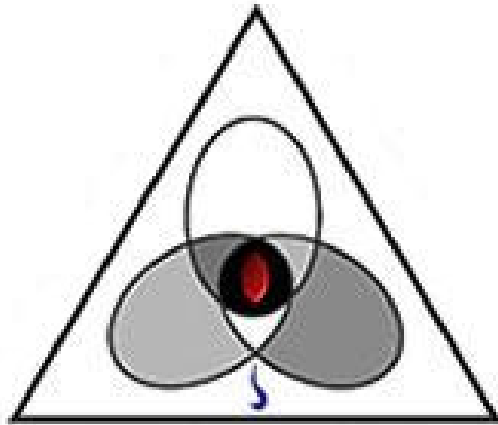


# ***CIRPIT REVIEW***

*Rivista Internazionale On-line*



**n. 1 - Supplemento**  
**Settembre 2010**

*Centro Interculturale dedicato a Raimon Panikkar*  
[www.cirpit.raimonpanikkar.it](http://www.cirpit.raimonpanikkar.it)

2 Indice/Index

4 Editoriale

5 Editorial

**OMAGGIO A RAIMON PANIKKAR / HOMAGE TO RAIMON PANIKKAR**

6 **Milena Carrara Pavan**

EL CÌRCULO VITAL (Da *Peregrinaciòn al Kailasa y al Centro del si*, Raimon Panikkar y Milena Carrara, Lucièrnaga, Barcelona, 2009))

**Scott Eastham**

7 THE DIAMOND ROSE

**Jordi Gumi**

10 "HA MUERTO EL MAESTRO Y AMIGO RAIMON PANIKKAR"  
L'últim diàleg de Tavertet

**M. Roberta Cappellini**

11 IL MIO INCONTRO CON RAIMON PANIKKAR

13 MY MEETING WITH RAIMON PANIKKAR

**Victorino Pérez Prieto**

15 "TODO ESTÁ INTEGRADO, ASUMIDO, TRANSFIGURADO"  
In memoriam del amigo y maestro Raimon Panikkar

**Padre Luciano Mazzocchi**

18 LA PROFEZIA DI RAIMON PANIKKAR

**Diane Pendola**

21 "I CALL YOU FRIEND"

**Giuseppe Cognetti**

22 RICORDO DI UN INCONTRO

**Anna M. Natalini**

24 ADDIO A RAIMON PANIKKAR: UN MAESTRO

**Giuseppe Billoni**

25 RAIMON ... UN MAESTRO

**Carme Ayguavives**

26 RECORD

**LA PAGINA DI RAIMON PANIKKAR / RAIMON PANIKKAR'S PAGE**

**Raimon Panikkar**

27 AUTORRETRATO Raimon Panikkar expresó en este particular autorretrato su dificultad para escribir sobre si mismo (*La Vanguardia*, 27.08.2010)

**Raimon Panikkar** (estratti)

- 28 LA GOCCIA D'ACQUA (Tratto da "La goccia d'acqua, una metafora interculturale" in **Mito Simbolo, Culto**. Jaca Book, Milano, 2008, Cap.IV)
- 31 RESURREZIONE (Tratto da: **Mistica Pienezza di Vita**, Vol.I/1 Opera Omnia, Jaca Book, 2008, pp. 309, 310)
- 33 LO SGUARDO INNOCENTE (Tratto da: **Mistica Pienezza di Vita**, Vol.I/1 Opera Omnia, Jaca Book, 2008, pp. 66-68)

## CONTRIBUTI / CONTRIBUTIONS

**Michiko Yusa**

- 36 ECOSOPHY AND 'SAIGŪ', The Sacred Office of Imperial Princess

**L. Anthony Savari Raj**

- 39 CULTURAL INNOVATION: SOME CROSS-CULTURAL CONSIDERATIONS

**Lucas Cerviño**

- 47 EL INDISPENSABLE APORTE DE LO RELIGIOSO PARA UNA CONVIVENCIA INTERCULTURAL

**Xavier Melloni**

- 56 Victorino Pérez Prieto *DIOS, HOMBRE, MUNDO. La Trinidad en Raimon Panikkar.*

## RUBRICHE / COLUMNS

*Rubriche Epistemologiche* a cura di **Paolo Calabrò**

- 62 IL RUOLO DELLA SOGGETTIVITÀ NELLA SCIENZA

*Rubriche Letterarie* a cura di **Gianni Vacchelli**

- 68 PER UNA NUOVA SPIRITUALITÀ: UN RITORNO CREATIVO ALLA "RADICE BIBLICA"  
*Una crisi radicale e non coscientizzata*

## LA PAGINA DELL'ARTE / ART PAGE

**Giorgio Taffon**

- 74 ARTE E VITA ALLA LUCE DEL PENSIERO DI RAIMON PANIKKAR:  
considerazioni inaugurali

**Elisa Cappelli** (presentazione di Giuseppe Cognetti)

- 78 ESPIRARE DI CONTINUO
- 79 STRADE PRINCIPALI, STRADE SECONDARIE
- 80 CHI HA INVENTATO I CORIANDOLI

- 81 **LE DOMANDE AGLI AUTORI / QUESTIONS TO THE AUTHORS**

- 92 **RECENSIONI / REVIEWS**

- 96 **NEWS**

***Cari amici, cari soci, cari lettori,***

*Apriamo le pagine di questo supplemento dopo la morte di Raimon Panikkar, desiderando ricordarlo attraverso le parole di commiato di alcuni amici.*

*A queste seguono degli estratti da alcune sue opere a nostro avviso particolarmente significativi, che ci piace considerare come il suo Addio a tutti noi.*

*Alla parte dedicata ai contributi fanno seguito le Rubriche e la pagina dell'arte, le pagine delle "domande agli autori" con le Recensioni e le News in cui sono annunciati alcuni Convegni tra i quali il nostro primo Colloquium presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.*

*Desideriamo aggiungere qui due parole sul bel Simposio di Brisbane di Giugno, organizzato dall'Australian Catholic University insieme al Centre for Indigenous Education and Research e il St. Paul Theological College, al quale il Cirpit ha partecipato. Ringraziamo ancora Gerard Hall attento, efficiente e sensibile coordinatore per l'accoglienza offerta, per l'ineccepibile organizzazione e per l'atmosfera armoniosa che ha saputo creare tra i numerosi ospiti. Ringraziamo Aunt Joan, i suoi amici e collaboratori per averci offerto una pregnante testimonianza sulla quale meditare. Non ultimo serberemo nel nostro cuore il bel ricordo in memoria dell'amico Roger Rapp celebrato attorno ad un bellissimo fuoco commemorativo in un intenso momento di raccoglimento e di preghiera.*

*Ci auguriamo che la nostra Rivista possa continuare a creare riflessione, dibattito, dialogo e scambio fecondo, perché solo così, come diceva Panikkar, possiamo conoscere gli altri e la ricca realtà che ci circonda, per arrivare a noi stessi ed alla scoperta dell'unico orizzonte cosmoteandrico che ci accomuna. Ringraziamo tutti coloro che hanno partecipato a questo Supplemento.*

*Anna M. Natalini*

*M. Roberta Cappellini*

**Dear Friends, Members and Readers**

*We like to open the pages of this supplement after Raimon Panikkar's death, wanting to remember him through the parting words by some friends.*

*Panikkar's page will follow with some particular extracts from his works, we like to consider as his farewell to us all. Then the section of contributions will be followed by Columns and the art page, by "questions to the authors", reviews and finally by the news announcing some next Conferences, including our first Colloquium at the Italian Institute for Philosophical Studies of Naples.*

*We will add here a few words on the beautiful Brisbane Symposium of last June, organized by the Australian Catholic University with the Centre for Indigenous Education and Research and the St. Paul Theological College, to which Cirpit participated. Thanks again to Gerard Hall, attentive, efficient and sensitive coordinator, for the welcome given, for the perfect organization and the harmonious atmosphere created among the many guests. We thank Aunt Joan, his friends and colleagues who gave us a poignant testimony on which to meditate for long.*

*Last but not least we'll cherish the dear memory of Roger Rapp celebrated by the Symposium friends around a beautiful fire, in an intense moment of reflection and prayer.*

*Finally we hope that our magazine can continue to create reflection, debate, dialogue and fruitful exchange, because only in this way, as Panikkar used to say, we can know the others and the rich reality surrounding us, in order to reach ourselves deeply, through that multiform cosmotheandric horizon we all share.*

*We thank all friends and members who participated to this Supplement.*

Anna M. Natalini

M. Roberta Cappellini

## ***El Círculo Vital\****

(Poesía leída al funeral de Raimon Panikkar e publicada, assieme alle righe che la precedono, per gentile concessione di Milena Carrara Pavan)

“A nuestro tiempo le toca realizar la experiencia del carácter cosmoteándrico de la realidad. El camino es vivir esta espiritualidad cosmoteándrica: amar lo divino en el cosmos (en lo creado y en las criaturas, y, por lo tanto, reconociéndolo en nosotros mismos) sin limitarlo a eso, reconocer al Padre en el Hijo, *brahman* en el *âtman*, en su relación adual (advaita), gracias al Espíritu y hacer experiencia en nosotros mismos, iconos de la Realidad (Trinidad). Éste es el sentido de la vida y de toda relación verdaderamente humana.

### ***El Círculo Vital***

***Quien no descubre el amor no encuentra a Dios***

***Quien no encuentra a Dios no entrevé el misterio de***

***Mundo***

***Quien no entrevé el misterio del mundo no encuentra***

***Un tû***

***Quien no encuentra un tû no llega a sí mismo***

***Quien no llega a sí mismo no vive la vida***

***Quien no vive la vida no descubre el amor.***

***Y viceversa: (...)***

\* (Da *Peregrinaciòn al Kailasa y al Centro del sì*, Raimon Panikkar y Milena Carrara, Luciérnaga, Barcelona, 2009)

## The Diamond Rose\*

by Scott Eastham

*There is light yonder  
That makes visible  
Creator to creation ...  
Dante, Paradiso, XXX, 100-1*

### A Labyrinth of Light

*already,  
the quick in air  
and the light alive through ...  
her here, the dawn: bright eye.*

*it's a song, love,  
that the breeze bore  
    aflame,  
    cut  
from windflow and cold over mountain  
a day to chisel oakshade, climbing ...*

*this joy,  
    clearing in the wood,  
        climbing,  
    sun high now  
and as river of light –  
    ply over ply,  
    scintillant,  
warming now, still the river;  
and yet also unstill,  
eddy into song.  
minding the song, then,  
    and the children:*

*'so if i am the child  
    between you both,  
        the song?  
    how shall you know me?  
    squirrel nibbles acorn,  
    scampers under branch  
    and disappears ...'*

---

\* Scott Thomas Eastham, *Wisdom of the Fool - Stories & Poems*, Bristol, IN (Wyndham Hall Press) 1985 ('Diamond Rose' poem, pp. 127-132).

