



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

Traduzione Italiana Atti Cirpit

Cirpit Proceedings – Italian Translation

Traduzioni di M.Roberta Cappellini e Patrizia Morganti

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

- 5 **Editoriale di Giuseppe Cognetti**
- 10 **Le pagine di Raimon Panikkar**

Atti CIRPIT 2012

- 12 **M.Roberta Cappellini (Convegno CISRECO-CIRPIT, Aprile 2012)**
Raimon Panikkar e la sfida della nostra epoca
- 22 **Victorino Pérez Prieto (Convegno Università ROMA TRE–CIRPIT, Maggio 2012)**
Tutta la Realtà è Relazione. La prospettiva *cosmoteandrica /teantropocosmica* e la *Trinità radicale* in Raimon Panikkar

Convegno CIRPIT–Università di SIENA - Ottobre 2012

- 29 **Franz Martin Wimmer**
La Filosofia Interculturale: Problemi e Prospettive
- 40 **Joseph Prabhu**
L'Ermeneutica Interculturale dopo Hegel
- 52 **Young-chan Ro**
Cosmogonia, Cosmologia e Kosmologia : Yin-Yang e il Simbolismo Taiji
- 62 **MichikoYusa**
Il Ruolo dell'Intuizione nel dialogo Interculturale: *Raimon Panikkar come Professore*
- 73 **Ralph. Weber**
Raimon Panikkar e la questione della Filosofia a confronto con la Filosofia comparata

Editoriale

di Giuseppe Cognetti
Università di Siena, Cirpit

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.

Le pagine di Raimon Panikkar

Traduzione italiana del testo tratto dalla video-intervista trascritta in lingua inglese da Michiko Yusa:

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 e la sfida dei nostri tempi

Maria Roberta Cappellini

Cirpit

Oggi non stiamo vivendo un'epoca di cambiamento, ma stiamo assistendo ad un cambiamento d'epoca. (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 based 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 real knowledge and to the possibility of a cross-fecundation among different cultures.

Introduzione

Panikkar legge la crisi contemporanea in termini di frantumazione dell'uomo e del suo sapere, come una crisi del mito monoculturale-monoteistico fondativo dell'Occidente, che ha prodotto i diversi miti moderni del progresso, della storia, della tecnologia, del colonialismo, i miti del cosiddetto 'uomo civilizzato'. Un uomo dedito all' individualismo, al possesso, al dominio, al potere, ma che nello stesso tempo non è in grado di sostenere una convivenza pacifica atta a garantire la sopravvivenza della sua specie. Come sottolinea Panikkar, ciò che nel passato rappresentava Dio, una religione o una Chiesa, oggi è stato sostituito da un mercato globale, un governo e una democrazia mondiali, ma in effetti si tratta della stessa "sindrome colonialista monoculturale": una cultura che prevale sulle altre, considerate inferiori o sottosviluppate. Ma questo stesso sistema oggi pare non

funzionare più; il problema non è più solo economico, esso riguarda l'intera condizione umana e rappresenta la crisi di un'epoca.¹

Mythos e Logos

Cosa si intende con *mythos*? Il mito è ciò che ci circonda, il nostro orizzonte di intelligibilità, la finestra attraverso la quale vediamo il mondo, la base sulla quale costruiamo i nostri grandi sistemi. L'uomo non può vivere senza mito, perché esso rappresenta il fondamento della parola e del pensiero, mentre il *logos* ne costituisce il linguaggio. *Mythos* e *Logos* sono inseparabili. L'uomo costruisce e decostruisce i propri miti a partire da un processo di mitologizzazione e demitologizzazione, quindi attraverso il *logos*. Potremmo dire allora, che il mito rappresenta gli occhi con cui guardiamo, le orecchie con le quali sentiamo, e le parole con le quali ci esprimiamo. Panikkar usa una bella metafora in questo senso: la metafora della finestra.² La finestra da cui guardare il mondo, rappresenta il nostro mito. La metafora è molto chiara e rende subito evidente che ci sono molte possibili finestre da cui guardare e mondi diversi a seconda di chi guarda.

In questo senso ogni cultura non è una visione del mondo, ma è un mondo in sé. Ogni cultura è avvolta nel suo mito, che come soggetti non possiamo vedere, poiché guardiamo attraverso di esso (la finestra). Per questo motivo è essenziale oggi uscire dai nostri miti incontrando altre culture, altri mondi, non solo per espandere i nostri confini ristretti, ma anche per conoscere di più noi stessi. In particolare abbiamo bisogno di un nuovo mito che permetta una coesistenza pacifica e la salvaguardia della nostra identità e del nostro ambiente naturale. In questo senso abbiamo bisogno di dialogo e interculturalità, al fine di raggiungere una mutua fecondazione tra culture le occidentali ed orientali, quale *conditio sine qua non* per la trasformazione delle coscienze (gr.*metánoia*) necessaria al fine della nostra sopravvivenza.³

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

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

A tal riguardo Panikkar ci invita a trovare un nuovo mito attraverso la pratica del "dialogo dialogico", che al contempo rappresenta il fondamento della sua "etica condivisa". In primo luogo va osservato che questo tipo di dialogo è lontano dalla dialettica ordinaria, argomentativa, utilizzata in Occidente fin dai tempi della filosofia greca e basata sulla priorità del concetto individuale, della "ragione armata", elementi rappresentativi di un tipo di una pratica dialogica atta a prevaricare, dominare, vincere la controparte.

Al contrario il "dialogo dialogico" poggia su una base completamente diversa, poichè è costruito sul principio di parità degli esseri umani e di pari dignità delle culture. Si tratta di "un dialogo aperto" in quanto non mirato a conclusioni univoche, "continuo" in quanto trasformato dalla coscienza umana nel tempo e "imparativo" in quanto basato su un atteggiamento personale aperto e ricettivo favorente un processo di auto-critica. Esso rappresenta la sfida del nostro tempo e riguarda la vera questione pratica della convivenza umana e della salvaguardia del nostro pianeta. A tale proposito, alcune parole possono sintetizzare il 'decalogo etico' di Panikkar, chiarendone la visione:

Quando entri in un dialogo, non pensare in primo luogo a quello in cui credi. Quando sostieni il tuo punto di vista, non difendere te stesso, né i tuoi interessi, anche se sacri per te. Fai come gli uccelli del cielo che cantano e volano e non difendono la loro musica, né il loro movimento. Quando intraprendi un dialogo cerca di rimuovere i tuoi pregiudizi prima di rimuovere quelli degli altri.⁴

"Il dialogo intra e interculturale" è un'esperienza - secondo l'etimologia greca (*peiro, peiràò*, passare attraverso) - rappresentativa di un passaggio attraverso uno spazio posto tra noi e l'alterità (inter-culturale), un'esperienza di contingenza in cui tocchiamo (lat.*cum-tangere*) i nostri limiti (intra-culturale). Non si tratta di affermare una ragione, ma di prendere coscienza di tali confini, attraverso l'ascolto degli altri. La prospettiva dialogica, che richiede di aprire un dialogo tra pari, è in tal modo completamente invertita, diventando una sorta di liberazione e al tempo stesso un processo

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

destabilizzante. Un processo in cui qualcosa inevitabilmente muore (pregiudizi, sovrastrutture, valori culturali), dando vita a poco a poco a qualcos'altro (un altro mito), che non può essere previsto nè pianificato. Attraverso l'ascolto empatico le posizioni degli interlocutori vengono progressivamente destrutturate, spostando il loro asse di riferimento da una situazione auto-assertiva ad una coscienza meno egocentrata e più estesa. Tale processo decostruttivo di tipo speculare (in cui l'altro diviene specchio), permette di realizzare la "relatività" delle singole posizioni ideologiche, avviando un processo di autocritica in grado di favorire una migliore comprensione dell'ambiente sociale e culturale di riferimento, riducendo le personali pretese totalitarie e nello stesso tempo ampliando gli orizzonti delle parti.

E' importante sottolineare che "la relatività radicale" di Panikkar non è equiparabile ad alcun relativismo, in quanto è riferibile a contesti (dialogici) che seppur circoscritti, essendo interconnessi e inter-in-dipendenti, conferiscono alle cose senso e valore (relativi), che nel secondo caso (relativismo) sarebbero invece disattesi. La relatività conduce al pluralismo. Nelle nostre società il pluralismo oggi è diventato il cuore del problema, poiché a livello esistenziale esso è costituito dalla presenza effettiva dell' "altro", che costringe a prendere una posizione al di là di ogni forma di incompatibilità. Per tale motivo il pluralismo non va inteso come un tipo di multiculturalismo assertivo e non-comunicativo, riguardante gruppi separati che coesistono senza alcuna vera comunicazione personale, ma piuttosto come una forma di relazione dialogica interculturale, umanamente coinvolgente, di trasformazione della coscienza individuale. Un modo per imparare a condividere e divenire supporto delle differenze culturali, un processo che Panikkar chiama di "inculturazione o mutua fecondazione."

Le condizioni del dialogo

Come è possibile aprirsi ad un vero dialogo tra le culture? Il dialogo dialogico richiede alcune condizioni. Indubbiamente il primo aspetto riguarda la fondamentale questione educativa. L'ambiente multi-etnico e l'approccio multiculturale aperto ad altre lingue e ad altre tradizioni sono essenziali per acquisire un'esperienza dialogica, per sensibilizzare gli esseri

umani alla differenza e per avviare il processo di ri-umanizzazione delle nostre società. Considerata sotto forma di apprendimento permanente, l'educazione dei giovani e degli adulti richiede una pedagogia rinnovata, basata su un approccio olistico che coinvolga tutte le facoltà dell'essere umano (fisico, mentale e spirituale) e le tre dimensioni dell' esistenza: cosmica, umana e divina. Queste ultime secondo Panikkar non sono separate, ma distintamente connesse fra loro, secondo "un rapporto di inter-indipendenza e compenetrazione". Nella sua "visione cosmoteandrica o teantropocosmica", l'elemento sacro è integrato nella dimensione secolare della quotidianità, e viceversa, senza alcuna separazione tra gli aspetti immanenti e trascendenti che restano uniti seppur distinti in base al principio di "a-dualità". Dobbiamo chiaramente capovolgere il nostro punto di vista abituale, poichè l'albero della vita per Panikkar ha le radici in cielo.

L'attitudine patica

Un importante aspetto del dialogo è rappresentato dall'attitudine empatica. L'esperienza interculturale dialogica, come ci ricorda Panikkar, ad un livello più profondo non ha bisogno solo di razionalità ma, essendo propriamente relazione, implica necessariamente un aspetto patico, un vincolo di "amore", per divenire vera conoscenza. Come indicato dalla etimologia francese del termine "*con-naître*" (nascere insieme), come pure dal verbo italiano "concepire" (nella doppia accezione di conoscere e procreare), la nostra comprensione autentica richiede amore. La conoscenza senza l'amore diviene calcolo, l'amore senza conoscenza è puro sentimentalismo. Nel dialogo è quindi necessario mantenere l'unità dei due aspetti cognitivi, intenzionale e patico (mente e cuore, ragione e intuizione), come già espresso dalla filosofia antica o da alcuni grandi poeti, come ad esempio Ibn'Arabi, Rumi, o Dante, dal loro "intelletto d'amore". E' soprattutto questa apertura patica, che comprende le forme dell' empatia, della simpatia e della compassione (nei significati etimologici delle antiche lingue latina, greca o ebraica), vale a dire, l'atteggiamento umano femminile di ricettività, che è in grado di aprire l' approccio dialogico di una relazione autentica, alla vi-

sione di vita dell'altro ed all'esperienza esistenziale, condividendola (secondo diversi livelli) senza confondersi con essa.⁵

In particolare, l'apertura empatica può facilitare l'approccio dialogico, in quanto rappresenta una relazione a-duale fatta di vicinanza e lontananza, di pathos e ragione, che si basa non solo sul rapporto razionale, ma anche sulle comunicazioni spontanee. Queste sono legate al linguaggio del corpo, ai sensi, alle emozioni, ai sentimenti, all'immaginazione, all'intuizione, ecc, elementi che svolgono un ruolo fondamentale nell'apertura dialogica, non solo verbalmente e concettualmente, ma anche in senso interattivo non verbale, favorendo una forma molto più sottile di ascolto sinestetico e di comprensione della realtà.⁶

In particolare, al culmine del processo dialogico decostruttivo (intra-dialogico), Panikkar pone "il primo diritto di ogni uomo: l'atto del perdono", l'unico che riconosce la pari dignità degli esseri umani in senso profondo. Tale atto rappresenta la base della trasformazione del dialogo in una vera "inculturazione", e delle "tensioni oppositive in polarità creative". Questa trasformazione si realizza pienamente quando l'"io" diventa "tu", quando l'altro, lo straniero (lat. *aliud*) diventa l'altro mio simile (lat. *alter*), in virtù di un atto interiore, libero e spontaneo che è sostanzialmente atto d'amore. Non riferibile naturalmente ad un sentimentalismo superficiale, esso tocca il livello ontologico, nel momento in cui riconosce la relatività individuale e la dimensione cosmoteandrica comune agli esseri umani, permettendone la com-unione di orizzonti.⁷ Panikkar affermava a questo proposito:

Il vero dialogo non sta in ciò che dico io o in ciò che dice l'altro, ma in ciò che è al di là di noi, di cui né io né l'altro abbiamo una previa conoscenza e su cui non abbiamo alcun potere.

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

Il Linguaggio Simbolico

Ma vi è un ulteriore aspetto importante come i precedenti. Per entrare in un dialogo dialogico abbiamo bisogno di recuperare una comprensione simbolica della vita. Se infatti la differenza essenziale tra culture è caratterizzata dall'elemento mitico, ne consegue che la relazione dialogica non può avvenire a livello concettuale, ma secondo un approccio simbolico. I simboli sono elementi di diversità irriducibili dal punto di vista logico e richiedono pertanto una diversa "lettura", un diverso coinvolgimento, un approccio d'ordine intuitivo.

La percezione simbolica della realtà è riferibile ad una visione interconnessa d'insieme che può esser colta intuitivamente, diversamente dall'individuazione analitica delle parti separate coglibile attraverso l'astrazione della mente.⁸ Il simbolo è il linguaggio umano primordiale, un linguaggio che riguarda l'essere integrale dell'uomo, non solo la sua mente e razionalità. In questo senso il simbolo deve essere vissuto, poichè richiede intuizione e partecipazione viva e attiva alla vita. Per tale motivo il simbolo non ha bisogno di alcuna spiegazione la quale lo trasformerebbe in segno, in concetto. Pensiamo di nuovo alla finestra da cui guardiamo il mondo: essa è un simbolo, non ha bisogno di essere pensata, o trasformata in un concetto per permetterci di guardare il mondo. Come simbolo essa unisce il soggetto simboleggiante (l'ego) e l'oggetto simboleggiato (il mondo). Tutti e tre gli elementi: simbolo, simboleggiante e simboleggiato, sono uniti ma distinti all'interno di un' unità relazionale (olistica). Questa "differenza simbolica" (mai compiuta) tra il soggetto e l'oggetto, tra me stesso e il mondo - che consiste nel differire continuo di ogni significato concettuale (del soggetto) il quale non arriva mai ad esaurire il senso della realtà significata (l'oggetto) – conferisce al simbolo portata polisemica, diventando il presupposto di ogni interpellazione ermeneutica. Ciò significa che la realtà in cui viviamo è

⁸F.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.

più estesa del pensiero che genera, contenendo qualcosa di ineffabile, indicibile, un'ombra di cui possiamo essere consapevoli solo nel silenzio. La dimensione del silenzio può espandere la nostra consapevolezza della realtà, che per tale motivo, diviene simbolica e, come tale, polivalente e polisemica.

Reintroducendo la dimensione del silenzio e di conseguenza la differenza simbolica, Panikkar ci avvicina a una diversa comprensione della realtà di tipo "a-duale", *Advaita*, per usare il termine vedantico, il quale significa che essa non è né uno (monistica), né due (dualistica), essendo un'unità relazionale di com-unione (olistica) e non di fusione. Secondo l'a-dualità "l'ultimo elemento della realtà non può essere raggiunto dalla ragione"; in tal senso è negata l'identificazione monistica tra il pensiero e l'Essere, "non perché il pensiero sia debole", come egli afferma, ma perché la realtà essendo simbolica lo supera.⁹

Oggi non siamo più abituati ai simboli e ai miti, il nostro approccio alla realtà è divenuto esclusivamente oggettivo, razionale e quindi separativo. Abbiamo perso la capacità di guardare olisticamente, attraverso "l'occhio del cuore", attraverso l'intuizione simbolica, che permette la consapevolezza di ciò che è concettualmente inafferrabile. E' necessario recuperare la dimensione mitico-poetica, mistico-artistica della realtà, essendo una parte importante della dimensione umana, per acquisire un'altra visione della vita, un altro sguardo sul mondo più sensibile e profondo.

