intrareligioso*; un discurso que vale igual para el diálogo *intra-religioso* que para el *intra-cultural*:

Cuando entres en un diálogo intrareligioso,
no pienses por adelantado en lo que tú debes creer.
 [...] *no te defiendas* a ti mismo ni defiendas tus intereses concretos,
 por sagrados que puedan parecerte.
 Haz como los pájaros del cielo, que cantan y vuelan
 y no defienden ni su música ni su belleza.

Cuando dialogues con alguien,
observa a tu interlocutor como si se tratara de una experiencia reveladora,
 como mirarías -o deberías mirar- a los lirios del campo.
 [...] *busca quitar primero* la viga de tu ojo antes de sacar la paja de tu vecino.

Bienaventurado seas cuando no te sientas autosuficiente
 mientras estés dialogando.
 Bienaventurado seas cuando confías en el otro [...]
 Bienaventurado seas cuando afrontas incomprendiones [...]
 Bienaventurado seas cuando mantienes tus convicciones
 y sin embargo no las presentas como normas absolutas⁷.

Para Panikkar, en la búsqueda de la verdad de la Realidad no sólo es necesario, sino aún imprescindible, que se produzca una *interpenetración*, una fecundidad recíproca, de todas las culturas y religiones. La clave para lograrlo está en ir abriendo paulatinamente el *tercer ojo*, el ojo contemplativo, místico, que nos lleva más allá de la ciencia (el *primer ojo*, el empírico) y la filosofía entendida occidentalmente (el *segundo ojo*, el ojo de la razón). Panikkar cree que en ese aspecto, Oriente le lleva la delantera a Occidente; por eso, éste debe aprender de aquel: “Creemos que somos los primeros del mundo, pero estamos subdesarrollados en el plano humano”. Necesitamos

⁷ R. Panikkar, “El sermón de la montaña en el diálogo intrareligioso”, *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993 (20 ed. 1999), 307-308.

hacer un largo camino hacia la sabiduría, y Asia debe ser una referencia para nosotros; la cultura asiática supone un verdadero “desafío” al filón abrahámico-monoteísta que marcó la historia de occidente⁸.

2. Interculturalidad más allá de multiculturalismo y relativismo cultural.

La *interculturalidad* significa, en primer lugar, que los humanos no somos *individuos* aislados, sino *personas* inmersas en un nudo de relaciones que nos constituyen como tales: una sociedad, una cultura. Del mismo modo que en el universo todo está relacionado con todo, cada persona es un *nudo* único en la red de relaciones que constituye la Realidad. Cuando alguien rompe los hilos que lo unen a los otros nudos, esa interdependencia con los demás, se rompe la armonía y nace el individualismo que acaba llevando a la muerte de la persona; el individuo se convierte en una rama seca. Por eso, la tradición judeocristiana habla de que debemos ser capaces de “amar al prójimo como a uno mismo” para realizarnos como personas; y la vieja sabiduría china dice que el sabio es aquel “en cuyo corazón cabe todo el pueblo”.

Para Panikkar el “problema del *otro*” y la interculturalidad que debe llevar a asumir a ese otro con el otro yo formo parte de la Realidad, viene a ser “el imperativo histórico y cultural más importante para la supervivencia de nuestra humanidad”⁹. El profesor Gerard Hall lo expresa muy bien:

Si la tarea de la filosofía es comprender la realidad, y la realidad es *mucho más* que yo mismo, que mi cultura y que mi visión particular del mundo, la filosofía necesita convertirse en una actividad intercultural... El reto que Raimon Panikkar plantea a los filósofos y a los teólogos de nuestro tiempo es precisamente hacerse conscientes de la importancia teórica y práctica de la hermenéutica intercultural e interreligiosa¹⁰.

Al hablar de interculturalidad, es necesario una primera aproximación terminológica y conceptual: *interculturalidad* no es *interdisciplinaridad*, ni

⁸ M. Castagnaro, “Passaggio in Asia. Entrevista a R. Panikkar”, revista electr. *Jesus*, n1 4 (2001). www.stpauls.it/jesus/0104je/0104je40.htm. Cf. “La interpelación de l’Asia al cristianismo”, *Teología i Vida*, Barcelona (1984), en *La nueva inocencia*, op. cit. 351-374, y su última obra *The Rhythm Of Being. The Gifford Lectures*, Orbis-Marykmoll, New York 2010.

⁹ R. Panikkar, “L’altro fa parte de noi”, en VVAA, *Il problema dell’altro. Dallo encontro al dialogo tra le culture*, L’Altrapagina, Città di Castello 2007, 15.

¹⁰ Gerard Hall, “Hermenéutica intercultural i interreligiosa”, en I. Boada, (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Boada, I. (ed.), CETC-Pòrtic, Barcelona 2004, 135-136.

transdisciplinaridad, ni simple *pluriculturalidad*; ni siquiera un *multiculturalismo* tolerante. La *interdisciplinariedad* se refiere a las relaciones y el mutuo enriquecimiento de las disciplinas, especialidades o estudios en el interior de cada cultura; lo que lleva muchas veces a lo que Panikkar y Ortega llaman “la barbarie de la especialización”. La *transdisciplinaridad* da un paso más, no reivindica derechos sobre la profundización de las distintas disciplinas, sino sobre la apertura a “algo” que atraviesa y va más allá de toda disciplina particular¹¹.

Pero las culturas son algo más que disciplinas; la interculturalidad se refiere a la relación entre las distintas culturas en la realidad *pluricultural*, que forma ya parte de nuestra aldea global. Más aún, la interculturalidad no pretende ofrecer una respuesta simplemente *multicultural* a los problemas supuestamente universales de nuestro tiempo; sino que, más bien, interroga a la *universalidad* que se quiere dar desde occidente. Denuncia su orgulloso multiculturalismo, y aún esa tolerancia con grupos étnicos diferentes que delata un síndrome colonialista. Este *multiculturalismo tolerante* consiste en creer que hay una cultura superior (una *metacultura*), que puede ofrecer una hospitalidad benévola y condescendiente a todas las culturas, particularmente a otras inferiores a ella. En el fondo de esto, está la creencia de que podemos llegar a una *cultura mundial* occidental... basada en la ciencia y la tecnología, la política, la economía, el pensamiento, y aún la religión de occidente. Aunque es cierto el enorme valor de conquistas de occidente como la cultura democrática, el desafío de la interculturalidad va contra la pretensión de monopolio de una sola cultura.

En fin, la interculturalidad tampoco es *relativismo cultural*; en el que todo da igual, todo vale... Panikkar insiste constantemente en que no es lo mismo *relativismo* que *relatividad*: la verdad existe, aunque yo sólo la conozca de modo relativo, desde *mi* propia cultura, también relativa. Toda cultura tiene el valor de ser una cultura *humana*, por eso, existen *invariantes culturales*, pero no existe una *cultura universal*; hay elementos culturales que nos unen, nos conectan, nos permiten relacionarnos, pero siempre desde universos culturales concretos. La pretendida cultura universal es sólo la expresión de una cultura dominante, un *imperialismo cultural* que carece del conocimiento de la riqueza de las otras culturas.

La verdadera *interculturalidad* busca la *vía media* entre el absolutismo y el relativismo cultural, y cree firmemente que lo que Panikkar llama *diá-*

¹¹ Cf. *Paz e interculturalidad*, 33ss.

logo-dialogal constituye al ser humano como tal, pues es esencialmente relacional. Por eso, llama a una filosofía *imparativa*, siempre dispuesta a aprender del otro... una filosofía dialogal, *dialógica*. Esto supone situarse en una *relatividad radical* y una *reciprocidade total* en las relaciones entre los seres humanos, hombres y mujeres¹².

3. La interculturalidad y el valor *transcultural* de la filosofía. La propuesta intercultural panikkariana: *Intraculturalidad*

¿Cuál es la *filosofía intercultural* de Raimon Panikkar? Su *hermenéutica diatópica*¹³ nos da el cuadro teórico en el que él inserta su discurso sobre a interculturalidad desde el punto de vista del discurso sobre la naturaleza humana e incluso sobre toda la Realidad. Al elaborar su noción de “filosofía intercultural”, Panikkar se hace una pregunta fundamental: ¿Que es la filosofía? ¿A que nos referimos cuando usamos el término *filosofía* en horizontes culturales diferentes? Y precisa lo que entiende por filosofía en el contexto de la filosofía intercultural:

Religión, filosofía y cultura son tres ‘elementos’ de la existencia humana. Si la primera pudiera ser comparada con los *pies* en cualquier viaje del hombre hacia su destino, la filosofía podría representar los *ojos* que escrutan ese viaje, y la cultura, la *tierra* en la cual el hombre camina durante su peregrinación concreta. Interculturalidad representa la *relatividad* (no el relativismo) de todo lo humano, y por lo tanto de estas tres nociones. La pregunta sobre la *naturaleza de la filosofía* es ya una pregunta filosófica, e íntimamente conectada a qué religión se refiere. Un enfoque intercultural muestra que uno no puede separar la Filosofía de la Religión, y que ambas son dependientes en la cultura que los nutre. Para hacer justicia al problema, nosotros necesitamos introducir la función de *mythos*, que complementa la de *logos*¹⁴.

En realidad, la misma pregunta “¿qué es la filosofía?” es una pregunta desde el interior de la filosofía; pues la toma de conciencia de la doble determinación de los límites dentro de los que se articula el discurso filosófico es el primer paso que debe dar. Cada respuesta a la pregunta “¿qué es la filosofía?” se sitúa dentro de una cultura y se mueve en una precisa concep-

¹² Cf. R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990.

¹³ Acerca de la *hermenéutica diatópica*, los *equivalentes homeomórficos* y otros conceptos panikkarianos, cf. mi libro *Raimon Panikkar: Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Mimesis, Milano 2011. También J.L. Meza, *La antropología de Raimon Panikkar*, Univ. Javeriana de Bogotá 2009.

¹⁴ R. Panikkar, “Religión, Filosofía y Cultura”, *Ilu revista de ciencias de las religiones*, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, Madrid 1 (1996), 125.

ción de la filosofía misma. La misma palabra *filosofía* es occidental-griega; consiguientemente, si nuestra idea de filosofía es hija de una cultura, la griega, ¿qué entienden las otras culturas por *filosofía*? ¿qué es lo que corresponde en las otras culturas a lo que nosotros llamamos *filosofía*? Panikkar es muy claro y muy crítico respecto a esta subordinación de las filosofías de todo el mundo respecto al concepto de filosofía occidental:

Debido tanto a la predominancia mundial de la cultura occidental en este último medio milenio... la mayoría de los estudios dedicados al tema han sido más o menos monoculturales. Se ha preguntado por lo que sea la filosofía partiendo de aquello que los griegos primigeniamente entendieron por tal... El concepto griego de filosofía, con todas sus variantes y reformas, sigue siendo el *paradigma según el cual se procede a la búsqueda de lo que sea la filosofía en otras culturas*¹⁵.

Esta subordinación de las filosofías de todo el mundo respecto al concepto de filosofía occidental impide captar la riqueza del propio concepto de filosofía de otras culturas distintas de la occidental. Pero frente a esta traducción de la palabra buscando equivalentes al concepto de filosofía condicionados por el modelo de origen griego, Panikkar introdujo la noción de *equivalentes homeomórficos* como un primer paso hacia la necesaria interculturalidad: “No se busca la misma función que la filosofía ejerce, sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión”. Si la pregunta por la filosofía es ya filosófica y pertenece ella misma a toda filosofía, la respuesta ya no es común, puesto que daremos una u otra respuesta según la concepción particular que tengamos, “tributaria de la cultura dentro de la que elaboramos la respuesta”. Algo que más que un círculo hermenéutico, viene siendo un “círculo filosófico previo”, dice Panikkar: “Sólo podemos preguntar lo que sea la filosofía dentro de una determinada filosofía, aunque las más de las veces esta filosofía no se explicita”¹⁶.

No hay una única noción de filosofía o de cultura; más aún, el lenguaje no usa solamente *términos* conceptuales, sino también *palabras*, que son símbolos idóneos para expresar la experiencia colectiva de un pueblo¹⁷. La interculturalidad busca palabras de valor transcultural, y *filosofía* es una de éstas; Panikkar propone adoptar las palabras *filosofía* e *intercultural* como símbolos de algo que se entrecruza comúnmente en el sentido de lo que se

¹⁵ *Ibid.* 128.

¹⁶ *Ibid.* 130-131.

¹⁷ Cf. *Paz e interculturalidad*, 59.

entiende con las palabras mismas. Esta *filosofía intercultural* no sería ya una filosofía más, sino un *nuevo género* de filosofía; “un género superior distinto... no otra especie de un género único”, precisa Panikkar¹⁸. La *filosofía intercultural* se convierte, así, en un *transcendental formal* -en el sentido tradicional de la escolástica: la “cosa en si”- y no una *categoría* -el modo en que la “cosa en si” se manifiesta. No se trataría de hablar de una “filosofía intercultural” como se habla de una filosofía idealista, materialista o positivista; la naturaleza intercultural tiene que ver con la filosofía en cuanto tal.

“La interculturalidad es el lugar del *mythos*”, dice Panikkar, porque requiere apertura al *otro*, desde el momento en que podemos decidir cuáles son las preguntas fundamentales y saber si la tarea última de la filosofía es poner preguntas y decidir sobre las respuestas justas. Esto supone, “un *pensamiento simbólico*, que no es ni subjetivo ni objetivo, sino esencialmente *dialogal*, que pone como alternativa la *vía media* al absolutismo monocéntrico y al relativismo fragmentario”¹⁹. La filosofía occidental debe liberarse del pensamiento esencialista que arranca de Parménides -el “principio de Parménides: “la supremacía del Pensar sobre el Ser, dogma capital de la cultura occidental, repite Panikkar-, para abrirse a otras concepciones basadas en la alteridad y en la relación, más que en la substancia. De esta manera, la filosofía intercultural podría liberar esta filosofía postparmenidea de su jaula mental, poniendo en el corazón de la reflexión y la acción la *relacionalidad* y una verdad siempre plural.

La interculturalidad llama a una transformación, una *metanoia* radical -como gusta decir Panikkar- del modo de pensar y ver la alteridad. Por eso, la interculturalidad es, por definición, un pensamiento sin un paradigma predeterminado; un paradigma que condiciona muchas veces incluso esa relación abierta que se busca, intercultural-relacional, hasta el punto de que se den nuevas formas de ocultación de esa realidad abierta que aparecen como formas de relación. El mismo Panikkar, desconfiando de ciertos planteamientos actuales de la interculturalidad, escribe: “Quisiera poner en guardia ante el peligro de que el auge de los estudios interculturales sea síntoma de una cultura que encontrándose en crisis quiere ampliar su mercado, como hace el sistema capitalista con sus inversiones en el ‘tercer mundo’”²⁰.

¹⁸ “Religión, Filosofía y Cultura”, 132.

¹⁹ R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000, 37.

²⁰ “Religión, Filosofía y Cultura”, 126.

La base filosófica de la interculturalidad panikkariana está en la búsqueda de la verdad presente en la diversidad fecunda de las distintas culturas. También en aquellas calificadas de “menores”; las culturas de los olvidados, de los excluidos, de los sin voz y sin rostro. La imposición de un modelo cultural presentado como universal e insubstituible, ahoga esas culturas y genera la incapacidad para la escucha de las culturas diferentes que llevan al odio y la guerra. Por eso, como apuntábamos ya al comienzo, la necesidad de *desarmar* la cultura dominante en base a auténticas experiencias de diálogo. La interpelación intercultural en un mundo aún gobernado planetariamente por un modelo se pone, por tanto, coma el horizonte aun inacabado e incluso de algún modo operante en la vida de la humanidad; transformar la filosofía intercultural en carne y sangre de la vida de la humanidad. Panikkar confía a la filosofía la tarea del ejercicio crítico que no se estanca frente a las barreras del pensamiento único, uniformador, que ahoga la rica variedad de la realidad.

Una filosofía auténticamente intercultural que busque un *diálogo dialógico* no puede privilegiar ningún lenguaje o cultura; no puede ahogarse en una forma única, particular y concreta, por muy excelente que parezca. Tiene que estar atenta al *mito dialogante*, verdadero dique contra el peligro del fanatismo o la barbarie de la que hablaba Fernet Betancourt. Por eso, dice nuestro autor con rotundidad: “El método propio de la filosofía intercultural es el método del *diálogo dialogal*, en el cual las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente ni se dan por supuestas *a priori* sin haberlas establecido en el propio diálogo... No se trata de un círculo vicioso, sino de un *círculo vital*. La vida humana no se reduce a una comprensión lógica”²¹. Y este *diálogo dialogal* presupone la superación de lo que Panikkar llama la *epistemología del cazador*.

La ‘epistemología del cazador’, esa actividad dirigida a la caza de informaciones realizada por una ‘razón instrumental’ separada del resto del ser humano y, sobre todo, del amor. El cazador debe matar o por lo menos herir a la presa para capturarla...

Traspassar las fronteras culturales empuñando el fusil de la ‘pura’ razón (la sola razón) es abandonarse a un acto de violencia y de contrabando cultural... Una razón ‘pura’ sugiere una razón no contaminada por las impurezas de cualquier contacto con el resto del hombre; es decir, el cuerpo, los sentimientos, el amor...²².