*yes, love, i see  
and i know you, and  
if you ask how i miss your voice,  
you ask the acorn the oak.*

\*

### **A Flower From A Traveler**

*to bind together what already is together:  
finding themselves their own child,  
and wishing to keep peace  
in the family,  
arose.*

*at birth death dies.*

*heart : hearth;  
here a larger life  
dwells in thy dwelling ...  
over oak lintel the rose,  
long bramble rambling:  
    *first thorn,*  
    *then return petals*  
to meet cool rain,  
and to flower.*

*alive what gives life.*

*and that day  
a traveler touched us  
and told us that  
to walk is to be human;  
    *a balancing act –*  
and that people wobble,  
not the path.*

*so much is obvious.*

*and so we found  
as you yourself might find,  
no way out, but  
through the center  
    – just perhaps,  
a way in, an opening  
and a deepening ...*

\*



**A Diamond Rose**

*by scent so clearly  
a rose : a diamond rose.  
but the diamond?  
that faceted clarity?  
always there ...  
                  just enter by spring  
          an open field,  
this flower, the rose  
in the briar patch  
(where Brer Rabbit  
sniffed it out),  
and muse here, sip  
at the seed's breath  
– ever startling.*

\*

*quickenowherenowalways  
recall Castalia, Delphi*

*(Summer, 1969)*

*glade and the fountain  
– 'water jets from the rock',  
cool grotto shade  
a pool, rock ledge,  
no swimming things,  
liquid crystal  
in the hand's cup;  
a butterfly, psyche –  
the air a warm breathing  
peace.*

SHANTI/SHALOM/SALAAM

*Only the third eye of the mystic can see through the ultimate symbols of East (the diamond) and West (the rose) to the common light they share. Panikkar appears as he first did to us in California in the 1970s, as the 'Traveller' of \$2 – called 'Rai-mundo,' light of the world.*

## “Ha muerto el maestro y amigo Raimon Panikkar” L'ÚLTIM DIÀLEG DE TAVERTET

Jordi Gumi

*(testo letto durante il funerale a Tavertet)*

Ha muerto el maestro y amigo Raimon Panikkar. L'ÚLTIM DIÀLEG DE TAVERTET

Aquí, ara, intentem establir, amb sentiment, l'últim dels tants diàlegs que el Dr. Raimon Panikkar ha realitzat en aquest poble. És un diàleg inusual, mental, anímic, amb paraules que suara diem però que no s'escolten materialment per l'interlocutor. Confiem que el seu esperit en sigui un segur receptor.

Acomiadem a una persona excepcional. Un dels eminents savis que han passat per aquest planeta deixant una petja de cultura, filosofia, religió, sintetitzats en escrits i sobre tot en diàlegs de gran dimensió humana, de comunicació, de personalitat analitzadora, de conversa fluïda, d'ihl lusiò per l'us de la paraula.

Raimon Panikkar va fundar Vivarium per fer recerca dels valors humans potenciant la interculturalitat, però sabem que una de les seves fites, la nineta dels seus ulls, ha estat la comunicació directa, inmediata, viva, establerta un dissabte de cada mes en 1'espai llarg d'una vintena d'anys. Els seus mots han estat la finestra oberta al mon i a les variades cultures, però, sobre tot, han establert nous camins de pensament i desenvolupat ànsies d'estudi a moltes persones inquietes. Un guiatge fonamental.

Raimon Panikkar, viatger infatigable, va

fer parada a Tavertet, ja fa molts anys i s'hi va quedar. El poble va acollir-lo i ell va integrar-se com un veï més, igual que altres tants caminants que varem escollir pedres, boires, llum, natura, d'un poble petit i una comunitat de muntanya. La seva presència ha estat valorada en la doble faceta d'habitant habitual i de personatge notable per la seva trajectòria intel·lectual. En els dos cassos, la cordialitat i respecte s'han agermanat per valorar-lo cordialment com a persona.

L'Ajuntament, que ara represento, ha estat sempre conscient de la importància del nostre veï, encara que la quotidianitat de la seva presència fos una distracció d'aquest fet. De totes maneres ha estat amatent a les seves activitats, ha fet senuiment dels seus èxits i ha confirmat el seu reconeixement en una resolució del ple municipal, adherint-se a homenatges que ha rebut.

Raimon Panikkar ha estat un gran pensador, un destacat professor, un savi doctor en moltes matèries, però per damunt de tot, ha sabut donar el do de 1'amistat. Puc afirmar-ho, personalment, perquè he tingut el goig de disfrutar-lo.

Moltes graciès. Jordi Gumi

28 de'agost de 2010

## IL MIO INCONTRO CON RAIMON PANIKKAR

di Maria Roberta Cappellini

Riandare con il pensiero all'incontro con Raimon Panikkar è tutt'ora una gioia per me.

Ed è questa gioia che vorrei offrirgli, insieme alla mia più profonda gratitudine, in queste pagine di commiato rivolte ad un grande Maestro di pensiero e di vita .

Il mio incontro con Panikkar fu motivato principalmente da ragioni filosofiche, ma anche da un elemento ulteriore, che era emerso casualmente vedendo le magistrali interviste di Werner Weick.

Già da qualche anno avevo infatti avvicinato alcuni suoi testi , in particolare le sue profonde riflessioni sull'ermeneutica, ma è difficile spiegare cosa mi avesse colpito così profondamente in quelle interviste. Forse le parole toccanti da lui usate, insieme al suo modo di sorridere e commuoversi così semplice ed immediato e a quei magnifici luoghi e panorami che vi facevano da sfondo. Ma non era solo questo. C'era qualcosa di più in grado di toccare corde profonde, qualcosa che oggi definirei come un particolare "ritmo" che pareva avvolgere lui, i luoghi e l'osservatore esterno. Un ritmo espresso dalle sue parole semplici e dirette che esprimevano

il suo pensiero e contemporaneamente descrivevano la sua vita, alternate a momenti di silenzio che permettevano a queste di dilatarsi, depositarsi interiormente. Silenzi carichi, pieni, scanditi dal passo di questo "homo viator" quale Raimon indubbiamente è stato lungo l'arco di tutta la sua esistenza. Come ci mostra non solo la sua vita spesa tra Oriente ed Occidente, ma anche la sua stessa opera, più volte scritta e riscritta alla luce di nuove intuizioni ed approfondimenti, testimonianza di una continua riflessione e meditazione, di un costante dialogo e rielaborazione conforme alla dinamica del suo pensiero, mai scisso dalla realtà vissuta. Al passo con il dinamismo della vita, poiché come soleva spesso dire: "Ogni momento è nuovo. La creazione è continua". In tal modo la sua parola si arricchiva in senso massimamente autentico, cioè vero, pregno di vissuto, per il grado di trasparenza che egli riusciva a realizzare tra l'esperienza di vita e quella interiore. Torno quindi a "quel qualcosa" che mi aveva profondamente toccata davanti all'intervista. Si tratta di una coscienza che ho maturato con il tempo ed il rapporto diretto con lui, poiché questo particolare impatto non mi era mai accaduto prima in occasione delle mie diverse frequentazioni filosofiche, senz'altro più esclusivamente intellettuali ed accademiche. Ciò che invece

**M. Roberta Cappellini**, Presidente CIRPIT.  
[www.mariarobertacappellini.it](http://www.mariarobertacappellini.it)

emergeva immediatamente da quelle interviste, cioè dalla sua parola “viva”, era questo “valore aggiunto”, questo spirito di “vita” che faceva di lui un filosofo vero e che indubbiamente chiamava a sé. Non mi piace parlare di “fascino”, non sarebbe rendergli giustizia. È qualcosa di diverso e di più profondo che la sua persona esprimeva, comunicando a tutti, anche attraverso i filtri e gli schermi mediatici. Ho accolto “questa chiamata”, spontaneamente come la cosa più naturale e semplice del mondo. Il passo successivo era senz’altro conoscerlo personalmente. Così è iniziato il mio viaggio non solo verso di lui, ma successivamente “camminando insieme a lui” come egli permetteva ed invitava a fare. Condividendo un percorso fatto di lezioni (seminari di Vivarium), di dialoghi, di passeggiate meditative, di pause di raccoglimento e di preghiera, di momenti di convivialità. I bellissimi luoghi e la calda ed accogliente atmosfera catalana degli abitanti di Tavertet e degli amici di Vivarium ne costituivano la cornice ideale. A quel tempo, essendomi occupata a lungo di studi relativi alla tradizione ebraica e giudeo-ellenistica, stavo rivedendo un lavoro svolto su Filone Alessandrino, per una pubblicazione. Questo costituì una sincronia davvero significativa, poichè gli argomenti delle lezioni di Tavertet, in quel preciso momento del mio percorso di studio creavano un fertile terreno di ampliamento, permettendomi di collegare questo antico pensiero alla contemporaneità. La mia personale interpretazione data in quel vecchio lavoro alle opere di Filone verteva infatti su una struttura triadica della filosofia mosaica che ben si prestava ad un’interessante e stimolante comparazione con la concezione cosmoteandrica di Panikkar.

Così il nostro rapporto si strinse ed una volta che io ebbi pubblicato il mio libro lo lesse in una notte, mi scrisse alcune righe di commento e mi citò più volte durante le sue lezioni, ringraziandomi per il mio contributo. Non un grazie di facciata, ma di cuore, supportato dal fatto a suo dire che “l’avevo capito profondamente”. Rimasi molto colpita dalla sua sensibilità e dalla sua umanità, più che dal commento al mio libro. Fu così che un evento inatteso divenne un’immediata lezione di vita, sulla quale meditare a lungo. La sua umiltà dimostrava e testimoniava concretamente la sua grande apertura all’altro, oltre i confini formali, il suo amore per il prossimo, per la vita e la conoscenza, rimasti inalterati nel tempo, ma soprattutto la sua assoluta libertà. In lui avevo riconosciuto un Maestro e un vero Filosofo, intendendo per Philosophia non l’“Amore per la Saggezza, ma la Saggezza dell’Amore”, come spesso egli era solito dire. Fu così che diventammo amici.

L’ultima volta che ci siamo sentiti telefonicamente è stato in occasione del Convegno di Brisbane. È stato felice di sapere che vi avevamo partecipato attivamente e che il nostro Centro a lui dedicato fosse stato accolto nella comunità degli “amici, studiosi ed allievi” provenienti da tutte le parti del mondo e a lui profondamente legati, che periodicamente si incontrano per dialogare ed approfondire il suo pensiero. L’ultimo incontro per loro mentre Panikkar era ancora in vita, il primo per il nostro Centro, nato da poco più di un anno: quasi a simboleggiare la rigenerazione continua della vita.

## **My meeting with Raimon Panikkar**

Recalling the first meeting with Raimon Panikkar is still a joy for me.

A joy that I'd like to offer to this great Master, to express my deepest gratefulness in these pages of farewell.

My meeting with Panikkar was motivated primarily by philosophical reasons, but something more, an additional element was added, accidentally found while looking at the beautiful interviews by Werner Weick. I had already known Panikkar through his texts, especially his deep reflections about hermeneutics: so it is difficult to explain what struck me so deeply during those interviews. Perhaps the touching words he used, along with the way he smiled and was moved, so simple and immediate, together with the magnificent places and panoramic views. But it was not just that. There was something more, able to touch chords deeply, something that today I'd define as "a particular rhythm" which seemed to envelop him, the places around and the observer outside. It came out from his simple and direct words describing his life and thought, interspersed with some moments of silence that allowed them to expand, or settle within. It was as if that silence sounded full, marked by the passage of this "homo viator", as Raimon undoubtedly was over the course of his whole existence. This appears not only from his life, spent between East and West, but also from his own work, often written and rewritten in the light of new intuitions, witnessing his continuous reflection and meditation, his constant dialogue and revision in accordance with the

dynamics of his thought, never separated from his lived reality. His thinking was in step with the dynamism of life, as he often used to say: "Every moment is new. Creation is continuous". In this way, his words grew in authenticity, owing to the degree of transparency he could achieve between life experience and inner dimension. I'm going back again to that "something more" which had touched me so deeply in front of the interview. It was the beginning of a kind of consciousness which gradually grew inside me through the direct relationship with him. Indeed this particular impact had never happened to me before, in the other usual academic philosophical contexts. What immediately appeared from those interviews, from his words so "alive", was an "added value", a "spirit of life" and a great humanity, which undoubtedly attracted towards him. I do not like talking about "charm", it wouldn't do him justice.