Gli artisti a volte possono toccare la realtà più profondamente dei creatori di idee pure, anche se platoniche. Il viso non si lascia esprimere da un concetto. Percepire un viso è necessariamente un pensiero simbolico che è più di una conoscenza concettuale.¹⁰

Il Ruolo dell'Arte

Le due condizioni essenziali del dialogo dialogico di Panikkar, secondo la presente interpretazione (l'approccio empatico e il linguaggio simbolico) sono presenti nell'Arte. L'Arte rappresenta l'espressione primordiale

⁹ R.Panikkar, *The Rhythm*, 216

¹⁰ *Ivi*, 363

dell'uomo. L'Arte utilizza il linguaggio dei simboli, non dei concetti. Mi riferisco in particolare, alla dimensione educativa e formativa dell'arte e dell'estetica, alla loro potenza di consapevolezza, in grado cioè di aprire le molteplici facoltà sensoriali, emozionali, psicologiche, intellettuali e spirituali dell'uomo. L'arte è qui intesa in senso lato, al di là di ogni "esclusivismo", eurocentrismo, o esotismo, nella ricchezza delle sue molteplici forme ed espressioni. Essa non si riferisce solo ad una Estetica primaria - una sorta di pedagogia di base delle sensazioni ed emozioni, che collega olisticamente il mondo interiore dell'uomo all'ambiente circostante - ma rappresenta un' autentica, diretta, espressione spontanea della conoscenza di sé, quando tocca le radici umane profonde che evocano la nostra origine, il nostro Essere fondamentale, prima di ogni processo sovrastrutturale di razionalizzazione. Come affermava Tolstoy:

La vera arte è contagiosa, perché può trasformare un sentimento in una comunione spirituale tra l'artista e coloro che contemplan la stessa opera d'arte, al di là del pensiero e delle parole.¹¹

C'è una evidente allusione dell'autore alla forza implicita nelle opere d'arte, che favorisce la comprensione di diversi modi e visioni della vita attraverso i sentimenti empatici, ma semplicemente attraverso il loro potere rappresentativo, simbolico e immediato, al di là delle espressioni esclusivamente razionali o verbali. In questo senso ogni opera d'arte è un dialogo potenziale in sé. Di conseguenza, i vari linguaggi artistici di diverse tradizioni ci possono offrire l'occasione di opzioni comunicative all'interno del dialogo intra-inter-culturale tra i popoli, secondo specifiche potenzialità simbolico-intuitive e creative.

Sotto quest'ottica l'arte può rappresentare l'"eccellenza" (rad.AR) di un dialogo dialogico, realizzando l'inevitabile' contaminazione o "interfecondazione", nonostante o al di là delle reciproche incompatibilità dei popoli, divenendo occasione umanamente coinvolgente di possibile arricchimento e trasformazione della coscienza. L'elemento contaminante (Tolstoj) o trans-estetico (Welsch) che è costitutivo dell'arte (in senso lato), rappresenta un fattore importante che mostra e rende evidente come ogni cultu-

¹¹ L.Tolstoy, *Che cos'è l'arte*, Feltrinelli, 1978, 60

ra sia il prodotto di una rete infinita di scambi, poiché soggetta ad un carattere di flusso in continua trasformazione, un crossover culturale che condive un mixing creativo, rappresentativo della vita al suo livello più profondo, come spesso testimoniano anche le vite di molti artisti.

Tutta la Realtà è relazione. La prospettiva cosmoteandrica/teantropocosmica e la Trinità radicale in Raimon Panikkar

Victorino Pérez Prieto

Università di 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 pratīyasamutpāda 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

In questo breve articolo viene espresso brevemente il nucleo del pensiero di Raimon Panikkar: la prospettiva teantropocosmica e la Trinità radicale. Dio-uomo-cosmo costituiscono una Realtà unica secondo a-dualità. Si considera inoltre, che, in questa visione della realtà, il pensatore, ponte tra Occidente e Oriente, è fedele a una concezione tipicamente orientale espressa nel concetto hindu di advaita (a-dualità della realtà) e il principio rta (principio di armonia di tutti gli esseri). Ma, curiosamente, è anche fedele alla scienza occidentale più avanzata: la fisica quantistica. Ciò significa che, in tale visione, la struttura ultima della realtà è che non vi è alcuna struttura, ma interrelazioni che la costituiscono secondo una interconnessione di tutto con tutto.

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

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

La prospettiva cosmo-te-andrica / te-antropo-cosmica

Queste due frasi di Raimon Panikkar riassumono il fondamento del suo pensiero. L' affermazione che "tutta la Realtà è relazione", che è "pura relazionalità", rappresenta la base della sua filosofia. Pertanto credo che essa risponda pienamente alla domanda fondamentale di questo Colloquium che riguarda la *grande eredità* di Panikkar. Per chi ha qualche conoscenza del pensiero del filosofo infatti, la prospettiva *cosmoteandrica-* o meglio, *teantropo-cosmica-* e la *Trinità radicale*, rappresentano il nucleo del suo pensiero, il suo apporto fondamentale. Fedele ad un concetto tipicamente orientale, ma che la scienza poi è andata scoprendo nel secolo XX – soprattutto la fisica quantistica-, Panikkar giunse all'idea che la struttura ultima della realtà *non ha nessuna struttura*, ma *interrelazioni* che costituiscono questa Realtà³. Il filosofo stesso affermava: "*la realtà non ha struttura*", quello che si ha è una "*interconnessione di tutto con il tutto*"⁴.

Con questa visione ci si situa in una nuova era storica, della consapevolezza umana, cui peraltro ha mirato il pensiero degli ultimi anni. Contro il dominio del pensiero logico, che rivendicando l' esclusiva della "spiegazione" del mondo e dell'uomo, ha fallito la propria dittatura, sta infatti nascendo *la consapevolezza integrale*. Una consapevolezza di totalità e unità nella quale l' uomo e il cosmo si fondono, perchè "gli strati" dell'uomo funzionano come quello che in realtà sono: una coscienza integrata e integrale. Si tratta di una conoscenza della Realtà in cui tutto è relazionato con tutto, come esprime il ricchissimo concetto buddhista *pratītyasamutpāda*, la *interrelazione-interdipendenza* di tutta la Realtà, che Panikkar traduce con la sua *relatività radicale*; concezione che deve applicarsi alla nostra relazione umana, alla relazione con il mondo, alla relazione di Dio con questo mondo, inclusa la stessa realtà divina.

Panikkar converte questa *relatività radicale*, o *reciprocità totale di relazione* in qualcosa di costitutivo di tutto il reale: "Tutto è relazionato con tutto". Anche Dio è *pura relazione*: "relazione genitiva costitutiva della realtà", "il *genitivo* costitutivo e generativo *di ogni cosa*"⁵. Questo rappresenta il fondamento della sua concezione della Trinità divina: "Dio non ha un se stesso - posto che sia un *io*, un *tu* o un *egli*, che si

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

⁴R. Panikkar, "Epileg. Diàleg a diverses veus", in I. Boada (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona 2004, 156.

⁵*Ibid.*, 234-35.

interscambiano nella *perichôrêsis* trinitaria”(Ibid) - e di una espressione armonica e unitaria di tutta la Realtà che è la *prospettiva cosmoteandrica*.

La prospettiva *teantropocosmica* è, pertanto, *la struttura della Realtà*, “la conoscenza indivisa della totalità”, per meglio dire. Non possiamo vivere per molto tempo in compartimenti stagni, “in isolamenti che abbandonano il loro splendore per convertirsi in miserabili”, si tratta di “cercare *la interconnessione di tutto con tutto*, come sottolineano tutti i mistici”⁶.

C’è una frase di Gesù di Nazaret molto cara a Raimon Panikkar, che pone fine alla affermazione giovannea della moltiplicazione: “*Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant*”(Gv. 6, 12)⁷; questa frase riassume il fondamento del suo pensiero: la necessità di *integrazione dell’insieme di tutta la realtà* in tutte le sue dimensioni; raccogliere i *frammenti* sparsi, anche i più piccoli, sebbene possano essere migliaia, per ricostruire il *tutto armonico* dal quale si sono staccati:

Nulla si disprezzi, nulla si lasci da parte. Tutto è integrato, inglobato... Pensare tutti i frammenti del nostro mondo attuale per riunirli in un insieme non monolitico, ma armonico⁸.

Per Panikkar, fare filosofia è *cogitare e colligere*; pensare e scegliere, riunire tutti i frammenti in una autentica comprensione del tutto; non fermarsi agli aspetti parziali.

Contro il riduzionismo – “peccato filosofico abituale”, come dice Panikkar –, il suo pensiero mantiene come principale caratteristica questa *ossessione per il tutto*, per una armonia tra le diverse realtà particolari e le distinte concezioni culturali dell’occidente moderno e dell’oriente. Si tratta di un approccio ad una autentica “visione del tutto”: “La mia grande aspirazione era ed è contenere, o meglio arrivare a essere *la realtà in tutta la sua pienezza*”. “Non si tratta di una parte specifica... di *parzialità*.. Si tratta *del tutto*”⁹. La prospettiva *cosmoteandrica* invita a vivere in modo da essere aperti alla *tripla dimensione della realtà* (agli altri, al mondo e a

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

⁷ R. Panikkar, “Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality”, in 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, Prologo di *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 1999; *The silence of God. The Answer of the Buddha*, New York 1989.

Dio), per raggiungere la comunione armonica con il tutto: la *riconciliazione cosmoteandrica*.

“Quello che conta è la realtà intera, la materia tanto come lo spirito, il bene tanto come il male, la scienza tanto come il misticismo, l’anima tanto come il corpo”¹⁰.

La metafora della *dimensione cosmoteandrica* vuole superare:

la *tentazione monista* di costruire un universo modalistico ipersemplicato, in cui tutte le cose non sono che variazioni e modi di una sostanza... [e] la *tentazione dualista* di stabilire due o più elementi incomunicabili¹¹.

Si tratta di una esperienza più mistica e ineffabile che filosofica nel senso tradizionale, ma rappresenta una autentica *filosofia come sapienza*.

Non ci sono tre realtà: Dio, l’uomo e il Mondo; ma non ce n’è nemmeno una, o Dio, o Uomo o Mondo. La realtà è *cosmoteandrica*. E’ il nostro modo di guardare che fa sì che essa ci appaia a volte sotto un aspetto e a volte sotto un altro. Dio, Uomo e Mondo sono, per così dire, in una intima e costitutiva cooperazione per costruire la Realtà, per fare avanzare la storia, per continuare la creazione... sono compromessi in un’ unica avventura¹².

In una delle sue ultime pubblicazioni, frutto del dialogo con il fisico quantistico Hans Peter Dürr, scrive Panikkar:

Vorrei adesso caratterizzare il *principio cosmoteandrico* con un minimo di congetture filosofiche. E tale minimo è il fatto che 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

Questa prospettiva *cosmoteandrica* significa, infine, l’*armonia invisibile* di tutta la Realtà. La stessa che deve esistere in ogni essere umano in rapporto agli altri; tra tutte le religioni e tra tutte le culture, tra l’essere umano e la natura che egli abita e della quale fa parte. Una *armonia invisibile* che si oppone tanto a un *dualismo* che oppone gli uni contro gli altri, come ad un *monismo*, un ecumenismo egualizzatore che ucciderebbe la

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

¹¹ *Ibid.*

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

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

ricchezza della differenza¹⁴. Dobbiamo aprirci agli altri e credere, confidare nella esperienza umana di insieme, nella *armonia degli esseri umani e del cosmo*; perchè “la religione è *la sinfonia*, non il semplice musicista”.

Questa prospettiva conduce anche ad una *ecosofia*; una conoscenza-spirituale della terra, più che una semplice *ecologia* (“scienza della terra”). Una conoscenza che rappresenta un “nuovo equilibrio” non solo tra l’ uomo e la terra, ma anche tra *materia e spirito*, tra *spazio-temporalità e coscienza...*

La Trinità radicale, l’advaita e il principio řta.

La trinità radicale corrisponde all’intuizione cosmoteandrica. Questa idea trinitaria è presente in Panikkar non solo nella sua concezione della realtà, ma anche nella sua stessa metodologia. Come ha puntualizzato Scott Eastham, i “tre mondi” onnipresenti in Panikkar, non sono avulsi dalla sua formazione relativa alle tre discipline della scienza, della filosofia e della teologia: *ánthrōpos-theós-kósmos*, essere umano-Dio-mondo, corrispondono a umanità-religione-scienza, *noumenon-mysterion-phaintomenon*, *lógos-pneûma-mýthos*, etc.¹⁵. Così, anche assumendo la prospettiva del Dio cristiano, per Panikkar la Trinità non è una realtà esclusiva del cristianesimo, ma un’ *esperienza umana primordiale*, che “scopre in fondo una confluenza sorprendente tra il mondo tradizionale delle religioni e quello secolare della modernità”¹⁶.

Incontriamo l’idea della Trinità *contro* il regime monarchico-imperialista nel libro di Jürgen Moltmann *Trinidad y Reino de Dios* (Salamanca 1983); e in quello di Leonardo Boff *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid 1987). Entrambi sono debitori ad un noto, piccolo saggio che ha reso famoso il suo autore: Eric Peterson, *Il monoteismo come problema politico*¹⁷. Nello stesso modo, Panikkar considera che lo “scandalo trinitario” che costò la vita a Gesù di Nazaret, giunse a sfumarsi con il tempo, perchè “un monoteismo stretto è molto più congruente con il regime

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”, in Ignasi Boada, *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, 29-46 y 52-53.

¹⁶ *La Trinidad*, 46.

¹⁷ *Monotheismus als politisches Problem*, che apparve la prima volta nel 1935, traduzione spagnola Madrid 1999.

monarchico-imperialista della Cristianità¹⁸. Perciò, la sfida del Cristianesimo contemporaneo, il suo *kairós* nel terzo millennio, consiste nel recuperare la sua dimensione trinitaria superando il *monoteismo abramico*, senza negarlo, ma aprendo il passaggio al *monoteismo-trinitario*: Dio nella sua originalità cristiana: Padre-Figlio-Spirito.

Panikkar pone in discussione anche un Dio monoteista- perchè non lascerebbe spazio ontologico alla creazione- così come un panteismo che culminerebbe nello stesso modo: “Possiamo affermare che tutto è divino, ma dobbiamo aggiungere che il divino non si identifichi in nessun *tutto*”¹⁹. Si tratta qui della concezione di Dio come *pura relazione*, contro quella di Dio come essere Assoluto, *sostanza invariabile* e indipendente del mondo, rappresentato dal vecchio monoteismo e da una parte delle religioni. Per questo Panikkar parla di una *Trinità radicale*, che integri in maniera a-dualista tutta la Realtà: *il divino, l'umano e il cosmico*, riunendo in tal senso dualismo e monismo panteista.

Quando si è sperimentato che *Dio è in tutto*, che *tutto è in Dio* e che tuttavia *Dio non è nulla di quello che è*, allora questa ricerca della realizzazione, l'autentica esperienza *advaita*, è in via di compimento²⁰.

E' tutta la Realtà che ha una struttura trinitaria: tutto è intimamente relazionato. Non solo ci sono Dio Padre-Dio Figlio-Dio Spirito Santo – l'aspetto *ad intra* della realtà divina–, ma anche *Dio-Uomo-Cosmo*, Cielo-Terra-Uomo, Cose-Concetti-Parole. Padre-Figlio-Spirito Santo che corrisponderebbe a quello che la teologia cristiana chiama *Trinità immanente* (interiorità divina); Dio-Uomo-Cosmo corrisponderebbe a quello che si chiama *Trinità economica* (relazione di Dio con il mondo e con l'essere umano). *Trinità radicale* pertanto significa che la Realtà non è nè una nè molteplice, quanto piuttosto polarità, in quanto interamente costituita da una *relazione trinitaria*.

Questa concezione di Panikkar è in relazione particolarmente diretta con due concetti induisti fondamentali: l' *advaita* e il principio *ṛta*.

Il messaggio centrale delle *Upanisad*... non è nè il monismo, nè il dualismo, nè il teismo che in alcune di esse si evidenzia, ma l' *advaita*, il *carattere non duale del Reale*, l'impossibilità di aggiungere Dio al mondo o viceversa...

¹⁸ *La Trinidad*, 47.

¹⁹ *Ibid.* 13-14.

²⁰ *Ibid.* 60.

L' 'Assoluto' non è solo trascendente, ma trascendente e immanente allo stesso tempo, tutto in uno²¹.

Come si sa, l' *advaita* ("non due") è la dottrina hindú della *non-dualità* di tutti gli esseri, incluso il mondo e lo stesso Dio. Panikkar preferisce tradurre l' *advaita* in *a-dualità*. L' *advaita* – che non si può confondere con il *monismo*, sebbene così affermino molti commentaristi occidentali – può essere considerato il culmine di tutte le religioni e filosofie, in quanto introduce all' esperienza suprema della non-separabilità tra Se-stesso (*Ātman*) e Dio (*Brahman*). La verità per l' *advaita* è arrivare a scoprire che "*Ātman è Brahman*"; vale a dire "*Tat tvam asi*" ("Tu sei quello") senza tralasciare le differenze. Dio e il mondo non sono giustapposti né l'uno assorbito nell'altro, ma in relazione di reciprocità, perché l' Assoluto è trascendente e immanente nello stesso tempo: "Dio è un *polo della Realtà costitutivo* e ineffabile... trascendente, ma immanente nel mondo... *Dio è relazione...* con tutto"²². In questa concezione non c'è nulla che *non sia* sacro, né c'è nulla assolutamente sacro, *separato*, tutto ha dimensione sacra; questo è l'aspetto di tutte le cose per lo stesso motivo che esse sono reali.