²¹ *Paz e interculturalidad*, 49.

²² *Ibid.* 54-55.

Frente a esta filosofía como “la caza de la verdad con el rifle de la razón”²³, el *diálogo dialogal* panikkariano supone una “razón contaminada” por la realidad total del ser humano, en diálogo abierto con los otros, superando los formalismos abstractos de la “pura razón” y su presunta validez general; esta, en realidad, representa formalismos que no vienen a ser más que elucubraciones racionales de unos sujetos humanos. Porque el diálogo no se establece con principios abstractos -aunque sean tan excelsos como “amaos los unos a los otros”-, sino que “debe penetrar en la realidad y tener el coraje de llevarse a cabo con el colonialista que ha arruinado a un pueblo o el terrorista que ha matado a inocentes...”²⁴.

Este *diálogo dialogal* –no *duálogo dialogal* que sólo busca que el otro *me* comprenda, porque la verdad ya la tengo yo- supone también superar la búsqueda de una presunta objetividad que excluya la subjetividad. Si la objetividad tiene la ventaja de “no pertenecer a nadie”, tiene la desventaja de ser ineficaz por “no comprometer a nadie”, ya que no penetró en el corazón humano. Aunque, también, en la pura subjetividad tampoco puede haber verdadero diálogo, pues se elimina el *logos* para caer en el puro sentimiento²⁵.

Finalmente, Panikkar va incluso más allá del rico concepto de interculturalidad, para llegar a una *intra-culturalidad*: entrar en la cultura del otro para dejarme enriquecer por ella, al mismo tiempo que invito al otro a entrar en la mía para dejarse enriquecer por ella. Aplica este concepto, en primer lugar en relación con la religión: el *diálogo intra-religioso*²⁶. Pero luego lo aplica a todo el mundo cultural, como máxima expresión de este diálogo: el *diálogo intra-cultural*, hecho desde entro de las mismas culturas, no desde fuera, coma un visitante o un diletante.

Su filosofía *intra-cultural* viene a ser un auténtico “desafío”, como reza el título de uno de los mejores libros que se han publicado sobre él: *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Joseph Prabhu, colega en la Universidad de California-Los Angeles y editor del libro, resume con precisión el sentido del título: “Lo apropiado del título de este libro debería ser hoy obvio. El desafío intercultural que propone Panikkar es una de las más radicales cuestiones modernas y post-modernas mundiales, no sólo por

²³ Paz y desarme cultural, Madrid 2002, 29.

²⁴ *Ibid.* 55.

²⁵ Cf. *Ibid.* 57.

²⁶ Cf. sobre todo *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978; ed. italiana *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988.

nuestro etnocentrismo e imperialismo cultural, sino, más aun, por su perspectiva particular”²⁷. Para Prabhu, el profundo desafío intercultural que propone Panikkar es una nueva revolución copernicana, situada en un contexto histórico político de múltiples dimensiones; y añade: “La interculturalidad de Panikkar va mucho más al fondo que la de los predicadores de la tolerancia [*preachings tolerance*] y las directrices que se ponen para el cambio interreligioso”²⁸.

El nuestro es un mundo enfrentado violentamente por esa diversidad cultural y religiosa que es una de las mayores riquezas del ser humano, aunque muchos la intenten ahogar. Panikkar repitió en más de una ocasión que este era el tiempo propicio (el *kairós*), para una crisis de civilización planetaria que supusiera un cambio profundo (*metanoia*) científico, filosófico, metafísico y místico, que alumbrara un mundo nuevo; mundo que lejos de ser la “europeización del mundo”, fuera un mundo más acorde con la armonía de la Realidad, que sabe integrar las diferencias. Por eso, su filosofía *intra-cultural* viene ser lo que alguien calificó como “epifanía de esperanza en un mundo ambivalente”²⁹.

²⁷ J. Prabhu, “Lost in Translation. Panikkar’s Intercultural Odyssey”, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, op. cit. 19.

²⁸ *Ibid.* 20.

²⁹ Cf. R. Vachon “La filosofía intercultural, epifanía d’esperança en un mon ambivalent”, en *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Ignasi Boada (ed.), op. cit.

Il mistero di Beatrice: *la cristofania cosmoteandrica dantesca*

Gianni Vacchelli
Università di Bergamo

Abstract

L'articolo si incentra sul "mistero femminile" di Beatrice, fulcro della vita e dell'opera di Dante, riletto, tra l'altro, attraverso alcune categorie centrali nel pensiero di Panikkar: ad es. la visione trinitaria e cosmoteandrica, la cristologia-cristofania, la centralità del corpo nell'esperienza umana e mistica etc. Beatrice è un'esperienza concreta ed insieme ineffabile di Dante. È un amore umano, cosmico e divino, come anche un evento poetico e "poietico". Le intuizioni giovanili della Vita Nuova trovano il loro inveramento poetico, esistenziale e mistico nella Commedia: Beatrice è insieme donna e simbolo, realtà storico-esistenziale e transtorica, mistero di relazione, interiorità e trascendenza. Beatrice appare così come il "Cristo di Dante", un Cristo femminile, una cristofania luminosa, che rimanda all'incarnatio continua del mistero cristico.

Beatrice centro e mistero della vita (e della poesia) di Dante

Beatrice è il fulcro della vita - non solo poetica - dantesca, il suo centro. Mistero, non tanto per enigmi a chiave, ma nella dimensione della profondità, dove carne psiche e spirito s'intrecciano e s'interconnettono. Per paradosso si potrebbe dire che senza di lei neppure Dio si darebbe nella *Commedia*. In un aut-aut estremo, è di Beatrice che non si potrebbe fare a meno. Per altro di simili esagerazioni dualistiche non si nutre la poesia di Dante¹. Tra la bellezza indicibile del Cristo, che lampeggia, al centro di una croce di luce, in una cosmica liturgia di morte e resurrezione, e la meraviglia degli occhi di Beatrice, Dante sceglie entrambi (e non solo uno dei due)².

Vale la pena di sottolineare che tutto il presente articolo è, tra l'altro, una ri-lettura di Dante filtrata attraverso alcune intuizioni centrali nell'ermeneutica panikkariana: su tutte la visione cosmoteandrica, la cristologia-cristofania, l'importanza (anche) del corpo nella mistica, la tensione (pure nell'interpretazione) *advaita* e trinitaria etc. In questo senso

¹ Questa rivisitazione dantesca in ottica panikkariana sarà al centro, nella sua completezza, del mio G. Vacchelli, *Iniziazione alla Commedia. L'«attualità» dell'esperienza dantesca*, prossimamente in uscita per Cirpit-Mimesis.

² Cf. *Pd* XIV,127-139.

l'ermeneutica di Beatrice qui proposta cerca di tenere insieme, nel suo mistero, il di lei essere e donna e simbolo, senza perdere né l'un polo né l'altro.

Beatrice, un mistero olistico, integrale

Beatrice è incontro e relazione essenziale per il Dante uomo, così come per il poeta e per il mistico. Anche qui la T/trinità dantesca, che innerva tutto il poema, non è riducibile a uno, né scindibile in parti³. Le miniaturizzazioni interpretative confliggono con il mistero beatriciano, che è per essenza olistico, integrale. Le indagini condotte con passione e acribia dai grandi commentatori e critici danteschi hanno meriti imprescindibili, specie per l'aspetto letterario. Molto è stato detto e scritto anche sul versante mistico della "donna che imparadisa la mia mente" (*Pd* XXVIII,3). E si è cercata anche la via storica – la più labile per altro – per addentrarsi nell' *hortus conclusus* della "gentilissima" (*VN* XXVI,1). Tuttavia è forse un *kairos* del nostro tempo quello di ricercare, anche per Beatrice, un approccio totale. Inevitabilmente l'esercizio critico anatomizza. È l'analisi appunto, ma, almeno, si deve tenere a mente che lo sforzo dantesco fu quello di una formidabile ed inesausta integrazione. Se l'uomo "è legione", una miriade di personaggi in sé divisi, scissi⁴, Dante, ad un certo punto della sua esistenza umana poetica e spirituale, intraprese un cammino di riarmonizzazione, all'insegna di Beatrice. "Il poeta crea, cosa ignorata dalla maggior parte dei critici, i quali sanno solo scomporre" (Massignon). E così, forse, nacque anche il Poeta della *Commedia*. Integrazione che fu tanto creativa, perché, in fede dell'intuizione trinitaria, il reale non fosse ridotto ad uno, ma si mantenesse in triadica e danzante polifonia. E di questo si deve pur tenere conto, ragionando della "gloriosa donna de la mia mente" (*VN* II, 1).

³ In Dante è ben visibile, almeno *in nuce*, l'intuizione cosmoteandrica, così come tematizzata da Panikkar: essa infatti è anche una configurazione originaria della nostra coscienza. Cf. almeno R. Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Jaca Book, Milano 2010; sull'intuizione cosmoteandrica in Dante mi permetto anche di rinviare anche a questi miei altri contributi: "L'intuizione cosmoteandrica nella *Bibbia* e nella *Commedia* dantesca. Verso nuovi orizzonti ermeneutici", in *Atti del convegno di Assisi "Raimon Panikkar, uomo di pace e di dialogo", Assisi 4-6 novembre 2011*, Cittadella, Assisi (in corso di pubblicazione); "Per una teologia ecologica e ecosofica inter/intraculturale. La relazione originaria Dio-Uomo-Mondo nella *Bibbia* e in Dante", in *Atti del Convegno "Ma di' soltanto una parola... Economia, ecologia, speranza per i nostri giorni"*; *Piacenza maggio 2012*, Educatt, Milano (in corso di pubblicazione).

⁴ Cf. la fig. di Bertran de Born in *If* XXVIII,118ss.

Beatrice donna e simbolo

È paradossale che Beatrice – il simbolo unificante, l’istanza di armonia della poesia dantesca – soffra di un dualismo interpretativo che pare quasi insanabile. O è donna o più spesso angelo. O è Beatrice di Folco Portinari, perduta nelle brume della storia o è la Teologia, la Grazia, la Sapienza, l’Intelletto Agente o Madonna Intelligenza (Dino Compagni), la Rivelazione, il *lumen gratiae*, la Grazia salvificante, la Sacra Scrittura, l’anima di Dante, la Chiesa Spirituale, la setta dei Fedeli d’amore, “quella virtù che fa beate le cose” (Scartazzini), persino *forma intelligibilis*, ovvero la scienza di Averroè (Gagliardi) etc. La storia e la meta-storia mai paiono poter convivere. O si letteralizza Beatrice – essa non è simbolo, non è teologia, “non rappresenta proprio nulla, tranne se stessa qual è, cioè l’anima beata d’una povera mortale, cara a Dante”⁵, o, per lo più, la si allegorizza. In entrambi i casi Beatrice diminuisce: se donna (cosa che quasi mai è per altro) nella sua letteralità, tutta l’esuberanza di significati, di bellezza che da quell’essere donna zampilla va perduto; se allegoria o simbolo, si fa diafana, platonizzata, così liliale, così bella forse, ma lontana e, alla fine, falsa. Non si ama un’idea, senza la mediazione dell’incontro, della relazione. Anche il più spirituale dei moti interiori si ingenera nella nostra umanità e trova eco e rispondenza nel mistero, in una relazione. La Beatrice donna-angelo che conduce a Dio, la Beatrice-teologia di tanti riduzionismi (specie scolastici) è un impoverimento madornale della potenza simbolica della gentilissima, del suo “nodo d’amore”⁶, dello slancio erotico e non solo agapico di quell’amore, che segnò Dante, per tutta la vita. E noi con lui. E Beatrice. Se si perde il calor bianco di passione, di desiderio, di trascendimento, di conoscenza, di movimento divino umano e cosmico che in Beatrice e nella relazione Dante-Amata si manifestò, non si rende giustizia all’ardore (pure ragionevole e non spossessante) che flagrò, “dal primo giorno ch’i vidi il suo viso / in questa vita, infino a questa vista” (*Pd* XXX, 29-30).

Beatrice è donna, con il corpo anche, e Dante lui pure intero, travolto insieme fisicamente dalla passione. Se si perde la storia, il corpo, è perduta l’umanità della vicenda e forse il cuore dell’uomo. Beatrice certo non è solo donna. Ma tutto parte da lì (e insieme da oltre): dal suo esserlo e dall’amore che tra uomo e donna nacque; come dal trascendimento. Da lì in poi (ma anche: subito, da sempre), Beatrice è Sapienza, Rivelazione, Grazia, e altro

⁵ B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari 1985², 83; e così, pur con diversità più o meno sottolineate, già De Sanctis e Barbi.

⁶ Cf. *Pd* XXXIII,91.

ancora, senza mai, però, derogare al suo essere donna. Non è solo in gioco la storicità di Beatrice, ma, ripetiamo, la sua umanità e la dignità dell'amore umano, dell'incontrarsi, dell'amarsi.

Così al di là degli eccessi dei letteralisti e degli allegoristi, Beatrice vive, libera dalle angustie delle interpretazioni più o meno ortodosse o "microdossiche". Donna completamente umana e totalmente divina ha, nella vita e nell'opera di Dante, funzione rivelatrice: la vera natura dell'amore, l'essenza della realtà – costitutivamente divina umana e cosmica –, il viaggio umano come realizzazione e pienezza sono da lei mostrati, illustrati, esemplati, e di lei ci parlano, continuamente. In Beatrice convivono tempo ed eternità, immanenza e trascendenza, carne e spirito, terra e cielo: "Beatrice è il Cristo di Dante" (Lagercrantz) e/o l'incarnazione dello Spirito Santo, che un ardito *theologumenon* di Leonardo Boff vuole in Maria (e per Maria in Beatrice?)⁷. E, anche se pare assurdo, altro, sempre altro, ancora.

Eppure, al di là di tutte le parole e definizioni, Beatrice rimane un mistero, non qualcosa di contraddittorio, ma una realtà che apre al silenzio, un 'oltre' non completamente dicibile, un'esperienza totalizzante e eccedente verso l'infinito.

La storia simbolica di un amore vero: la verità del corpo

Sia pure interpretato, trasfigurato nella sua "sententia" (VN I, 1, cioè nel suo 'valore simbolico'), l'amore per Beatrice fu un amore vero, umano. Storico, senza per questo necessariamente voler dare nome e cognome a Beatrice. Che sia Portinari o altri ancora è, nel complesso, poco importante. Del resto il nucleo storico-biografico dell'amore è generalmente ammesso. Ma non basta. Occorre da una parte indagare la natura di quest'amore – per quello che ci permettono soprattutto i testi del Poeta –, e dall'altra cogliere il legame, su cui Dante lavora intensamente, tra il piano umano e quello 'transumanante' di quest'amore, tra il suo aspetto visibile e quello invisibile, tra l'immanente e il trascendente, lo storico-letterale e il simbolico. L'amore di Dante non è solo storico, ma anche transtorico e la sua è la storia simbolica di un amore vero.

Così, per quanto riguarda l'essenza profonda, quell'amore non fu tanto date (che tutte non conosciamo) in sicuri luoghi di Firenze (che pure, di fatto, ignoriamo), quanto un incontro vero e profondo, un innamoramento, una relazione, che vibrò anche nella carne, nelle emozioni, nei sentimenti, e

⁷ L. Boff, *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Cittadella, Assisi 1990, 77ss.

su piani ancora più sottili, e non solo nella mente. In questo senso comprendere a fondo l'aspetto storico, 'reale', dell'amore per Beatrice significa anche recuperare il corpo, l'eros, la passionalità, sia pure verticalizzata, certo freccia che punta al cielo, essendo però scoccata da terra (e dal cielo, sincronicamente)⁸. Se gli allegoristi rischiano di perdere il corpo, anche i letteralisti lo dimenticano. Si dà risalto alla rarefazione, all'interiorizzazione simbolica e stilnovistica dell'amore – che ovviamente c'è ed è pure importante –, ma non si vede la straordinaria complessità (ed umanità) dell'operazione dantesca. Angelicare quest'amore o lasciarne irrelata la storicità – più della carne che delle date, ribadiamo –, l'esistenza insomma, significa predicarne la disincarnazione, mentre Dante credeva nell'Incarnazione. Sull'importanza del corpo nel poema molto si dovrebbe dire, ma ci fermiamo su questo punto, anche in merito a Beatrice, perché di fatto ci sembra in genere quasi totalmente disatteso dalla critica e dagli interpreti.

Eppure Dante così descrive l'incontro con l'amata in *Pg XXX*, dopo aver soffertamente viaggiato nella catabasi infernale e dopo aver scalato, in continua opera di trasformazione di se stesso, la montagna purgatoriale:

così dentro una nuvola di fiori
 che da le mani angeliche saliva
 e ricadeva in giù dentro e di fori,
 sovra candido vel cinta d'uliva
 donna m'apparve, sotto verde manto
vestita di color di fiamma viva.
 E lo spirito mio, che già cotanto
 tempo era stato ch'a la sua presenza
 non era di stupor, tremando, affranto,
 senza de li occhi aver più conoscenza,
 per occulta virtù che da lei mosse,
d'antico amor sentì la gran potenza.
 Tosto che ne la vista mi percosse
 l'alta virtù che già m'avea trafitto
 prima ch'io fuor di puerizia fosse,
 volsimi a la sinistra col respitto
 col quale il fantolin corre a la mamma
 quando ha paura o quando elli è afflitto,
 per dicere a Virgilio: "Men che dramma

⁸ Sulla centralità del corpo anche nella mistica, cf. R. Panikkar, *L'esperienza della Vita. La mistica*, Jaca Book, Milano 2005, 132-133, ma la tematica è centrale in tutto il libro, come, in genere, nell'opera panikkariana.

di sangue m'è rimasto che non tremi:
conosco i segni dell'antica fiamma" (Pg XXX,28-48)⁹.