It's something different and deeper, expressed by his person and which he communicated to everyone, even through media. So I accepted "that call," spontaneously. It seemed to me as if it were the simplest and most natural thing in the world: the next step would be to know him personally. Thus began my journey not only towards him, but also "walking with him", as he allowed and invited to do. Attending his lessons (Vivarium seminars) and sharing talks and walks, along with moments of meditation and prayer, as well as of conviviality.

The beautiful places and the warm and welcoming atmosphere of the Catalan people of Tavertet and of the friends of Vivarium formed the ideal background.

At that time, having been interested in Jewish and Jewish-Hellenistic studies for long,

I was revising a work about Philo of Alexandria, for a publication. This happened to be a very significant synchrony, as the topics of Vivarium lessons at that precise moment created a very rich ground for me to widen my study and to link this ancient tradition to contemporary thought. My personal interpretation, in that old work about Philo, was in fact focused on a triadic structure of the mosaic philosophy, which resulted fit for an interesting and challenging comparison with Panikkar's cosmotheandric vision.

So our relationship deepened: once my book was published, he read it in one night, sent me a few lines of comment and mentioned my name during his lessons, thanking me for my contribution. Not formal thanks, but words from his heart, as according to him "I had understood him deeply". I was impressed by his sensibility and his humanity, rather than by his comment on my book.

I can say that this unexpected event became an immediate lesson of life for me to meditate on, for long. His humility showed his concrete and great open-mindedness towards the others beyond any formal limit, his love for people, for life and knowledge, unchanged over the years, but above all his absolute freedom. I acknowledged him as a Master and a true Philosopher, intending "Philosophy not as the Love for Wisdom but as the Wisdom of Love", as he often used to say. That was how we became friends.

The last time we talked on the phone

was about the Brisbane Symposium. He was really happy to know that we had actively participated to it and that our Center dedicated to him had been welcomed into the community of friends and scholars attached to him, who periodically meet in different places in the world, to dialogue and deepen his thinking. The last conference for them, while Panikkar was still alive, the first for our Center, born more than a year ago, almost to symbolize the continuous regeneration of life.

## “TODO ESTÁ INTEGRADO, ASUMIDO, TRANSFIGURADO” In memoriam del amigo y maestro Raimon Panikkar

Victorino Pérez Prieto

Ha muerto el maestro y amigo Raimon Panikkar. Descanse en la paz de Dios y en esa armonía con toda la realidad cosmoteándrica que siempre buscó. Nos unía una fuerte amistad, más allá de su magisterio. Así lo manifiestan las numerosas cartas tuyas que recibí, escritas con su letra minúscula y su firma inconfundible hasta que pudo hacerlo: “Te recuerdo y mucho. No dejes de acercarte por Taverdet. A una cierta edad, hay que superar la tentación de hacerse el duro”, me escribía. “La amistad, que es una forma de amar, es una virtud humana, y por tanto cristiana”.

Lo manifestó también en el Prólogo para mi libro *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar* (Valencia 2008): “Me has pedido lo imposible. ¿Cómo puedo yo prologarme críticamente a mí mismo? Pero peor sería para mí no responder a un amigo, ya que considero la amistad como uno de los valores máximos de la vida humana, el único título que Cristo nos dio. Así pues, resuelvo el dilema con un compromiso: a los amigos se les puede escribir; y, en este caso, para felicitarte

**Victorino Pérez Prieto**, Docente di Teologia,  
Università di Coruña e di Santiago de Compostela, Spagna.

efusivamente por tu libro, que ha refrescado mi memoria y del que he aprendido mucho”.

Del mismo modo, y más allá del valor de mi trabajo filosófico y teológico desde su pensamiento, van cargadas de amistad sus palabras en la presentación de otro de mis libros, *Dios, Hombre, Mundo: La Trinidad en Raimon Panikkar*, publicado por Herder. Una presentación gravada en video en su casa, por la dificultad que tenía ya Raimon de desplazarse desde Taverdet a Barcelona, cosa para la que el mismo había manifestado gran interés; un video proyectado en la presentación del libro en la Biblioteca Nacional de Catalunya, que queríamos fuera también un homenaje en su 90 cumpleaños: “Victorino me entiende a mi más que yo mismo”. En todo caso, como me decía en otra de sus cartas que guardo celosamente, el sabía de mi esfuerzo por profundizar en su rico pensamiento, para caminar adelante: “Me has leído profundamente”. En este sentido, finalizaba el Prólogo del libro anterior haciéndome una petición: “tu colaboración a la liberación de la teología de las estrecheces *microdóxicas* a las que demasiado a menudo se la ha querido reducir”.

El nuestro fue un encuentro no sólo en la amistad, que siempre es gratuita, sino

también en la conexión de intereses e ideas comunes; unas ideas que no siempre tuvieron buena acogida en otros teólogos y pensadores. Él como el maestro curtido en mil avatares intelectuales y existenciales entre Oriente y Occidente; con sus viajes, estancias tan distintos puntos del globo y sus lecturas multirreligiosas y multiculturales, realizadas en la docena de lenguas que utilizaba, con su cuádruple identidad cristiana, hinduista, budhista y secular. Un pensamiento y una experiencia transmitidas en sus docenas de libros y cientos de artículos, conferencias, etc. Un trabajo reconocido por unos –muchos- y no tan reconocido por otros –bastantes-. Que si era o no filósofo, que si era o no teólogo, que si sabía o no escribir, que si no era “actual”, que si era un sincretista... Yo también, salvando la distancia con una persona y un intelectual muy excepcional... con mis mil avatares más modestos y más locales, con poco más de la mitad de años, con sólo mi docena de libros... Pero también, como el, aunque más modestamente, siendo valorado y querido por unos, calumniado por otros e incomprendido por bastantes.

Nuestras conversaciones de filosofía y teología resultaban fascinantes; pero llegaban a fatigarme a mi antes a mi que a él -a pesar de tener yo muuuchos menos años que él-, porque sus propias palabras parecían transmitirle reactivamente una fuerza inusitada –tan débil como parece físicamente en sus últimos años-, consciente de lo que podían realizar. Esta riqueza de conversaciones quedó reflejada en algunas de nuestras conversaciones publicadas luego (*Iglesia Viva* 223, 2005).

Pero esta fuerza pareció alcanzar su

límite al cumplir los 90 años. Poco después empezó un declive inexorable, que notaba no solo cuando estaba ante él, sino en sus palabras débiles al teléfono y en las líneas cada vez más incomprensibles de sus cartas.

Raimon vivió intensamente una larga vida; por eso le costaba aceptar en los últimos tiempos vivir de una manera menos intensa. Veía como su prodigiosa memoria y su “inteligencia eléctrica” no funcionaba como en otro tiempo, aunque seguía hablando envidiablemente en distintas leguas según los distintos interlocutores.

Lo de Raimon Panikkar fue siempre todo o nada; nunca fue hombre de medias tintas. Su pensamiento siempre buscó la reflexión sobre el todo, la integración de toda la realidad “cosmo-te-andrica”, recogiendo hasta los mas insignificantes elementos. Una frase que repetía en sus escritos era un versículo del Evangelio, que citaba en el latín en que lo había aprendido: “*Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant*” (Jn 6,12); una frase del Maestro, que pone fin al relato joánico de la multiplicación de los panes y los peces. En una interpretación particular y poco habitual del texto, resumía algo fundamental en su teología y su pensamiento: la necesidad de integración del conjunto de toda la realidad en todas sus dimensiones; recoger los fragmentos esparcidos, hasta los más pequeños, para reconstruir el todo armónico del que se han escindido: “Nada se desprecia, nada se deja de lado. Todo está integrado, asumido, transfigurado... Pensar todos los fragmentos de nuestro mundo actual para reunirlos en un conjunto armónico” (*La intuición cosmoteándrica*). Se trata de la interconexión



de todo con todo. Frente al reduccionismo, el pensamiento de Panikkar tiene como principal característica esta obsesión por el todo; por una armonía entre las diversas realidades y disciplinas particulares -filosofía, ciencia y teología- y las distintas concepciones culturales del occidente moderno y de oriente. “No se trata de ir a ninguna parte. No es cuestión de parte alguna. No es cuestión de parcialidades... Es cuestión del todo” (*El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*).

Así era el “sabio de las montañas”, como lo llamaban en Barcelona. Así era este

maestro que no quería discípulos miméticos, sino gente que pensara y actuara por si misma. Así era, sin pretensión de superioridad, este “icono del misterio”, como tituló uno de sus libros (*Iconos del misterio. La experiencia de Dios*). Así era este hombre grande - que tuvo también sus contradicciones y sus fallos, como todos los humanos- con el que muchos tuvimos la gracia de compartir vida y pensamiento, aprender de él y caminar hacia adelante, sabiendo que cada día nos trae algo nuevo si sabemos verlo. Muchas gracias, maestro, hermano, amigo Raimon.

## LA PROFEZIA DI RAIMON PANIKKAR

di Padre Luciano Mazzocchi

Il 26 agosto a Tavernet, Catalogna, all'età di 91 anni è morto Raimon Panikkar. Figlio di padre indiano e madre catalana, fu sacerdote, filosofo e soprattutto profeta del futuro cammino spirituale dell'umanità. Basta cliccare il suo nome su Google per rendersi conto quanto è stata vasta e profonda la eco della sua testimonianza. Anche a me è stato dato di incontrarlo più volte e di stringere una sincera amicizia. Possa questa breve testimonianza esprimerne la gratitudine.

Nel 1986, per la prima volta, incontrai Raimon Panikkar attraverso un suo libro, dal titolo: "Il silenzio di Dio – la risposta del Buddha" (Borla). Ho qui fra le mani quel libro e constato quanto mi abbia affascinato quella lettura, dalle tante considerazioni che ho annotato nei margini delle pagine. Fu uno dei libri che maggiormente ha influito sugli interessi che poi hanno animato la mia ricerca. Altri suoi libri da cui ho tratto alimento: "Il dialogo intrareligioso" (Cittadella), "La nuova innocenza" (CENS), "La realtà cosmoteandrica: Dio- Uomo-Mondo" (Jaka Book) e vari altri.

**Padre Luciano Mazzocchi**, Missionario Saveriano, responsabile della Cappellania cattolica giapponese a Milano e fondatore dell'Ass. culturale: VANGELO E ZEN.