Advaita si relaziona direttamente con un altro concetto fondamentale dell' hinduismo: il *principio ṛta*, o principio di armonia di tutti gli esseri: Nessun essere si identifica con un altro, nello stesso tempo nessuno resta separato dagli altri; è il principio che disciplina l'ordine cosmico e sacro.

I concetti dell' *advaita* e il *principio ṛta* sono fondamentali nella elaborazione del pensiero cosmoteandrico panikkariano, in consonanza con il suo concetto di *ontonomia* e in applicazione alla dinamica trinitaria. Come ha scritto giustamente Francis X. D'Sa, "Advaita e ontonomia sono le due facce di una stessa moneta"²³.

Nè *dualismo*, nè *monismo*, nè *panteismo*, la Realtà è *a-dualista* ed è costituita da una *trinità-radicalmente-te-antropo-cosmica*. Raimon Panikkar ci ha aiutato a comprendere che lo stesso evento cristiano non può intendersi come dualista né come monista, ma solamente come *trinitario-advaita*; un Dio come *Relazione* secondo una visione polifonica della Divinità.

²¹ *La Trinidad*, 59.

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 Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt/M. -Paderborn, 2005.

Filosofia interculturale – Problemi e Prospettive¹

Franz Martin Wimmer
Università di 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.

La filosofia interculturale, se prendiamo in considerazione l'ambito di lingua tedesca, si va sempre più affermando in campo accademico; in molti luoghi fa parte dei piani di studio e se ne tiene conto nella fase di preparazione dei curricula.² Ci sono associazioni accademiche che organizzano

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.

conferenze³, e in diversi congressi di filosofia⁴, son presenti specifiche sezioni⁵; in singoli casi si destinano cattedre a quest'insegnamento. C'è poi un buon numero di libri e altri media⁶, e inoltre oggi in generale gli strumenti della comunicazione globale sono grandemente migliorati rispetto ad un non lontano passato; questo è importante, e da valutare come un sicuro successo. Per quel che riguarda il nostro tema, si può parlare di uno sviluppo nel decennio trascorso. La questione importante è però se e quale contributo la filosofia interculturale come progetto per la filosofia del presente ha finora dato o può dare.⁷

La *filosofia interculturale* è innanzitutto *filosofia* e in questo senso non ha temi o baricentri particolari. Essa può e deve occuparsi di problemi etici come gnoseologici, ontologici e logici. Deve anche poter essere giudicata in base al suo contributo filosofico. Ci sono certamente delle ragioni del fatto che quando, più o meno dagli anni '90, si parla di un orientamento interculturale della filosofia, vengono spesso in mente alcuni temi precisi.

Prendiamo in primo luogo la *Storia della filosofia*.⁸ Nella pratica della filosofia accademica, in generale e dappertutto, i temi e le questioni storico-

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

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.

8The 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 Phi-

filosofiche giocano un grande ruolo - questo non è tipico di altri saperi – e ciò vale, eccetto forse un po' per la filosofia analitica, per tutti gli orientamenti, anche per quelli orientati sistematicamente come la fenomenologia. Si considera anche attività filosofica interpretare e commentare testi di (altri) filosofi. Questo non è ovvio – non è stato e non è ugualmente il caso dovunque⁹ in tutte le fasi storiche della filosofia¹⁰ – ed ha piuttosto a che fare anche con l'egemonia della filosofia occidentale dalla modernità¹¹, ed è dunque in certo modo contingente. In questo contesto è già una piccola rivo-

losophie." In *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*, Eds.: Franz Gmainer-Pranzl and Anke Graneß, 15-29. Wien: facultas.wuv, 2012.

- 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.

luzione se ci si accorge nella storiografia filosofica dell'esistenza di testi e pensatori di regioni del mondo completamente diverse. La domanda relativa alle altre voci della storia mondiale del pensiero filosofico è una caratteristica della filosofia orientata interculturalmente. Lo sviluppo di modelli di ricerca o di materiali per l'insegnamento in questa direzione è però ancora ai primordi.¹²

Il confronto con la storia della filosofia non occidentale non è nulla di ciò che sarebbe iniziato solo con la filosofia interculturale.¹³ Quasi un secolo fa in un contesto coloniale, a Calcutta, fu concepita da Brajendranath Seal l'idea di una filosofia *comparativa*.¹⁴ Da allora essa ha ampliato in modo decisivo il sapere storico-filosofico prima di tutto attraverso il confronto di antiche tradizioni di pensiero dell'Asia orientale e meridionale col pensiero occidentale. Con questo son tuttavia nominati i due punti essenziali nei quali la filosofia interculturale si distingue da questo primo tentativo: non ci si limita più a poche regioni, definite nell'ambito di una geografia della cultura, e l'intenzione non è più primariamente quella di offrire comparazioni storiche.

Questo incide sulla storia della filosofia nella misura in cui si guarda anche ad altre regioni, per es. l'Africa nera o l'America latina. Così guada-

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 Philosophy 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 See footnote 8.

14 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.

gnano interesse non solo antiche tradizioni, ma anche correnti attuali.¹⁵ Ciò porta ad una diversificazione degli attuali discorsi e di fatto il forte interesse iniziale per la storia si disloca nella filosofia interculturale in altri campi problematici.

Un secondo tipo di temi della filosofia interculturale ha in qualche modo a che fare con la “cultura”: estraneità, comprensione e differenza, universalità e particolarità, identità o proprio culturalità in generale. Questo però non è necessariamente l'oggetto primario della filosofia e quindi neppure della filosofia interculturale: la questione ha due lati.

Da un lato nessuno *come filosofo* è *eo ipso* competente a dare risposte sulle “culture”; ci sono altre scienze (per es. l'antropologia, la linguistica o l'etnologia) che possiedono le loro speciali competenze.

D'altro lato l'orientamento interculturale della filosofia rende attenti ad una circostanza molto importante: la filosofia è sempre (anche) culturalmente situata. Se la filosofia, e a mio parere questa è una delle sue caratteristiche, sempre al tempo stesso mira anche ad affermazioni universali, sta in un contesto, che io ho chiamato “*Dilemma della culturalità*”: consapevole che i suoi strumenti (linguistici, concettuali, anche logici) sono improntati “culturalmente” (e non sovraculturalmente o universalmente), si sforza tuttavia con questi mezzi strutturalmente limitati di raggiungere l'Universale.

Ci sarebbero in sede teoretica due possibilità di ignorare il dilemma. Una consisterebbe nel negare l'aspirazione ad un'universale validità, e al contrario accettare la dipendenza della filosofia dalla cultura, ma al tempo stesso la sua limitatezza culturale. Questo vorrebbe dire rinunciare ad ogni egemonizzazione – i contenuti del pensiero occidentale non potrebbero pretendere ad una validità universale proprio come i contenuti del pensiero non

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>

occidentale – da parte di qualsiasi tradizione culturale e ne risulterebbe una variopinta, policentrica, mera coesistenza di “etnofilosofie”¹⁶.

Fatalmente accadrebbe che solo “all'interno” di “culture” di volta in volta generalmente riconosciute si discuterebbe, si criticerebbe, si argomenterebbe. Ci si può facilmente immaginare che cosa questo significherebbe per quei problemi che in un mondo globalizzato hanno bisogno di misure, regole comuni, che dovrebbero essere ragionevoli per tutti – tali questioni esulerebbero a priori da ogni comunicazione argomentativa.¹⁷ Se la filosofia può essere compresa come *interculturale*, con questo “inter” è aperta la possibilità di un reciproco influsso, critica, stimolo.

L'altra possibilità di sottrarsi al dilemma consisterebbe nel contestare o negare la condizionatezza culturale (*Kulturalitat*) di una tradizione e nel sostenere la sua universalità aculturale. Fu proprio questa l'autocomprensione preferita della filosofia occidentale europea moderna, spesso formulata esplicitamente e ancora più spesso presupposta tacitamente. Questa seconda opzione è altrettanto “centristica”¹⁸ della prima, ma per l'appunto mono e non policentrica.

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.

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>

La filosofia *interculturale* non ignorerà il dilemma della culturalità, ma all'interno delle condizioni che esso pone cercherà il modo per condurre ad un dialogo fruttuoso sui problemi presenti in filosofie che si sono sviluppate dentro diverse tradizioni storico-culturali.

Accanto ad altri presupposti – fra i quali è il compito permanente di reciproche interpretazioni e traduzioni – è indispensabile la critica dei “centrismi” esclusivistici, che in primo luogo riguarda l'equivalenza eurocentrica fra la filosofia *occidentale* e la *filosofia in generale*.¹⁹

La critica della filosofia interculturale all'eurocentrismo si è sviluppata dapprima e nel modo più chiaro come critica delle pratiche selettive e delle interpretazioni in sede di storiografia filosofica. Anticipata per es. dai lavori di K.Jaspers e di storici marxisti, fu tuttavia in molti luoghi qualcosa di nuovo se dagli anni '80 si cominciò ad esigere che la storia della filosofia debba essere vista, raccontata e insegnata non solo in prospettiva occidentale, ma dell'intera umanità.²⁰

Non si tratta veramente solo di *eurocentrismo*, per quanto questo sia potente e da criticare. Sebbene non sia mai stata pubblicata una *Storia della filosofia* (dell'umanità) che fosse scritta esclusivamente in base ad una prospettiva non europea, come fu quasi normale per secoli scriverla al contrario muovendo da una prospettiva europea, è in ogni caso problematico un esclusivistico centrismo culturale.

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. Platt: *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, 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

C'è una svolta nella “filosofia” col progetto di un orientamento interculturale? Teoricamente sì, nella pratica in generale appena. Se si può dire che “la filosofia (accademica) in tempi recenti ha sperimentato una svolta *linguistica*, una svolta paragonabile – il che significherebbe che in ogni questione filosofica l'attenzione sarebbe rivolta in primo luogo agli sviluppi teorici culturalmente diversi del problema in discussione – non si dà.²¹ La consueta reazione di molti filosofi e filosofe ad una simile pretesa è, come sempre, che una reale apertura dei discorsi filosofici oltre le frontiere culturali appunto non è “ancora” possibile, fino a quando prima di tutto non siano chiarite (dalle relative filologie) le questioni attinenti fonti e interpretazioni – e questo discorso significa rimandare il dialogo necessario al giorno di *San Mai*.

Quando si fa filosofia in prospettiva interculturale, non è detto che emergano inevitabilmente nuovi modi di porre le questioni. I vari numeri della rivista *Polylog* ne sono una prova: ci si occupa di giustizia ed estetica, tolleranza, ibridità e diritti umani, biotecnologia, soggettività o attualità filosofica;²² non si tratta di temi nuovi. Nuovo è il tentativo di esaminare questi temi non limitandosi più alle tradizioni di pensiero occidentali. E questo dovrebbe essere senz'altro ovvio in un mondo globale. E solo perchè non è ancora una pratica filosofica ovvia che dà nell'occhio come se fosse una stranezza.

Uno dei concetti che sono stati elaborati nella discussione intorno alla filosofia interculturale è collegato al termine “Polylog”²³. Si tratta di un mo-

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/>

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

dello teoretico per la descrizione di una comunicazione ideale nei problemi filosofici nel quadro dell'accettazione di tradizioni filosofiche radicalmente diverse e culturalmente improntate, che in questi problemi hanno di volta in volta sviluppato posizioni riflesse, argomentative. Viene così pensata la possibilità che queste tradizioni nell'universale reciproca critica mettano in opera sul piano argomentativo i loro lati forti e riconoscano le proprie debolezze.

La comunicazione polilogica, così rivendicata – che naturalmente può essere pensata solo come comunicazione globale- non si verifica però ancora inevitabilmente con le possibilità mediali e istituzionali richieste preliminarmente; ha solo delle migliori chances. Concretamente, in ogni questione che secondo il tema dovrebbe essere discussa in modo interculturale, occorre aspettarsi condizioni nient'affatto favorevoli ad una comunicazione libera, universale, egualitaria, cioè polilogica. Per questa sono senz'altro importanti le varie tradizioni e terminologie così come le differenti lingue, ma non sono decisive. Più importanti ancora sono le condizioni, che in ampio senso vanno indicate come politiche.

Le strutture istituzionali possono avviare discorsi polilogici, e possono d'altra parte determinare la selezione dei possibili interessati e le modalità di conduzione, in modo tale da conferire apriori più peso ad alcune voci che ad altre e ad escludere del tutto molte voci. Basti un unico esempio, in parte fittizio. Supponiamo che occorra spiegare che cosa si debba intendere per "giustizia". Disponiamo di quattro testi, che non concordano fra loro, riconosciuti oggettivamente²⁴ come i più competenti in materia. Supponiamo

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 "diá" 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.

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

che due di essi siano pubblicati in inglese, uno dell'Univ. di Harvard, l'altro dell'Univ. di Nairobi. Il terzo è in arabo, mentre il quarto consiste in un insegnamento orale di un saggio indigeno della regione andina. In questa situazione ci si può attendere che nel discorso internazionale la prima opera debba essere presa in considerazione, la seconda possa essere senz'altro ignorata e che nessuno abbia bisogno di dare importanza ad altre voci per esprimersi in modo competente sulla questione. Questo significa che la filosofia soggiace a condizioni che rispecchiano rapporti di forza e non automaticamente la qualità degli argomenti.

Non sono poi da sottovalutare, anche nell'epoca di Internet, le disuguaglianze regionali in merito alla disponibilità di informazioni e altre risorse; inoltre locali situazioni confessionali o religiose possono impedire la libera discussione etc. Le sfide sono perciò più grandi dei successi manifesti, ma è già un successo se si comprende che la filosofia in un mondo globale si trova appunto a dover affrontare tali sfide.²⁵

Questioni affini si pongono anche in altri ambiti di pensiero, nelle scienze della cultura o sociali o nella teoria postcoloniale. Per quest'ultima in particolare c'è una specie di affinità naturale per via della necessità di un'indagine – sul piano della critica dell'ideologia – delle condizioni mentali di dominio proprie dell'epoca del colonialismo. Io vedo però qui un paradosso: *da un lato* la filosofia non può dimenticare – in nessuna questione ancora presente sul piano teoretico – che essa, in una fase importante del suo sviluppo, non solo ha criticato poco il colonialismo e altre ideologie di dominio (razzismo, sessismo, culturalismo etc.), ma si è anche dimostrata utile alla loro diffusione. Si tratta di un problema e di una sfida prioritari per filo-

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.

sofi e filosofe che appartengono ad una tradizione occidentale. Le ricerche e gli sviluppi teorici dei *postcolonial studies*, così come quelli dei *cultural studies* ed in generale di una scienza critica della cultura non debbono quindi essere ignorati dalla filosofia (interculturale). Noi filosofi occidentali non dobbiamo tardare a comprendere che cosa abbia significato la colonizzazione del mondo in epoca moderna per il pensiero filosofico – cioè la riduzione della ragione umana alla forma che essa ha assunto in *una* cultura, come del resto anche in *un* sesso e in *una* razza - ,e in questo senso non possiamo mai dimenticare questa storia. Che la dimentichino filosofi e filosofe dell'Africa o dell'Asia è in ogni caso meno verosimile.

D'altra parte però i filosofi, di qualsivoglia provenienza, tradizione o appartenenza culturale, *debbono* dimenticare il colonialismo, il razzismo e tutte le discriminazioni legate al dominio, quando fanno assieme pratica filosofica, cioè quando con l'aiuto dei loro rispettivi concetti, metodi e conoscenze vogliono lavorare in comune alla risoluzione di problemi che riguardano tutti gli uomini, nei quali si mira a risultati che debbono essere validi per tutti. Alla filosofia, anche alla filosofia interculturale, è inerente l'aspirazione all'universalità.

L' Ermeneutica interculturale dopo Hegel

Joseph Prabhu,
Università della California LA

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.

E' diventato un luogo comune dire che oggi viviamo in un mondo globale. Grazie alle meraviglie della tecnologia, il tempo e lo spazio si sono contratti e siamo letteralmente invasi dalle innovazioni prodotte nei più lontani angoli del mondo. Internet, i viaggi in aereo, e l'immigrazione ci hanno tutti avvicinati almeno in senso fisico, ma una tale prossimità non può necessariamente implicare una più profonda comprensione e accettazione gli uni degli altri. Al contrario, la globalizzazione ha anche prodotto l'imperialismo occulto, selvaggi tribalismi etnici e fondamentalismi religiosi che alienano ed escludono persone da ambiti di accoglienza e di rispetto. In generale, è giusto dire che la globalizzazione ha finora assunto una forma in gran parte economica e tecnologica, ma che la terra della globalizzazione culturale spirituale, almeno nel senso stretto del rispetto e apprezzamento reciproco delle persone che vi si sono più avvicinate, è ancora molto lontana.