Dante 'conosce i segni dell'antica fiamma' e noi li spegniamo, spiritualizzando o simbolizzando tutto. Ma Beatrice arriva, in una scena grandiosamente cinematografica *ante litteram*, avvolta in una nube floreale che ha la regia degli angeli, e, inequivocabilmente, vestita di rosso, anzi 'di color di fiamma viva'. Tutto è igneo e ardente in questo passo e per due volte compare "fiamma" (vv. 33; 48). Si potrà allegorizzare il colore rosso come e quanto si vuole, ma l'apparizione della 'donna in rosso', così squisitamente sensuale come non vederla? Lo Spirito non teme la sensualità e la carne, manifestandosi anche in esse. Intanto, a Dante, nulla serve lo schermo degli anni passati in mezzo dall'ultima volta che vide l'amatissima, siano dieci o altro numero ancora. Tanti anni comunque, ma arsi nell'istante d'amore, che flagra, con "gran potenza" (v. 39).

La fenomenologia dell'amore umano, che necessariamente si manifesta nel corpo, è davanti ai nostri occhi: Beatrice "appare" (v. 32: "m'apparve"), e lo spirito di Dante – che non è solo "spirituale", ma spirito della vita stessa e che risiede "ne la secretissima camera de lo cuore"¹⁰ –, tremando è affranto, percorso dalla potenza "d'antico amor", amore che è ancestrale, che promana dal mistero della natura, che è "fiamma di Yah [cioè di YHWH, del tetragramma sacro impronunciabile, del divino]", come canta il *Cantico dei Cantici*¹¹. Tutta una semantica d'amore, che è insieme topica e nuovissima, come usata per la prima volta, percorre il brano: Dante è travolto negli occhi (v. 40: "ne la vista mi percosse") dall' 'alta virtù' di Beatrice, 'virtù' che non è solo valore etico, ma pura energia amorosa, amore in atto, e Dante è "trafitto", ora come allora, quando la vide per la prima volta, "prima ch'io fuor di puerizia fosse" (v. 42). E cerca aiuto, conforto, sostegno (anche fisico forse) il Poeta, in Virgilio. Questo amore è anche trascendimento di sé, scoperta dell'altro, oltre che formidabile interiorizzazione e contatto inaudito con le proprie profondità. Dante è sconvolto: non ho una cellula del mio sangue che non tremi, conosco i segni dell'antica fiamma (cf. vv. 46-48). Dante, come segnala ogni commento, traduce qui, proprio mentre si rivolge a Virgilio, un verso famosissimo dell'*Eneide*: *agnosco veteris vestigia flammae* (En IV, 23): sono le parole di Didone alla sorella Anna, quando si accorge che in lei alla vista di Enea rinasce amore, lo stes-

⁹ Nostri i corsivi.

¹⁰ Cf. VN II, 4.

¹¹ Ct 8,6.

so, antico, quale provò per il marito Sicheo (come antico è per Dante, lo stesso che provò giovanissimo per Beatrice). Che Dante utilizzi, pur risemantizzandolo in positivo (l'amore per Beatrice reca vita, mentre quello per Enea morte), un verso della forse più sconvolgente passione descritta da un poeta antico (almeno per quel che poteva conoscere Dante) è altro segno che non si può abdicare al corpo. La polisemia del v. 48 è del resto di altissima concentrazione: nascostamente Dante vi recupera i "peccator carnali" di *If V*, dove Didone è ben due volte citata (vv. 61-62.85); certo Paolo e Francesca ("nuova Elissa", per Pascoli), come le petrose e forse anche il *Fiore*, che in CLXI, vv. 4-5, parla proprio della cartaginese e del troiano. E citato e ripotenziato nella gran scena purgatoriale è anche il grande brano della *Vita Nuova*, dove i "segni dell'antica fiamma", ci sono eccome:

[...] sì che quasi dal principio del suo anno nono apparve a me, ed io la vidi quasi da la fine del mio nono. Apparve vestita di nobilissimo colore, umile ed onesto, *sanguigno*, cinta e ornata a la guisa che a la sua giovanissima etade si convenia. *In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore, cominciò a tremare sì fortemente che apparia ne li mènimi polsi orribilmente; e tremando, disse queste parole: "Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi".* In quello punto lo spirito animale, lo quale dimora ne l'alta camera ne la quale tutti li spiriti sensitivi portano le loro percezioni, si cominciò a maravigliare molto, e parlando specialmente a li spiriti del viso, sì disse queste parole: "Apparuit iam beatitudo vestra". In quello punto lo spirito naturale, lo quale dimora in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro, cominciò a piangere, e piangendo, disse queste parole: "Heu miser, quia frequenter impeditus ero deinceps!". D'allora innanzi dico che Amore segnoreggiò la mia anima, la quale fu sì tosto a lui disponsata, e cominciò a prendere sopra me tanta sicurtade e tanta signoria per la virtù che li dava la mia imaginazione, che me convenia fare tutti li suoi piaceri compiutamente¹².

Lo sconvolgimento fisico (ed emotivo, spirituale) è mirabilmente descritto anche nel 'libello' giovanile. La dantista Giuliana Carugati, forse con intuito femminile oltre che con acume critico, ha sottolineato, finalmente, la "carne" di Beatrice e il suo passionale 'ragionare' (fin dalla *Vita Nuova* e oltre, sempre con maggior energia)¹³. Per san Bernardo ogni vero amore per Dio, deve attraversare la passione della carne per inverarsi. Noi crediamo che Dante vada oltre questa prospettiva, ma già tenerla a mente sarebbe

¹² VN II. Nostri i cosivi.

¹³ Cf. G. Carugati, *Il ragionare della carne: dall'anima mundi a Beatrice*, Manni, Lecce 2004. Cf. anche M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004, 660.

molto. Nessuna dicotomia tra amore dei sensi e amore spirituale, ma difficile ed insieme entusiasmante dinamismo polare in tensione creativa (e non distruttiva)¹⁴.

Custodire il corpo è onorare il simbolo

Custodire il corpo è (anche) onorare il simbolo che Beatrice è. Non si tratta certo di negare che Beatrice sia (anche) altro, oltre. In *Pg XXX* è annunciata da *Veni, sponsa, de Libano* (*Ct* 4,8) e da *Benedictus qui venis* (*Gv* 12,13). L'autorità del *Cantico* e del *Vangelo di Giovanni* campeggiano e Beatrice, rimanendo donna, proprio perché donna è anche Maria, la Sapienza, l'Anima che va incontro al Cristo e Cristo stesso, al femminile.

Ed è sempre il Cristo, centrale nell'opera di Dante, a farci comprendere qualcosa del mistero di Beatrice. È l'Incarnazione che tiene insieme, indissolubilmente, l'umano e il divino, il visibile e l'invisibile, la ragazza incontrata un giorno in un vicolo di Firenze e i tempiterni misteri della transitoria. Se si disonora la carne di Beatrice, se ne misconosce anche il cielo (così come se se ne enfatizza la terrestrità, senza vederne la trascendenza – cosa rara, per altro, per Beatrice –, se ne tradisce la bellezza). Il Cristocentrismo della *Commedia* 'acclara' Beatrice, come il Beatricecentrismo 'acclara' il Cristo: l'audacia di Dante ci ricorda verità a cui non siamo più adusi. L'Incarnazione non è solo storica, ma è continua (*incarnatio continua*). Ogni istante della storia è (possibile) luogo di una cristofania, non solo quei giorni in Galilea (che pure illuminano ogni cristofania passata e futura, anche la beatricefania)¹⁵. *In illis temporibus* sono tutti i tempi, in Cristo.

È necessario approfondire il mistero di Beatrice in questa direzione. Molto deve essere ancora visto, compreso, esperito. Le intuizioni di Maria Zambrano, per la quale Beatrice non è solo ipostasi (fosse pure trinitaria), ma anche donna, ci confortano. Anche per la filosofa spagnola l'incontro umano, l'innamoramento così carnale e così spirituale è necessario per i più, perché l'amore sia, e operi come agente di trascendenza¹⁶. Se l'amore è sempre oltre ogni realizzazione non perché inappagato e inappagante, ma perché sempre aperto al mistero, all'oltre, al trascendimento (anche per me-

¹⁴ Sulla necessità di tenere insieme *eros* e *agapē*, adulisticamente, cf. R. Panikkar, *L'esperienza della Vita. La mistica*, cit, 108ss.

¹⁵ Sulla cristologia-cristofania panikkariana, imprescindibile R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999 (cf. *ivi*, 212, per riferimenti all'*incarnatio continua*).

¹⁶ M. Zambrano, *Dante specchio umano*, Città Aperta, Troina (En), 2007, 43ss.

glio essere in se stessi), pure deve darsi in una qualche immanenza. Ancora: il medievista Etienne Gilson non esita a scrivere: “[Beatrice e Dante] non sono anime disincarnate, il loro essendo anzi anche un amore profondamente carnale, visto che è accompagnato da emozioni fisiche di una violenza inaudita”¹⁷.

Per la dantista americana Joan M. Ferrante, Beatrice è l’ipostasi femminile di Dio¹⁸. Questo è notevole, ma non straordinario. Tanti medievali contemporanei o di poco anteriori a Dante, che si chiamassero Bernardo Silvestre o Alano da Lilla, ne sono affascinati e provano a dire questo mistero divinoumano femminile. Ciò che colpisce in Dante è che tale aspetto si manifesti in una donna storica, carnale e non in un’immagine puramente allegorica – la *Sapientia*, il *Nous* etc. –, senza per altro negare che anche a questi aspetti, spesso di matrice neoplatonica, egli abbia attinto. Per Martha Nussbaum, in modo mirabile Dante non disperde nulla dell’individualità e della particolarità qualitativa, irripetibile, dell’amata, anzi la esalta: il severo rimprovero che gli rivolge in *Pg* XXX-XXXI è anche un’accusa, tutta personale e risentita, di tradimento. Il simbolo in Dante assume, trascende, ma nulla disperda: anzi inverte, potenza¹⁹.

Dante non è un materialista e tanto meno uno spiritualista. La sua tensione fondamentale è triadica, trinitaria; in linguaggio d’oriente e panikkariano, potremmo dire: *advaita*.

Beatrice: il mistero cosmoteandrico della cristofania

Se Beatrice è un mistero, non finiamo di indagare le sfaccettature del suo diamante. Di cosa è simbolo Beatrice? Cosa ha scoperto Dante in lei, per lei? Abbiamo già abbozzato delle risposte in proposito. Perché il punto è qui: Beatrice ‘non è una sola risposta’. Beatrice è tante risposte. Tante verità. Soprattutto, tante domande. E così continuiamo ad indagare.

Nell’amore per questa donna, Dante vive per esperienza il mistero dell’Incarnazione. Il divino che si manifesta nell’immanenza. Questo è uno dei nomi di Beatrice, questa una delle sfaccettature del suo segreto. Beatrice è certo fonte di continuo trascendimento per Dante, ma pure e soprattutto è simbolo di quella Bellezza, di quella luce che si fa carne. Le estasi per Bea-

¹⁷ E. Gilson, *Dante e la filosofia*, Medusa, Milano 2004, 62.

¹⁸ Cf. J. M. Ferrante, *Dante’s Beatrice. Piety of an androgynous God*, Occasional Paper n.2, Medieval & Renaissance Studies, Binghamton, New York, 1992, 3-4.

¹⁹ M. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, cit., 660.

trice sono straordinarie esperienze di quest'amore, eppure, attraverso Beatrice, Dante scopre il valore eterno del temporale, della materia, del cosmo, della terzietà, dell'immanenza. L'invisibile si mostra nel visibile. Il mistero di Beatrice è quello del Tabor, della Trasfigurazione. Non è l'oltremondo che affascina Dante, non l'*eschatos*, ma la presenza contemporanea, per così dire, del divino e dell'umano (con il cosmico). È questo il *Paradiso*: il manifestarsi nel presente del mistero della realtà cosmoteandrica. Non è tanto ciò che si vedrà poi a colpire Dante. La vita eterna non viene dopo il tempo. È già qui ora. Del dopo nulla sappiamo o quasi. Ma il divino non aspetta il futuro per manifestarsi. Cerca una nostra trasparenza. E in Beatrice la trova eminentemente e in lei riluce. È questo, ancora, il *Paradiso* e tutti i passaggi della terza cantica, con Dante a fissare gli occhi della sua amata, a vederne il riso luminoso e lo splendore della vista, sono una traduzione di questo mistero, di questa esperienza che Dante ha fatto e che pure noi possiamo fare. È questa Beatrice,

e par che sia una cosa venuta
da cielo in terra a miracol mostrare
(*Tanto gentile tanto onesta pare*, vv. 6-8).

Ecco il miracolo!, che Dante in *Paradiso* vedrà via via "più adorno" (*Pd XVIII,63*), cioè più luminoso, sempre più evidente. Ecco la rivelazione, così cantata nei seguenti versi:

Volgi, Beatrice, volgi li occhi santi»,
era la sua canzone, «al tuo fedele
che, per vederti, ha mossi passi tanti!
Per grazia fa noi grazia che disvele
a lui la bocca tua, sì che discerna
la seconda bellezza che tu cele».
O isplendor di viva luce eterna,
chi palido si fece sotto l'ombra
sì di Parnaso, o bevve in sua cisterna,
che non paresse aver la mente ingombra,
tentando a render te qual tu paresti
là dove armonizzando il ciel t'adombra,
quando ne l'aere aperto ti solvesti? (*Pg XXXI,133-145*).

Beatrice "isplendor di viva luce eterna", mistero del divino che si manifesta nei nostri corpi. Questo mistero è Cristo, quest'esperienza è critica. Tuttavia, se l'archetipo della *Commedia* è il Cristo, Dante ne comprende la straripante e misteriosa bellezza in Beatrice. Ma non perché Bea-

trice sia un mezzo per giungere a Cristo. Ma perché lei stessa lo è, nella differenza, nell'alterità del suo essere donna e nell'essere "l'altra parte" di Dante stesso (anche se in Cristo non c'è più né uomo né donna, né libero né schiavo etc.). Oh Cristofania! E anche Beatricefania, che manifesta ancora (completa perfino?) il mistero cristico. E Spiritofania che si corporizza in Beatrice, Spirito santo che è il "doppio femminile" del Cristo, femminile nella Trinità, che fonda e pure supera la differenza sessuale.

In questo senso la vera cristologia di Dante è Beatrice più che il VII del *Pd*, dove il Poeta illustra il mistero della redenzione, seguendo e rielaborando il *Cur Deus homo* di Anselmo (senza nulla togliere alla grandiosità di quella teologia). In Cristo, in Beatrice, si vede la nostra vera natura. È questo il mistero dell'incarnazione. Della realtà trinitaria e triadica, cosmoteandrica. E Beatrice questo incarna. Non è scala per il divino, è il divino lei stessa, anche e *in primis* in quanto umana (e cosmica). E Dante in lei vede (anche) se stesso e pure l'altro, l'altra, "la differente".

Intuizione *advaita* fra Śaṅkara e Raimon Panikkar: alcune considerazioni su *māyā*¹

Filippo Dellanoce
Università degli Studi di Milano

Abstract

Spesso la critica ha frettolosamente liquidato le tematiche imperniate sul termine sanscrito advaita, a cominciare dalla sua ormai consolidata traduzione di non-dualità, relegando la questione a un'area formale, senza comprenderne a pieno i risvolti sostanziali. Raimon Panikkar è stato il primo pensatore sia a mettere in discussione sia tale traduzione, sostituendo la più puntuale a-dualità, sia ad affermare che la metafisica advaita nega il dualismo senza per questo ricadere nel monismo. È infatti posizione comune definire monistico il sistema di Śaṅkara. Per capire se tale definizione sia corretta è necessario indagare innanzitutto il rapporto fra l'Uno e i molti, fra il principio e l'effettività. Questo significa domandarsi se la natura esista; quale sia il suo grado di realtà, quale livello occupi nella scala dell'essere; se sia illusoria o apparente. Per rispondere a tali interrogativi bisogna confrontarsi con la dottrina di māyā e vedere quali risvolti essa determini. Soltanto nel momento in cui si sarà compreso realmente il significato di māyā ci si potrà allora inoltrare in ardue riflessioni sulla natura di brahman.

Il termine *advaita*, tradizionalmente tradotto con l'espressione "non-dualità", è primariamente collegato al pensiero e alle opere del maestro Śaṅkara, fondatore dell'*Advaita Vedānta*, una delle sei celebri scuole filosofiche indiane, benché il suo utilizzo lo si possa già riscontrare nel *Veda* e nelle *Upaniṣad*, alla cui autorità, peraltro, le medesime scuole si richiamano.