Credo fosse nel 1990, quando ho ricevuto dai Servi di Maria di San Carlo - Corso Vittorio Emanuele, Milano - l'invito a offrire una testimonianza in un loro convegno. Lì, per la prima volta incontrai Panikkar, relatore principale del convegno. Mi incoraggiò nell'interesse che nutro circa il dialogo Vangelo e Zen e da allora cominciai a inviarmi quanto lui scriveva sull'argomento. Il mio trasferimento a Lodi mi rese possibile incontrarlo ogni qual volta veniva a Milano, in media una volta all'anno. Immaneabilmente, a me e al monaco dello Zen Jiso Forzani, con il quale condividevo il cammino di dialogo, faceva pervenire l'invito a partecipare alle testimonianze che doveva tenere nelle università o in circoli spirituali o culturali. A volte è venuto a passare un po' di tempo presso di noi. Il rapporto con Vangelo e Zen si fece così stretto che Panikkar affidò al monaco Jiso Forzani, e soprattutto alla signora Carrara Pavan Milena, già coordinatrice del nostro gruppo Vangelo e Zen di Milano, la cura delle ultime sue pubblicazioni, fra cui anche i due volumi sui Veda (Rizzoli) e, soprattutto l'Opera Omnia presso la Jaka Book. Uno dei nostri libri, il secondo volume di "Il Vangelo secondo Giovanni e lo Zen" (EDB) inizia con una lunga prefazione di Raimon Panikkar.

Forse è stato un po' noioso questo excursus, tuttavia manifesta come un grande pensatore, quale Raimon Panikkar era, abbia saputo apprezzare i tentativi di ricerca che andava scoprendo tra la gente comune. Li considerava come un incoraggiamento e la conferma che il dialogo oggi è dovere storico. Personalmente, il beneficio maggiore che ho ricevuto da Raimon Panikkar è quello di avermi guidato a discernere con chiarezza ciò che è dialogo fecondo di verità e ciò che è banale sincretismo. Probabilmente, quella chiarezza e profondità era maturata in lui nella sofferenza per le accuse di sincretismo che gli erano giunte da parte di fratelli della sua stessa chiesa. La frase che apre il suo sito internet è la seguente: «Sono partito cristiano, mi sono scoperto hindù e ritorno buddhista, senza cessare per questo di essere cristiano». Senza l'onestà di voler comprendere, ma solamente cedendo all'andazzo di ripetere ciò che si dice senza faticare, quelle parole danno, sì, l'impressione di sincretismo. Le affermazioni di Panikkar si comprendono dalla serietà e, direi, dalla luminosità e gioiosità del suo stile di vita. Il dialogo intrareligioso non era una merendina consumata coi fratelli di altre religioni nei salotti dei convegni; era il pane della sua vita quotidiano. Era lui stesso in cammino. Dialogare è vivere la pienezza della vita.

Raimon Panikkar era vero cristiano secondo il battesimo che la madre gli aveva fatto conferire ancora infante, vero indù secondo l'appartenenza religiosa di suo padre, vero buddhista secondo una intima scoperta che avvenne lungo il suo pellegrinaggio esistenziale. Questo comportamento, che scandalizza non pochi, in lui era semplicemente reale e concreto. In lui i tre

patrimoni religiosi si erano sciolti, come i tanti alimenti, pure opposti come sapore e natura quali il sale e lo zucchero, che noi mangiamo e beviamo, e che il corpo umano assorbe, divenendo quell'unica energia che poi sostiene i tanti sforzi che la vita richiede. Il sincretismo non è l'accostamento di elementi differenti, ma la non digestione degli stessi. Per digerire le esperienze più sante dell'umanità, quali il Vangelo, i Veda o i sutra buddisti, l'uomo deve approfondire e qualificare la propria sensibilità umana, al punto di sperimentare dentro la sua umanità il palpito religioso dell'altro. Così l'uomo deve superare i suoi limiti culturali e di appartenenza religiosa per accogliere come parte di sé l'esperienza altrui; contemporaneamente l'esperienza dell'altro accolta dentro di sé conferma e conforta lo sforzo compiuto per superare i limiti della propria cultura e appartenenza religiosa. In questa domenica il rito ambrosiano ci fa leggere la parola di Gesù: "Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli". Il vero incontro con l'altro comporta che l'uomo sia perfetto come Dio, che in sé genera e custodisce la policromia del pensiero e delle esperienze umane. Il dialogo intrareligioso è vero pellegrinaggio dentro il mistero di Dio, dove i molti sgorgano dall'uno e all'uno ritornano.

Raimon Panikkar è il profeta di un nuovo umanesimo che prende forma nel dialogo intrareligioso. Tutto si basa sulla fede che l'uomo possa essere perfetto come Dio e capace di sperimentare il rapporto fecondo dell'uno e dei molti, contemplando l'uno nei molti e i molti nell'uno. Nella sua visione l'uomo, insieme con il cosmo e con Dio, forma la trinità dell'essere, compreso con cuore religioso. "La realtà è cosmo-te(o)-andrica": è

questa convinzione l'asse portante del pensiero di Panikkar. Nel Rinascimento Marsilio Ficino, attingendo da Plotino, aveva compreso l'uomo come il cardine che unisce Dio e la natura, lo spirito e la materia. Raimon Panikkar non enfatizza la posizione dell'uomo come cardine, non brucia l'incenso ad alcunché. L'umanesimo di Panikkar è esistenziale, descrittivo. Stimola l'uomo a scoprire il suo valore, per poi entrare nel silenzio, come Dio al settimo giorno della creazione, come gli alberi nella stagione autunnale. La religiosità del vuoto buddista lo libera dal bisogno di enfatizzare.

Nella sua ricerca Panikkar ha riconosciuto e seguito una precisa regola o metodo affinché l'avventura dell'incontro con l'altro non decada nella faciloneria del sincretismo e l'uno fagociti i molti e i molti non facciano man-bassa dell'uno. Una regola, quindi, per garantire la capacità di digerire nel suo corpo le differenze che storicamente sono maturate altrove. Questa regola è il rigore della chiarezza razionale. Non si può non ammirare, nelle opere di Panikkar, la incalcolabile ampiezza delle sue conoscenze. Non si permette mai alcuna scorciatoia: non c'è alcun "ipse dixit", oppure alcun ricorso a forze magiche o miracolistiche. Ciò che è vero, da se stesso dice il suo essere vero. Ha scelto la ragione come una scorri-mano che guida lungo il sentiero irto e pericoloso di ciò che è vero. Solo dopo aver esaurito "tutte le forse", "tutta la mente", allora si entra nell'aula del silenzio. Lì, e solo lì, il silenzio è fecondo di senso. Allora il silenzio, e solo allora, immerge nella profondità del vero. La ragione deve con forza dare ragione; al punto di sentirsi autorizzata a tacere proprio dal suo aver spremuto tutta se stessa. Il sabato (la

religione) è per l'uomo, disse Gesù.

Il mondo è travagliato da numerose sciagure umane e da disastri naturali. Raimon Panikkar testimonia che i popoli possono far fronte al male e costruire la giustizia e la pace. Lo possono attingendo le energie che scorrono nelle falde profonde delle loro tradizioni. E le condividono. Nella condivisione, ogni tradizione profuma attorno la sua unicità. Un giorno, dialogando sul dialogo, Raimon mi disse pressapoco così: "Di grazie per quanto i buddisti ti hanno dato; e tu semplicemente di loro che il perdono è la forma più vera di amore". Il perdono è l'amore che, guidato fin lì dalla ragione, poi tace e ama dove la ragione non può amare. E' il carisma del Vangelo, che guida ad amare l'esistenza così com'è, con pazienza e fiducia.

## **“I CALL YOU FRIEND”**

kindly provided by Diane Pendola

My dear spiritual master and friend, Raimon Panikkar died on August 26. He was 91 years old. On September 4, the day of his memorial at the sacred site of the Black Madonna at Montserrat outside of Barcelona, at the very hour that his friends were gathering both in body and in spirit to remember the depth and breadth of his impactful presence, the earth shook on the other side of the world at Christ Church, New Zealand. My friend Scott Eastham, who lives in New Zealand and was a close colleague of Panikkar, called my attention to reports about the quake and the amazing synchronicity of timing. Scott reported that geologists thought that the main shock actually consisted of three earthquakes following in quick succession, and that scientists investigating found that the 7.1 magnitude earthquake had not occurred on a known fault. Other reports were declaring it a "miracle" that such a powerful earthquake had not resulted in loss of human life.

The very reporting of these facts appears to me as a song to the life of Raimon Panikkar who, in many respects, rocked Christianity down to its radical core. He was an inter-faith philosopher who re-interpreted the Christian understanding of the Trinity, articulating it as a rich symbol of the triadic

and thoroughly interrelational nature of the whole of reality. The reporting of this quake could be read as a poem to his spirit: Death of contemporary inter-faith philosopher and saint rocks Christ's Church at its foundations. Cosmotheandric visionary makes his presence felt through a trinity of interrelated tremors, an earthquake reverberating throughout the three worlds: quaking the earth, stirring the human heart, trembling forth from the core of Mystery: A genuine cosmotheandric event. In by-gone days this story would become the stuff of myth and legend. But we do not live in a time that honors saints or listens to the whispered voices of gods or angels as the Greek hero Ulysses did in the time of his great odyssey. In my time, how will I sing the song, write the poem? Raimon's narrative reverberates with the power of a resurrection story. How do I spell out the words of resurrection in my life? (...)

(from the full text: **“I call you friend”**,  
<http://ecocontemplative.org/elfall10.html>)

*Mi piace rivivere e condividere coi lettori, a qualche settimana di distanza dalla scomparsa di R.Panikkar, le impressioni, le emozioni, i pensieri suscitati in me da una visita a casa sua - e dal contatto con lui - nel settembre 2009. Ecco, senza modifiche, quanto scrissi alcuni giorni dopo su invito di Arnaldo Nesti, direttore del CISRECO (Centro Studi sul Religioso Contemporaneo).*

## GIUSEPPE COGNETTI

Ho incontrato Panikkar nella sua casa a Tavertet, nell'entroterra catalano, insieme ad un gruppo di amici, martedì 8 settembre scorso.

Chi non conosce Tavertet dovrebbe andarci: il luogo, in uno scenario di grandissima suggestione, è incorniciato da montagne selvagge, canyons, aspre gioiaie, e sospeso in orizzonti apertissimi, quasi a simboleggiare la vastità, l'ampiezza dello sguardo necessaria a chi oggi vuole incamminarsi sul sentiero avventurosissimo della filosofia e della pratica interculturale, dove non ha senso portare nulla con sé, se non il desiderio di lasciarsi alle spalle il passato, certo, senza rinnegarlo o dimenticarlo, ma con la consapevolezza che le vecchie strade non portano più a niente, non servono più, che occorre un'"altra cosa", come ripeteva quasi ossessivamente il grande filosofo hindu Aurobindo.

E quest'"altra cosa" a Tavertet la si intravede, la si sente nella "pancia", ma non si sa (ancora?) tradurla in parole, in progetti, in **pensiero** (non in "concetti", perché i concetti, nonostante la storia gloriosa e i meriti

**Giuseppe Cognetti**, Docente di Filosofia interculturale contemporanea, Univ. di Siena.

enormi, sono un'invenzione occidentale, e non è detto aiutino nel dialogo con altre culture e altre cosmologie).

Panikkar ha compiuto novantuno anni; ha problemi di deambulazione e cardio-circolatori, e viene curato con una medicina che non ama, anche se la accetta: preferirebbe l'ayurveda, ma anche la medicina dev'esser dialogica, scambiarsi, integrare, ascoltare altre fisiologie, anatomie, visioni della materia corporale dell'uomo. La nostra medicina non è né superiore né inferiore, è una delle tante possibili, con i suoi meriti e demeriti, come la scienza, che non è niente di assoluto, universale e necessario: esistono tante scienze, tanti modelli di scientificità, che ora debbono parlarsi, aiutarsi...