E 'in questo contesto particolare che voglio collocare l'ermeneutica interculturale, che è il tentativo di attraversare i confini culturali ed entrare nell'orizzonte e nella visione del mondo di un'altra cultura, a volte del tutto estranea alla nostra. Sappiamo da Heidegger e Gadamer i motivi per cui ci troviamo già in un circolo ermeneutico. Ma come facciamo a capire qualcosa che è estraneo al nostro ambito? Se un occidentale cerca di comprendere i vari significati della parola Indica *dharmā*, che è variamente tradotta con legge, dovere, diritto, rito, stile di vita, ecc, diventa subito evidente che la parola ha un senso solo all'interno di un quadro cosmologico-morale che è molto diverso dall'ambito sociale dell'Occidente moderno. Si tratta qui di un senso olistico che ci impone di comprendere un insieme sociale al di là di qualsiasi concetto particolare e di sviluppare una dialettica dell'intero e della parte, in cui ciascuno mette in luce l'altro.

Raimon Panikkar definisce l'ermeneutica particolare richiesta nel caso di una comprensione interculturale: 'ermeneutica diatopica', in quanto essa cerca di colmare la distanza tra due o più culture che hanno diversi orizzonti di intelligibilità (*topoi*) e visioni del mondo differenti. Vi è tutta una serie di condizioni epistemologiche e politico-morali per tale comprensione, che spero di chiarire in questa presentazione. Lo farò, tuttavia, attraverso tre

epoche storiche, tre momenti storici nel percorso dell'ermeneutica interculturale. Il punto di questo esercizio storico è quello di illustrare, in negativo, per impostazione predefinita per così dire, i requisiti formali e materiali dell'ermeneutica interculturale. Voglio cominciare mostrando alcuni aspetti dell'incontro di Hegel con l'India.

Incontro di Hegel con l'India.

Ci sono forse quattro caratteristiche interconnesse, della narrativa orientalista di Hegel, che vorrei sottolineare secondo questa prospettiva:

- 1) l'indiscutibile e trionfalistico eurocentrismo di Hegel,
- 2) il suo atteggiamento verso l'alterità e la differenza,
- 3) la distanza temporale e spaziale della cultura indiana e la sua consegna ad un passato arcaico,
- 4) la relazione particolare del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto.

1. Eurocentrismo di Hegel: Credo di aver già detto abbastanza per spiegare questo atteggiamento. Ciò che affascina, però, in un pensatore rigoroso come Hegel è osservare il modo in cui tale eurocentrismo è spiegato e legittimato. Sistema logico e sviluppo storico sono perfettamente fusi nel pensiero di Hegel. La filosofia, dunque, non solo ha una storia, è essa stessa la storia, cosicché la sequenza dei sistemi filosofici nella storia rispecchia i progressi della logica. Lo Spirito Assoluto, rappresenta sia il *telos* che il fondamento del sistema di Hegel, ed è sia onnicomprensivo che in divenire, auto comprensione, (la tesi appena menzionata dell'autotrasparenza) e questa consumazione è l'unico risultato dell'Europa moderna. Il sole può sorgere in Oriente, ma cala in Occidente, ed è dall'Occidente che la civetta di Minerva spicca il volo.

Hegel fu senza alcun dubbio unico nel suo eurocentrismo, un atteggiamento adottato dalla maggior parte dei pensatori del suo tempo, sebbene egli da solo fornisca una spiegazione logico-storica ed una giustificazione di tale eurocentrismo. Ciò non dovrebbe sorprendere se si considerano gli equilibri del potere economico, politico e culturale del momento storico. Questo eurocentrismo ha almeno due aspetti distinti ma correlati: in primo

luogo, la negazione della razionalità, dell'autodeterminazione, e in ultima analisi della stessa umanità verso i popoli non europei, e, in secondo luogo, un'idea essenzialista della natura umana e cosa significhi essere umani nel momento in cui si sostenga una tale negazione. L'attribuzione di barbarie e primitività fatta agli asiatici è una forma di darwinismo sociale e storico culminante con l'uomo bianco, europeo, secondo cui tutti e tre i predicati, anche se non esplicitati, rappresentano evidentemente un'equazione di nozioni particolari come la razionalità, la libertà, e la cultura con "umanità" e "natura umana" in quanto tali.

2. La posizione di Hegel verso l'alterità e la differenza. L'ironia di un tale eurocentrismo nel caso di Hegel è che egli è noto per essere un filosofo della differenza, la cui dialettica è guidata dalla negazione posta dall'alterità. Come molti recenti commentatori, da Kierkegaard e Adorno a Lévinas e Derrida, hanno osservato l'altro in quanto altro con la sua rappresentazione ed auto-comprensione non è visto nella sua irriducibile exteriorità, ma piuttosto *aufgehoben* e riassorbito all'interno dell'auto-identità dello Spirito. Di conseguenza, come Lévinas ha espresso sinteticamente, l'alterità non ha una metafisica individuale fuori da ciò che è ontologicamente il medesimo, si tratta semplicemente di un "momento" all'interno della logica del "Medesimo".

[...] La Fenomenologia hegeliana, la cui auto-coscienza è la distinzione di ciò che non è distinto, esprime l'universalità dello stesso identificarsi nell'alterità degli oggetti pensati nonostante l'opposizione di sé a se stessi.¹

Questa implacabile logica dell'identità, *Identitätslogik* per usare un termine di Adorno, il distinguere quello che non è ontologicamente veramente distinto, è messo chiaramente in rilievo dall'atteggiamento di Hegel verso l'India. Da un lato, da un punto di vista storico e culturale, Hegel vuole rendere la distanza spirituale il più grande possibile:

L'europeo che va dalla Persia all'India osserva, perciò, un contrasto prodigioso. Mentre nel paese precedente si ritrova ancora un po' a casa. . . non appena attraversa l'Indo. . . incontra le caratteristiche più repellenti che pervadono ogni singola parte della società.²

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

² Hegel, *Filosofia della storia*, 173

D'altra parte, però, queste differenze minacciose non stanno in piedi, e dal punto di vista ontologico, sono portate all'interno di una storia evolutiva unitaria e lineare, quella dello Spirito Assoluto, e consegnate ad uno stadio primitivo di tale storia, ormai del tutto superato. La primitività si rivela ancora più potente nelle immagini dell'infanzia e dello stato di sogno, che negano la piena individualità indiana. Né ci sono molte speranze per un cambiamento previsto in futuro, a causa dell'irreversibilità temporale e logica della marcia dello Spirito attraverso la storia.

3. Il distanziamento temporale e spaziale. Non è un caso che Hegel congiunga la distanza geografica e temporale dell'Asia classificandola con "Qua" e "Più in là". Nella sua fenomenologia delle religioni del mondo, le religioni persiane e egiziane sono collocate nella categoria delle religioni del "passaggio dal naturale allo spirituale", ed incarnano alcuni aspetti della soggettività consapevole, mentre le religioni della Cina e l'India sono saldamente collocate nella categoria del "Naturale", dominata da nozioni di "sostanza" piuttosto che di "soggetto." E con questa classificazione si ha un certo revisionismo storico riguardo al fatto che le civiltà cinesi e indiane sono trattate come le più vecchie, in modo da essere adattate alla sua particolare narrazione della storia del mondo. Naturalmente, i paesi dell'Africa e dell'America Latina sono dal suo punto di vista "fuori dalla mappa", per così dire, e trattati come "non-storici", in contrasto con i "pre-istorici", una distinzione che vale per l'India e la Cina :

I persiani sono il primo popolo storico, la Persia è stato il primo Impero a morire. Mentre la Cina e l'India rimangono ferme a perpetuare un'esistenza vegetativa naturale fino al tempo presente, questa terra [Persia] è stata oggetto di tali sviluppi e rivoluzioni, che da soli manifestano una condizione storica.³

Johannes Fabian, nel suo libro, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, descrive questa differenziazione storica particolare in termini di "negazione della coevità", intendendo sia una presa di distanza cronologica che qualitativa. Si tratta di una distinzione utile perché ci permette di distinguere il passato dei Greci, per esempio, da quello degli In-

³ *Ibid.*

diani e Cinesi. Il primo è una questione cronologica, perché i Greci, in virtù del loro passato, continuano a condividere le stesse forme di pensiero in quanto Europei, mentre i secondi abbracciano non solo una distanza temporale, ma anche secondo un divario culturale, una estraneità che deve essere sia spiegata che neutralizzata.

4. *Il rapporto particolare tra conoscente e conosciuto.* Ciò che mi preme sottolineare qui è ciò che Foucault chiama "episteme", il modo di conoscenza e la sua strutturazione secondo i rapporti di potere. Questo si differenzia dai pregiudizi che una persona o una cultura possono avere nei confronti di un' altra, che da un punto di vista strutturale conterebbero più come epifenomeno. In altre parole, la profondità dell' analisi ermeneutica acquista qui un focus specifico epistemico.

In modo sommario si possono focalizzare tre punti. In primo luogo, in termini di ontologia sociale, il rapporto tra soggetto conoscente e "oggetto" conosciuto non è uguale o simmetrico, anche se, dato che sono entrambi soggetti, la comprensione intersoggettiva comunicativa sembrerebbe normativa. Hegel, come abbiamo visto, nega la soggettività agli Indiani considerati nel loro "stato vegetativo naturale." Il conoscitore Europeo si presenta come razionale, consapevole, e oggettivo, mentre gli Indiani sono ritratti come irrazionali, sognanti, e soggettivi. Ne consegue, in secondo luogo, che la conoscenza europea degli Indiani è superiore alla loro conoscenza di se stessi, che, nella misura di cui essi hanno coscienza, risulterebbe inadeguata e non scientifica, perché è irrimediabilmente soggettiva, immediata e, in assenza di mediazione dei principi, essenzialmente vuota o confusa. Fatta eccezione per i classici religiosi che leggeva in traduzione, la lettura di Hegel sull' India e la filosofia indiana, in particolare, è ristretta ai soli commenti scritti dagli Europei. Non sembra aver letto un filosofo indiano, nemmeno in traduzione. Lo stesso vale per la sua conoscenza di prima mano dell' arte Indiana, di cui nei suoi numerosi scritti riporta due soli esempi. Questo non gli ha impedito considerazioni eloquenti sulle sue molte carenze come veicolo dello Spirito. Infine, Hegel credeva seriamente che gli Indiani non fossero in grado di poter mai acquisire da soli tale conoscenza. Piuttosto, il suo discorso ripone fiducia nel suo stesso potere di rappresentare l'India, di interpretarla e spiegarla non solo in Occidente, ma agli Indiani

stessi. Hegel sarebbe stato in pieno accordo con l'affermazione di Marx espressa in un diverso contesto: «Non possono rappresentare se stessi, ma devono essere rappresentati.» (*The Eighteenth Brumaire of Napoleone Bonaparte*).

Il momento post-coloniale

Due eventi soprattutto segnano il grande cambiamento tra l'epoca di Hegel e la nostra: in primo luogo, l'indipendenza politica vinta dagli ex stati coloniali, accompagnata da un'auto-affermazione che sfida le imposizioni dei loro precedenti dominatori, in secondo luogo quella che è stata chiamata "la politica della differenza", la sfida delle egemonie culturali e politiche ormai consolidate e delle visioni del mondo dominanti, le pratiche e le istituzioni. Questioni di razza, etnia, classe e sesso sono ora visti come elementi cruciali nella decostruzione di opinioni e atteggiamenti egemonici. Queste due condizioni, ovviamente, hanno molto in comune: rappresentano il potenziamento di gruppi finora soggiogati ed emarginati nella loro lotta contro le istituzioni radicate. Insieme costituiscono quello che io chiamo il momento post-coloniale.

Il Post-colonialismo è un concetto dialettico che segna da un lato, la lotta contro il colonialismo in tutte le sue diverse forme, politiche, economiche, militari e culturali, nella ricerca per l'indipendenza e la sovranità, e d'altra parte, la triste realtà di un nuovo contesto imperialista di dominio economico e talvolta politico-culturale. La critica postcoloniale segna la fase in cui l'esperienza politica e culturale delle periferie emarginate del mondo dominato dall'Occidente potrebbe essere sviluppata in una posizione teorica di carattere generale, che potrebbe contrastare l'egemonia politica, intellettuale e accademica occidentale. La teoria postcoloniale è stata progettata per annullare l'eredità ideologica del colonialismo, non solo nei paesi decolonizzati, ma anche in Occidente. Quello che si cerca è una decolonizzazione della mente occidentale, una decostruzione delle forme di pensiero, di sensibilità, di immaginazione che hanno portato al colonialismo, in primo luogo e a perpetuarne la continuazione. Ciò comporta necessariamente un decentramento della sovranità intellettuale e del dominio dell'Europa e una critica

all' Eurocentrismo, vale a dire all' assunto che il punto di vista occidentale sia normativo, e quindi autorizzato a parlare per il resto del mondo. L'interrogazione e il decentramento del sapere occidentale portano, tra gli altri compiti, a rivalutare i suoi legami con il colonialismo e il razzismo, sfidando la formulazione della storia occidentale rappresentata come un' ordinata, narrazione evolutiva che sottomette e consuma tutte le altre storie del mondo, mettendo in discussione i canoni letterari e culturali per l' esclusione di scritti che non derivano dal centro metropolitano, ed inoltre sviluppando uno spazio dialogico per l'incontro delle culture occidentali e non occidentali, come partners alla pari. Esso nomina le attività odierne, come nuove storie subalterne, nuove identità e nuove concettualizzazioni del mondo-transnazionale piuttosto che occidentale -, e cerca attraverso queste di correggere gli attuali squilibri di potere, ricchezza e risorse nella ricerca di una società più giusta ed un mondo più equo.

Quando si sottopongono le visioni del mondo assolutistiche, monologiche, etnocentriche di Hegel alla critica post-coloniale, si crea uno spazio per altre voci e possibilità. Il pluralismo non è, tuttavia, la pluralità pura, un solo fatto di differenze e diversità, ma piuttosto il problema sollevato quando queste diverse voci contrastano nei giudizi di valore, nei reclami di verità e nelle rappresentazioni. Chi arriva a rappresentare chi, a quali condizioni, e per quali scopi? Come sono strutturate tali rappresentazioni, metodologicamente, epistemologicamente, e moralmente? Qual è il rapporto tra i rapporti di potere e la produzione e la ricezione della conoscenza? Che cosa succede alle problematiche della verità e della validità quando sono introdotte le considerazioni di potere e retorica? Non è possibile nel tempo che ho a disposizione affrontare tutte queste domande. Quello che posso fare in questa sede è tornare alle quattro funzioni precedenti individuabili nel racconto orientalista di Hegel e di indicare brevemente come un ethos post-coloniale le problematizzi.

1. Eurocentrismo. Il tipo di eurocentrismo esplicito sostenuto da Hegel è ora fortunatamente una cosa del passato e dubito che trovi molti difensori (e con questo intendo essere preso sul serio). Naturalmente, a livello fattuale ci sono ancora coloro che continuano ad essere nativisti e xenofobi, razzisti e imperialisti, che non ho bisogno di ricordare, ma ad un livello filo-

sofico il dibattito si è spostato su un terreno diverso. Da un lato, ci sono formalisti e spiritualisti, come Habermas e Apel, che, in modi diversi, sostengono una concezione universale della ragione e della ragionevolezza, almeno come modo di strutturare lo spazio pubblico all'interno del quale vengono sollevate e convalidate diverse rivendicazioni e affermazioni. Dall'altra, ci sono pensatori più contestuali e ermeneutici come Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, e Stephen Toulmin che appoggiano nozioni di ragione di cultura-specifica e cultura-relativa. Questo per inquadrare il dibattito in modo semplice e grossolano, ma può essere sufficiente a dimostrare che ciò che passa per universale, anche a livello formale, trascendentale nasconde un certo eurocentrismo che deve essere decostruito. Non c'è più molta sensibilità vero i problemi suscitati dal pluralismo culturale di Habermas e dalla sua idea di comunicazione-teorica delle ragioni pubbliche, che anche se come nozione formale di procedura mi sembra andare subito troppo in là e contemporaneamente non abbastanza lontano. Va troppo lontano, perché solo alcuni tipi di "ragione", cioè quelle discorsive, di tipo argomentativo sono ammesse all'interno del campo comunicativo, ignorando o subordinando le numerose altre modalità di comunicazione, affettive, gestuali, ed essenzialmente pratiche rispetto alle teoriche, con cui gli umani sono in relazione tra loro. Questa fede nel mondo come un seminario accademico è toccante, e per noi filosofi forse lusinghiera, ma, considerati i conflitti reali del mondo, non molto convincente. Essa non va abbastanza lontano, però, perché il lavoro preliminare e difficile di stabilire una sufficiente comunicazione interculturale per vedere la ragionevolezza di altre fedi e culture, radicalmente altre, è in corto circuito.