Raimon Panikkar è il primo pensatore a sollevare dubbi circa la corretta traduzione dell'espressione *advaita*: la *a-* di *advaita*, in primis, non indica negazione ma privazione². Non si tratta di negare la dualità (che in senso lato significa molteplicità, diversità, distinzione, differenziazione); si tratta piuttosto di precederla, di riconoscerla come mai realizzatasi. Significa privare la dualità di tutta la sua consistenza in modo che non si possa ricadere in essa, poiché essa non si è mai data. Inoltre, accettando la dialettica come miglior criterio interpretativo, l'espressione non-dualità cercava di suscitare un gioco di pensiero di questo tipo: "Non due, quindi

¹ Il presente testo è tratto dalla tesi triennale di Filosofia di Filippo Dellanoce: "Intuizione Advaita e Metafisica Vedānta", Relatore Prof. Giuliano Boccali, Università degli Studi di Milano, Anno Accademico 2011/2012

² Panikkar, R. *The Rhythm of Being*. Maryknoll, New York: Orbis Book, 2010, 216.

uno.” Utilizzando le stesse ‘armi’ del nostro traduttore, potremmo però dire che, a rigor di logica, è tanto valida anche la soluzione “Non-due quindi tre, quattro, zero”. Il pensiero dialettico è talora debole e non ci dà una soluzione. Inoltre, la maggior parte degli interpreti, probabilmente in mancanza di più puntuali categorie classificatorie, ha definito il sistema di Śaṅkara come *monistico*³: esso, tuttavia, per lo meno in ambito filosofico, appartiene primariamente alla storia dell’Occidente. Quando in filosofia si parla di *monismo* si intende un *sistema* di pensiero che ammetta una sola sostanza intesa come principio. Il tentativo è quello di ricondurre l’insieme della realtà a tale principio. In questa prospettiva, il problema fondamentale è quello del passaggio dall’uno ai molti. Perché allora Śaṅkara, e molto spesso le *Upaniṣad*, non dicono, riferendosi a *brahman*, semplicemente “uno”? Il primo lo definisce *paramādvaitam* (Supremo *non-duale*), oppure Uno-senza-secondo, così come attestato dalle *Upaniṣad*⁴. Se all’uno si vuole approdare, sarà necessario indagarne le peculiarità.

Panikkar sottolinea poi che *dviṭīya* “è un ordinale (‘secondo’); non è ‘due’ (unito all’Uno), ma ‘secondogenito’. L’*a-dvaita* sarebbe quindi l’Uno senza ‘secondogenito’, nessuno a suo fianco”.⁵ Ogni tipo di dualismo e di dualità è rigettato in partenza: il problema di *brahman* non può neppure risolversi in una semplice contrapposizione tradizionale del tipo essere/nulla. I saggi hindū questo neppure lo considerarono.⁶ Come risolvere allora il problema dell’universo (qui lo indichiamo con il termine *effettività*)? Esso esiste? Qual è il suo grado di realtà? Più volte Śaṅkara afferma che “lo scopo di tutte le *Upaniṣad* è di stabilire l’identità del tutto con l’*ātman*”.⁷ Questo mondo è reale? Che cosa si intende per “realtà”? Śaṅkara risponde proponendo la teoria della *māyā* che, se fraintesa, può sfociare in un nichilismo radicale dove persino ogni parola diventa inutile.

³ Cfr. Otto, R. *Mistica orientale, mistica occidentale*. Traduzione di Marco Vannini. Casale Monferrato: Marietti Editore, 1985. Trianni, P. *Henri Le Saux. Un incontro con l’India*. Milano: Jaca Book, 2011. Caird, E. *Evolution of Religion*. Vol. I. Toronto: James Maclehose and Sons, 1894. Glasenapp, H. *Filosofia dell’India*. Torino: SEI, 1988; McFarland, A. *An examination of the pantheistic monism of Shankara and Radhakrishnan*. Lynchburg, Virginia: Liberty University, 1995. Flood, G. *L’induismo*. Traduzione di Mimma Congedo. Torino: Einaudi, 2006. Tucci, G. *Storia della filosofia indiana*. Roma: Laterza, 2005.

⁴ Chāndogya Upaniṣad VI, 2, 1.

⁵ Panikkar, R. *Il dharma dell’indusismo*. Milano: BUR, 2006, 308 nota 226.

⁶ Problema invece tutto occidentale, ad esempio in Parmenide.

⁷ *Māṇḍūkya Upaniṣad con le Kārikā di Gauḍapāda e il commento di Śaṅkara*. Roma: Āśram Vidyā, 1985, 43.

È d'obbligo una precisazione da tenere sempre presente: la speculazione dell'*Advaita Vedānta* ha un carattere puramente metafisico. La metafisica orientale che qui prendiamo in considerazione mira alla conoscenza dell'Universale: è illimitata, identica a sé stessa e certa in sé stessa. Non spartisce nulla né con il relativo, né con il particolare. "Il dominio della metafisica comprende tutto, il che è necessario perché essa sia veramente universale".⁸ Per questi motivi, le concezioni metafisiche non sono mai totalmente esprimibili attraverso il linguaggio umano, né totalmente immaginabili. Piuttosto, coloro che intendono fare metafisica, devono servirsi del simbolo e accettare, talvolta, il silenzio. Il mezzo di conoscenza metafisico è al di sopra della ragione, l'ha superata, senza per questo negarla: esso è l'"intuizione intellettuale", l'intelletto puro il quale "infallibile ... si confonde con la verità stessa",⁹ opera istantaneamente.

Per cercare di dimostrare quanto stiamo affermando, bisognerà allora indagare lo statuto ontologico dell'effettività.

*Māyā*¹⁰

Come, dalla prospettiva relativa, il mondo appare al soggetto?

19. Sotto ogni forma si concretò e ogni sua forma fu [destinata] a essere veduta. Per forza di magia Indra s'aggira sotto molteplici aspetti e mille corsieri sono per lui attaccati". Lui *sono* i corsieri, diecimila, moltissimi, infiniti...¹¹.

Māyā è la magia di Indra attraverso la quale l'unità della *realtà* (il dio stesso) appare molteplicità. Il risultato dell'opera d'irradiazione del dio è l'effettività così come percepita dai sensi. *Māyā*, in questo caso, assume i due compiti di proiettare l'irreale e di velare il reale: è il gioco del dio attraverso il quale egli si nasconde ai nostri occhi. È anche definita come "il potere stesso del Signore (*paramēśasakti*)", colei che "ha portato in oggettività l'universo intero".¹²

⁸ Guénon, R. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*. Milano: Adelphi Edizioni, 1989, 80.

⁹ *Ivi*, 83 – 84.

¹⁰ Śaṅkara. *Vivekacūḍāmaṇi*. A cura di Raphael. Roma: Āśram Vidyā, 2004, 71. *Śloka* 109: "109. Non si può dire di essa né che esista né che non esista, né che partecipi all'esistenza né alla non esistenza;...Essa, supremo prodigio, sfugge a ogni tipo di descrizione".

¹¹ Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad II, v, 19 corsivo nostro.

¹² *Vivekacūḍāmaṇi* 2004, 71. *Śloka* 108.

“Indra, tramite la *māyā*, appare universo”.¹³

La *Brhadāranyaka Upaniṣad* e il *Rgveda* presentano due sfumature differenti ma complementari della *māyā*. La prima sottolinea l’identità del mondo con Indra; il secondo afferma l’apparenza dell’universo.¹⁴

Attraverso le scritture e seguendo le indicazioni di Śaṅkara¹⁵, la natura inizia a rivelare la sua vera forma: gravida di contraddizioni e in continuo divenire.

6. Ciò che è non reale al principio e alla fine dev’essere necessariamente non reale nell’intervallo. Per quanto gli oggetti (di veglia) siano della stessa natura irreali (di quelli del sogno), tuttavia vengono considerati reali.¹⁶

Il mutamento degli oggetti è la loro natura: nascere e perire non risparmiando nulla. Non può essere dunque *reale* ciò che muta e che non trova in sé il proprio sostegno, la propria causa e spiegazione. Piuttosto, *reale* sarà soltanto ciò che è *costante*, immutabile, sempre uguale a sé stesso, ciò che continuamente – al principio, nell’intervallo e alla fine – permane nel suo essere, “ciò che è sempre stato, che è e sempre sarà”.¹⁷ La categoria della ‘realtà’ deve essere contraddistinta da questi attributi ed è questa che il discepolo, d’ora in poi, andrà cercando. Si riconosce tuttavia che il mondo non è totalmente non-reale. L’effettività si trova in equilibrio e in continua tensione polare fra essere e non-essere, in un dinamismo cosmico inarrestabile, dove il primo tenta di sovrastare il secondo senza mai riuscirci.¹⁸ Ogni esistente è inevitabilmente carico di una parte di entrambi: questo movimento e questa commistione conferiscono al mondo un certo *grado* ontologico – attribuitogli dalla sua parte di “essere” –, inferiore certamente a quello della causa prima. La natura è qualcosa, eppure non abbastanza per essere reale e nello stesso tempo questo qualcosa le permette di non essere puro nulla¹⁹: l’*Advaita Vedānta* vede nel fenomeno la

¹³ Rgveda VI, 47, 18.

¹⁴ Cfr. anche Otto 1985, 112.

¹⁵ Cfr. Māṇḍūkya Upaniṣad, 1985.

¹⁶ Māṇḍūkya Upaniṣad 1985, 97.

¹⁷ Radhakrishnan, S. *La filosofia indiana*. Vol. II. Roma: Edizioni Āśram Vidyā, 1998, 567.

¹⁸ Già queste semplici considerazioni, che da tutti sono constatabili, spiegano bene il significato dell’a-dualità di Panikkar, quando egli, nelle interviste e nei convegni, la definisce come “distinzione epistemologica ma non separazione ontologica”, spiegazione concettuale della natura polare e non sostanziale della realtà. Cfr. Panikkar 2010.

¹⁹ Cfr. Otto 1985, 112: “il mondo che noi vediamo...fluttua tra essere e non essere confusamente, come l’incantesimo”.

manifestazione prima del carattere transeunte e contraddittorio del mondo, il suo divenire e la sua natura polare. “L’espressione astratta di questo carattere fenomenico del mondo è *māyā*”.²⁰

Giustamente Raphael nota che è necessario distinguere fra l’apparenza, la rappresentazione e il cangiamento di un fenomeno²¹. Apparenza è “manifestazione di un’esistenza invisibile e permanente”; rappresentazione è “apparizione stessa...senza alcuna esistenza sottostante”; cangiamento è il continuo divenire definito poco sopra. Il cangiamento del mondo è il punto di partenza dal quale parte l’analisi del maestro: è un dato di fatto che l’effettività sia in equilibrio e in tensione continua fra essere e nulla. Qual è, allora, la posizione dell’*Advaita Vedānta* riguardo alla natura dell’effettività?

17. Come la corda, la cui natura non è stata ben accertata, è immaginata nella penombra come un serpente, un filo d’acqua, ...²²

“Un uomo nel buio può scambiare un pezzo di corda per un serpente e fuggire spaventato e tremante”.²³ Sono da rilevare due elementi importanti: la penombra e la sovrapposizione d’immagini. La prima appare in questo passo come costitutiva dell’esperienza e dell’essere umano: condizione ineliminabile, potremmo senza indugio definirla con il termine *māyā* – anche se in questo passo è più la sua controparte soggettiva a essere considerata, l’*avidyā*, l’ignoranza conoscitiva –. Questo è un altro dei significati che *māyā* può assumere. Il secondo punto riguarda invece il problema del mondo. L’uomo comune vive e vede quella corda come un serpente, un bastone, un filo d’acqua. Rimane nell’apparenza causata dall’ignoranza. Leggendo con attenzione il passo dobbiamo però riconoscere che, affinché la corda sia scambiata per serpente, è necessario che essa sia presente! La corda rappresenta allora quel sostrato ineliminabile sul quale l’apparenza del mondo può adagiarsi. Essa è sia il fondamento del mondo, sia quello del soggetto.

Apparenza dell’effettività non significa però la sua illusorietà.

Una donna sterile non può dare alla luce un figlio né realmente né illusoriamente.²⁴

²⁰ Radhakrishnan 1998, 568.

²¹ Māṇḍūkya Upaniṣad 1985, 195 nota 22.

²² *Ivi*, 106.

²³ Radhakrishnan 1998, 580.

²⁴ *Brahma Sūtra con il commento di Śaṅkara, sulla Kārikā di Gauḍapāda*. Roma: Āśram Vidyā, 2000, I 6.

La fertilità di una donna è presupposto necessario alla sua possibilità di avere un figlio. Per una donna che non lo sia, rimanere incinta non può avvenire neppure illusoriamente. La filiazione, per lei, è un mero nulla: niente più d'una speranza irrealizzabile. Questa frase vuole confutare tutti quelli che accettano il nichilismo assoluto e affermano l'illusorietà del mondo. Contro questi sostenitori, Śaṅkara afferma che un sostrato che sostiene l'apparenza non si può negare e che tale sostrato possiede le caratteristiche della *realtà* che nell'effettività andavamo cercando senza risultato. Per il mondo, non si realizza la situazione della donna sterile, dove tutto è inesistente:²⁵ in modo più sottile, Śaṅkara si chiede quale sia il suo grado di realtà e di non-realtà. "Considerare il mondo senza un sostrato, senza radici in una qualche realtà, con un'origine nel non-essere, significa ripudiare ogni realtà, persino quella del *brahman*. Il mondo ha come sostrato il *reale*, perché nemmeno un miraggio può sussistere senza un sostrato".²⁶ La corda del mondo è il *brahman*: esso è il suo sostrato costante e immutabile, la *realtà*.

Śaṅkara non nega il mondo, non cade nella prospettiva del nichilismo dove nulla avrebbe senso, neppure il suo intero discorso. Il mondo ha un grado di realtà conferitogli dalla sua *parte* di essere. Come descrive Rudolf Otto nel suo studio comparato di mistica orientale e mistica occidentale, "sia Eckhart che Śaṅkara sono ugualmente lontani dall' 'idealismo', sono assolutamente realisti. Questo mondo non è affatto 'una mia rappresentazione'... È ... puramente e semplicemente 'vero', ... è una 'unica massa di realtà'...e va superato attraverso la vera conoscenza della visione mistica."²⁷ Inoltre, "se il mondo dell'esperienza fosse illusorio e senza relazione col *brahman*, l'amore, la saggezza e l'ascesi non potrebbero prepararci per una vita più elevata. Proprio in quanto Śaṅkara ammette che possiamo realizzare l'Assoluto con il praticare la virtù, egli annette a quest'ultima un significato. Per quanto il mondo sia non-reale, non è illusorio."²⁸

²⁵ Cfr. il commento alla *kārikā* 28: "Per coloro che pensano che tutto sia irreali, la creazione di una cosa inesistente non è possibile né nella realtà né tramite *māyā*, perché nell'esperienza empirica non si constata nulla di simile. Così né in modo reale né tramite *māyā* si è mai visto nascere un figlio da una donna sterile. Quindi la teoria della non esistenza (nichilismo assoluto) delle cose è in verità insostenibile", in *Māṇḍūkya Upaniṣad* 1985, 172.

²⁶ Radhakrishnan 1998, 583.

²⁷ Cfr. Otto 1985, 113.

²⁸ Radhakrishnan 1998, 583.

Cosa attende infine a colui che abbia raggiunto l'illuminazione e la liberazione? Il mondo continua ad esistere così come esisteva poco prima della verità. Nel commento alla *kārikā* 36 del II capitolo della *Māṇḍūkya Upaniṣad*, Śaṅkara afferma che il saggio "si deve comportare, nel mondo, come un uomo di intelletto tardo, cioè senza mettersi in mostra proclamandosi: io sono così e così". Questo stato rappresenta un livello di consapevolezza maggiore, un modo nuovo di guardare alla natura, ottenuto attraverso il cammino di liberazione proposto dal *guru*. In questo stato, il mondo e la molteplicità non scompaiono ontologicamente, non si dissolvono istantaneamente nel nulla. L'azione etica, la ricerca della verità, la devozione, il sacrificio si compiono con le azioni e con la vita in esso. Esso è il primo stadio attraverso il quale si perviene alla liberazione. Il *brahman* non è immediatamente per tutti²⁹, ma nella visione di Śaṅkara c'è posto per tutti. L'effettività è illuminata da una nuova e più penetrante luce che permette di sollevare il velo che fino a poco prima nascondeva la realtà. "Nelle tenebre si vede una corda e la si prende per serpente; se si illumina l'oggetto si constata che il serpente, semplicemente immaginato, è invece una corda".³⁰ Si tratta, in un certo senso, di fare un passo indietro, di ri-guadagnare una prospettiva nella quale *māyā* non abbia ancora "prodotto" l'apparenza del mondo. Il liberato continua a vivere nel mondo ma ora vi vede attraverso: questo costituisce la sua libertà e la fine della sua schiavitù. "La Realtà assoluta è, e aggiungervi qualche cosa significherebbe darle attributi che appartengono al mondo empirico e al relativo".³¹

Credo che le affermazioni addotte fino ad ora possano bastare per affermare che l'effettività si distingue dal sostrato pur non avendo per questo un'esistenza separata da esso.