L'impressione della visita è enorme; Panikkar è letteralmente un corpo "dialogico", il che non vuol dire invadente, anzi, ma si sente che mente e cuore e fisicità sono tutt'uno, fusi ma non confusi, che distanza e prossimità coincidono, che si ha a che fare con un "uomo vero", direbbe la tradizione taoista...

Ha voglia di parlare, di rispondere alle

domande, di ascoltare, di rompere un certo isolamento in cui forse si cerca di tenerlo per tutelarlo, proteggerlo; ci inviterebbe a pranzo, se non fossimo troppi e non fosse troppo faticoso per Carmen, la donna, di grande intelligenza e disponibilità, che lo “assiste” in tutti i sensi.

E poi, come tutti i vecchi, ama ricordare: incontri, dialoghi, vicende. Soprattutto Heidegger, di cui ripete più volte il nome – con un sorriso divertito ci rivela che piaceva alla moglie del grande filosofo - . Rievoca le lunghissime conversazioni nella sua casa nella Selva Nera, e infine, commosso, ci confida che Heidegger, l’anno della sua morte, il 1976, gli dedicò una poesia sulle parole che devono ridiventare Parola, sulla necessaria e radicale trasformazione del nostro linguaggio...

Gli faccio una domanda impegnativa: come dialogare con culture che non hanno conosciuto l’Illuminismo, di cui Panikkar è grande estimatore, e per le quali, come l’Islam, la stessa pensabilità di un dialogo “dialogale” e pluralistico è, tranne che per pochi “illuminati”, impossibile? Si concentra per rispondere ma lo anticipa un collega lì presente: non tutto ciò che esiste, dice, è vero, reale... Ma possibile, mi chiedo, che tutte le vie debbano sempre portare ad Hegel?

Forse Panikkar ora è “oltre” quella domanda, molto filosofica, forse è un tipo di domanda che andrebbe ritradotta un altro *climax*, forse quello dell’*Overmind* o della *Supermind* di Aurobindo. Dice una cosa strana su Aurobindo: ho un legame diretto e personale con lui, anche se non l’ho mai conosciuto...

Una parte di noi è lì per chiedergli di accettare di essere Presidente Onorario di un Centro Interculturale che da poco abbiamo messo su due sue allieve e io; accetta con gioia, insistendo sulla necessità di stringere il più possibile legami in tutto il mondo, di creare una sorta di rete di donne e uomini di “buona volontà”, svuotando, classica impresa “diabolica”, l’umano, massacrando l’anima con la forza, direbbe Guènon, della “contro-iniziazione”.

Ce ne andiamo, usciamo dalla sua casa in cui le grandi vetrate che lasciano vedere l’interno sono come il simbolo di una relazione che dobbiamo ricostituire, pena la distruzione della specie homo sapiens sapiens.

## ADDIO A RAIMON PANIKKAR: un Maestro

Anna Maria Natalini

Nel corso della vita si possono fare incontri (rari) che lasciano un segno profondo in noi, incontri che, in un percorso di ricerca filosofica e spirituale, possono aprire nuovi e più chiari orizzonti; Raimon Panikkar è stato per me uno di questi rari e preziosi incontri.

Queste poche righe sono un omaggio a questo grande Maestro, a una “grande anima” come ebbe a definirlo E. Morin in un suo testo.

Nel tempo, ho avuto più volte l’opportunità di ascoltare Raimon Panikkar, in occasione di Convegni o Incontri a lui dedicati, in alcuni dei suoi memorabili interventi sui temi a lui più cari: il dialogo interculturale e interreligioso, la visione Cosmoteandrica e l’Ecosofia. (Tema, quest’ultimo, centrale anche nel mio cammino di conoscenza e a cui da molti anni dedico i miei studi).

I miei ricordi più intensi, però, sono legati agli incontri di Vivarium, a Tavertet, a cui ho partecipato per alcuni anni, assieme alla mia cara amica Roberta Cappellini, fino alla loro sospensione a causa delle condizioni di salute di Raimon.

Non mi soffermo sul magnifico e suggestivo scenario in cui si trova Tavertet, certo è che l’insieme dato dal luogo, dagli amici di Vivarium, ma soprattutto dalla vicinanza di Raimon, trasformavano ogni incontro in una reale e intensa esperienza

filosofico spirituale. Raimon donava sempre a piene mani, ci accoglieva con gioia e ascoltava con pazienza, offrendoci con i suoi interventi, e gli immancabili silenzi, elementi preziosi su cui riflettere; allo stesso tempo, attraverso un “dialogo dialogale”, era sempre disponibile e interessato, autenticamente, ad accogliere il pensiero dell’altro, nel modo in cui solo i grandi Maestri sanno fare.

Grande è la mia gratitudine.

*Addio Raimon, Maestro e amico caro. Grazie per aver donato così tanto e così generosamente; per avere condiviso oltre alla tua conoscenza anche la gioia e l’amore per la vita.*

*Mi mancheranno il tuo sorriso, luminoso e accogliente, e il modo semplice e immediato di commuoverti, che mi contagiava ogni volta.*

*Il tuo pensiero e le tue idee, invece, ci accompagneranno nel tempo, perché quando le idee sono vere e grandi, come le tue, sono immortali! Negli anni e nei secoli a venire il tuo pensiero diventerà sempre di più un punto di riferimento per tutti coloro che, onestamente, si accosteranno alla ricerca filosofica e spirituale.*

*Così come Socrate e Agostino continuano a fecondare le nostre menti e i nostri cuori, tu rimarrai con noi e con l’umanità futura per un tempo immemorabile.*



## A RAIMON ... UN MAESTRO

Giuseppe Billoni

Ho incontrato Raimon Panikkar, un paio di volte, a Tavertet e una volta a Bergamo in una chiesa stracolma. Prima lo conoscevo ben poco, anzi affatto, i suoi scritti mi sono arrivati diciamo dopo che in me si era già sviluppato e attuato un “modo” di vedere che ho poi constatato con sorpresa essere in molte cose affine alle vedute di Raimon, parlo qui del vissuto esperienziale e non tanto di quello teorico che comunque può in molti casi esserne prelude, (ma non ci sono regole su quella che si chiama “conoscenza”).

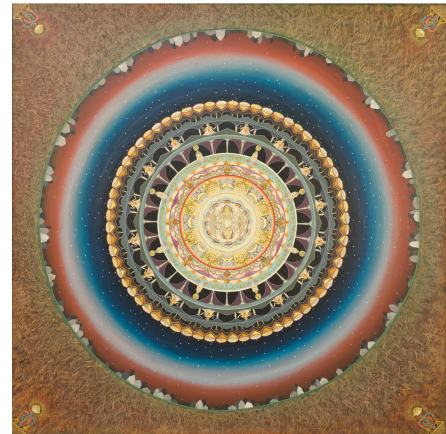
Non è qui il luogo per intrattenersi in dettagli sugli scambi avuti a Tavertet con quella che da subito mi apparve come una personalità in possesso oltre che di una grande erudizione, di una lucidità e di una capacità di concentrazione estrema, unita a una naturalezza e semplicità da cui fluivano e si esplicitavano i suoi atti. Ho provato subito sentimenti di affetto per questa persona. Ma parlo anche di ciò che va oltre le capacità individuali, è come un profumo che è oltre il dato personale, quel profumo (e nel caso di Panikkar non saprei a quale essenza identificarlo) che si tramuta in presenza, in testimonianza. E' come se qualcosa del mio vedere oltre il mio vedere fosse tranquillo-lamente accolto e riflesso nel suo e viceversa; la stessa facilità con cui l'acqua si mescola con se stessa. Succede raramente.

Se la Maestria esprime anche un certo grado di autonomia oltre gli individuali e collettivi conformismi, se si nutre di intuizioni e non conosce stanchezza nella ricerca essendo a questa connessa, se...se... e oltre i se, ritengo che Raimon Panikkar sia stato in questo stato esistenziale, un maestro.

La sua trasmigrazione lascia come un'impronta sulla roccia dell'esistenza, l'assenza non cessa qui di testimoniare la presenza che è stata.

Purtroppo...un maestro in meno.

Mi ricordo la sua dedica su un mio taccuino di disegni, “scrivi qualsiasi cosa”, gli avevo chiesto. Scrisse: “la scrittura non aiuta”, lascio ad ognuno l'interpretazione. Ancora mi piace riguardarmi la foto con cui mi dedicava un suo libro.



### Orizzonti

*nascono e si nascondono  
intatti  
nella corolla di quel fi ore  
come fuochi fatui  
a un banchetto di luce  
perché ogni Rosa  
ha una bocca celata  
e un tempio  
in cui acqua e fuoco  
terra e aria sacrificano  
per un verde principio.*

(Giuseppe Billoni, *Il Fumo Segreto*,  
Hera Edizioni, Milano, 2007)

## RECORD

Carme Ayguavives

Què puc dir de tots els anys que hem pujat a Tavertet per escoltar e intentar "menjar" e integrar les teves paraules... nous camins...noves veus... noves olors... però... què son els anys???... Que es el temps????? Que segons tu: es el avui tempitern... que cal viure amb plena consciencia... Gracies Raimon.. per la teva saviesa i per la teva amistat... no sé a on ets???... Però, sí, sé que, estas dins el meu cor i t'hi portaré mentres tingui un alé de vida i procuraré fer real el que em vares dir un dia: "obre les mans ara,... I el cor,... per rebre el dò de Dèu que és Ell mateix "... No sé si això ho he entès realment: que ès rebre el dò de deù que és Ell mateix'??? Què és aquest déu??? És la ispa divina que tots portem a dins??? I que potser cal que surti de nosaltres per ser mes "Ell-Tu, mateix"???... Et preguntaria, encare, tantes... tantes coses... però, potser em diries, com fa poc em vas dir: "sigues tu mateixa"... I...res mes... Amen.