Il problema della comprensione interculturale non può essere colmato da questi approcci, soprattutto se si considerano culture in cui si pensa che la realtà superi gli ordini fenomenologici e concettuali, senza necessariamente invalidare il loro proprio livello. Il problema è quello di cercare di colmare la distanza tra mondi radicalmente diversi e incommensurabili, cioè mondi che mancano di un insieme comune di regole con cui possono essere comprese dichiarazioni riconosciute nel loro valore veritativo. Le grandi sfide della comunicazione interculturale sono ancora davanti a noi, a seconda di come si muoverà il potere politico ed economico dei paesi dell'Asia

orientale nei prossimi decenni. Il problema principale è politico e ha a che fare con le asimmetrie e gli squilibri di potere che formano e strutturano la produzione e la ricezione della conoscenza. Fino a che tali squilibri non vengono corretti, lo studio delle culture non europee sta per essere consegnato al campo degli "studi di lingua e di area" sul presupposto che essi hanno poco da contribuire alla filosofia tradizionale e alle scienze sociali o ermeneutiche.

2. Alterità e differenza. Anche in questo caso, almeno in teoria, abbiamo fatto molta strada dalla Logica di Identità di Hegel nella direzione del riconoscimento delle differenze che sono irriducibili alla "logica del Medesimo." L'ascesa dell'ermeneutica e del pensiero decostruttivo ha portato a casa la lezione che è solo da un autentico incontro con ciò che è estraneo e diverso che si può ottenere la comprensione sia degli altri che di noi stessi. L'altro, come Lévinas ha detto, è un "altro con un'alterità che non è formale, non è la semplice inversione di identità, e non è formato dalla resistenza allo stesso, ma è precedente ad ogni iniziativa, ad ogni imperialismo dello stesso. È altro, con "alterità costitutiva del reale contenuto dell'altro" e quindi irriducibile per definizione dello Stesso. Tale irriducibilità fa sì che lo sguardo incontri lo sguardo, la narrativa incontri la narrativa, e la critica la contro-critica. L'impero, come Salman Rushdie dice, scrive di nuovo. Naturalmente, date le asimmetrie di potere, gran parte di questo scritto è fatto da autori addestrati in Occidente, che si sono spesso allontanati dalle loro culture come i loro colleghi occidentali e parlano una lingua che molto spesso rimuove le lotte e le preoccupazioni dei veri emarginati. Ma è un passo nella giusta direzione.

3. Distanziamento temporale e spaziale. Molti degli stratagemmi adottati da Hegel – per es. la retrocessione ad un passato arcaico, il superamento e assorbimento all'interno di uno schema di sviluppo, la spinta ai margini di quelli considerati come radicalmente diversi – sono stati messi da parte. Sempre più, la norma metodologica negli studi culturali e sociali è, come espresso da Fabian, "Incontrare l'altro sullo stesso terreno, nello stesso tempo." Il riconoscimento della differenza reale e le diverse forme di relativismo che ha generato non consentono più lo sviluppismo che culmina, come Ronald Inden ha espresso, nell' Homo Euro-Americanus. Ed infine,

4. La relazione del conoscente e conosciuto. Anche in questo caso, il nuovo clima pluralistico ha dimostrato l'illegittimità di molti dei presupposti morali e epistemici alla base del progetto di Hegel. A) Laddove Hegel considera l'altro in definitiva come un oggetto, un orientamento pluralista richiede una metodologia intersoggettiva, in cui gli altri sono considerati come soggetti a pieno titolo, e non solo come fasi di un sistema evolutivo. B) L'intersoggettività esige che questi siano in grado almeno di riconoscere se stessi anche se non sempre in modo concorde con la descrizione fornita. C) Se questo non si verificasse, dovrebbero essere autorizzati a contestare la descrizione alle loro condizioni, invece di essere costretti a parlare una lingua particolarmente privilegiata. D) L'intersoggettività vera dispone anche della pretesa di onniscienza spesso formulata in termini come "scientifico", "universale", e "necessario".

Naturalmente, il problema specifico dell'ermeneutica interculturale a differenza di quella intra-culturale è proprio il superamento del divario tra le culture, soprattutto se vediamo culture fornire epistemicamente l'orizzonte entro cui viene vista la realtà e costruiti i mondi. Laddove si richieda un vero incontro interattivo, non mi sembra utile ricorrere all'elemento trascendentale, come Habermas e Apel, per esempio, tendono a fare. Invece di stabilire le condizioni trascendentali, che in ogni caso sono fluide, mi sembra più utile pensare seriamente ad un effettivo dialogo interculturale. In che modo strutturare il dialogo? Le regole sono da negoziare nell'incontro, piuttosto che essere specificate a priori come precondizioni. La fissazione di condizioni trascendentali è troppo spesso una copertura e una fuga dalla difficoltà di un dialogo aperto. Si tratta di un residuo, in forma più lieve, dello stesso colonialismo intellettuale che Hegel praticava.

Il momento globale e La Grande conversazione dell'Umanità

Non è più sostenibile avere una ermeneutica di superamento come in Hegel o un'ermeneutica del sospetto o di contestazione, proprie del momento post-coloniale. Siamo entrati in una nuova era globale in cui abbiamo bisogno di creare una nuova ermeneutica verso ciò che Michael Oakshott una volta chiamava la "grande conversazione del genere umano." Questa

nuova ermeneutica sarà un' ermeneutica di intersoggettività vera tra soggetti che condividono una base di uguaglianza e su questa base possono tentare un vero e proprio dialogo sull'esempio della dialettica di Buber "Io-Tu" e dove ogni partner in questo dialogo a volte è un "io" e altre volte un "Tu".

La necessità di un tale dialogo è richiesta dalla situazione mondiale critica in cui ci troviamo. Tutti i problemi urgenti che ci affliggono oggi- il degrado ambientale , la fame e la povertà, la diffusione del terrorismo, la minaccia delle armi nucleari, lo sviluppo sostenibile e la pace e la sicurezza sono problemi globali che richiedono la saggezza globale del genere umano. I particolare punti di vista delle singole culture non possono più essere sufficienti a risolvere questi problemi globali.

Questa nuova situazione nella storia del genere umano dovrà suscitare almeno due risposte: (a) una dialettica diacronica di tradizione e modernità e la ricerca di modernità alternative, come si vede nel pensiero di Gandhi, Aurobindo e Tagore, per citare i pensatori Indiani più consequenziali del XX secolo e (b) un vero e proprio incontro-culturale in uno spazio di conversazione sincronica. Queste due dialettiche e l'interazione possono avviare la conversazione globale che Oakshott ha annunciato.

Cosmogonia, Cosmologia e Kosmologia: Yin e Yang e il simbolismo T'ai-chi

Young Chan Ro, *Univeristà George Mason, Fairfax, Virginia*

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."

L'interesse umano per l'origine dell'universo è universale nel tempo e nello spazio. Tutte le culture e le religioni del mondo sono accomunate da una comprensione di come l'universo e il mondo furono prodotti. Le spiegazioni dell'origine dell'universo variano da cultura a cultura. Alcuni sono interessati alla cosmogonia, altri alla cosmologia. Cosmogonia è una forma narrativa o una storia di come l'universo sia nato, come si trova nel libro della Genesi o nella storia della creazione babilonese Enuma Elish o in "Quando in alto." È interessante notare che la maggior parte delle antiche religioni del Vicino Oriente e delle culture come la Mesopotamica e l'Egiziana, hanno prodotto cosmogonie. Le religioni abramiche si sono interessate di cosmogonia. Il mito della creazione della Genesi, ad esempio, è stata la cosmogonia più influente tra le tradizioni e culture giudeo-cristiano-islamiche.

Non ogni cultura o religione, tuttavia, ha prodotto una cosmogonia, una forma narrativa per spiegare come l'universo è nato. Culture e religioni

dell'Asia orientale non si sono interessate di cosmogonia. Le culture asiatiche tra cui Cina, Corea e Giappone non hanno prodotto un mito della creazione.¹ A dire il vero, hanno creato vari miti fondativi, storie sulla nascita delle loro nazioni e stati, ma una storia sull'origine dell'universo, una cosmogonia, nella maggior parte dei casi manca. La mancanza di una cosmogonia rappresenta un fattore comune tra le culture dell'Asia orientale. Alcuni potrebbero obiettare che la storia Pangu può rappresentare un mito cinese della creazione. Ma per molti aspetti la leggenda Pangu non è equivalente al mito della creazione del Vicino Oriente. In nessun modo la storia Pangu ha avuto grande influenza sulle civiltà cinese e dell'Asia orientale, come invece nel caso del mito della creazione della Genesi per la civiltà occidentale. In realtà, la storia Pangu era sconosciuta ai Cinesi e agli orientali, ad eccezione di alcuni storici e specialisti in mitologie cinesi.² Un mito per essere tale deve essere noto e ben accolto come nel caso della cosmogonia della Genesi.

Le tradizioni giudeo-cristiano-islamiche e le abramiche erano profondamente interessate alla cosmogonia, mentre i cinesi e gli asiatici orientali non erano attratti dalla cosmogonia narrativa. La mancanza di cosmogonia in Asia orientale e in particolare la tradizione cinese rivelano una caratteri-

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

stica unica nella visione del mondo. In realtà, cinesi e asiatici orientali, in generale, non hanno creato il loro "creatore". Ciò rivela che i cinesi non hanno ritenuto di derivare da un essere trascendente, da un creatore. In effetti, è del tutto estraneo alla loro mente pensare a se stessi come creature separate dal loro creatore. La dicotomia creatore-creatura manca nella visione dell'Asia orientale e del mondo cinese. Mentre le culture e le religioni orientate dalla cosmogonia, hanno accettato la dicotomia e la dualità della divisione tra creatore e creatura come si trova nella Genesi. Le culture occidentali sotto l'influenza della cosmogonia della Genesi hanno accettato l'idea della dicotomia creatore-creatura. Nelle culture asiatiche, tuttavia, la dicotomia creatore-creatura non fu evidente fino a quando il Cristianesimo non giunse nel mondo orientale ad insegnare e predicare la chiara distinzione tra creatore e creatura.

Uno dei risultati della dicotomia creatore-creatura è la visione degli esseri umani. La cosmogonia della Genesi considera gli esseri umani esclusivamente come creature di Dio, ed è sbagliato sfidare o addirittura invidiare il creatore. Gli esseri umani devono accettare il loro posto nell'ordine dell'universo e la gerarchia della creazione di Dio. Questa è una condizione fondamentale per l'umana comprensione di sé. Gli esseri umani devono essere intesi in relazione a Dio come creatore, secondo una fondamentale differenza ontologica tra l'umano e il divino. Ogni forma di rifiuto di questa differenza ontologica costituirà una sorta di "peccato" in senso religioso e spirituale. In questo contesto, gli esseri umani sono "peccatori" rispetto al Dio creatore. Di volta in volta gli esseri umani hanno messo in discussione l'autorità del Dio creatore, al fine di diventare come Lui, ma senza successo. Questo è ciò che i Cristiani chiamano "*hybris*" (orgoglio spirituale). Per i cristiani, questo è il "peccato originale", nel senso che è stato pervasivo in tutta la storia umana. Per questo motivo, è di norma per i cristiani considerare se stessi "peccatori".

I missionari cristiani che venivano in Cina, intorno ai secoli XVI e XVII erano piuttosto perplessi dall'incapacità cinese di adottare il "peccato" seriamente. Il loro concetto di "peccato" era infatti diverso dal concetto occidentale, cristiano di "peccato". Nel caso cinese, era per lo più percepito in senso morale, etico o giuridico, non spirituale o religioso. La sensazione

associata al "peccato" di solito genera un "senso di colpa." "Peccato" e "senso di colpa" sono strettamente correlati. Alcuni antropologi pensano che la cultura occidentale cristiana sia la cultura del "senso di colpa" per il forte senso di "peccato" considerato quale condizione ontologica dell'essere umano. Mentre nella cultura orientale manca l'idea di "peccato" e di "senso di colpa" come condizione umana ontologica, anche se ha un forte senso morale ed etico di "vergogna".³

Uno dei risultati delle tradizioni culturali e religiose orientate alla cosmogonia, come abbiamo visto in precedenza, è rappresentato dalla dicotomia dualistica tra l'umano e il divino, e questa dicotomia ha creato un complesso di inferiorità da parte dell'uomo. Per questo motivo l'uomo ha cercato di diventare Dio negando la propria creaturalità. Questo ha prodotto un'arroganza religiosa, un orgoglio spirituale, con un conseguente stato della condizione umana chiamato "peccato" o anche "peccato originale".

La mancanza di cosmogonia in Cina e in Asia orientale, tuttavia, non implica né deve implicare che i popoli dell'Asia orientale non abbiano alcun interesse per l'origine dell'universo o il suo funzionamento. Al contrario, essi hanno sviluppato una profonda e altamente elaborata cosmologia che è diventata il segno distintivo della visione del mondo e del modo di pensare cinese e orientale. Questa è la cosmologia dello yin-yang. L'interesse dominante per Cinesi, Coreani, Giapponesi, e altri asiatici orientali, non fu rappresentato dalla cosmogonia ma dalla cosmologia. A questo proposito, la cosmologia yin-yang ha svolto un ruolo simile per gli asiatici in Oriente analogo a quello che la cosmogonia della Genesi ha giocato per l'Occidente cristiano. La cosmologia yin-yang in Asia orientale è un equivalente funzionale o "omeomorfo"⁴ della cosmogonia della Genesi per le tradizioni giudaico-cristiane d'Occidente.

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#ixzz2HnQXqra

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

La cosmologia yin-yang, tuttavia, non è una cosmologia scientifica nel senso moderno occidentale della parola, ma è piuttosto una cosmologia speculativa che riflette la visione, l'esperienza, e il modo di pensare del mondo orientale. In Occidente, la cosmogonia della Genesi ha generato cosmologie che riflettono alcune visioni religiose, in particolare la visione cristiana dell'universo durante il periodo medievale. Tuttavia, le cosmologie medievali e pre-moderne sono state presto sostituite dalla moderna cosmologia scientifica. La cosmologia yin-yang, nonostante l'emergere della cosmologia scientifica, è ancora fiorente in Asia orientale o anche al di fuori dell'Asia orientale, ovunque asiatici e orientali si siano stabiliti. La ragione di questa persistenza della cosmologia yin-yang è data dal fatto che essa non è semplicemente relativa all'universo o al solo cosmo, ma a tutti gli altri esseri, inclusi gli umani.

Il principio yin-yang è diventato un paradigma per capire la natura di tutti gli esseri. In questo senso, la cosmologia ying-yang è simile all'"esperienza cosmoteandrica"⁵ di Raimon Panikkar, sebbene non esista il concetto concreto di "*theos*", o Dio, nel contesto Cinese o dell'Asia orientale. L'Occidente cristiano invece ha gradualmente eliminato la maggior parte delle cosmologie pre-moderne di fronte alla modernità e alla visione scientifica del mondo, comprese le mitologie bibliche e cosmologiche, in particolare dopo il tentativo di "de-mitologizzazione" di cui un esempio è rappresentato da Bultmann. Ora di conseguenza gli esseri umani non hanno nessun senso di relazione con l'universo. L'universo è diventato un oggetto di indagine umana e di utilità, non di relazione. Come conseguenza della perdita della cosmologia, gli esseri umani hanno perso la propria dimora cosmica. *Cosmos* è "casa" o "abitazione", nel senso originario del termine. La moderna cosmologia scientifica, tuttavia, ha eliminato il senso dell'universo come dimora umana e come casa. Non consideriamo più l'universo come il nostro *oikos* o *cosmos*. La cosmologia scientifica ha isolato gli esseri umani dal cosmo, rendendoli "senza fissa dimora". La cosmologia scientifica ha ridotto il cosmo ad un mero oggetto, isolando l'universo dalla realtà della

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.

vita quotidiana degli esseri umani. I fenomeni recenti di crisi ambientale o la tendenza del pianeta al riscaldamento globale, o i disastri dello tsunami in diverse parti del mondo, hanno risvegliato in noi la consapevolezza che il cosmo non è più un' entità oggettiva separata dagli esseri umani. Si tratta di una situazione allarmante, ma costituisce una buona occasione per noi di riconoscere ancora l'importanza di una cosmologia, a parte quella scientifica. Potremmo non essere in grado di tornare alla cosmologia pre-moderna in sé, ma dobbiamo considerare che si può imparare di nuovo da essa creando una nuova cosmologia in senso integrativo con quella scientifica. Questo è ciò che Panikkar chiama "kosmologia" in contrasto con la cosmologia scientifica.⁶ Abbiamo bisogno di una "Kosmologia", un nuovo modo di pensare gli esseri umani in relazione al cosmo, al divino (theos), e all'umano, di vivere nella visione di ciò che Pannikar chiama "esperienza cosmoteandrica." In questo senso la "kosmologia" di Pannikar rappresenta il culmine della sua "esperienza cosmoteandrica", un modo di intendere l'uomo in relazione con Dio e l'universo, che è al di là di una semplice cosmologia scientifica. La sua kosmologia, quindi, ha una implicazione più ampia e profonda per l'umana comprensione di sé.