Advaita

Nei testi di Śaṅkara più specificatamente ma anche nelle *Upaniṣad*, il termine utilizzato è *advaita*, la cui traduzione letterale e più attinente all'originale è a-dualità. Questo non può dare adito in nessun modo a interpretazioni dualiste. L'esistenza di due sostanze, infatti, non viene neppure considerata. Quando si parla di dualismo, si ha a che fare con sostanze e non con "elementi", come nel caso della dualità. Il carattere formale

²⁹ Cfr. Bhagavad-Gītā VII, 14: "La mia *māyā* non può essere superata facilmente".

³⁰ *Māṇḍūkya Upaniṣad* 1985, 138. Nota 59 di Raphael.

³¹ *Ivi*, 284. Nota 41 di Raphael.

di quest'ultima non impedisce, in determinati contesti, l'acquisizione di significati metafisici.

Per comprendere la portata filosofica dell'*advaita* e la sua radicalità, è necessario operare una distinzione nella scala degli stati di consapevolezza che il discepolo ha sperimentato nel suo cammino verso la liberazione, dove alla base sta un livello di consapevolezza minimo, e all'apice l'illuminazione e la realtà.

La base della scala rappresenta la condizione comune nella quale si trovano, inconsapevolmente, tutti gli esseri viventi. A questo livello, la molteplicità della natura è percepita e ritenuta essere il mondo reale: in questa molteplicità l'uomo vive e agisce. Massima è l'affermazione dell'ego; soggetto e oggetto sono percepiti come distinti e separati; la *māya-avidyā* tiene l'uomo sotto l'effetto del suo incantesimo. Al primo gradino, il discepolo ha intrapreso il proprio percorso di liberazione aiutato dal *guru*. Ha guadagnato una visione intrinsecamente polare della natura, accorgendosi che essa non è altro che una dinamica commistione di essere e non-essere, incapace di sostenersi autonomamente. Questa caratteristica propria del mondo della natura e degli esseri era garanzia dell'apparenza del mondo e della sua non illusorietà, e anche il motivo che aveva spinto il cercatore a scovare una realtà eterna e immutabile, necessario sostrato a un mondo empirico tanto instabile. Il discepolo si riconosce esso stesso transeunte: la necessità della stabilità e dell'eternità lo spronano ad anelare alla *realtà*. Nel secondo stadio, il discepolo scopre che, seguendo l'autorità delle scritture e l'insegnamento del *guru*, volgendo lo sguardo dentro se stesso³² può ritrovare nel proprio cuore quella realtà eterna che lo sostiene e che andava cercando: l'*ātman*. Inoltre, non percepisce soltanto il proprio nucleo ma l'*ātman* nel centro profondo di ogni essere. Egli si trova di fronte una realtà molto più dinamica di quanto fosse nella sua consapevolezza precedente. A questo secondo livello vede l'albero e il suo proprio *ātman*, vede il mare e il suo proprio *ātman*, vede la tigre e il suo proprio *ātman*:³³ vede la dualità più grande, quella fra il proprio *ātman* e l'*ātman* dell'intera effettività (o *brahman*). Fra i due poli della relazione non c'è un dualismo insanabile e insuperabile: non sono due sostanze ma semplicemente e soltanto *ātman*. La distinzione epistemologica è il fondamento di questa polarità. A questo livello, il discepolo può vedere il

³² “Qualche saggio desideroso dell'immortalità, ritraendo gli occhi [dalle cose sensibili], vide dentro di sé l'*Ātman*”, *Kaṭha Upaniṣad* II, I, 4.

³³ Cfr. *Chāndogya Upaniṣad* VI, IX, 3: “Qualunque cosa siano qui sulla terra – tigre, leone, lupo, cinghiale, verme, farfalla, tafano o zanzara – esse continuano la loro esistenza come [*ātman*]”, non solo dopo la morte, ma anche durante la vita.

‘velo’ di *māyā* che provoca l’apparenza del mondo ma non ancora *oltre* tale velo ed è proprio questo velo che tiene ancora separati i due poli della relazione.

‘Esiste’ qualcosa che preceda e fondi questa dualità polare, effetto di *māyā*? La risposta è ovviamente positiva ed è a questo grado “tre” – grazie a quella che molte culture hanno chiamato con il nome di illuminazione o intuizione – che si oltrepassa il velo di *māyā* e si supera persino la più generale di tutte le apparenze, quella della dualità. Si realizza ciò che prima si era soltanto affermato: l’*ātman* del soggetto e l’*ātman* dell’intera realtà non sono altro che *ātman* o, con un termine diverso che indica la medesima cosa, *brahman*. “Tu sei Quello” recitano le scritture, ed ecco che, in un istante, compresa e risolta l’identità, anche la dualità più generale sparisce.

Se da un punto di vista gnoseologico l’uno si conosce prima del due, l’unità *sta prima* della dualità. L’unità che si trova dietro – e a fondamento – del velo di *māyā* è un’unità metafisica – considerando il livello speculativo che abbiamo raggiunto e sul quale ci stiamo muovendo – che non ha negato³⁴ la dualità (non-dualità³⁵). Innanzitutto, questa unità non si oppone in modo dialettico a quella dualità, non le sta contro. Se la negasse, entrerebbe ancora a far parte del gioco dialettico, e a riconoscersi come cominciamento dovrebbe essere la dialettica stessa. Piuttosto, essa *sta prima*: si compie l’ultimo passo indietro possibile, si precede, si ritorna ad essa. La dualità del grado “due”, piuttosto, possiede una natura polare ed è sempre un effetto di *māyā*: l’estremo effetto, l’ultima grande apparenza, l’ultimo ostacolo al cui limitare si trova il velo.

L’intero percorso di Śaṅkara, dal più piccolo sasso all’eterno *brahman*, non è mai stato un cammino che procedeva per negazioni: il maestro ha compiuto la salita attraverso livelli di consapevolezza sempre maggiore, conquistando traguardi che ampliavano lo sguardo penetrante attraverso l’effettività, inglobando le conoscenze precedenti in un ordine di varietà sempre più ampia. Dalla vetta del monte è ora possibile la visione istantanea che tutto abbraccia in un attimo.

Questa unità ne è piuttosto il fondamento e il presupposto metafisico ineliminabile. Questa unità, dunque, è a-duale poiché una volta raggiunta, la

³⁴ Cfr. Panikkar 2006, 171. “Non si tratta di negare la dualità ma di non cadere in essa, senza per questo sfociare nel monismo.”

³⁵ Negare la dualità non significa affermare l’unità. La dualità può essere negata anche dalla presenza di tre elementi. Per essere negata, poi, deve prima essere affermata come vera.

dualità è privata di tutta la sua già poca consistenza: la precede da un punto di vista metafisico e la fonda. Come canta il *Vivekacūḍāmaṇi*:

400. Nella Realtà una, priva del vedente, del visto e della visione, nella Realtà una assoluta, che è senza cambiamento e senza forma, dove può esserci traccia di dualità?³⁶

Questa unità è ciò che via via ha reso possibile tutto il processo di irradiazione a cominciare da *māyā* e in seguito del *brahman* caratterizzato – Īśvara – della natura, dell'uomo e di tutte le successive apparenze. Questa “unità metafisica a-duale” è *brahman*.

Bisognerebbe a questo punto riflettere su questa unità e sulla sua natura per mostrare che l'*advaita* di Śaṅkara non è un monismo. In realtà, nella nostra cultura, una metafisica così radicale non si è probabilmente mai data: forse è stato proprio questo fatto a farne fraintendere il significato. L'*advaita*, però, non costituisce l'*altro* in senso assoluto ma una fra i possibili altri di noi stessi: questo le permette, ci permette e ci sprona a dialogare in senso profondo e reale. Vale la pena, allora, di cambiarsi gli occhiali e non di cambiare soltanto prospettiva, con i nostri occhiali fossilizzati sugli occhi. Solo così è veramente possibile, in modo neutrale e disinteressante, comprendere a pieno la “specialità” di questo altro senza forzarlo in rigide norme categoriche che storicamente non gli appartengono³⁷.

³⁶ Vivekacūḍāmaṇi 2004, 193.

³⁷ “L'interculturale è precisamente il cambiamento di occhiali, non di prospettiva”, Luise, R. Raimon Panikkar. *Profeta del dopodomani*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2011, 126.

Recensioni / Reviews

Raimon Panikkar

Opera Omnia (in lingua italiana)

Edizioni Jaca Book, 2008-12

Recensione di Maciej Bielawski,
*teologo*¹

Sono passati quasi cinque anni da quando nella primavera del 2008 Jaca Book ha iniziato a pubblicare l'*Opera omnia* di Raimon Panikkar. Da allora sono usciti sette volumi e circa 3.000 pagine dei testi di questo pensatore, tra cui alcuni per la prima volta in lingua italiana. I quattro volumi (*Mistica; Mito, simbolo, culto; Pluralismo e interculturalità; Visione trinitaria e cosmoteandrica*) sono stati pubblicati prima della sua morte (+2010), altri tre (*Religione e religioni; Spiritualità: il cammino della vita; Il ritmo dell'Essere*) sempre a cura di Milena Carrara Pavan che, insieme con i suoi collaboratori, è responsabile dell'intero progetto. Sono previsti in totale una dozzina di volumi e dunque ancora cinque, circa sei mila pagine, che suppongo saranno pubblicati nell'arco di una decina di anni. Contemporaneamente presso Fragmenta Editorial appare la traduzione catalana (sono usciti già 6 volumi) e presso Cerf Editions quella francese (finora sono stati pubblicati 2 volumi). Forse l'*Opera Omnia* sarà pubblicata anche in altre lingue occidentali a partire dall'inglese. In ogni caso abbiamo a che fare con una iniziativa di un ampio respiro e notevole significato che già permette e richiede qualche riflessione.

La matrice di questa *Opera Omnia* è italiana e questo non è un dato indifferente. Panikkar non era un Italiano e la lingua italiana non era la sua, anche se la conosceva bene e se ha scritto e pubblicato alcuni dei suoi testi originariamente proprio in italiano. Soprattutto nell'ultimo periodo della sua vita, in Italia ha avuto luogo una notevole diffusione e ricezione di suoi libri, che in seguito si è tramutata nella pubblicazione di questa *Opera Omnia*.

Siccome ogni lingua è un microcosmo, fortemente determinante da vari punti di vista, pensare Panikkar a partire dall'italiano, vuol dire anche presentarlo "all'italiana". In altre parole, sono convinto che se una simile opera fosse stata ideata in altri microcosmi linguistici, la sua forma, il suo timbro e

¹ La recensione appare sul sito dell'autore www.maciejbielawski.com

il suo contenuto sarebbero stati diversi. Anche se col tempo avremo altre versioni linguistiche dell'*Opera omnia*, queste saranno le traduzioni fatte dalla matrice italiana (del resto è quanto già succede con le traduzioni sopra nominate).

Il pensiero, o per così dire lo “spirito incarnato”, di Panikkar risiede però nelle diverse lingue in cui parlava e scriveva: spagnolo, catalano, tedesco, inglese, latino, italiano, francese. La sua opera è plurilinguistica e per definizione non riducibile ad una lingua. Facendo riferimento ad una sua espressione che “non tutto può essere detto in inglese” si deve dire che “tutto Panikkar” non può essere ricondotto ad una lingua. Proporre lo stesso pacchetto “Opera omnia di Panikkar”, originariamente “confezionato” in italiano, e poi “ri-confezionato” in diverse traduzioni è un compromesso che può contribuire alla diffusione del suo pensiero, ma è anche una forzatura che bisogna tenere presente.

L'*Opera Omnia* di Panikkar è tematica, cioè i testi di questo pensatore sono raggruppati in una dozzina di raccolte tematiche che danno i nomi ai rispettivi dodici volumi (in alcuni casi un volume possiede due tomi). All'interno di ogni volume, che raccoglie i libri e gli articoli di Panikkar, vi è un ordine faticosamente rintracciabile anche se di sicuro in qualche modo meditato dagli editori.

Panikkar è difficilmente classificabile, quasi ogni suo testo è pluritematico e dunque potrebbe essere inserito in diversi volumi. Per esempio i suoi saggi sui miti di Prajāpati, Śunahśepa, Yama o sull'incesto nella letteratura vedica, presenti nel volume *Mito, simbolo, culto* (X/1) potrebbero essere inclusi anche nel volume *Induismo* (IV). La scelta editoriale è un compromesso e anche una interpretazione.

L'opzione per ordine tematico rende difficile la percezione cronologica dei testi di Panikkar e lo sviluppo del suo pensiero. Ad esempio, nel volume II, *Religione e religioni*, si trova il saggio “Meditazione su Melchisedek”, riportato dal libro *Māyā e Apocalisse* (Abete, Roma, 1966) con la nota che la “ed. or.” (come si dice) è l'articolo pubblicato in spagnolo “Meditación sobre Melquisedec” nella rivista *Nuestro Tiempo* del 1962, senza però menzionare il fatto che la prima versione di questo testo è apparsa in tedesco col titolo “Eine Betrachtung über Melchisedech” già nel 1959 nella rivista *Kairos* (Salizburgo). Qual è il legame tra queste tre versioni? Da chi sono state tradotte? L'approccio storico-critico non è l'unico né il migliore, ma nella nostra cultura è una tappa *sine qua non* per la ricezione di un'opera e nel caso di Panikkar è essenziale.

I diversi libri di Panikkar, già noti, sono stati suddivisi nei vari volumi dell'*Opera Omnia*. Così ad esempio i capitoli del succitato libro *Māyā e*

Apocalisse, vanno cercati qua e di là nei diversi volumi. Lo stesso vale per *Mito, fede ed ermeneutica*, *La realtà cosmoteandrica*, *La dimora della saggezza*, *La nuova innocenza* (nelle sue diverse versioni) e altri ancora. È un nuovo ordine delle cose, forse migliore, ma anche discutibile, soprattutto prendendo in considerazione che alcuni di questi libri introvabili avevano la loro struttura ben pensata che già in sé era un messaggio, che ora appare modificato. In questo nuovo assetto sono difficili da rintracciare elementi importanti, come per esempio la dedica ad Enrico Castelli ritrovabile nell'originario *Mito fede ed ermeneutica*, quale chiave di lettura significativa. Dunque la struttura del libro *Mito, fede, ermeneutica*, la preziosa dedica e per certi versi anche Enrico Castelli, figura fondamentale per comprendere alcuni tratti del pensiero di Panikkar, nonché la sua vita, non sussistendo insieme perdono la loro forza. Senza dubbio tali aspetti editoriali creano un problema che prima o poi bisognerà affrontare.

Sulla base di quanto fino ad oggi è stato pubblicato mi pare di capire che nell'*Opera Omnia* di Panikkar non saranno presenti tutti i suoi scritti e dunque non è una opera omnia in *sensu stricto*. Usando l'inglese, questa rassegna, per quanto vasta, potrebbe essere chiamata "Selected Panikkar" o "Essential Panikkar", non "Collected Panikkar", né "Opera omnia". Pertanto il titolo dato *Opera Omnia* ha più che altro un valore simbolico perché comunque permette di cogliere molti tratti fondamentali del pensiero di Panikkar, pur non contenendo le sue opere *in toto*.

Un altro esempio. Nel volume I/2, *Spiritualità. Il cammino della vita*, si trova "La lettera ad Abhisiktānanda", non credo che in altri volumi saranno inclusi altri testi significativi di Panikkar a proposito del suo amico Henri Le Saux, perché il loro posto più adatto sarebbe (caso mai) in questo volume. Che fare allora con le diverse introduzioni ai diari di Abhisiktānanda scritti da Panikkar o de "La lettera ad Abhisiktānanda" (seconda!) pubblicata come l'introduzione alla biografia di Henri Le Saux scritta da Shirley de Boulay (2005), un testo breve, ma per alcuni aspetti molto importante? E così via.

L'edizione completa delle opere di Panikkar sarebbe un'im-presa immensa. Dovrebbe raccogliere tutti i suoi testi nelle sue diverse versioni linguistiche (queste curate da Panikkar e non da traduttori che lavoravano indipendentemente da lui) e tutte le redazioni ed edizioni, per cogliere l'evoluzione di vari scritti in cui si rispecchia lo sviluppo del suo pensiero. A tutto ciò si dovrebbero aggiungere le interviste, l'edizione completa dei suoi "quaderni" personali e soprattutto le sue lettere. Per il momento siamo destinati all' "opera omnia" tra virgolette che ha un suo ruolo divulgativo e per questa ragione la chiamo "Vulgata" con chiaro riferimento alla traduzio-

ne della Bibbia in latino fatta da Girolamo, un'opera che ha inciso sulla storia del cristianesimo, ma anche un libro che ha generato non pochi problemi.

Riterrei inoltre indispensabile la pubblicazione della bibliografia completa di Panikkar, accompagnata dal rigoroso e dettagliato calendario della sua vita, lavorandoci da subito per non perdere informazioni importanti. Contemporaneamente si dovrebbero cercare e raccogliere i diversi documenti di Panikkar sparsi per il mondo (lettere, manoscritti, registrazioni, fotografie, ecc.). È un lavoro faticoso, ma sicuramente degno di questo pensatore.

Raimon Panikkar,

El ritme de l'Ésser. Les Gifford Lectures,

vol. X, tomo I de la *Opera Omnia*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2012.