Per sempre. Carme



**CARME AYGUAVIVES**  
**"Icona, de la foscor a la llum"**

*"Les icones bizantines són imatges de tipus religiós; per captar-ne la seva essència les hem de mirar amb una actitud contemplativa, de meditació i pregària. Llavors podrem fer el camí "de la foscor a la llum" i, més enllà de lo material, apareixerà la imatge de l'invisible."*  
**Carme Ayguavives**

## AUTORRETRATO

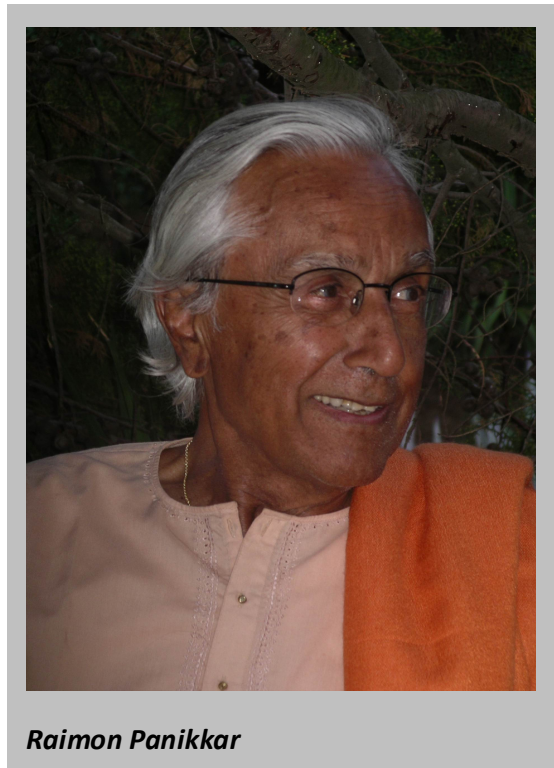
**Raimon Panikkar expresó en este particular autorretrato su dificultad para escribir sobre si mismo**

*(La Vanguardia, 27.08.2010)*

*No puedo escribir sobre mi mismo. En primer lugar, por que no soy capaz. Ni siquiera tengo una lengua propia. En segundo lugar, soy demasiado consciente de que, si lo intentara, el yo acerca del cual escribiria no seria el yo que soy, puesto que soy un sujeto y no un objeto. En tercer lugar, escribir sobre aspiraciones y decisiones es como hacer proyectos. Puede ser interesante para los amigos o para las personas con las que tengo una relación personal, pero su interés se limita a este ámbito.*

*Y sin embargo escribo. No sobre mi mismo, sino que me escribo a mi mismo. Todo aquello que escribo es, al menos, una parte de mi yo. Todo lo que escribo es autobiográfico. Sólo pongo por escrito pensamientos que yo mismo he pensado como palabras. Yo mismo soy aquello de que escribo y escribo como alguien que habla.*

*Soy especialmente sensible a dejar que la palabra hable, a permitir que el lenguaje se desarrolle a si mismo. El yo que también reside en el lenguaje (y que es diferente de ego), habla y se revela a si mismo en la medida en que dice lo que ha de decir. Por eso el yo no se expresa completamente, y el proceso de devenir lenguaje no se produce automáticamente. El yo tiene necesidad de mi como de un mediador necesario. Soy un*



**Raimon Panikkar**

*elemento activo de esta revelación; gran parte depende de mi transparencia, además de mi atención y otros factores.*

*Recuerdo un ideal: cada párrafo que escribo, cada frase, debería reflejar, en la medida de lo posible, toda mi vida y ser expresión de mi ser. Se debería reconocer mi vida entera en una sola frase, del mismo modo que puede reconstruirse el esqueleto completo de un animal prehistórico a partir de un solo hueso.*

## LA GOCCIA D'ACQUA

(Tratto da "La goccia d'acqua, una metafora interculturale" in **Mito Simbolo, Culto**, Jaca Book, Milano, 2008, a cura di Milena Carrara Pavan. Cap.IV)

L'acqua simbolizza la vita. A differenza degli individui, piante o animali o esseri umani, l'acqua non muore. L'acqua è una; si muove e si trasforma come un'unica acqua. Il mare ha la *stasis* di un luogo fisso e la *dynamis* del movimento costante e a prima vista immanente, contemporaneamente sempre lo stesso e sempre mutevole. L'acqua è viva, è la sorgente stessa della vita [...] L'acqua però ha anche il potere di sommergere, dissolvere, distruggere [...]

La nostra riflessione sull'acqua e sulla morte è imperniata sul seguente punto centrale: la morte è un elemento *costituente* della vita, dato che si trova negli e fra gli esseri viventi, ma non è un attributo *costitutivo* della vita. La vita è mortale in quanto vita? [...]

[...] Le nostre riflessioni sulla metafora della goccia d'acqua ci mettono in guardia dal pericolo di fare assunzioni monoculturali quando ci si interroga sul destino umano. [...]

Il destino dell'individuo umano è stato spesso paragonato al fato di una goccia d'acqua nell'oceano. Che cosa accade quando una goccia d'acqua cade nell'oceano? Cosa accade all'uomo quando muore? Trattiene qualcosa di se stesso o è completamente

assorbito dall'Oceano dell'Essere (o Dio, o Nulla)? Il non-essere non è. Non possiamo dire lo stesso della morte? La morte senz'altro è, ma qual è la sua condizione ontologica? La tradizione vedica, così come molte altre, direbbe che la morte uccide solo ciò che può essere ucciso.

Se è così, allora la morte non può uccidere "ciò" che noi veramente siamo. Al contrario, la morte rivela il nostro vero stato. Per questo motivo la "morte" di un individuo che non ha bruciato tutto il proprio *karman*, è solo uno stadio intermedio, perché la reale morte di una persona la libera completamente dal *samsāra* (il ciclo delle esistenze). Similmente noi distinguiamo fra la morte come caduta della goccia umana nell'oceano "piena della propria durata vitale" (*dīrgha-āyur*) e una morte accidentale, prematura (*akāla-mrtyu*), che impedisce la crescita e la maturazione. La prima implica la sparizione della membrana che circonda la goccia, mentre la seconda evoca una più o meno completa e inattesa evaporazione dell'acqua. La morte come *dīrgha-āyur* rivela il *Brahman* o *nirvāna* che "siamo", preserva tutto ciò che l'Uomo fondamentale "è", che sia Anima, Nulla, Dio, Essere...Questo non muore: *tat tvam asi. Tu sei quello* che la morte ha infine rivelato.

Vediamo cosa accade quando una goccia umana di acqua muore, quando “si perde” nel mare.

*La nostra risposta dipende da ciò che siamo: la goccia d’acqua o l’acqua della goccia. Cosa rappresenta un essere umano: la goccia o l’acqua? Cosa costituisce l’uomo: la sua “goccia” o la sua “acqua”? L’uomo è la differenza quantitativa fra le gocce o la differenza qualitativa fra le acque?*

Quando la *goccia* cade nell’oceano, la tensione superficiale che la separa da ogni altra goccia, la barriera che previene una totale, profonda comunicazione e una genuina comunione certamente sparisce. La goccia non esiste più come goccia. Dopo la caduta nell’oceano, questa piccola goccia d’acqua separata, insieme al tempo e allo spazio che la individualizzavano, non è più.

Altrettanto alla morte l’individualità dell’uomo è assorbita in *Brahman* o ritorna alla sua matrice Cosmica o si scioglie in Dio o è unita a Lui.

L’individuo è annichilito, cessa di esistere, è trasformato in ciò che era (o era detto essere) e via dicendo. Se l’uomo è la goccia e se questa goccia cade nel mare allora questo individuo è vera mente morto. La morte è ontologica (ovviamente nei termini dell’essere della *goccia*).

L’acqua della goccia, però, non subisce lo stesso destino. Continua a essere, non ha perso nulla, non ha smesso di essere ciò che era. L’acqua di questa goccia è ora in comunione con l’acqua dell’intero oceano senza aver perso nulla. Certo, può aver subito alcuni mutamenti, ma nessuno di essi ha

spogliato la goccia del suo essere in quanto acqua. Lo stesso vale per l’uomo, che realizza se stesso pienamente nella morte, che diviene ciò che in realtà è sempre stato, benché prima della morte non sia (o non sembri essere) questo reale essere dal momento che ha identificato il proprio essere con il suo passato temporale o con i suoi parametri spaziali. La morte sfonda le barriere dello spazio e del tempo, e forse anche quelle della limitata coscienza dell’uomo. Questo cambiamento, tuttavia, non può essere così sostanziale o fondamentale da poter parlare di una mutazione o di una differente vita. L’acqua trova se stessa. L’uomo realizza se stesso.

*Vita mutatur non tollitur!* La morte è fenomenica (ovviamente nei termini dell’acqua della goccia).

[...]

La nostra metafora permette ancora un’ulteriore considerazione. Anche se realizziamo che *siamo* acqua, dobbiamo continuare a diventare acqua, sempre e di nuovo, perché siamo sì acqua, ma un’acqua che non è del tutto liberata, un’acqua che può svanire perché manca di “peso” o di “gravità” o, potremmo dire, di maturità. La goccia può non riuscire a crescere e non cadere in mare.

Può semplicemente sparire prima di aver avuto il tempo di raggiungere l’oceano. Il risultato è ciò che qualcuno chiamerebbe inferno: un aborto, uno strappo nel tessuto della realtà, una goccia d’acqua evaporata. Come scrive san Tommaso, portando alla sua logica conclusione l’idea agostiniana del male come *privatio: Peccatores in quantum peccatores non sunt*. Questo fallimento nel crescere o maturare ha preso anche il nome di

trasmigrazione. L'acqua che è ancora legata alle proprie idiosincrasie da goccia resta nell'atmosfera, nel mondo temporale. Questa goccia non raggiunge la liberazione, non "perde" se stessa in *Brahman*. Deve anzi continuare le proprie peregrinazioni in guise differenti: la sua acqua diviene parte di altre gocce fino a quando queste gocce non realizzano di essere acqua. La goccia "muore" ma la sua acqua, che in una vita "secca" a motivo delle vanità umane di un'esistenza inautentica, non è del tutto perduta ma si sublima e continua il proprio cammino verso la realizzazione. Invero, secondo Saṅkara, è l'acqua che effettivamente "trasmigra": "In realtà non vi è nessun'altra anima che trasmigra se non il Signore".

Cos'è la morte? La perdita dell'*ego*, che può sparire per cadere nel nulla o per trasmigrare in altre gocce. In alternativa, l'*ego* può morire per realizzare un passaggio all'"Io". In questo caso la morte è la scoperta dell'acqua viva. La goccia cresce finché la sua membrana si apre come i petali di un fiore, e la goccia cade nell'oceano infinito, senza perdere se stessa come acqua.

In una parola, l'*ego* muore cosicché l'*Io* viva in noi, il che spiega come mai molte discipline spirituali insegnino l'azione disinteressata, la rinuncia ai frutti dell'azione, la "santa indifferenza" (alle cose e agli eventi) e la liberazione dalle catene che ci legano all'inautentico. Altrettanto, se una persona quando agisce non è purificata, anche le sue azioni saranno impure.

Siamo così abituati a identificare la seconda prospettiva (l'uomo come *acqua* della goccia) con le spiritualità indiane, che può valere la pena di dirigere la nostra

attenzione su un testo sorprendente di san Francesco di Sales. Notiamo che Francesco usa l'acqua come simbolo per esprimere la realtà della creatura quanto quella del creatore. In un capitolo intitolato " De l'écoulement ou liquéfaction de l'âme de Dieu" (Circa lo scorrimento o liquefazione dell'anima di Dio) troviamo scritto: "...si une goutte d'eau élémentaire jetée dans un océan d'eau naffe, était vivante et qu'elle pût parler et dire l'état auquel elle serait, ne crierait-elle pas de grande joie: O mortels, je vis vraiment mais je ne vis pas moi-même, ainsi cet océan vit en moi et ma vie est caché en cet abîme" (...se una goccia d'acqua elementare gettata in un oceano d'acqua fosse viva e se potesse parlare e dire in che stato si trova, non griderebbe forse di gioia: O mortali, io vivo realmente, ma non son io che vivo, è l'oceano che vive in me e la mia vita è nascosta in questo abisso).