In questo senso, l'"esperienza cosmoteandrica" di Panikkar è diventata la sua "kosmologia", un modo di intendere il cosmo o l'universo in rapporto alle vicende umane e all'essere divino. La cosmologia di Panikkar non è più 'uno studio dell'universo o del cosmo' come attività oggettiva e indipendente, separata dalla dimensione divina e dall'essere umano. La cosmologia di Panikkar non è uno studio o una descrizione scientifica, ma un modo per comprendere come l'universo, il divino e l'umano siano connessi in senso interattivo tra loro. Questa relazione, tuttavia, non deve essere intesa in termini di "connessione estrinseca", di collegamento esterno tra questi tre elementi, ma deve essere intesa in termini di "relazione intrinseca", pensando che questi tre elementi sono profondamente legati tra loro secondo una relazione di "inter-indipendenza." E' un modo completo di comprendere la realtà. In Occidente, sin dalla nascita dell'era moderna, la visione scientifi-

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

ca e l' approccio analitico hanno diviso la realtà in termini di divino e umano, e quindi l'universo è diventato l'oggetto di una scoperta scientifica per l'uomo. Per questo motivo, Panikkar ha tentato di aprire un nuovo modo di pensare e di comprendere l'universo al di là dell'universo scientifico. In questo senso, la sua idea di "kosmologia" ha gettato una nuova luce sull'umana comprensione di sé.

La cosmologia yin-yang in generale è più persistente, diffusa e prevalente, dalla Cina antica fino alla moderna Asia orientale. A differenza dell'Occidente, dove si è avuto un calo notevole della cosmologia dopo l'era scientifica moderna, la cosmologia yin-yang in Cina e in Asia orientale non è diminuita nemmeno dopo l'avvento dell'era scientifica. Una delle ragioni della durata della cosmologia yin-yang è che riguarda non solo l'universo, ma anche l'uomo, e tutti gli altri esseri. Per gli asiatici orientali, la cosmologia yin-yang non è relativa solo ad un universo lontano, ma anche agli esseri umani e alla nostra vita quotidiana. Il principio yin-yang non è solo un principio cosmico, ma anche un principio ontologico e antropologico. Infatti, il principio yin-yang permea ogni aspetto della vita di ogni essere, ed è diventato un simbolo dell'universo, dell'uomo e di tutti gli altri esseri.

Il principio yin-yang, quando viene simbolizzato, diventa *T'aiji* (T'ai Chi). *Taiji* è un simbolo indicante l'interazione di yin e yang. Non è un essere o ente indipendente da yin e yang, ma espressione simbolica dell'interrelazione di yin e yang. Non vi è alcun *T'aiji* in precedenza, al di là, o al di fuori di yin e yang. In realtà, il *T'aiji* partecipa a pieno titolo al movimento e all'interazione di yin e yang. In altre parole, quando il principio yin-yang e la sua interazione si manifestano in un simbolo, si parla di T'ai Chi o Taiji:

Una versione comunemente usata di un simbolo per Taiji, chiamato Taijitu



La forma di cui sopra è il noto simbolo del T'ai Chi (*Taiji*). Il simbolo dimostra che la realtà del T'ai Chi è l'interazione di yin e yang come lo vediamo nella figura di cui sopra. Qui vediamo le due parti in un cerchio, uno in bianco, l'altra in nero. La parte bianca è yang e il nero è yin. In questo simbolo, yin e yang che appaiono divisi, ma al contempo in rapporto di interpenetrazione reciproca. Inoltre, sia yin che yang contengono un elemento l'uno dell'altro che simboleggia l'idea che un elemento yin contiene yang e un elemento yang contiene yin poichè si abbracciano e si compenetrano a vicenda. In questo senso, la relazione yin-yang è non-duale. Sono due in uno, uno in due.

Il simbolo del *taiji* tradotto come Grande Realtà o Realtà Ultima, ha anche una natura non dualistica. *Taiji* può anche essere tradotto come " polarità estrema " o "grande polarità." Uno dei più influenti studiosi neo-confuciani durante la Dinastia Song in Cina, Zhou Dunyi (1017-1073), ha dichiarato che il Grande Ultimo (*taiji*) non è Ultimo (*wuji*). La parola "ultimo" qui significa "estremo" e quindi *taiji* può significare "grande polarità." *Taiji* è un simbolo della realtà ultima e la realtà ultima consiste di "grande" (*tai*, 太) e "estremo" (*ji*, 极). Qui *ji* (极) significa "limite estremo", indicando

le due estremità (*Liangji*, 兩極), vale a dire, di yin e yang in un movimento ciclico, quando la forza yin raggiunge il suo estremo limite, inizia la forza yang e quando la forza yang raggiunge il suo limite estremo, comincia la forza yin. Per questo motivo, alcuni hanno inteso *taiji* come "senza limite" o "non-ultimo", nel suggerire il limite estremo di un polo ciclico senza "limite".⁷ Questo è il mistero dell' interazione di yin e yang simboleggiati in *Taiji*. *Taiji* non esiste al di sopra o al di là di yin e yang, ma risiede nel mistero dell'interazione yin-yang, e tuttavia, non si identifica con nessuno dei due, né con yin né con yang. In questo senso, per Zhou Dunyi, la "grande polarità" era "non-polarità."⁸ *Taiji* in questo senso rappresenta la realtà non dualistica di yin e yang. E' interessante osservare che l'essenza del Grande Ultimo (*taiji*) è in realtà "non-polarità" (*wuji*), come interpreta Zhou Dunyi. Per Zhou Dunyi, *taiji* non è un'entità separata al di là di yin-yang, né l' origine di yin e yang. Yin e yang non erano il prodotto di *taiji*. Invece, *taiji* è un simbolo che rappresenta e manifesta il mistero della interazione di yin-yang, che non si basa sulla dualità o polarità, ma sulla non-dualità e non-polarità. La struttura fondamentale della cosmologia yin-yang ha una struttura triadica: *taiji*, yin e yang. La natura di questa struttura triadica è non-dualistica: yin è in yang, yang è in yin, e non sono né due né uno. Questa non-dualità o non polarità è simboleggiata nel *taiji*.

Panikkar ha esposto la non-dualità, *advaita*, della realtà ultima. Egli ha effettivamente utilizzato l'idea di *advaita* nella sua spiegazione della Trinità cristiana.

L'implicazione cosmologica del simbolo Tai Chi è che l'interazione yin-yang genera "quattro immagini" e "quattro immagini" generano "otto trigrammi" e "otto trigrammi" generano "64 esagrammi." La cosmologia yin-yang, quindi, non è una cosmologia in senso scientifico moderno, ma può essere un "kosmologia" nella concezione di Panikkar.

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.

Nel corso della storia dell'Asia orientale culturale e sociale, la cosmologia yin-yang è stata di fondamentale importanza in termini di comprensione non solo per il movimento dell'universo, ma anche per i mutamenti della natura e delle stagioni. Al di là della rilevanza cosmologica, il principio yin-yang è diventato il principio per comprendere tutti gli esseri, l'ontologia, gli esseri umani, l'antropologia. Inoltre, il principio yin-yang è stato applicato alla comprensione del corpo umano, alla medicina, al cibo, ai rapporti familiari, alle strutture socio-politiche, all'arte, alla pittura, ai principi architettonici, ecc. Tutto quello che gli esseri umani fanno ha un intrinseco rapporto con il cosmo, in virtù del principio yin-yang.

Molto tempo dopo l'introduzione della moderna cosmologia scientifica in Asia orientale, la cosmologia yin-yang è tuttora popolare e diffusa tra gli asiatici orientali che, d'altra parte, hanno accettato la moderna cosmologia scientifica come un modo scientifico di comprendere l'universo. Mentre nell'Occidente moderno, la visione scientifica dell'universo ha totalmente sostituito tutte le precedenti cosmologie, divenendo l'unico modo in assoluto per comprendere l'universo. L'Asia orientale ha mantenuto la cosmologia yin-yang insieme alla moderna cosmologia scientifica. Per questo motivo, la cosmologia yin-yang può essere un buon esempio per la cosmologia nei termini di Raimon Panikkar.

Quello che ho fatto in questo lavoro è stato dimostrare che l'idea di "kosmologia" di Panikkar non è una mera speculazione astratta, ma è una realtà viva nel contesto dell'Asia orientale. Per gli asiatici orientali, *T'aiji* non è solo il Grande Ultimo o la Realtà Ultima in senso cosmico, ma è anche il senso antropologico e ontologico, il senso delle vicende umane e di tutti gli altri esseri. *T'aiji*, in questo senso, è una idea che simboleggia l'unità del cosmo, della natura e dell'uomo. In realtà, *T'aiji* è un simbolo onnicomprensivo della realtà intrinseca unitaria dello yin-yang, che mette in relazione l'uomo con l'universo, la natura, e con tutti gli altri esseri, perché tutti condividono lo stesso principio di base di yin e yang.

Il ruolo dell'intuizione nel dialogo interculturale: Raimon Panikkar come Professore

Michiko Yusa, *Università Western Washington*

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.

L'Incontro con Raimon Panikkar

Prima di andare all' Università della California a Santa Barbara (University of California), per la prima volta nel 1972, come studente straniero

inviato con il progetto di studio interuniversitario dall' International Christian University di Tokyo, mi è stato detto dal mio professore giapponese, Minoru Kasai, che Raimundo Panikkar - qualcuno che aveva molto apprezzato fin dai suoi anni di pellegrinaggio a Varanasi – si stava trasferendo da Harvard all' Università della California nell'inverno 1973, e che avrei dovuto incontrarlo. È così che ho incontrato Raimon Panikkar.

Panikkar emanava un fascino unico, "ontologico", che gli derivava dalla profondità della sua ricerca filosofica. Molte persone ne erano attratte, mentre altri gli resistevano consolidando la loro posizione per contrasto con la sua. Indipendentemente da ciò, egli illuminava la scena con la sua presenza. Nei primi anni, parlava l' inglese con uno spiccato accento spagnolo (che scomparve progressivamente nel tempo), e io ero una studentessa universitaria giapponese, appena introdotta nell' ambiente di lingua inglese, ma in qualche modo questo non causò un problema. Capivo *intuitivamente* quello che cercava di trasmetterci. Il Professor Fridell, uno specialista di tradizione giapponese Shinto, anche lui insegnante all' Università della California, che fu molto gentile con me, avendo lui e sua moglie trascorso molti anni in Giappone, mi manifestò un certo stupore per come avevo potuto capire il professor Panikkar, in quanto a lui, il Prof. Fridell, di madrelingua inglese, risultava difficile farlo. Questa conversazione informale mi fece riflettere sul *perché* io capissi Panikkar, e sul ruolo dell'*intuizione* nella formazione accademica.

Tornai all' Università della California nel 1974, come studente laureato, per studiare con Panikkar. I miei amici mi chiedevano per curiosità come fosse studiare con lui. La mia risposta è sempre stata che "il professor Panikkar mi permetteva di essere intuitiva." Alcuni professori sostenevano l'importanza di raggiungere concetti chiari e distinti relativi ai fatti delle tradizioni religiose che stavamo studiando. Al contrario, Panikkar presentava una realtà più ricca e multiforme che andava al di là della semplice concettualizzazione di fatti e idee- la dimensione autentica dell'esperienza umana, - un argomento delle sue ricerche accademiche da lui molto amato. Egli chiedeva quindi ai suoi studenti che fossero aperti alle esperienze di vita delle tradizioni che stavamo studiando. Ed usava spesso dire: "Studiare X significa divenire X".

Oggi, quasi trent'anni dopo, colgo l'occasione per chiarire che cosa possa rappresentare questa "intuizione" negli studi interculturali. Per indagare il ruolo dell'intuizione nella nostra comprensione interculturale, vorrei brevemente tornare ai due pensatori sulle cui filosofie ho scritto la mia tesi di laurea, sotto la guida di Panikkar. Si tratta di Jacques Maritain e Nishida Kitaro. Un paio di parole su di loro possono essere utili. Maritain (1882-1973) e Nishida (1870-1945) furono entrambi pensatori e filosofi che attinsero alle loro tradizioni spirituali, Cattolica e Zen. In particolare Thomas Merton osservava che:

Nishida aveva fatto per il Buddismo Zen un lavoro analogo a quello di Jacques Maritain per la Filosofia Cattolica, egli [cioè, Nishida] aveva costruito, all'interno della sua tradizione mistica e sulla base delle sue intuizioni tradizionali e spirituali, una filosofia che, allo stesso tempo parlava all'uomo moderno - anche occidentale - , rimanendo aperta alla più elevata saggezza.¹

La visione filosofica di Panikkar, se posta insieme a quelle di Maritain e Nishida, dovrebbe risultare più chiara, e a sua volta mostrare attraverso l'insegnamento l'impatto della sua visione del mondo ai suoi studenti.

Maritain sull'"Intuizione"

Nella sua *Prefazione alla Metafisica*, Maritain descriveva "l'intuizione autentica" in termini di:

Un'intuizione genuina, una percezione diretta e immediata, ... è una visione molto semplice, superiore a qualsiasi ragionamento discorsivo o dimostrativo, in quanto rappresenta la fonte stessa della dimostrazione. Si tratta di una visione il cui contenuto e implicazioni non si possono esaurire o esprimere adeguatamente con parole del linguaggio umano "e in cui l'anima è in contatto vivo, penetrante ed illuminante con una realtà, che tocca ed afferra."²

Inoltre, secondo Maritain, l'intuizione "effettua e causa" l'"*habitus metafisico*" (la disposizione intellettuale). Maritain parla di due tipi di luce (*lumen*) nel nostro processo di riconoscimento del mondo, uno relativo all'oggetto [della nostra conoscenza], in cui gli oggetti sono conoscibili da

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

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

parte dell'intelletto, e l'altro relativo all' *habitus*, la luce soggettiva. Queste due luci sono proporzionalmente correlate in modo che: "*proporzionata a questa 'luce oggettiva' c'è una 'luce soggettiva.'*"³ In altre parole, la cosa ("oggetto" del nostro intelletto) e il nostro intelletto. Entrambe queste "luci" si illuminano reciprocamente, e nella misura in cui brillano l'una sull'altra, ci aprono l'orizzonte della conoscenza. Seguendo Maritain, possiamo dire che l'intuizione amplia la portata dell'orizzonte ed aumenta la luminosità del *lumen*. In breve, senza l'intuizione, la portata e la profondità della nostra percezione del "mondo" sarebbe fortemente limitata.

Per Maritain, l'intuizione è intellettuale (al contrario di Bergson che la intendeva risultato della volizione).⁴ Inoltre, l'essere "evoca" l'intuizione "dall'intelletto e per mezzo di un concetto, [o] di un'idea."⁵ Qui, Maritain considera l'"intuizione" "rivestita" di una "parola Sostanziale." Questa parola sostanziale è un "concetto" o un' "idea", ed è "pronunciata dalla realtà."⁶ L'intelletto, producendo una parola mentale (cioè, concetto) all'interno di sé in combinazione con la realtà, raggiunge l'essere come tale."⁷ Possiamo quindi dire che l'intuizione funziona come guida e porta l'intelletto (vale a dire, la facoltà creativa) a "raggiungere l'essere in quanto tale." Seguendo Maritain, possiamo dire che l'intuizione definisce la portata d'orizzonte e aumenta la nitidezza della luce soggettiva. In breve, senza l'intuizione, la portata e la profondità della nostra percezione del "mondo" sarebbero molto limitate.

Certo, questo non è né il luogo né il tempo per entrare nel dettaglio del sistema epistemologico di Maritain. Ci basti, quindi, notare che abbiamo un'idea embrionale dell'intuizione secondo Maritain così come del suo mo-

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.*

⁷ *Ibid.*, 50. Emphasis added.

do di pensare (*forma mentis*). L'intuizione è un "dono elargito dall'intelletto" e "indispensabile ad ogni metafisico."⁸

Nishida sull'Intuizione

Prendiamo ora in considerazione Nishida, la cui filosofia è radicata nella sua visione Zen del mondo, maturata per oltre un decennio attraverso la sua pratica meditativa *zazen*. Nel suo primo lavoro, ormai celebre *An Inquiry into the Good* (Zen no Kenkyū, titolo italiano: *Uno Studio sul bene*⁹), egli espone la sua proposta filosofica fondamentale:

Esperire significa conoscere i fatti così come sono. Scartando completamente i nostri congegni artificiali, ci sottomettiamo ai fatti per conoscerli. Con il termine 'puro' mi riferisco allo stato dell'esperienza stessa, senza mescolarvi nemmeno una briciola di riflessioni o giudizi intellettuali, perché di solito quando parliamo di 'esperienza' questa contiene già una sorta di processo di pensiero.¹⁰

Inoltre,

nel momento stesso dell'esperienza diretta, non vi è ancora un soggetto né un oggetto, il conoscente e il conosciuto sono uno in unità perfetta.¹¹

Questa unità primordiale di soggetto e oggetto è il punto di partenza del pensiero filosofico di Nishida, che lo porta ad indagare sulla struttura interna dell'esperienza, della cognizione, dell'operazione mentale, della volizione, dell'esistenza, dell'ambiente, e della storia, sempre guidato dal riconoscimento della natura "data" del nostro essere nel mondo. Per Nishida, 'l'esperienza immediata' o 'esperienza pura' precede la concettualizzazione, che otteniamo quando la nostra coscienza riflette sull'esperienza e la inter-

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.*

preta. Questa esperienza immediata chiamata anche “esperienza pura”, è la pietra angolare della sua epistemologia e filosofia pratica.