Recensió de Victorino Pérez Prieto, *CIRPIT*

La *Opera Omnia* de Raimon Panikkar que està editando en italiano la editorial Jaca Book desde el año 2008, y que ya lleva publicados siete volúmenes, sigue el mismo ritmo de publicación en catalán, la lengua materna de Raimon Panikkar; en este año 2012 comenzó a aparecer también en francés. La editorial Fragmenta de Barcelona (Cataluña-España) acaba de publicar *El ritme de l'Ésser. Les Gifford Lectures*; un volumen que se une a los anteriores publicados en los tres últimos años: *Mística, plenitud de Vida* (2009), *Mite, símbol i culte* (2009), *Pluralismo i interculturalitat* (2010), *Visió Trinitaria i Cosmoteàndrica: Deu-Home-Cosmos* (2011), *Religió i religions* (2012); está para aparecer próximamente *Espiritualitat: el camí de la Vida*. Un esfuerzo titánico y generoso que no merece más que alabanzas y agradecimientos para los amantes de la obra panikkariana.

Como saben bien los seguidores de Raimon Panikkar *The Rhythm of Being. The Gifford Lectures* (New York 2010) fue la última obra que el gran maestro publicó en vida; ya en sus últimos momentos. Fue el “testamento intelectual de uno de los verdaderos gigantes espirituales de nuestro tiempo”, tal como decía la portada de la edición inglesa. Esta primera edición llevaba un magnífico prólogo de Joseph Prabhu, en el que el filósofo norteamericano se unía a su colega Ewert Cousins en la afirmación de que Panikkar era “uno de los pensadores paradigmáticos y pioneros de la Segunda Era

Axial”, que supone el siglo XXI en la historia de la humanidad. Esta Segunda Era Axial venía tras la Primera, marcada por Zoroastro, el Hinduísmo védico, el Jainismo, Buddha, Lao Tse, Confucio, los Profetas hebreos y el pensamiento Socrático-Platónico-Aristotélico de la filosofía griega clásica, en la concepción de Karl Jaspers. La segunda era axial estaría marcada por el encuentro entre las religiones y espiritualidades, también las laicas, de todo el mundo desde una “actitud dialogal”. Ewert Cousins ya había calificado a Panikkar en 1979 como un “hombre mutante” en un monográfico de la revista *Cross Current* (1979) dedicado al maestro.

The Rhythm of Being tuvo su origen en las prestigiosas *Gifford Lectures*, pronunciadas por R. Panikkar en Edinburgo entre 1989-1990, bajo el título “Trinity and Atheism. The Dwelling of de Divine in the Contemporary World” [“...La morada de lo Divino en el Mundo contemporáneo”]. En ellas participaron figuras tan prestigiosas como los físicos Bohr, Eddington, Heisenberg, Peacocke o Polkinghorne; filósofos como W. James, Dewey, Bergson, Ricoeur, Marcel... y teólogos como Barth, Bruner, Tillich o Moltmann. El pensador catalán era consciente de que la importancia de su presencia allí, precisamente en el centenario de tan prestigioso espacio, entre otras cosas porque era “el primer catalán, el primer español, el primer indio y... el primer asiático”, como reconoce en el Prefacio. Pero, si es cierto que el libro tuvo su origen en estas lecciones, no es menos cierto que se trata de una obra que va mucho más allá de lo que pudo decir en Edimburgo; una obra elaborada cuidadosamente a lo largo de veinte años, como reconoce el propio autor en el Epílogo (fechado en el otoño del año 2009) y como manifiesta el cambio de título del libro, tras una larga maduración. Además de que en esos años el panorama mundial también cambió mucho -como reconoce en el Prólogo-, fueron apareciendo otras obras fundamentales del pensamiento panikkariano como *A Dwelling Place for Wisdom* (1993), *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness* (1993), *Iconos del misterio. La experiencia de Dios* (1998), *La pienezza dell'uomo. Una cristofania* (1999) o *La Esperienza della Vita. La Mística* (2005).

Leí con fruición la obra en inglés a poco de ver la luz, pues era muy esperada y el propio Panikkar había hablado en varias ocasiones. Pero al volver a leerla ahora en catalán, me di cuenta de que no era solamente su testamento, sino que se trataba de un auténtico compendio de su pensamiento; más aún, una auténtica enciclopedia del pensamiento y experiencia existencial de Raimon Panikkar. Más que ninguna otra, esta obra responde perfectamente a su deseo manifestado expresamente de que en todo lo que escribiera estuviera todo lo que él era: “Cada párrafo que escribo, cada frase, debería reflejar, en la medida de lo posible, toda mi vida y ser expresión de

mi ser. Se debería reconocer mi vida entera en una sola frase” (*Invitación a la sabiduría*, 1999, pp.101-104). En esta obra de Panikkar están reflejadas la mayor parte de sus preocupaciones y reflexiones sobre la Realidad, el ser Humano, el Mundo y la Divinidad, la espiritualidad y la ciencia, la Filosofía y la Teología. Y está hecho con tal madurez y expresión de todo lo que Panikkar ha supuesto en su pasión por lo que llama un “conocimiento salvador” (p.85), que él mismo reconoce al final: “He llegado a los límites de mi comprensión, y he de parar aquí”; aunque se manifiesta humildemente muy consciente de que el tema que abordó “ultrapasaba las capacidades de mi intelecto”. Por eso, las últimas palabras del libro son: “He necesitado veinte años para reconocerlo, y pido perdón”

Desde la larga e imprescindible Introducción (más de 80pp.), el pensador intenta acercarse aquí al “significado mismo de la realidad” (p.38). Un significado que encuentra en la armonía de toda la realidad, la *armonía invisible* de Heráclito, el *karman* cósmico y el principio *rta* del pensamiento védico, el *pratītyasamutpāda* budhista, la *perichôresis* cristiana, la *interdependencia*, la perspectiva holística interrelacionada del Todo. En consonancia con lo mejor de la sabiduría de tiempos pasados y con la ciencia más actual, Panikkar manifiesta que el ritmo cósmico es la condición universal del Ser; y en ese Ser entran inseparablemente *-adualmente/adváticamente-*, la “dimensión” (se extiende varias páginas sobre esta palabra-concepto que se presta a muy malas interpretaciones, sobre todo en lo que se refiera la Divinidad) Divina, Humana y Cósmica. Lo expresa una y otra vez desde la riquísima perspectiva del *advaita* hindú, uno de los conceptos más ricos que ha elaborado nunca la filosofía de todos los tiempos y culturas, y que a muchos nos parece fundamental aunque no se estudie en la mayoría de las Facultades de Filosofía de la vieja Europa. “Todos participamos en el Ritmo, porque el Ritmo es otro nombre del Ser, y el Ser es la Trinidad” (p.87). La Trinidad y la perspectiva *teantropocósmica* -utilizando ahora más ampliamente una palabra que nos gusta más que *cosmoteándrica*, más habitual en otras de sus escritos- es la clave de toda su concepción, como hemos destacado en numerosas ocasiones. Una Trinidad que va más allá de la concepción cristiana: “Es la realidad misma la que se revela como Trinidad” (p.398), es la *invariante humana teantropocósmica* (pp.415-16).

Sería prolijo un análisis más extenso de la obra, amplia y a la vez intensa, para el que no hay espacio aquí. En su valoración, uno no sabría qué agradecer más si la riqueza y creatividad del pensamiento al que nos tiene acostumbrado el autor, con su crítica del pensamiento racional y el análisis empírico como únicos medios para conocer la realidad, valorando a un tiempo la ciencia y la razón, la necesidad insistentemente manifestada de

unir filosofía, teología y ciencias; su valoración crítica de los teísmos (monoteísmo, deísmo, panteísmo, politeísmo, ateísmo, agnosticismo y escepticismo); su llamada constante a la necesidad de abrir el *tercer ojo* para conocer la realidad –ojo abierto en el Buddha, Sócrates y Jesús, y atrofiado por la prepotencia del pensamiento racional moderno, etc. O la riqueza de la erudición que nos trae numerosas y magníficas citas de autores conocidos y anónimos de Oriente a Occidente, de ayer y de hoy, humanistas, espirituales y científicos, que pretenden “superar el monoculturalismo”, y a las que un lector occidental difícilmente podría llegar; citas que siempre agradecemos los que llevamos años leyéndolo y los que tuvimos el privilegio de escucharlo y dialogar con él. Sólo cogemos estas de Plotino, en conexión directa con el tema específico del libro: “Danzamos una danza divina”. “En esta danza [el ánimo] ve la fuente de la Vida, la fuente del Intelecto, el principio del Ser...” (pp. 86 y 417).

Creo que esta la edición catalana, además que ser una buena traducción (Esteve Serra con la cuidadosa corrección de varios más), que no *traición* –“traduttore traditore” - tiene una magnífica presentación, que manifiesta, más aún que la edición inglesa, el carácter enciclopédico de la obra: 656 pp. en la catalana frente a las 412 pp. de la inglesa. Mayor cuerpo de letra y más claridad en las divisiones de las ocho partes de que consta (Introducción. El destino del ser. Las respuestas antiguas. La morada de la Divinidad. El mito triádico. La invariante teantropocósmica. La dimensión divina. El mythos emergente) junto con un largo Prefacio y un pequeño Epílogo, y sus numerosos capítulos, apartados y subdivisiones; organización del libro que agradece mucho el lector. Además de corregir erratas de texto y de notas de la primera edición inglesa, también se agradecen en esta catalana los detallados índices analítico y onomástico y un glosario de términos sánscritos – tan querido por el autor, como manifiesta en otras obras - que no incluye la edición inglesa. Con todo, echamos en falta el magnífico prólogo de Joseph Prabhu, del que he hablado, pero que tampoco incluyó la edición italiana.

Solo me resta decir, que esta magna obra debería ver la luz también en español, para poder ser difundida y leída no sólo en el resto de la península ibérica, sino también en los pueblo hispano-hablantes de América y las gentes del resto del planeta que no hablan inglés. Creo que la editorial catalana estaría dispuesta a este enorme esfuerzo, si contara con la conveniente ayuda económica; ojalá la logren.

Zygmunt Bauman,

On Education. Conversations with Riccardo Mazzeo

Polity Press, Cambridge, 2012

Review by Marcello Ghilardi,
CIRPIT

Zygmunt Bauman's latest works deal with multi-faceted issues, placing them in the peculiar perspective he developed in some decades, that of 'liquid modernity'. *On Education* keeps going on with the intense, original and up-to-date remarks that shift from the academic commitment and open to a wider public Bauman's line of thinking. In twenty short chapters, the sociologist – who is now 87, and Professor Emeritus at the University of Leeds – dialogues with Riccardo Mazzeo, the Italian editor of Edizioni E-rickson, on the basis of a 2011 exchange of e-mails.

Question after question, Bauman shows the deep cross-currents of contemporary economical, political, social crisis, and education. Education is not indeed the only topic at the core of the book, but it seems to sum up and carry on the whole dimension of the difficulties grown after the impact of globalization, and the passage from the 'solid modernity' to the liquid one. That's not the only reason why education is on the title of the book. Young people represents in fact another crucial concern for Bauman – given that the celebrated flexibility is more likely an euphemism for precariousness, and that the educational needs seem so distant from the governors' agenda.

The present-day liquidity is sweeping away the old values and certitudes on which lay the idea and aim of education, i.e. the expectation of a lasting set of skills, useful to deal with the time and the challenges of one's own life. But the liquid modern world is telling us "that nothing in that world is bound to last, let alone forever. Objects recommended today as useful and indispensable tend to 'become history' well before they have had time to settle down and turn into a need or habit. [...] Everything is born with the brand of imminent death and emerges from the production line with a 'use-by date' printed or presumed. The construction of new buildings does not start unless their duration is fixed or it is made easy to terminate them on demand".

Bauman's erudition interweaves with his intelligence, and he melts up quotations and hints from Gregory Bateson, José Saramago, Richard Sen-

nett, Jacques Lacan, Slavoj Žižek, or Edgar Morin, without falling in the trap of a mishmash of ideas. Even a reference to Proust's *madeleine*, now turned into a commercial item, shows his capability of weaving meaningful nets of notions, taking into account the so-called 'high culture' and the everyday news as well.

Maybe a possible promise for the emergence of a new, positive variety of behaviours can be testified by a memory and a consideration that Bauman writes in the first chapter of the book: "For more than forty years of my life in Leeds I have watched from my window as children returned home from the nearby secondary school. Children seldom walk alone; they prefer walking in group of friends. That habit has not changed. And yet what I see from my window has changed over the years. Forty years ago, almost every group was 'single colour'; nowadays, almost none of them are...". It is in this crossing of persistence and novelty that these pages try to point out a possible line to follow, in order to get out of nowadays' deadlocks.

P. Colonnello e S. Santasilia,

Intercultura, democrazia, società: per una società educante

Ed. Mimesis, Milano - Udine, 2012

Recensione di Carlo Maria Cirino, *CIRPIT*

Il volume collettaneo di Mimesis sull'intercultura, la democrazia e la società nasce da un progetto che vede coinvolti alcuni degli insegnanti del Master di II° livello istituito a partire dall'anno accademico 2007/2008 dal Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria. Un Master, come si legge nell'introduzione al volume, il cui obiettivo dichiarato è quello di formare operatori capaci di comprendere le spinose questioni che la nostra travagliata modernità si trova a dover affrontare. Le stesse questioni alle quali il presente volume tenta di offrire una risposta, attraverso i diversi interventi portati avanti dai numerosi studiosi che vi hanno egregiamente collaborato e tra i quali vogliamo ricordarne alcuni: Raúl Fornet Betancourt, Ana María Zagari, Arturo Aguirre Moreno, Antolín Sánchez Cuervo, nonché i curatori dell'opera Pio Colonnello e Stefano Santasilia.

Come si diceva e com'è ben documentato all'interno del volume, ci troviamo ad affrontare un periodo storico particolare. Un momento al con-

tempo vitale, ricco di cambiamenti importanti, ma non per questo esente da pericoli e difficoltà imprevedute nascoste dietro l'angolo. La modernità - se vogliamo utilizzare una metafora - ha preso a rotolare velocemente giù dalla collina sulla quale si era faticosamente inerpicata in tutti questi anni, rischiando di tramutarsi in una gigantesca valanga senza controllo. Una valanga che una volta arrivata a valle trascina via tutto con la sua carica distruttiva.

Ma cos'è accaduto e perché le cose stanno andando in questo modo? Una risposta potrebbe arrivare proprio dalla politica e in particolare da quella filosofia che si occupa specificamente di riflettere su questioni che riguardano le forme di partecipazione cittadina agli interessi della collettività, le immagini di cittadinanza attiva e di collaborazione pubblica al buon governo e all'amministrazione di uno stato che si preannuncia virtuoso. In altre parole, per la filosofia politica, si tratterebbe di rispondere alla domanda cruciale: che fine ha fatto la democrazia? Oppure, meglio ancora, dove sta andando la democrazia? Si tratta ancora della miglior forma di governo possibile? Quali sfide deve affrontare?

Possedere una risposta a tali quesiti significherebbe essere stati in grado, nel passato, di capire i meccanismi con i quali il potere si è mosso e con esso le intenzioni delle persone che l'hanno sottovalutato e favorito, i loro desideri e le loro speranze, molto spesso infrante contro gli interessi di quei pochi privilegiati che tutt'ora si accontentano di gestire la cosa pubblica secondo quelli che invitano a credere essere gli interessi di tutti e che altro non sono se non cieche volontà particolaristiche di fronte all'immensità di un mondo che richiede un governo sempre più unito nei mezzi e negli intenti, messi in campo a favore di un popolo che è anzitutto popolo terrestre, popolo del mondo intero.

In questo volume, dunque, dove la domanda di chiarezza politica si incrocia spesso e volentieri con la domanda sociale, etica, ecologica, ci troviamo di fronte a centinaia di esempi che ci fanno venire in mente la parola complessità e ce la fanno assaporare. Un tecnicismo mutuato perfettamente a partire dal suo luogo originario, quel pensiero scientifico dal quale sembra che nulla possa mai uscire senza snaturarsi, senza perdere qualche fondamentale centimetro di spessore? Al contrario, si tratta di una parola che all'interno di un contesto umanistico qual è quello che circonda l'intercultura, ben si presta a tradurre i sentimenti di un'intera generazione di pensatori impegnati a traghettare il presente verso un futuro migliore: un futuro con più parole, più scelte, più possibilità, più modalità d'espressione, più contatti, più biforcazioni, insomma più libertà.

Ecco allora che la complessità sembra essere proprio la categoria che più di ogni altra possiamo considerare capace di trattare i temi di fronte ai quali la modernità si interroga, in qualche modo spaesata e bisognosa di nuovi strumenti di riflessione. Ecco che, lungi dal produrre facili sillogismi e inutili semplificazioni, ciò che troviamo all'interno del volume, presentato dai rispettivi autori, sono una serie di strumenti e di riflessioni che potranno senz'altro aiutare chiunque non sappia come muoversi di fronte a una realtà che appare spesso quanto mai frammentata, trovando nella complessità una favorevole via d'uscita dai dilemmi dell'esistenza che ancora ci impediscono di capire realmente chi siamo e quelle che sono le nostre naturali inclinazioni (sempre che ne esistano).