## RESURREZIONE

(Tratto da: *Mistica Pienezza di Vita*, Jaca Book, Milano, 2008, a cura di Milena Carrara Pavan, pp. 309, 310)

[...] 1) L'esperienza della resurrezione non è l'esperienza di una vita, proprietà privata- del mio *bios*. La vita di resuscitato non è mia, non è la mia vita; è esperienza di Vita, di quella Vita che è e che era fin dal Principio, che semplicemente vive, che palpita in tutta la realtà e nella quale io entro in comunione per convivere con questa Vita (*zoe*). Ciò implica (esige) l'essere morto all'ego, aver lasciato morire l'egoismo – con tutto ciò che comporta. Si vive questa Vita nella misura in cui si va morendo a questo se-stesso che non sono io-stesso. Senza morte non c'è resurrezione e la resurrezione è la Vita: Questa esperienza della Vita è la "vita eterna" di cui parla Cristo (ζωή non βίος). E' necessario "perdere la vita", l'anima (la ψυχή, psiche) per resuscitare. Non è un'illusione né una vita successiva; è la pienezza della Vita: "Sono venuto perché abbiano Vita" (ζωή) e l'abbiano più abbondante (περισσόν, *perisson*) di quella meramente biologica. La mia vita di resuscitato non è una seconda vita, non è la re-incarnazione in un'altra persona, non è un'altra vita (*non alias sed altera*), ma è la vita che mi è stata data da vivere in quella che ho chiamato *tempiternità*. Si sperimenta la tempiternità quando si vive la "vita eterna" negli stessi momenti temporali

della nostra esistenza. Non è una vita né *dopo* il tempo né *fuori* dallo spazio, ma in essa non si esauriscono i parametri spazio-temporali. Quando questi momenti temporali, senza cessare di essere temporali, si "rivelano" "eterni", si comincia a vivere la vita eterna che è la vita risorta: Non dimentichiamo che eterno non significa perenne. L'eternità non dura, non è perenne: Non dimentico neppure che sto descrivendo l'introito alla vita eterna e la sua "potenzialità obbedienziale" in ogni essere umano. Sono momenti intensi che non si brama di ripetere né prolungare, dato che sono incommensurabili con la temporalità. Sono momenti temporali che hanno come perforato il tempo e si vivono in pienezza in un'altra dimensione: è l'esperienza mistica del momento. Non sono momenti necessariamente estatici e neanche rigorosamente "escronici", dato che si vivono nel tempo: sono *tempiterni* e possono essere più o meno intensi e più o meno coscienti, ma sono accessibili a "ogni uomo che viene in questo mondo" (anche se non tutti sono disposti a ricevere la luce). "Ma a tutti quelli che la ricevono è data la potestà di essere figli di Dio". Ed è superfluo dire che esiste un'equivalenza omeomorfica tra "resuscitato",

“illuminato”, “realizzato” e simili. L’ottimismo cristiano è poco meno che un dogma, scrissi mezzo secolo fa – con il linguaggio di quel tempo.

II) La Vita di resuscitato non significa vita perfetta: Debbo cercare di eliminare le mie imperfezioni; non sono impeccabile; sperimento la Vita divina, ne sono partecipe, ma non cesso di essere l’uomo che sono, con tutti i difetti e le debolezze. Ciò non toglie che abbia detto “Vita divina”, perché Dio è anche uomo – e partecipa della mia vita umana. Il resuscitato si riconosce peccatore, ma si sa perdonato e sa anche che ancora non ha manifestato chiaramente ciò che sarà – parafrasando san Giovanni. Per questo, malgrado i suoi errori e le sue limitazioni, il risorto gode di una pace profonda e sperimenta che lo Spirito (che è colui che perdona e dona la pace) è con lui. Non si equivochi: la vita di risorto non è una seconda vita, un prolungamento della nostra vita umana. Per fortuna è stata superata la dicotomia “naturale-soprannaturale”. Potremmo dire semplicemente che la vita di risorto è la vita che non segue il corpo o l’anima, ma lo Spirito – che naturalmente non esiste staccato dal corpo né dall’anima. In una parola ciò che qui chiamiamo la vita del risorto è la vita pienamente umana – in tutta la sua ricchezza e ambivalenza.

III) L’esperienza di resurrezione elimina la paura della morte, e questo è forse il suo aspetto più visibile, dato che questa paura non può essere superata con la sola forza di volontà. Si tratta però di qualcosa di più di un’immortalità platonica. Io so che *sono* mortale e non mi consola sapere che *ho* un’anima immortale se poi me ne separerò.

Né mi appaga credere che resusciterò dopo la morte o magari in un ultimo momento che non potrò più sperimentare. L’esperienza della resurrezione, invece, è *qui e ora* – nella *tempiternità*. Il risorto vive la novità della vita in ogni istante. Non si annoia né cede al nervosismo del tempo che fugge. Non è questa l’opera dello Spirito che “fa nuove tutte le cose”? La resurrezione è un atto che si rinnova costantemente. Se si muore ogni giorno, come dice l’apostolo, si resuscita anche in ogni momento. L’esperienza della creazione continua e, ancor più quella dell’Incarnazione continua porta seco quella della resurrezione in ogni istante. Forse il buddhismo ci aiuta a comprenderlo meglio. La morte non fa paura perché non è. Forse la visione delle *Upanisad* ci permetterà di esprimere ciò anche in altro modo complementare - ma non debbo, ora, introdurre la saggezza di altre culture.



## LO SGUARDO INNOCENTE

(Tratto da: *Mistica Pienezza di Vita*, Vol. I/1 *Opera Omnia*, Jaca Book, 2008, a cura di Milena Carrara Pavan, pp. 66-68

“Guardate gli uccelli del cielo, guardate i gigli del campo” disse il Maestro di Nazaret.

Filosofi e teologi di ogni specie meditano sopra la causa o l'autore dei gigli, ma si dimenticano dei gigli. Gli uomini di scienza e i ricercatori di tutte le tendenze studiano le componenti o le funzioni dei gigli, ma davanti ai gigli girano al largo. I politici e gli economisti di tutte le scuole si concentrano sull'uso che se può fare. Gli innamorati e i devoti tagliano i gigli e li portano in grembo all'amata o ai piedi del santo preferito. Gli artisti ne ammirano la bellezza, li disegnano o li descrivono e si dimenticano di odorarne la fragranza.

Tutti siamo stati “educati” a usare intermediari, a servirci di tutto, gigli compresi, e siamo soltanto capaci di – o eventualmente ci interessiamo soltanto a – analizzare o “redigere rapporti” come dei buoni giornalisti, cosicché, successivamente, noi o qualcun altro possiamo trarre profitto dai nostri dati. Spesso penso che, se la maggioranza dei nostri contemporanei fossero stati presenti – supponiamo – a quello che accadde a Betlemme o nel cenacolo, oggi di tali avvenimenti avremmo un mucchio di fotografie ma non l'esperienza. I credenti di oggi si lamentano persino che gli evangelisti, per esempio, furono troppo sobri nel descrivere i fatti della

vita di Gesù. San Giuseppe avrebbe dovuto disporre di una piccola cinepresa e di un magnetofono nascosto. Allora sì che sapremmo veramente che cosa accadde: «*Wie es eigentlich gewesen ist ...*».

La maggioranza dei cittadini di oggi crede che l'uomo “sappia” quasi tutto sui gigli: sicuramente ne conosce la composizione chimica e il colore, la funzione del polline, i tipi e la varietà, il prezzo al mercato dei fiori, il simbolismo, il metabolismo con la terra, e molte altre cose ancora.

### Contemplare

Comunque i gigli sono. Non oso dire “qui” perché sono anche “là”. Non dico “furono” – forse meno inquinati al tempo in cui il giovane *rabbi* raccomandò che li guardassimo – perché i gigli “saranno” anche. Guardare i gigli non vuol dire fissare lo sguardo qui o là, proprio ora, prima o dopo. Conoscere i gigli è più che situarli nello spazio e nel tempo o analizzare le parti e le funzioni. Conoscerli è più che classificarli e poter sapere come evolveranno.

Occorre precisare che i *Vangeli* ci dicono di guardare (*emblé-psate*) gli uccelli, di considerare (*katanoésate*) i corvi e i gigli, e,

ancora una volta, di osservare (*katamáthete*) i gigli (*Matteo 6, 26s.; Luca 12, 24s.*). non è questo il luogo per farne l'esegesi letterale. Tutti e tre i verbi dicono la stessa cosa: *contemplate* gli uccelli e i gigli.

Guardare gli uccelli è vederli volare. Ciò mi ricorda quei versi di Ācārya Atīśa, il grande saggio buddhista della tradizione *mahāyāna* dell'XI secolo, che diceva che un uccello con le ali piegate non può volare, allo stesso modo un uomo che ancora non ha dispiegato il suo sapere primordiale non può contribuire al benessere dell'umanità (*Bodhipatthapradīpa*, 35). Guardare gli uccelli equivale a volare con loro. La contemplazione è l'attività olistica indivisa che successivamente noi dividiamo in teoria e pratica.

Contemplare i gigli non è considerarne lo sviluppo e concludere che non occorre far loro nulla. Tanto meno è prenderli soltanto come esempio. Guardare i gigli può servire per liberarsi da un'angoscia: questo però in realtà non è guardare. Guardare è, prima di tutto, un atto primario. Per guardare bisogna essere acquietati (*samatā* – calma, riposo ... direbbero i buddhisti), non sentire angoscia di niente, così da essere in condizioni di osservare.

Guardare i gigli è conoscerli per davvero: cosa che è possibile solo se si è liberi non soltanto dai pregiudizi, ma anche da altri blocchi mentali. Con linguaggio tradizionale, possiamo conoscere solo se il nostro spirito è puro, ossia se è vuoto. Solo il vuoto - *śūnyatā* - rende trasparenti le cose e fornisce lo "spazio" - *ākāśa* - necessario per la libertà. « Il cuore dell'illuminazione è lo spazio », dice Śāntideva, un altro buddhista del secolo VIII – secondo quanto riferisce il già citato Atīśa.

Conoscere i gigli è *anche* diventare giglio – chiaramente non per transustanziazione. Già disse Aristotele: « *Psychè pánta pôs* » che gli scolastici tradussero: « *Anima quodammodo omnia* ». Questo non sarà possibile se abbiamo paura di perdere la nostra identità e diventare pianta, anche se si tratta di un bel fiore. Noi siamo più di un fiore, come il testo evangelico ci ricorda. Non parliamo di una "partecipazione mistica", romantica né di una identificazione pre-logica amorfa. Quanto più siamo l'altro, tanto più siamo noi stessi.

## Amare

«Amare il prossimo come noi stessi» non significa volergli bene come a un altro essere separato, ma vuol dire ampliare il nostro cuore (amore) in modo tale che l'altro diventi parte di me stesso. Il vero tu non è né un io né un non-io. Per questo è un tu e non un egli-ella.

È evidente che non desideriamo smettere di essere noi per convertirci in gigli. Ma, per quanto io sia io, devo trascendere il mio *ego* e diventare anche giglio. È così che giungiamo ad essere ciò che (ancora non) siamo. Questo passare oltre i nostri limiti assume la designazione filosofica di *trascendenza* e il semplice nome di *amore*.

L'amore è la radice del comprendere. Questa scoperta è stata fatta dalla maggior parte delle tradizioni. Amare è essere catapultato verso l'amato. Senza la conoscenza si corre il pericolo dell'alienazione e non sarebbe vero amore. Ma neppure conoscenza senza amore è vera conoscenza. È solo afferrare, comprendere, appropriarsi di..., in definitiva, un furto, un saccheggio.