Merton, nel suddetto saggio che introduce Nishida al pubblico di lettura inglese, fa la seguente osservazione, che cito per intero, nel caso sia utile:

Cartesio trova la sua intuizione di base nella consapevolezza riflessiva del soggetto individuale pensante, rimanendo, per così dire, al di fuori di altri oggetti di conoscenza. . . -*Cogito ergo sum*. Per Nishida (come, in un altro contesto, per Maritain) ciò che viene prima è l'intuizione unificante della fondamentale *unità di soggetto e oggetto nell' essere*, ossia una profonda "presa di vita" nella sua concretezza esistenziale "alla base della coscienza." Questa unità di base non è un concetto astratto, ma l' essere stesso, carico del dinamismo dello spirito e dell'amore. In questo senso si potrebbe azzardare a dire che il punto di partenza di Nishida è *sum ergo cogito*. . . La realtà fondamentale non è né esterna né interna, né oggettiva né soggettiva. E 'prima di tutte le differenziazioni e contraddizioni.¹²

Qui, ancora una volta, poiché non possiamo fare un'analisi dettagliata della filosofia di Nishida atteniamoci a ciò che dice sull'intuizione. Egli la descrive in questo modo.

Con il termine "intuizione", non voglio intendere nulla come una quieta immagine di qualcosa che si riflette sul nostro schermo mentale- noi pensiamo acriticamente che guardiamo una cosa con gli occhi. Piuttosto, ritengo che nell'intuizione il soggetto e l'oggetto diventino una pura azione dinamica, come auto-dispiegamento del sé spirituale. In questo senso, possiamo considerare l'intuizione come forma volitiva. Il limite estremo della nostra volizione è l'intuizione.¹³

È interessante notare che qui Nishida propende verso la concezione bergsoniana dell'intuizione “volitiva”, soprattutto nella considerazione che Maritain la nega esplicitamente, insistendo al contrario sulla sua natura intellettuale.¹⁴ Come Bergson, egli definisce l'intuizione (che è essenziale per ogni metafisica) in contraddizione con l'analisi:

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.

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

Con intuizione si intende il tipo di *simpatia intellettuale* con cui ci si pone all'interno di un oggetto in modo da coincidere con ciò che è unico in esso e di conseguenza inesprimibile. L'analisi, al contrario, è l'operazione che riduce l'oggetto a elementi già noti, cioè, ad elementi comuni sia ad esso che ad altri oggetti.¹⁵

Altrove Bergson dimostra la sua concezione della natura fondamentale dell' intuizione e della coscienza volitiva quando afferma ad esempio: "la coscienza deve almeno *acconsentire a fare lo sforzo ... di giungere da sola all'intuizione*"¹⁶, oppure "quando mi sostituisco nella durata attraverso uno sforzo d'intuizione, ho l'immediata percezione di come essa [cioè, la durata] sia unità, molteplicità, e molte altre cose ancora."¹⁷

In un altro saggio di Nishida, scritto poco prima di quello appena citato, dal titolo "*Ciò che è immediatamente dato* " (*Chokusetsu ni ataerareru mono*, 1923),¹⁸ abbiamo un assaggio della sua visione del mondo, in cui il soggetto conoscente è descritto come "fluttuante" su qualcosa di più grande e perfino più profondo. Egli scrive:

Ciò che si pone di fronte a noi come qualcosa di oggettivo, come ciò che è dato immediatamente al pensiero stesso, non è per nulla una percezione costituita dal pensiero, ma è qualcosa di simile all' *intuizione artistica*, in cui soggetto e oggetto sono uno. Cioè, questo [vale a dire, ciò che è dato a noi immediatamente come nostro 'oggetto'] non è il mondo esterno che sta di fronte al nostro stesso pensiero, ma piuttosto è ciò che lo avvolge. Per descriverlo chiamo questo "esperienza diretta" o "esperienza pura". Il contenuto della coscienza, datoci immediatamente, non è determinato dalle categorie di tempo, spazio, e individuo. La nostra coscienza della realtà non è solo collegata al mondo degli oggetti cognitivi, ma è anche immediatamente connessa al mondo che trascende la nostra cognizione. La nostra coscienza della realtà

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 ataerareru mono*," published in September 1923 in *Tetsugaku Kenkyū* [the *Journal of Philosophical Studies*], (Imperial University of Kyoto). NKZ-O 4.9-37.

"fluttua" su ciò che è infinitamente grande e profondo. Il motivo per cui consideriamo questa coscienza della realtà, come qualcosa di delimitato (o determinato) è perché pensiamo [il mondo] dal punto di vista del sé finito che è costruito [dal nostro concetto]. . . . Il sé cosciente non può essere oggettivamente scandagliato. . . . Anche se subito dopo, il sé che unifica la forma e il contenuto della coscienza può essere oggettivamente rilevato, questo non è il vero e vitale "sé cosciente". Questo sé vitale è senza legami e libero. . . . Il sé in azione è sempre di un ordine superiore rispetto al sé oggettivato.¹⁹

Ora riassumiamo. Secondo Nishida, la più pura intuizione è più chiaramente visibile nella nostra creatività artistica, che comprende l'intera visione di ciò che l'artista sta per creare. L' "oggetto", quale *datum* della nostra coscienza secondo Nishida, è in realtà "del mondo", in quanto più grande del sé cosciente, essendo ciò che lo avvolge. "Fluttuiamo" sulla superficie di questa vasta coscienza – qualcosa come un grande oceano di coscienza, o più semplicemente "il mondo". In questo contesto possiamo riallacciarsi all' "inconscio" della psicologia junghiana, o al "*ālāyavijñāna*", il magazzino della coscienza del Buddhismo Mahayana. Nishida arriva a chiamare questo "*modus essendi*" – "la dimora" del nostro essere in questo mondo storico, come per esempio il nostro essere-nel-mondo- attraverso l'idea di "topos" o *basho*, il luogo. L'esperienza immediata (o pura) è possibile perché noi siamo già *avvolti* in ciò che è dato alla nostra coscienza; noi esistiamo in qualche "luogo".

L'intuizione secondo Panikkar

Se posso osare di essere così audace da descrivere la posizione metafisica di Panikkar, mi permetto di mostrarla in questo modo. Per quanto riguarda l'intuizione, la posizione di Panikkar si avvicina a quella di Maritain. In Panikkar, "l'intuizione" è sinonimo di "consapevolezza simbolica", o "percezione del terzo occhio."²⁰ Panikkar differisce da Maritain in quanto distingue tra "concetti" e "nozioni" (o idee). Per Panikkar, i concetti sono "paglia secca e tagliata", mentre le "nozioni" sono aperte alla dimensione

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.

simbolica. Inoltre per Panikkar “ simbolo” è un'altra parola che sta per “essere” e in quanto tale dovrebbe essere distinta da “segno” e “concetto”.

In termini di visione cosmoteandrica, la posizione di Panikkar si avvicina a quella di Nishida, in particolare per quanto riguarda la valutazione positiva della materia. Sebbene Maritain parli della dinamica “del conoscitore che diventa la cosa conosciuta nella conoscenza vera”, egli sembra aver mantenuto la *dicotomia* tra materia e spirito. Su questo punto, Panikkar compie una rottura radicale con la tradizionale visione cristiana in generale. Il suo studio sulla tradizione Vedica lo ha portato a confrontarsi con l'antica visione indiana del cosmo, in cui gli dèi sono al contempo elementi naturali. Inoltre il suo studio della chimica può aver contribuito a qualche intuizione sulla natura della materia. La materia è una parte irriducibile della realtà per Panikkar. Leggiamo nel suo *The Rhythm of Being (Il Ritmo dell'Essere)*:

Non siamo in grado di percepire, pensare, e fare esperienza senza la materia, il logos e lo spirito. Pensiero e consapevolezza spirituale non sono possibili senza la materia, cioè, senza il corpo. Tutti i nostri pensieri, mondi, stati di coscienza, e simili sono anche materia e hanno una base materiale. Allo stesso modo, la nostra mente non avrebbe vita, iniziativa, libertà, e portata indefinita (tutte metafore), se lo spirito non fosse in agguato, per così dire, dietro o al di sopra, e la materia fosse nascosta sotto.²¹

Questo "privilegio" dato alla materia in un contesto trinitario cristiano caratterizza la spiritualità di Panikkar, che abbraccia le tre dimensioni : materiale, razionale, e spirituale o religiosa. Questo rappresenta il cuore della sua famosa affermazione: "Io sono 'partito' cristiano, mi sono 'scoperto' indu, e sono 'ritornato' buddhista, senza aver mai cessato di essere cristiano."²²

Il ruolo dell'intuizione negli studi interculturali

Queste differenze riguardo ciò che rappresenta l'intuizione presso i tre filosofi appaiono più sottili quando si tratta di passare all'atto pratico della conoscenza. A tal proposito Maritain ha un interessante passaggio che parla

²¹ *Ibid.*, 243.

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

di "svuotamento" del sé, che si avvicina molto ad un insegnamento Zen. Ci-tiamo:

È vero affermare che questa intuizione [di essere] si produce per mezzo dell'azione vitale del nostro intelletto, intendo vitalmente ricettivo e contemplativo, come a dire che siamo noi a produrla. E 'difficile, in quanto è difficile arrivare al grado di purificazione intellettuale, che produce questo atto in noi, tanto da diventare sufficientemente disimpegnati, sufficientemente vuoti tanto da *sentire* ciò che tutte le cose sussurrano e tanto da *ascoltare*, invece di preparare risposte. Dobbiamo raggiungere un certo livello di *spiritualità intellettuale*.²³

A questo proposito, Panikkar parla di "atteggiamento ecosofico" nel mondo cosmoteantropico, e Nishida parla di spiritualità in termini di "trascendenza immanente" nel mondo assolutamente contraddittorio identico a se stesso.

Ciò che otteniamo dall'indagine di cui sopra è un percorso (metodologia) di studi interculturali. Questi tre pensatori sono d'accordo su un punto: seguire l'intuizione e lasciarsi avvolgere dalle ricche realtà che si aprono davanti a noi, sapendo che ci troviamo già in questo mondo di cui si filosofa.

* * *

Il presente articolo è stato originariamente composto per il Convegno sulla filosofia interculturale svoltosi presso l'Università di Siena, il 23 ottobre 2012.

Personalmente trovarmi in compagnia di studiosi europei in un clima intellettuale forse più metafisico che in Nord America, è stata una sfida emozionante ed anche un'opportunità di un proficuo dialogo con studiosi e colleghi europei.

L'atteggiamento di "apertura ricettiva" dovrebbe lasciar spazio all'intuizione in grado di trasformare gli scambi interculturali in esperienza di vita. Ho quindi apprezzato di trovarmi in questo luogo, Siena, consapevole del suo inestimabile patrimonio storico e culturale, affidandomi alla calorosa accoglienza dei nostri amici. Anche se il nostro soggiorno è stato molto bre-

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

ve, ero pienamente convinta che si sarebbe avverata la famosa promessa di questa città : "COR MAGIS TIBI SENA PANDIT" (Siena ti apre un cuore più grande.²⁴ Il mio compito era quello di evocare la mia musa, il *logos* (l'intelligibilità e il linguaggio), e la *philia* (amore e amicizia) perché fossero al mio fianco per trovare il modo di sentire il polso dei colleghi e degli studenti tra il pubblico, e poter apprezzare le ricchezze del luogo, benedetto da una tradizione culinaria e vitivinicola, Questo atteggiamento di apertura ricettiva contrasta con quello di chi si avvicina ad un nuovo ambiente "armato" dei propri concetti ed obiettivi calcolati. Perché come affermavano i filosofi, poiché ci troviamo "già qui e in esso", l'approccio di apertura ricettiva produce un tipo di comprensione interculturale qualitativamente diverso, che può aprire nuove porte e favorire una più ricca mutua comprensione di noi stessi.

Questo a mio avviso penso sia il percorso che Panikkar ha mostrato ai suoi studenti con il suo insegnamento durante la sua vita.

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

Raimon Panikkar e la questione della 'Filosofia' a confronto con la filosofia comparata.

Ralph Weber, *Università di Zurigo*

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.

Nelle sue Gifford Lectures, *il Ritmo dell'Essere*, Raimon Panikkar scrive che "tutti noi pensiamo dentro un mito dato", dal quale non ci possiamo emancipare, almeno non del tutto, - perché se fossimo in grado di fare in modo che il mito non possa più esistere, non sarebbe più il nostro mito, non sarebbe più quello in cui crediamo¹. Sono d'accordo su questo punto, e quindi vorrei iniziare con alcune osservazioni relative al mito all'interno del quale i seguenti pensieri prendono avvio, sapendo che anche volendo non riuscirò a caratterizzare il mio mito interamente dall'esterno. Può essere facilmente riconoscibile il carattere narcisista di un tale inizio e può forse essere giustificato dal suo specifico oggetto, l'intento di segnalare l'incompatibilità sostanziale e profonda tra Panikkar e il mio mito.

Il mio mito sarebbe stato variamente descritto da Panikkar come quello di un "non credente", di qualcuno che persegue un' "aritmetica concettuale" il mito di un "monoculturalista" - in breve, di un figlio della scienza mo-

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

terna e della cultura². Sono più o meno d'accordo. Il mito di Panikkar, d'altra parte soddisfa l'auto-referenzialità di un processo interiore "interculturale" di un credente anche se anti-monoteistico, ma sempre secondo il mito beatifico e persino salvifico, sulla base di un pensiero simbolico, piuttosto che concettuale. Può sorgere un piccolo dubbio quando Panikkar nella parte finale delle sue Gifford Lectures descrive il " mito emergente", di cui crede che il mondo moderno abbia disperato bisogno. Sorge il dubbio che questo mito sia in gran parte se non del tutto congruente con il mito "cosmoandrico" di Panikkar . Non posso esporvi le mie ragioni, ma posso semplicemente ammettere che non trovo né capo né coda nella "visione salvifica" delineata nel *Ritmo dell'Essere* – al punto che si possa ammettere il mio uso del termine 'incompatibilità' per qualificare la differenza tra Panikkar e il mio mito.³

Quindi, sembrerebbe non esistere un modo per me e Panikkar di poter entrare in un dialogo fecondo, per non parlare di quello " dialogico", ma questo è esattamente quello che vorrei tentare e penso che sia possibile grazie ad un saggio che egli scrisse molti anni fa, pubblicato nel 1988, in quello che viene considerato tuttora un autorevole testo di filosofia comparata. Si tratta di un saggio presentato per la prima volta nel 1984 all'incontro dell'Associazione di Filosofia asiatica e comparata alle Hawaii, e che ho sempre apprezzato molto per molte ragioni, anche se oggi mi sono deciso a discuterne da una prospettiva più critica. Il saggio di Panikkar ha il meraviglioso titolo: "Che cosa confronta la filosofia comparata ?"⁴ Molti di voi saranno senz'altro a conoscenza di questo saggio, ma vorrei ricordare brevemente il suo contenuto per coloro che non lo sono. Il saggio presenta dei sottotitoli, ma è chiaramente diviso in tre parti principali insieme ad una breve introduzione e alle parti conclusive.

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).

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.

Il saggio inizia con un breve commento introduttivo sulla problematica attuale degli studi comparati, intesi dall' "Occidente" come strumento politico per il controllo del "quadro globale del mondo", un quadro in cui la "filosofia comparata", nonostante la sua " intrinseca tendenza a superare la pluralità" potrebbe finire per farsi compromettere " legittimizzando sistemi reciprocamente inconciliabili" ⁵. Inoltre proprio all'inizio, Panikkar espone la sua tesi principale affermando che "in senso stretto, la filosofia comparata è una disciplina impossibile e indipendente, che si sforza tuttavia di riconoscere la sua stessa impossibilità" (p. 116) ⁶.

Nella prima parte del saggio (pp. 116-120), Panikkar cerca di dimostrare che la disciplina della filosofia comparata è impossibile. L'affermazione che tale filosofia sia "una disciplina indipendente [...], che ci libera dagli orizzonti limitati di una singola visuale filosofica" viene respinta come un' "illusione" ⁷. Ripetutamente si pone la domanda su che tipo di filosofia sia quella comparata e che validità abbia questa domanda, Panikkar se ne esce con una sorta di paradosso alla Russell, quello che lui chiama un "dilemma", in quanto la filosofia comparata sembra oscillare tra l'essere una meta-filosofia che sormonta ancora "un'altra filosofia" (cioè contenuta nella serie delle filosofie), ed essere una filosofia qualitativamente separata da tutte le altre filosofie (cioè non contenuta nella serie) e l'"esprimere un giudizio" su di esse - da qui la presunta impossibilità ⁸.

Nella seconda parte, quella centrale (pp. 120-130), Panikkar si preoccupa di mostrare che la disciplina della filosofia comparata è impossibilmente indipendente e ne analizza cinque tipologie rilevanti: (I) la filosofia trascendentale, (II) la filosofia formale o strutturale, (III) la filosofia del linguaggio, (IV) la filosofia fenomenologica, e la sua stessa (V) filosofia dialogica o imparativa. Nessuna di queste tipologie, come egli scrive, "offre in ultima analisi una base soddisfacente per una filosofia comparata veramente indipendente." ⁹. Ma secondo la visione di Panikkar la filosofia imparativa deve essere preferita dal momento che sostiene "un atteggiamento di apertura filosofica pronto ad imparare da qualsiasi prospettiva filosofica, ma senza la pretesa di comparare le filosofie da un punto di vista superio-

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

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 118.