Abbiamo una richiesta d'identità che non può essere soddisfatta; una richiesta da parte di un individuo che nonostante il passare del tempo si sente uno e sostanzialmente ancora diviso da ciò che lo circonda e che lo assorbe sempre più. Un individuo che si accorge di come la tecnologia avanzi a passi da gigante e di come egli possa sentirsi più o meno collegato con tutti gli altri abitanti del pianeta standosene comodamente seduto nel proprio microcosmo; e tuttavia avverte con distacco un'unione tra esseri umani che si preannunciava psichica, per non dire addirittura spirituale e che invece è rimasta totalmente materiale e lì sembra scalfiare da un po' di tempo. Sarà nel futuro dell'intercultura, scritto negli sforzi di tutti coloro che cercano di attuarla giorno dopo giorno nel presente dei propri studi, che potremo raccogliere i frutti di un uomo nuovo, il cui patrimonio culturale sia davvero transculturale e abbracci tutto ciò che si trova sotto l'unico cielo.

Vandana Shiva,

Fare pace con la terra,

trad. it., Feltrinelli, Milano, 2012 (*Making Peace With The Earth, 2012*)

Recensione di Carlo Maria Cirino, *CIRPIT*

Vandana Shiva è sicuramente una delle più importanti personalità nel campo delle lotte in difesa degli ecosistemi, delle risorse naturali, della biodiversità e dei patrimoni culturali delle popolazioni tradizionali. Da tempo impegnata contro il saccheggio che le grandi corporation stanno portando avanti nei confronti di contadini e allevatori dei paesi emergenti, nel libro

“Fare pace con la terra” ripercorre le più importanti battaglie della sua vita in difesa di deboli e diseredati della terra: dalle guerre per l’acqua a quelle per il mantenimento della biodiversità; dalle guerre climatiche a quelle alimentari che sconvolgono l’India e molti altri paesi emergenti.

Per Vandana Shiva il primo dato dal quale partire per capire la situazione politica attuale è allo stesso tempo un’importante occasione per aprire gli occhi su ciò che si sta verificando in numerose parti del mondo proprio in questo momento: in atto, riferisce Vandana Shiva, c’è una guerra che da soli non si può sperare né di combattere né tantomeno di vincere. Proprio così, una vera e propria guerra. Un conflitto che non occupa le prime pagine dei giornali, né tantomeno gli spazi televisivi sommersi dalla pubblicità commerciale. Una guerra silenziosa che nessuno ha interesse a documentare, perché uccide lentamente, generazione dopo generazione. Una guerra che si svolge contemporaneamente in diversi luoghi del mondo: dall’Amazzonia, all’India, all’Africa, là dove la gente può essere più facilmente spogliata di ogni diritto e fatta schiava di un’ideologia di mercato senza scrupolo né lungimiranza.

Vandana Shiva sottolinea più volte all’interno del libro che la guerra è cominciata da un pezzo nella mente di pochi uomini potenti e senza cuore e che anche se ora si tratta di una guerra aperta che si combatte direttamente sul campo, con popoli che lottano per non lasciare che l’eredità dei padri venga loro sottratta per sempre da investitori tutt’altro che innocenti, la sua prima fase di preparazione non è stata sul campo, bensì al riparo da occhi indiscreti, al chiuso di laboratori e di camere di consiglio in cui scorrevano grandi quantità di denari. Prima degli scontri avvenuti con gli agricoltori e con gli abitanti organizzati in movimenti di protesta sparsi sul territorio, la guerra veniva accuratamente preparata nei laboratori scientifici delle multinazionali, le quali hanno voluto sperimentare senza alcun controllo fin dove la loro abilità potesse spingersi nel creare sementi resistenti alle intemperie e agli accidenti naturali, ma soprattutto resistenti a ogni possibile calo della produzione e del guadagno per chi se ne serviva, a costo di sacrificare qualunque equilibrio naturale.

Vandana Shiva non ha dubbi e il suo ragionamento è lucido e straordinariamente efficace: l’avidità produce fame, punto; gratuità e rispetto, invece, germogliano frutti buoni e positive esperienze di cambiamento che andrebbero generalizzate il più possibile. Non si può uscire da questo ragionamento tanto evidente quanto complicato da realizzare: gli interessi sono tanti e le forze in gioco non sempre adeguatamente organizzate per resistere ad attacchi portati da colossi del mercato che sfruttano con abilità le proprie conoscenze per spianarsi la strada di fronte a qualunque ostacolo.

Gli uomini e le donne che popolano il libro di Vandana Shiva e che condividono con lei le speranze di un'economia che sia veramente al servizio dei bisogni e delle necessità di chi possiede di meno, sono uomini e donne impegnate a salvare il proprio mondo, la propria nicchia ecologica, gli animali e le piante che la popolano, i mezzi di sussistenza che conoscono e amano. Sono uomini e donne che chiedono di poter essere i primi a esercitare diritti su terre che gli appartengono per tradizione, che conoscono e che sanno come mantenere. Uomini e donne della terra che custodiscono un sapere specialistico fatto di tecniche, buone abitudini, insegnamenti antichi la cui utilità è tanto grande in quanto consente al mondo di vivere e produrre e non di produrre per vivere o di vivere per produrre.

Leggo due fondamentali questioni nel libro di Vandana Shiva: da un lato, la necessità di guardare in faccia la forza dei paradigmi che muovono le parti in gioco. Non si tratta solamente di manifestazioni di protesta e di resistenza contro lo sfruttamento da parte dei soliti potenti di turno, ma di una battaglia che si combatte nelle menti e nei cuori, come afferma spesso Vandana Shiva. Una lotta, appunto, tra paradigmi rivali autoescludentesi, tra chi vuole che il mondo bruci e chi vuol continuare a vederlo fiorire. Una lotta tra metafisiche rivali (simile a quella descritta da William Whewell in ambito scientifico) che vedrà trionfare un vincitore e noi speriamo sia quello giusto.

Dall'altro lato si avverte, forte, il richiamo alla responsabilità che ciascuno ha di fronte a questi importanti temi politici, sociali, etici e ambientali. Per questo, occorre ricordare che la natura non è qualcosa che ci sia stato affidato e che possiamo irresponsabilmente trattare come se ci appartenesse; dobbiamo metterci in testa di far parte in tutto e per tutto dell'ambiente e che ne va della nostra stessa vita il fatto di mantenerne vivi gli equilibri. Occorre che ciascuno si prodighi affinché il posto in cui vive sia un posto migliore, un posto accogliente per ogni creatura che vi abita, sia essa vegetale, animale e minerale, nell'ottica di uno scambio continuo tra elementi naturali che ci impone di sentirci fratelli nel senso più alto con tutto ciò che ci è attorno.

 AA.VV.

L'esperienza umana e l'enigma del male

Edizioni l'altrapagina, 2013

Recensione di Roberta Cappellini, *CIRPIT*

E' forse possibile oggi ritornare alla domanda del "Perché il male"? Parlare ancora in termini di "teodicea" e "teologia"? E ancora e sempre all'interno delle religioni del Libro?

Nel post-apocalittico della 'generazione dei sopravvissuti', davanti all'orrore assoluto dei regimi totalitari - in cui il male radicale sposato all'esercizio del potere, ha generato la malvagità - davanti alle rovine storiche lasciate dalla cosiddetta "civiltà civilizzata", la domanda sul male dopo secoli di teorizzazioni ideologiche e di assoluti monadici ed epistemologici, si è trasformata nella domanda sull'essere umano, sulla colpevolezza dell'uomo: "Perché sono sopravvissuto? Perché io?" (Neher) Possiamo comprendere che il pensiero filosofico del "disincanto" del XX secolo abbia così eliminato ogni possibilità di teodicea o di idea di provvidenza, poiché non può esservi alcuna 'risposta', nemmeno implicita, all'immensa e ingiustificabile sofferenza, alle migliaia e migliaia di morti innocenti, alla follia degli uomini o all'"assurdità dell'esistenza" e di tale condizione umana, nè può esservi "conciliazione" tra tale esperienza e un qualunque senso di "fede".

A tal proposito desideriamo ricordare l'emblematica testimonianza di Elie Wiesel quando rifletteva su "Auschwitz né con Dio, né senza Dio", sull'impossibilità di concepire la *Shoah*, o meglio il *Churban*, la distruzione totale, l'eclisse di Dio, concludendo che non possono esservi processi od accuse a Dio, quanto piuttosto attribuzioni di responsabilità all'uomo, che non potrebbe esserne sollevato nemmeno davanti alla venuta del Messia. Dalle ceneri della teodicea e di tutte le connesse obiezioni teistiche ed ateistiche, religiose e non, generate nei secoli e sostenute in epoca moderna anche dallo spirito critico laico, la fondamentale "domanda resa ormai impossibile" riparte dunque dall'uomo per tornare all'uomo, senza più punti di fuga o di rifugio, nemmeno nel mistero o nell'incomprensibilità di Dio (Rahner).

Una riflessione ermeneutica a più voci, questa di Agnes Heller, Roberto Mancini, Andrés Torres Queiruga curata da Achille Rossi, in "*L'esperienza umana e l'enigma del male*". Una riflessione incentrata sull'uomo, culmine

della creazione, posto ‘nudo’ innanzi a se stesso. Come ben evidenziato da Heller e Queiruga, l’essere umano sembra non aver imparato nulla dalla propria esistenza: il fatto che ci siano stati e ancor oggi ci siano tanti morti e vittime della malvagità e perversione umana, probabilmente significa che l’uomo non è riuscito a stabilire una correlazione tra quanto sarebbe in grado di fare e quanto in realtà fa. Si tratta di una sconfitta. Una sconfitta incomparabilmente più grande di quella di una semplice religione: una sconfitta di tutti “i sistemi” filosofici, politici, culturali.

Ricominciare a pensare , partendo da questa massima lacerazione e dalla questione dell’assurda sopravvivenza vissuta come colpa, è quanto si propongono gli autori di questa raccolta di Atti del Convegno de “l’altrapagina” di Città di Castello (ottobre 2012). La domanda della teodicea riappare sotto altre spoglie , risorgendo “dal basso” (Queiruga) e attestando un cambiamento di livello, dal momento in cui ‘il perché rivolto a Dio’ diviene ‘il perché rivolto all’uomo’, e in cui la teologia cede il passo all’ antropologia e la teodicea cede a sua volta il passo alla” cosmo-dicea” o “antropo-dicea”, il piano metafisico a quello etico, Dio onnipotente e trascendente al Dio immanente e Misericordioso. Ma soprattutto quando l’ortoprassi subentra all’ortodossia, evidenziando l’importanza dell’esperienza concreta della persona, mutando la riflessione filosofico-teoretica in un percorso ermeneutico, che apre ad un orizzonte asintotico.

Occorre scegliere, scegliere quotidianamente poiché il male, il male radiale, il male inestirpabile, continua ad esercitare un’attrazione ineliminabile sull’essere umano, esso agisce, si afferma e conquista. Se non lo limitiamo, se non lo vinciamo può prevalere. Il male è “inevitabile” in quanto legato alla “finitudine dell’uomo”, che ne rappresenta la condizione di possibilità (Queiruga). Nonostante l’ inevitabilità del male (da intendersi come constatazione e non come validità assoluta) in quanto sempre “*dejà là*” (Ricoeur) precedendo ogni vita umana, dobbiamo continuare a sperare, pena il cedere ad esso, poiché dobbiamo vivere e occorre quindi affrontarlo cercando di superarlo. L’appello è corale.

Il male può essere affrontato se si raggiunge lo stato di consapevolezza, scoprendo in noi stessi quella “soggettività profonda” (Buber) che viene liberata dal processo di “relazione maieutica” , di cui il soggetto esemplare è rappresentato dalla figura di Gesù (Mancini) . Il male in questo senso se sottoposto a tale forza, può costituire il passaggio attraverso la cruna dell’ago, verso un cammino di liberazione/salvezza, agendo come uno specchio rispetto alla coscienza dell’uomo, secondo un gioco speculare di rimandi di immagini/identificazioni/identità di noi stessi, di rispecchiamenti del nostro “io” nelle sue variegate forme responsabili dei destini umani. Esso può rap-

presentare in tal senso uno strumento relazionale di trasformazione, atto ad attivare un'auto-critica radicale fondamentale, una messa in discussione di noi stessi, delle nostre identificazioni e paure e della nostra fondamentale mancanza di fede nell'uomo, elementi che hanno generato specularmente una visione fondamentalistica della fede religiosa, con i suoi dogmi del peccato originale, della colpa assoluta, dell'espiazione e del sacrificio.

Pertanto una maieutica cristiana di tipo relazionale, si rende oggi necessaria (Mancini) per favorire in noi l'esperienza religiosa per eccellenza, quella "conversione profonda"- o ingresso nel "campo di coscienza inedito"- ossia quel rovesciamento di orizzonte già indicato nei Vangeli, in particolare nel discorso delle Beatitudini. Viene in tal modo delineato il passaggio epocale "dalla rassegnazione alla responsabilità come dovere e potere di cambiare", dal regime di indegnità al regime di verità e amore, affinché la vita torni vivibile e il male arginato e affinché "l'io parassita" da crisalide si trasformi in farfalla, nell'"io fondamentale", realizzando la liberazione/salvezza dell'essere umano "qui e ora", secondo "tempiternità" (Panikkar). Poiché l'Eterno o più semplicemente la Vita, essendo fondamentalemente relazione, è legata all'Amore, può essere solo l'uomo ri-umanizzato a testimoniare: sta all'uomo testimoniare Dio, senza di lui non ci può essere alcun Dio.

Tale percorso incontra l'altro volto divino, quello nascosto o rimasto a noi celato, quello della "misericordia" che (come indica l'etimologia latina *miséréo, -cor*) allude al cuore, al sentimento comunitario, ma anche alla forza di trasformazione e generazione (come indicato etimologicamente dall'accezione 'uterina' (*rehem*) del corrispondente termine ebraico (*rahamim*). Dalla misericordia dipendono l'amore, la pace, la giustizia, aspirazioni con le quali l'uomo deve tendere a compiere il destino della vita, ossia la sua armonizzazione.

E allora quale futuro o progetto è oggi possibile? "La scelta di se stessi come persone morali" (Heller), la via della "pistodicea cristiana" (Queiruga), "la maieutica relazionale e la coscienza evangelica" (Mancini), lasciando però in sospeso il libro delle domande e delle impossibili risposte, che non potrà mai concludersi definitivamente. E anche, ci piacerebbe aggiungere per un possibile futuro dell'attuale umanità, un pensiero rivolto ai bambini: un futuro interculturale dei bambini. Bambini di etnie e religioni diverse, che possano imparare a giocare, a conoscersi, a ragionare, a crescere insieme e a condividere esperienze spontanee. Probabilmente è necessario ripartire da loro, affidando a loro la nostra speranza, per aprire realmente i nostri confini, sempre angusti, e superare i soffocanti centrismi delle singole religioni scritte e orali, delle parole dei Padri e di quelle dei Libri, per poter

aprire ulteriormente gli occhi e il cuore dell'uomo del domani agli orizzonti del mondo (Panikkar).

Presentazioni / Presentations

VV. AA.,

Dreaming a new earth Raimon Panikkar and Indigenous Spiritualities

Mosaic Press, Australia, 2012

Presentation by Roberta Cappellini

This precious volume edited by Prof. Gerard Hall and Aunty Joan Hendrix, contains the Proceedings of a major Theology symposium held at Brisbane Catholic University of Australia (ACU) in June 2010, organized by the ACU's Centre for Education and Research and by the School of Theology. It was dedicated to Raimon Panikkar and to Indigenous Spiritualities, two "voices" representing the theme of the interreligious, intercultural dialogue among Indigenous Australian, Asia Pacific spiritualities and Panikkar's vision. The meeting was attended by Panikkar's scholars, Aboriginal Australians (in particular from Torres Strait Islander) and representatives from around the world, of written and oral traditions, like the Bushmen's, the Canadian Aborigens', the Maori's, the Melanesians', the Samoans', the Korean Shamans', the Shinto's, the Christians', the Buddhists'. The contributions are divided in three thematic areas: Panikkar's vision and Indigenous Spiritualities (contributions by: Francis D'Sa, Scott Eastham, Joan Hendrix and Gerard Hall, Philip Gibbs, Bet Green, Young-chan Ro, Michiko Yusa), Interfaith Dialogue and Interreligious Educational and Ecological Praxis (contributions by: Anthony Kelly, Rapin Quinn, Clemens Mendonca, Charlotte Sunde, Anna Natalini), and Transformative Challenges (contributions by: Diane Pendola, Mary Eastham, Stefano Girola, Alesana Fosi Pala'amo, M. Roberta Cappellini)

Dialogue does not aim to immediate solutions to problems, but to the common awareness that human survival on our planet, which is increasingly at risk, represents not only a cultural, political, economical problem affecting us all - even if in different ways and under different forms - but is above all “a total human problem” that demands a peaceful dialogic attitude among peoples, aiming to the discovery of a new pluralistic, unifying myth, which allows the continuity of life on earth. Generally the encounters with Indigenous people represent an element of novelty for the intercultural dialogue - that more frequently occurs between written and newer traditions – a disruptive element that inevitably pushes us, “civilized people” to rethink more radically our ways of life, of thought and faith, our relationship to nature, our approach to life and death, but also to relativize our modern myths of progress, technology, science, history and to revise our historical past of colonizers.