⁸ *Ibid.*, 120.

⁹ *Ibid.*, 122.

re, obiettivo e neutrale."¹⁰ Inoltre investita di una coscienza decisamente "critica", la filosofia imparativa promette di aprire una via verso quel "pluralismo filosofico" che ha superato le provinciali visioni scioviniste"¹¹.

Nella terza parte (pp. 130-134), Panikkar indaga sulla questione del giusto metodo della filosofia imparativa e presenta la sua "ermeneutica diatopica" quale risposta alla domanda. La sfida ermeneutica di ottenere la comprensione tra i confini di "due (o più) culture" nella descrizione di Panikkar è solamente graduale, diversa dai confini filosofici intra-culturali, diversa a tal punto che giustifica un metodo differente in quanto ci troviamo "sotto un altro mito o orizzonte di intelligibilità"¹². Inoltre utilizzando la parola simbolo in questi passaggi, Panikkar allude ai principali temi di altre sue opere come il *Ritmo dell'Essere*. E' per mezzo di "simboli primordiali" che conosciamo ciò che è "esistenzialmente importante" e che veniamo a conoscenza anche di altre cose"¹³. Infine essendo epistemologicamente attrezzati con i simboli possiamo impegnarci nel "dialogo dialogale" attraverso il quale "la comprensione reciproca", "l'attraversamento dei confini" e "la formazione di un comune universo di discorso", divengono delle reali possibilità¹⁴. Questo è tutt'altro che facile, come osserva Panikkar ed è

solo per quelle persone che hanno esistenzialmente attraversato i confini di almeno due culture e si sentono a casa propria in entrambe e saranno in grado di capire prima e di tradurre poi¹⁵

Le osservazioni conclusive del saggio tornano all' introduzione politica e riprendono la tesi dell'impossibile indipendenza della filosofia comparata. Tale disciplina si dice ora che mira a comparare "i miti ultimi su cui alcune culture hanno costruito i loro mondi"¹⁶, sottolineando nell'appendice principale che questo include "l'Occidente" e il suo mito (i) E 'così che si dice che la filosofia comparativa non "demitizza" ma "transmitizza"¹⁷. Panikkar fa una critica fondamentale non solo della filosofia, ma anche della filosofia comparata come finora praticata ossia , come una "superfilosofia della moderna mente occidentale critica, che esprime giudizi su ogni cosa

¹⁰ *Ibid.*, 127.

¹¹ *Ibid.*, 129.

¹² *Ibid.*, 130.

¹³ *Ibid.*, 132.

¹⁴ *Ibid.*.

¹⁵ *Ibid.*, 133.

¹⁶ *Ibid.*, 134.

¹⁷ *Ibid.*

posta sotto la luce del sole, che è acritica dei propri assunti e di ciò che la filosofia è".¹⁸ La filosofia comparativa *qua* filosofia imparativa quindi non è una superfilosofia indipendente, in quanto non giudica, ma " contrasta tutto ed apprende ovunque", sempre critica dei suoi propri presupposti e di ciò che la filosofia è - in effetti, è detta essere "radicalmente" critica della propria impresa¹⁹.

Questo è - come ci si aspetterebbe - il punto di partenza per il mio dialogo con Panikkar e ora procederò alla mia critica del suo saggio e del suo contributo alla filosofia comparata. Detto in termini certamente provocatori, l'argomentazione di Panikkar contrappone una più che vaga filosofia imparativa alle caricature di altri tipi di filosofia comparata. Non riesce così ad essere all'altezza del suo stesso monito ossia di prendere sul serio altre visioni filosofiche.

La mia critica è duplice, una a livello di argomentazione e una a livello degli imperativi della filosofia imparativa, considerati contro i propri presupposti. In primo luogo qualche critica a come Panikkar argomenta il suo caso: consideriamo come nel saggio, cinque tipi di filosofia comparata contemporanea vengano individuati e discussi, tutti eventualmente *fallimentari* nel costituire una "filosofia comparata veramente indipendente", mentre uno, la filosofia imparativa, emerge alla fine come opzione *raccomandabile*. Qual è l'esatta relazione tra il fallimento di tutte e cinque le tipologie e la valutazione positiva di una di esse? Quali i criteri utilizzati per decidere la validità o non validità di tali tipologie? Ovviamente, ciò che rende non valide tutte e cinque le tipologie non può non essere ciò che giustifica la validità della filosofia imparativa. Diversamente la filosofia imparativa risulterebbe essere valida e contemporaneamente non valida per la stessa ragione. Tanto per non sbagliare, il problema non starebbe nell'apparente contraddizione, almeno questo non sarebbe un problema per Panikkar che rifiuta il principio logico di non-contraddizione.²⁰ Il problema sarebbe piuttosto che non emerge chiaramente perché non sia stato concesso il beneficio della contraddizione a tutti i cinque tipi, ma solo alla filosofia imparativa.

A mio parere, tuttavia, Panikkar utilizza criteri alquanto diversi per determinarne la validità o non . Ciò ci conduce almeno a due costellazioni che possono contribuire ad ulteriori indagini, se ci teniamo entro i cinque

¹⁸ *Ibid.*, 135.

¹⁹ *Ibid.*, 136.

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

tipi offerti ed ignoriamo l'importante questione se ci siano altri tipi di filosofia comparativa, o forse rappresentanti più significativi di tipologie diverse da quelle elencate da Panikkar. La prima costellazione riguarda i criteri di non validità. Offre forse Panikkar ragioni di non validità per ogni altro tipo di filosofia comparata oltre quello relativo ad "una filosofia comparata veramente indipendente"? La seconda costellazione riguarda i criteri di validità. I motivi di Panikkar a favore della filosofia imparativa si basano forse su criteri che non sono applicabili agli altri tipi di filosofia comparata o, se applicabili, ottengono forse risposte contrarie? In breve, l'argomentazione di Panikkar taglia corto su entrambe le questioni .

Per esempio, parlando di filosofia trascendentale Panikkar conclude che pur essendo un "filosofia critica valida " che abbraccia eventualmente la "più completa" "concezione di filosofia", alla fine fallisce a causa della sua parzialità e mancanza di obiettività verso "le filosofie comparate", inoltre, tale filosofia trascendentale non sarà presa in considerazione da "alcuni di loro", in quanto si basa "su una scala di valori che non riconoscono" ²¹. La parzialità non può essere veramente il problema, perchè la stessa filosofia imparativa non potrà mai giungere alla certezza di averla elusa, come Panikkar stesso ammette prontamente dopo aver evidenziato "la contingenza dei propri assunti e la necessità inevitabile di rimanere su tali limitati presupposti ancora non esaminati" ²².

Il problema sembra quindi essere il mancato riconoscimento di una "scala di valori" che non siano comuni e condivisi. Ma qui Panikkar sembra semplicemente confondere le cose, perché egli contrappone la sua promessa di filosofia imparativa eventualmente realizzativa di un "universo di discorso comune", alla descrizione della filosofia trascendentale, contrapponendo l'obiettivo della filosofia imparativa alla *pratica* della filosofia trascendentale. Non vi è alcun motivo per cui la filosofia trascendentale non dovrebbe ricevere un trattamento altrettanto caritatevole, il suo obiettivo non è certamente la parzialità, ma se mai una trascendentalità priva di questa, che può anche vantare di costituire un "universo di discorso comune". La filosofia imparativa esattamente come le altre cinque poggia proprio sul presupposto che la scala dei valori contemplate da varie filosofie differisce, fino al punto dell' incommensurabilità.

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

²² *Ibid.*, 128.

Anche se guardiamo i criteri di validità (a parte la promessa citata), ci sono problemi. Panikkar specifica il carattere (auto) critico, riflessivo, mentalmente aperto, e imparativo della filosofia imparativa e il suo disconoscimento del fine di un "punto di vista trascendente"²³. Ma non vi è alcuna ragione per cui gli altri tipi di filosofia comparata non possano assumere un tale atteggiamento. Di fatti, semplicemente non riesco a capire perché tra tutti quei filosofi che perseguono queste altre tipologie, molti - idealmente, almeno - non potrebbero sposare un'attitudine (auto) critica, riflessiva, aperta e imparativa o aggiungere alle loro rivendicazioni universalistiche l'etichetta di provvisorietà. Nello stesso modo in cui Panikkar non ha preso nemmeno in considerazione questa opzione, così pure non riesce a considerare seriamente altre visioni filosofiche – aspetto sul quale si dice vertere soprattutto la filosofia imparativa.

Questo mi porta alla mia seconda critica, quella relativa agli imperativi della filosofia imparativa considerati contro i propri presupposti. Un imperativo riguarda il sottoporre "tutto a un esame critico con tutti gli strumenti disponibili di analisi"²⁴. Ciò che intendo fare è offrire uno strumento molto semplice di analisi e sottoporre il saggio di Panikkar a un esame critico, in particolare la sua comprensione della filosofia. Derivo il mio strumento di analisi da un semplice insieme di elementi che possono essere analiticamente distinti in qualsiasi comparazione: una comparazione è sempre fatta da qualcuno, due o più *comparata* sono messi a confronto, e sono messi a confronto secondo un certo aspetto comune (nel tardo 17° secolo era denominata *tertium comparationis*), e il confronto, se concluso, ha un risultato, spesso espresso in termini di relazione. Per questo, come ho già discusso altrove, dovrebbe essere aggiunto un quinto elemento, che accentui l'atto di selezione dei *comparata*, che sono stati scelti per il confronto, perché sono in qualche modo considerati correlati o almeno legati per il fatto stesso che essi sono posti l'uno accanto all'altro per la comparazione. Questa relazione su alcuni livelli comprende una comunanza che ho chiamato 'Tertium pre-comparativo'. Il Tertium 'pre-comparativo' e il *tertium comparationis* sono legati da reciproca informazione in quanto poiché ogni aspetto in cui due *comparata* possono essere paragonati denota una (potenziale o effettiva) comunanza che può, ma non deve necessariamente essere parte della

²³ *Ibid.*, 127.

²⁴ *Ibid.*, 128.

comunanza che motiva la scelta dei *comparata* e *viceversa* - che è il motivo che potrebbe essere utile per distinguere i due elementi.²⁵

Lasciate che vi faccia un esempio veloce. Se ho deciso di confrontare, per esempio, la filosofia di Confucio e Aristotele, allora presuppongo o affermo sul piano del ' *tertium* ' pre-comparativo che sia Confucio che Aristotele avevano una filosofia, o potrebbe utilmente essere visto come l'aver avuto una filosofia. Se, nel corso del confronto, le filosofie sono confrontate per le loro teorie sulla virtù, allora si presume a livello del *tertium comparationis* che avevano (o che potrebbe essere utile guardare a loro come se avessero avuto) anche una teoria sulla virtù. È importante sottolineare che la scelta del *tertium comparationis*, di avere una teoria della virtù, viene così ricondotta al ' *tertium* pre-comparativo ' e qualifica che cosa significa avere una filosofia. Se nell'insieme del confronto tra le filosofie di Confucio e Aristotele, in relazione alle loro teorie della virtù, l'aver avuto delle teorie di cui una sulla virtù, potrebbe probabilmente essere una comunanza che motiva la scelta dei *comparata* e quindi può (anche) essere parte più semplicemente del *tertium* 'pre-comparativo'. Molto di più naturalmente potrebbe essere presupposto nella selezione di questi *tertia*, e tutto questo può essere lasciato implicito o vago. Ma il distinguere e il focalizzare questi elementi può servire come strumento di analisi contribuendo a rendere più esplicito l'implicito.

Panikkar è esplicito in questo: come "dal suo stesso nome"²⁶ la filosofia comparata tratta del confronto tra filosofie²⁷. E la sua "definizione di lavoro" ritrae di conseguenza la filosofia comparata come "lo studio filosofico di uno o di alcuni problemi alla luce di più di una tradizione"²⁸. Qui, il ' *tertium* pre-comparativo ' delle filosofie è definito dal porre l'accento sui "problemi" da un lato e dall'introduzione di "tradizioni" come una unità in qualche modo significativa per lo studio filosofico. Analizzando il testo di Panikkar in questo senso, con attenzione alle qualificazioni relative al suo concetto di filosofia, ovviamente, si crea una lunga lista. Ecco quello che ho trovato, a volte preceduto dall'aggettivo "filosofico" o seguito dal *genitivus subjectivus* "delle filosofie": i problemi, le tradizioni, la saggezza di altre

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.

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.

culture, i sistemi o sistemi di pensiero, le opinioni o le prese di posizione, le scuole, le auto-comprensioni, la scala di valori, il dinamismo interno, gli approfondimenti culturali, le visioni del mondo, le esperienze delle persone, le verità ultime, gli universi di discorso, le lingue, e così via ... Come tutti questi termini si relazionino è lasciato interamente al lettore scoprirlo. Una lingua rende conto di un popolo? Può una cultura avere forse nello sport tradizioni diverse, scuole diverse, o scale di valori diversi? In caso affermativo, che cosa significa per la filosofia, che in uno o un altro punto l'argomento sia relativo a tutti questi termini? Panikkar non dà una risposta a queste domande.

Nella terza parte del saggio, quando si parla di ermeneutica diatopica Panikkar rende del tutto chiaro che nella lista la parola "culture" rappresenta la qualificazione principale della filosofia. Le culture rappresentano una linea di demarcazione importante per diverse filosofie, che è evidente quando scrive che:

la distanza tra due (o più) culture, che hanno sviluppato in maniera indipendente in luoghi diversi (topoi) i propri metodi del filosofare e modi di raggiungere intelligibilità con proprie categorie.²⁹

aggiungendo così una serie di qualifiche al mio elenco. I *Topoi* citati nel saggio sono India, Cina, Africa, Grecia e l'Occidente, ma come relazionarli ancora una volta è lasciato decidere al lettore. Per essere chiari, Panikkar non è certamente solo nel considerare che le differenze culturali implicano differenze filosofiche, ma da nessuna parte nel saggio c'è un solo argomento circa il motivo per cui dovrebbe essere così, né vi è una riflessione critica delle contingenze che hanno portato le culture all'ordine del giorno, in primo luogo. In altre parole, tutto ciò è assunto acriticamente.

Vi è un secondo passaggio rivelatore in cui Panikkar parla di "portare una cultura, una lingua, una filosofia in un'altra cultura, lingua o religione, rendendola comprensibile"³⁰. Qui non è chiaro come la cultura, la lingua, la filosofia e la religione entrino in relazione tra loro e perché la filosofia è sostituto di religione - ma il fatto che essa viene sostituita è detto sicuramente. La religione come termine non ha un posto di rilievo in questo saggio specifico di Panikkar. Nella sua descrizione della filosofia imparativa, egli cita l'importanza della consapevolezza

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

³⁰ *Ibid.*, 133.

che la maggior parte delle filosofie si considerano uniche e spesso definitive. Così non si può paragonare, vale a dire, mettere insieme (com) su un piano di parità (par) di posizione, quello che pretende di essere unico e incomparabile.³¹

Questa per me è un'affermazione strana, non posso trovare alcuna filosofia che avrebbe retto tale affermazione. Invece il linguaggio dell'ultimità, unicità e incomparabilità è più spesso utilizzato nel contesto delle religioni e delle filosofie a sostituire le religioni alle filosofie nell'affermazione di cui sopra potrebbe eliminare gran parte della stranezza - se visto dal mito all'interno del quale ho detto di pensare. Per Panikkar, le cose sono diverse, la filosofia e la religione sono inseparabili, che è una visione che può essere difesa, ma non viene difesa, tanto meno esplicitata in questo saggio³². L'ha, naturalmente, resa esplicita e difesa altrove, a lungo nel suo *A Dwelling Place for Wisdom* o nelle sue *Gifford Lectures*.³³ Ma vi posso assicurare che la

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.

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

lettura di *Il Ritmo dell'Essere* e l'analisi del concetto di filosofia contenuto in esso con il mio strumento di analisi, mi ha portato ad un elenco ancora più lungo rispetto a quello offerto in precedenza (aggiungendo per esempio le civiltà, le forme di vita, ecc .), mentre nulla della vaghezza è stato dissipato.

Il mito, che è il concetto più centrale nelle Lezioni di Gifford e la nozione con cui ho iniziato oggi, appare anche alla fine del saggio sulla filosofia comparativa e appare in una caratterizzazione della filosofia comparata che ho citato sopra, ma che desidero citare ancora in conclusione. Panikkar scrive che "ciò che la filosofia comparata cerca di confrontare sono i miti ultimi su cui alcune culture hanno costruito il loro mondo"³⁴. Se avesse usato questa comprensione religiosa e mitologica della filosofia e della filosofia comparata, che è molto più specifica della sua "definizione di lavoro", gli altri tipi di filosofia comparata non sarebbero mai apparsi come opzioni alternative serie, ma solo per quello che sono davvero nell'argomentazione di Panikkar, cioè, una sorta di specchietto per le allodole.

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.