Dialogue favors mutual awareness and the widening of the reciprocal horizons, but the path is long and difficult and includes stages (Kalpana Das): a “first naïve and uncritical moment” (“We’re all right, and they’re all wrong”) and a second listening one (“They’re all right and we’re all wrong”) which is often difficult to overcome, because the third one, the learning stage, requires a balanced vision of the strengths and the weaknesses of each culture (“There is right and wrong on both sides”). But this process is necessary and urgent as, if on one hand “civilized peoples” need to recover the creative, spontaneous, intuitive, innocent part of their soul - “the roots of their being” (D’Sa) - and to renew their humanness, on the other hand, Indigenous peoples need to find a *modus vivendi* between their native values and the imposed modern western culture, to survive (Eastham).

In particular the Christian-Aborigin dialogue primarily represents the attempt to reconstruct a human relationship, from the historic ruins of the so-called "stolen generation" - the forced separation, by the European colonizers and missionaries, of Aboriginal children from their Torres Strait Islander families, with the idea of "educating them to the civilization" and generally to convert Aboriginal people to Christianity - that not only broke the links of the Aboriginals among themselves, but more importantly, their spiritual ties, their constitutive connection with their land.

Indigenous Australians represent a primary primitive culture, being the inheritors of a spiritual tradition that dates back more than 40,000 years. The introductory story of Miriam Rose Baumann-Ungunmerr, tribal elder and eminent artist of a Queensland tribal group, testifies to a holistic vision - referring to an interpenetration among the Cosmic, the Human and the Divine dimensions – in particular to the unique and sacred link of her commu-

nity to the land, to the Creator, to human beings, as well as to animals and the environment. A form of mysticism constitutes their Aboriginal identity: "the people of the river", the people of the "deep sound of the water", as indicated by the etymology of their tribe's name: *Ngangikurungkurr Ngangi* (sound / word), *Kuri* (water) *kurr* (deep). This deeply embodied spirituality, expressing through a natural mysticism of the place, reveals the sacred "*Dadirri*". *Dadirri* is a state of stillness and inner listening, of calm consciousness, which can bring peace and understanding among human beings.

But first of all, at least on our "western" side, the dialogical experience - which certainly does not refer to a "scientifically objective" comparison between oral and written doctrines - well highlights two elements: the awareness of the limits of our progressivist modern vision - which historically has resulted in a failure and a human tragedy - and therefore, foremost, our responsibility ("the purification of the heart") Indigenous human rights violations should make us reflect more on our policies which still remain often blind and clumsy, based on preconceived ideas and on many other types of possible colonization, often 'exporting' our prejudices in the form of "good intentions". We should be aware of the traps of our social, political and religious systems, to avoid the risk or the temptation to transform the dialogue in subsequent attempts, conscious or not, of neo-colonialism.

But it's also necessary to overcome this deadlock or second stage of the "intra-dialogue" and reach "the third step". That's the reason why Panikkar - before any formulation, statement or application of natural or legal human right, by the Western man - proposes the deconstructive stage, whose apex is the "act of forgiveness" among human beings, "the first human right" recognizing their equal dignity. An act of forgiveness is an act of love. It represents the basis for the transformation of dialogue into a genuine process of "inculturation" and cross-fertilization. The transformation of human consciousness today, according to the philosopher, would regard this dialogical experience that can allow a "radical conversion" of our confessional and secular religions to their roots, to renew and revitalize our spiritual dimension. It is a transformative, dynamic process of a mutual "continuous conversion", based on a dialogical relationship, always open and unfinished, that feeds on an a-dual, holistic, kind of knowledge which, being a relation, is also bond of love. It is an experience of faith - close to a primordial form of deep religiosity - which different peoples can share when aiming together to the birth of a new common myth.

 VV. AA.,

Raimon Panikkar, Being Beyond Borders

National Printing Press, Bangalore, 2012, [edited by Johnson J. Puthenpurackal and ACPI]

Presentazione di Roberta Cappellini, *CIRPIT*

Questo volume, a cura di Johnson J. Puthenpurackal e dell'Associazione dei filosofi Cristiani dell'India (ACPI), rappresenta un'importante raccolta di studi dedicati a Raimon Panikkar. Un folto ed eminente gruppo di studiosi ha aderito all'iniziativa dell'Associazione di partecipare ad un Seminario indetto alla memoria di Panikkar, poco dopo la sua morte, organizzato contemporaneamente in diverse università ed Istituti dell'India. I contributi sono stati raccolti in questo "Volume commemorativo" che "ricorda il filosofo, richiamando alla memoria il suo pensiero". Un ri-cordo che "ri-chiama e ringrazia", un pensare ("thinking/*Denken*") riconoscente ("thanking/*Danken*"), la cui comune radice dei due termini in lingua tedesca *Gedanc*, indica un significato di gratitudine, offerta in questo caso al Maestro e al filosofo. Lo studio attesta una positiva accoglienza e ricezione della filosofia panikkariana nell'ambiente intellettuale indiano, dove viene riconosciuta come profondamente radicata e quindi inserita nella cultura locale, parimenti a quella occidentale.

Ma ci si potrebbe chiedere in cosa consista questa particolare "commemorazione" (*An-denken*), se rappresenti cioè un semplice ricordo (*Ge-denken*), o più propriamente una 'memoria', ossia un pensare a ritroso (ciò che è stato), che è contemporaneamente un pensare avanti (ciò che verrà), come voleva il filosofo di Heidelberg.

L'interrogativo dell'introduzione editoriale (Puthenpurackal) apre i lavori raccolti in questo libro, che non si sviluppano secondo il tradizionale 'approccio critico-dialettico' proprio della logica dell'intenzionalità e del suo esclusivo criterio epistemologico, ma attraverso "un pensiero meditante", che cerca di porsi in continuità con quello del filosofo mettendo in risalto quale indicazione filosofica di fondo, un approccio olistico e pluralistico, a supporto delle differenze culturali.

Se infatti, come affermava Panikkar, la filosofia è questione di metodo, in senso etimologico (*gr.metà*, oltre, *hodòs*, cammino), in questo testo ci sembra in atto un criterio metodologico filosofico diverso, in quanto ispirato in parte alla cultura indiana che, come egli spiegava, riflette un principio cognitivo di tipo identitario e dunque di inclusione, di sintesi (dialogica),

agli antipodi di quello della logica argomentativa occidentale (dialettica) basata sul principio di non contraddizione, che procede analiticamente per differenziazione e per scissione, perdendo di vista l'intero e di conseguenza il contenuto più essenziale e profondo.

Nello specifico si tratta di un criterio integrato che non esclude naturalmente l'elemento analitico (*logos*), ma lo coniuga con quello di sintesi (*mythos*) dia-logica, pertanto non separando od isolando, ma accogliendo gli interrogativi e i punti contraddittori, senza disgiungerli dalle aperture e dalle aspirazioni del pensiero filosofico complessivo, ma anche dalla testimonianza di vita e di fede del filosofo. Questo permette alle argomentazioni delle idee, dei problemi o delle aporie panikkariane prese in esame e sottoposte al vaglio ermeneutico, di emergere senza giudizi "armati" unilaterali, quanto piuttosto secondo il divenire continuo di una relazione dialogica e creativa con l'opera stessa, non tanto secondo una "fusione d'orizzonti", quanto secondo una comunione di intenti, processo che Panikkar chiamava di "inculturazione o interfecondazione", secondo l'applicazione del noto principio dell'adualità (*advaita*).

In questo senso questi studi non 'dimostrano' solo concetti e visioni sul pensiero panikkariano ma parimenti 'mostrano' un'attenzione del cuore, una *philia*, che li accomuna nel comune tributo e questo elemento emerge quale indicatore del livello di accoglienza e ricezione della filosofia panikkariana, evidenziandone "omeomorficamente" la connaturalità con il contesto indiano - e fors'anche, come potrebbe essere rilevato, trattandosi di filosofi indiani cattolici - le affinità elettive di tale contesto con quello cristiano cattolico, senza per questo divenire un tentativo di cristianizzazione dell'Induismo, o di induizzazione del Cristianesimo. Aspetti che comunque lasciamo volentieri indagare al lettore più attento.

E allora si capisce perché Raul Fornet Betancourt, nella bella Prefazione al testo, ponga l'accento sul *pathos*, su questa "passione di vita e di pensiero" al di là dei confini culturali costituiti, quale cifra caratterizzante l'intero iter esistenziale-intellettuale di Panikkar, sempre giocato tra due sponde (vita e pensiero, mito e logo, mente e cuore, teoria e prassi, oriente ed occidente ecc.) e supersoniche oscillazioni, ma sostanzialmente basato sull'aspirazione profonda all'oltre, all'ignoto, al Mistero (fede). Un *pathos* pertanto non confondibile con un'inquietudine esistenziale, né con un fenomeno postmoderno o con un'attitudine nostalgica volta al passato, ma più propriamente assimilabile, a detta dello stesso Panikkar, "al *daimon* eracliteo", ossia alla propria vocazione, a quell'*ethos* che conduce il proprio cammino, che indirizza i propri passi, la propria itineranza esistenziale e interiore e che costituì nello specifico la sua "*philo-sophia*". Quest'ultima in-

tesa nell'accezione etimologica di "saggezza dell'amore", o santità, apre i battenti al *novum* panikkariano, "alla sacra secolarità", alla ricerca della pienezza della vita, aspirazione fondamentale di ogni essere umano che, per essere realizzata, oggi più che mai genera delle sfide, cui solo una filosofia interculturale può rispondere.

In Panikkar tutto questo parte dall'"imperativo esistenziale" di fondo dell'interculturalità, che propone un approccio filosofico integrato di conoscenza e amore (*advaita*), in grado di colmare la frammentazione della realtà, quale quella odierna, propria del pensiero epistemico e totalitario, dell'orizzonte universalistico e della *reductio ad unum*, della cultura scritta e della civiltà tecnologica idolatrica. Tali elementi prodotti dalla modernità centro-europea, rappresentano le cinque prospettive individuate da Raul Fornet Bétancourt costitutive della sfida che riguarda il lascito di Raimon Panikkar e che consiste nell'"incarnare l'imperativo di vivere e pensare secondo un'apertura interculturale". Intento ampiamente attestato dagli studi contenuti in questo volume.

Il piano generale del testo riguarda cinque parti che toccano binomi esistenziali essenziali quali: realtà/filosofia, pluralismo/dialogo, cultura/religione, Su tale assunto si sono espressi gli autori George Panthanmackel, Johnson Puthenpurackal, Keith D'Souza, Isaac Parackal, Francis D'Sa, George Thadathil, Varghese Manimala, Ivo Coelho, Nelson Falcao, M.George Joseph, Mohan Doss, S.Seshuraja, Kuruvilla Pandikattu, Selvaraj, Cheriyan Menacherry, Anand Amaladass, Albert Noronha, Anthony Savari Raj, Romero D'Souza, John Peter Vallabadoss, Clemens Mendonca, Paul Vadakeoram, Pradeep Mattathilanickel, Jacob Parapally, Gilbert de Lima, Joseph Nandhikkara.

Joseph Yacoub,

L'Humanisme réinventé

Editions du Cerf, 2012

Presentazione di Giuseppe Cognetti

Questo libro di J.Yacoub, già docente presso l'Istituto dei diritti dell'uomo all'Università cattolica di Lione e titolare, fino al 2011, della Cattedra Unesco "Memoria, culture e interculturalità", ricostruisce con grande

rigore l'attività che l'Unesco dispiegò fra il 1946 e il 1952 per contribuire alla preparazione della *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo*, firmata il 10 dicembre 1948, e poi alla sua diffusione.

Si trattò di una serie di inchieste sui fondamenti filosofici dei diritti dell'uomo e la diversità delle culture, e quindi sui possibili nuovi significati della nozione di “universale”, tipica della tradizione occidentale e non più ricevibile nella sua astratta declinazione illuministico-razionalistica, perché la conoscenza di altre tradizioni culturali e di altre “filosofie” mostrava come non esista *la* ragione ma tante *ragioni*, e che pensare il contrario significa peccare di eurocentrismo, cioè presumere in modo arbitrario e acritico che le conquiste della nostra cultura siano più “vere” e quindi *ipso facto* universalizzabili rispetto a quelle delle altre culture del mondo.

Il problema era appunto quello di “reinventare”, come suona il titolo del volume, l’“umanesimo” attraverso la grande sfida dell'interculturalità e quindi delle innumerevoli “kosmologie”, come direbbe R.Panikkar, e orizzonti di senso differenti dalla grande tradizione occidentale e soprattutto dalla visione del mondo tipica della modernità europea.

Yacoub dà conto dell'inchiesta Unesco del 1947, che offrì un importante contributo alla stesura della *Dichiarazione*: si trattava di un questionario indirizzato a diverse personalità del mondo, molte delle quali risposero, e Yacoub commenta alcune di queste risposte (Gandhi, E. Mounier, Chung-Shu Lo etc.).

Ricostruisce poi la seconda inchiesta (1948-1949), più importante, il cui obiettivo era: “indagare se i valori, i principi, gli ideali che esprime questa dichiarazione possano conciliarsi con le dottrine e le pratiche dei differenti gruppi culturali del mondo d'oggi”(pp.96-97). Infine ci informa del prolungamento della seconda inchiesta, che ebbe luogo a Delhi alla fine del 1951, in forma di “colloqui fra pensatori e filosofi di diversi paesi sulle relazioni culturali e filosofiche fra l'Oriente e l'Occidente” (p.113). Il tema:” L'ideale dell'uomo e la filosofia dell'educazione in Oriente e in Occidente” (*ibidem*).

Il risultato del Colloquio fu una relazione che auspicava la formazione di un “nuovo umanesimo”, capace di “compensare l'eccesso di tecnologia in Occidente e di rafforzare in Oriente un approccio più realista alle cose. Si aggiunge che è necessario far conoscere gli autori orientali in materia di umanesimo”. La domanda centrale era stata: “Esiste una nozione di uomo comune alle differenti filosofie d'Oriente e d'Occidente”, che legittimi l'idea dell'universalità dei diritti fondamentali dell'uomo, come libertà, eguaglianza, fratellanza?

Nell'ultimo capitolo del libro, dedicato al “contributo della Mesopo-

tamia antica e siriana al dialogo delle culture”, Yacoub si sofferma su alcuni aspetti innovativi e *lato sensu* “umanistici” per es. del codice di Hammurabi (ma ne tralascia altri come la famosa “legge del taglione”) e sul ruolo di “ponte” fra Oriente e Occidente che per molti secoli ha giocato la, peraltro poco nota, cultura siriana.

Il capitolo centrale dell'opera, un “approccio teorico” che si conclude con l'illustrazione del caso mesopotamico, è dedicato da Yacoub a una discussione filosofica dei rapporti fra diversità culturale e universalità (pp.139-163).

Occorre dire subito che l'autore pone una serie di problemi più che discuterli a fondo (ma probabilmente non faceva parte dell'economia del suo studio), e talvolta si affida ad una sorta di evidenza intuitiva cogente della “naturale” universalità di alcuni valori e diritti (libertà, eguaglianza etc.) che potrebbe però rischiare, ancora una volta, di essere una proiezione su culture “altre” dei nostri “miti”, come direbbe Panikkar.

Che l'eguaglianza sia un valore “incontestabilmente” universale, per es., è cosa che va molto approfondita e discussa: penso alle ricerche dell'antropologo H. Dumont, contenute in grossi e importanti studi (*Homo hyerarchicus*, *Homo aequalis*, *La civiltà indiana e noi* etc.), che mostrano l'incommensurabilità di una visione gerarchico-castale con una visione egualitaria della società, senza che si possa dire che una sia “migliore” o “più vera” dell'altra: peraltro entrambe hanno avuto in pari grado luci ed ombre, e, cosa che viene spesso trascurata o ignorata, l'India non ha conosciuto la schiavitù. O basti pensare a S. Radhakrishnan, studioso eminente e in anni lontani Presidente dell'India, peraltro presente in questi lavori Unesco, che ha cercato di mostrare come la società hindu sia stata ampiamente ma democraticamente *non* egualitaria, separando i due concetti.

Interessanti gli spunti di riflessione e le suggestioni a proposito di “relativismo” e “relatività”, tema tipicamente panikkariano, o “relativismo universale” e “relativismo relativo”, che l'autore sembra apprezzare, e anche sulla nozione di “cultura”. Sarebbe importante, su questi temi attualissimi, integrare i riferimenti dell'autore con una riflessione sui risultati del ricco dibattito antropologico sull'identità degli ultimi dieci o quindici anni e, per quel che riguarda l’“universale”, sull'enorme contributo che stanno dando le scienze cognitive nel tentativo di ridefinire una “natura” umana con le sue invarianti antropologiche oltre le differenze culturali.

Ci sembra che il grande merito di questo lavoro sia essenzialmente storiografico e nel contempo largamente “educativo”: i nostri scienziati, quelli almeno che vivono nel mito della *scienza* (solo occidentale), e soprattutto i nostri filosofi, che non hanno idea alcuna della cultura tradizionale

africana o delle tradizioni tibetane o della filosofia delle “arti di combattimento” giapponesi, e immaginano di trovarsi dinanzi a relitti inutilizzabili e che non hanno nulla a che spartire col “pensiero”(come credeva Hegel, però due secoli or sono...!), dovrebbero umilmente dare un'occhiata a questi documenti Unesco di più di mezzo secolo fa, e sforzarsi di cominciare a “capire”.