Conoscere veramente è diventare la cosa conosciuta senza cessare di essere quello che si è. questo diventare o passare a essere non è propriamente un cambiamento, né un movimento che partendo da ciò che eravamo ci indirizza verso ciò che saremo. Questo passare a essere... è la genuina crescita dell'essere – che “è essere”. È il ritmo della realtà. Fermarsi a pensare che i gigli crescono è fare che crescano tanto dentro quanto fuori, sulla superficie della terra e nella nostra coscienza, come pure nel regno di Dio. Conoscere i gigli è *essere con* i gigli. Ciò si chiama esperienza. Guardarli è *osservazione*. Strapparli, per metterli da parte è far loro violenza, è *sperimentazione*. Attraverso l'esperienza i gigli crescono in me; attraverso l'osservazione mi arricchisco; attraverso la sperimentazione sfrutto la crescita dei gigli per ottenerne quello che io credo sia il motivo per cui esistono. L'esperienza segue il ritmo della natura; l'osservazione rispetta i nostri ritmi, la sperimentazione tronca tutti questi ritmi introducendovi l'accelerazione: non può aspettare, freme... Allora la vita è sperimentata come un compito (per fare qualcosa) *urgente*, non necessariamente come un atto (essere) *importante*.

## Realtà

La visione della realtà è la visione che la realtà ha in noi stessi; è così che la cosa diventa reale. Ecco l'atto umano: essere partecipe della parola creatrice così come il *Veda* ce lo ricorda (Reg-veda 1, 164, 37). La visione della realtà non è la mia vecchia o nuova visione delle cose, ma la visione delle cose così come la realtà le rivela in me. Quanto più puro e più vuoto io sono, tanto più chiara sarà la visione e meno distorta sarà

l'immagine. Noi siamo specchi della totalità delle cose. Ecco la specifica dignità dell'uomo – dicevano gli scolastici –, quella di poter speculare, cioè quella di essere *speculum* della realtà.

Il testo evangelico non tralascia di ricordare il contesto: gli uccelli *del* cielo, i fiori *del* campo. Il cielo e il campo formano il contesto della nostra visione contemplativa. Non basta dire che non c'è un uccello o un giglio *an sich*, né *in me*, né tantomeno *per sé* né *quoad nos*. Il cielo e il campo sono i mediatori della nostra visione ma non gli intermediari. Uccello e cielo, giglio e campo, vanno insieme. Non c'è uccello senza cielo, né giglio senza campo. E viceversa: non cielo né campo senza “qualcosa” in essi. La visione olistica distingue ma non separa. Tuttavia non si può lasciar da parte l'irradiazione della realtà, il *svaiamprakāśa* delle tradizioni indiane. La visione non è né una rappresentazione oggettiva né una comprensione soggettiva. La visione è invisibile come la luce che illumina, luce che è tenebra nell'isolamento. « Benedetti quelli che hanno raggiunto l'ignoranza infinita », disse Evagrio Pontico (sec. III), un saggio della tradizione occidentale.

La contemplazione non è cecità, né tantomeno è pura visione, *theoría*. È anche *praxis*. È la costruzione di quel tempio dal quale scaturisce la realtà. Noi siamo spettatori, attori e autori della realtà non quando siamo soli, ma quando siamo in solidarietà, vale a dire quando siamo integrati. Un modo di conseguire questa integrazione e uno dei suoi risultati (l'*upāya*, *anupāya* dello śvaismo del Kashmir) è guardare gli uccelli e osservare i gigli.

## ECOSOPHY AND 'SAIGŪ', The Sacred Office of Imperial Princess

Michiko Yusa

### Preliminary Remarks

Raimon Panikkar is one of those prophetic thinkers, who have been voicing their concerns over the ills of modernity and post-modernity for some decades now. His statements are quite radical and pointed, revealing his multi-cultural European and Indian roots. 'Prophets' (gr.prophetēs, from pro-phēmī; 'to interpret the will of a god') are those, who, out of their penetrating understanding of human psyche and historical consciousness, see the danger, when others are yet to.

It is in this global milieu that we gathered together in Brisbane, in the southern hemisphere of the planet earth, where different constellations of stars grace the nightly sky and the water swirls in the opposite direction from the northern hemisphere. I saw Scorpius 'high in the east' on the first night in Brisbane, and on the second night the South-

ern Cross was pointed out to me. This journey has already enriched my 'geo-sophical' experience, which has gone way beyond my childhood dream of 'seeing the world outside the Japanese archipelago'. (...)

Let me mention that my understanding of Panikkar's philosophical ideas has been facilitated and deepened by the thoughts of Nishida Kitarō (1870-1945) and D. T. Suzuki (1870-1966) - both Japanese philosophers inspired by their Zen practice. An intercultural, inter-traditional dialogue has been fermenting inside me for the last four decades. I especially find Suzuki's understanding of the history of consciousness to be akin to Panikkar's analysis of the kairological moments. Suzuki sees that originally undifferentiated consciousness, which is in the state of unity, bifurcates with the arising of self-reflective evaluative consciousness that separates subject and object, but the original unity of consciousness is regained and the bifurcation is mended by another type of consciousness, which is wisdom—*prajñā* or *sophia*. Consciousness, thus understood by Suzuki, in

**Michiko Yusa** Professor of Japan Studies and East Asian Studies, Western Washington University

*These pages are kindly provided by the author and by ACU, Australian Catholic University of Brisbane. (Taken from the full text in the forthcoming Proceedings of the Indigenous Theology Symposium: "Dreaming a New Earth: Indigenous Spiritualities and the Vision of Raimon Panikkar" (June 20<sup>th</sup>-24<sup>th</sup>, 2010)*

terms of the dynamic movement of (a) undifferentiated unity, (b) bifurcation, and (c) the wisdom of ‘neither one or two’—a mode of reasoning beyond a linear logical thinking, corresponds to Panikkar’s understanding of the three kairological moments of (a) the primordial unity of consciousness, (b) the historical consciousness, which is dissecting and analytical, and characterized by ‘science’, ‘progress’, and ‘rationality’, and (c) the post-historical consciousness — the dawning of a ‘new awareness’, which seeks to recover the original unity of reality, and which ultimately sets us free from the yoke of scientism and technocracy.

Panikkar originally situated the ‘*ecological awareness*’ as the ‘interlude’ between the second and the third kairological moments,<sup>1</sup> but I believe that he came to place it alongside the third kairological moment in his later writings, calling it *ecosophy*. According to Panikkar, *ecosophy* is a philosophical attitude in which we lend our ears to the ‘wisdom of the earth’, and as such it is to be distinguished from the usual human-centered understanding of ‘ecology’. In our *ecosophical* posture, we listen to nature, instead of assuming ‘the attitude of controlling and conquering nature’, as D. T. Suzuki would paraphrase.

I find Panikkar’s analysis of human history by way of kairological moments to be fruitful, as it sheds light on the realm of human consciousness, and as such, it brings us

---

<sup>1</sup> For his earlier formulation of the ecological awareness see R. Panikkar, ‘Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality’, in Francis Eigo, ed., *From Alienation to At- Oneness* (Villanova: Villanova University Press, 1977), 53-61.

closer to the actual experiences of the persons and historical periods concerned. I will take Panikkar’s notion of ‘kairological moments’ out of its original western and Christian context, and apply it *mutatis mutandis* to the study of the *saigū* system, the system of the imperial princess priestess that was practiced from antiquity up to 1333, as well as to the analysis of Japanese history.<sup>2</sup> “Kairological moments”, different from “chronological moments”, can be taken to express “the self-understanding”<sup>3</sup> of the Japanese people, and as Panikkar points out, these moments are “transhistorical”, and “intertwined with one another, so that each of them is present in the other”.<sup>4</sup> When applied to the Japanese experience, this kairological analysis will unfold a different narration of ‘Japanese history’ from what we usually encounter in a textbook. The present paper is a preliminary sketch of such a study.

Panikkar rightly insists that it is essential to distinguish the “soul of religion” (i.e., the ‘mystical’) from ‘the ideological’ when we talk about religion. I believe this distinction is

---

<sup>2</sup> Panikkar himself freely modifies the framework of ‘kairological moments’, depending on the subject under discussion. For instance, he introduced the “five kairological moments of Christian self-understanding”, in his ‘The Future of Mission’, printed in *INTERculture* 97 (October 1987), 19-27. Originally a transcript of the closing address, it was given at the 1983 Baltimore National Congress of the U.S. Catholic Mission Association. Also for the ‘five epochs’ of Christian self-understanding see Panikkar, ‘Trisangam: Jordan, Tiber, and Ganges’, in his *A Dwelling Place for Wisdom*, (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 114-122.

<sup>3</sup> Panikkar, *A Dwelling Place for Wisdom*, 115.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 122.

paramount. What readily comes to my mind is the danger of misapplication and manipulation of sacred symbols and the exploitation of the *cosmotheanthropic* worldview. When the sacred is deformed into an ideology, it could unleash its irrational power, as it did in Japan's recent history, during the period leading up to WWII—in the name of nationalism and patriotism. Not only that, it seems that a sacred symbol, once abused, loses its luster and becomes lame, and as such it can no longer sustain the cosmotheanthropic unity, unless thoroughly purged of that nightmarish memory. By way of conclusion, I will ponder on the Buddhist existential attitude of 'utter trust (in the other)', as an inherently ecosophical posture.

My paper will end with the emphasis on the indispensability of *vigilant sophia*—*sophia* here understood as 'wisdom, knowledge, which includes poetry and reason'.<sup>5</sup> We need to remain ecosophically vigilant, if we are to take part in rendering this earth a safer and happier place of dwelling for all beings, sentient and non-sentient.

\*\*\*

As a footnote, I would like to remark on the expression, '*cosmotheanthropic*'. I propose to adopt this slight variation in lieu of '*cosmotheandric*', because the greek word '*andros*' is derived from the greek '*anēr*', which means, 'man as opposed to woman', while the greek word '*anthropos*' can mean

'man' or 'woman', just as the greek '*theos* can be 'god' or 'goddess'. I believe that the expression, '*cosmotheanthropic*' conveys the intent of Panikkar's vision more accurately, without being hampered by a lingering linguistic gender-bias. It is identical in significance to the expression, '*theanthropocosmic*'—another formulation by Panikkar.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Raimon Panikkar, 'Ecosophy', *The New Gaia: The World as Sanctuary* (1995), 2. 'Sophia' thus corresponds to what Heidegger called 'Dichten Denken'—poetic thinking.

---

<sup>6</sup> See R. Panikkar, *A Dwelling Place for Wisdom*, op. cit., 97; 'Colligite Fragmenta:', op. cit., 21, and elsewhere.

## **CULTURAL INNOVATION: SOME CROSS-CULTURAL CONSIDERATIONS**

L. Anthony Savari Raj

### **Introduction:**

By cultural innovation, I understand the following: Each tradition, inasmuch as it is not stagnant, has to innovate, transform and regenerate itself not only from *within* but also from *without*, i.e. by accepting inspiration, influence and even correction from outside. But this external stimulus will become effective, however, only when a tradition is able to find a resonance and acceptance in its very heart.

I intend to highlight very briefly, focusing indeed very specifically on the issue of development, three “cultural areas” -- the area of politics, science and philosophy, and work out the consequences of cultural innovation in each of the above areas.

Before I make a few submissions on the cultural innovation that I am insinuating, I would like to indicate three presuppositions that form the basis for my considerations:

1. In our contemporary cross-cultural human situation, the mutual fecundation of cultures has become the cultural imperative.

2. In this new situation, cultures do influence and enrich one another, bringing about a positive symbiosis.

3. This positive symbiosis may assist any meaningful social reconstruction and transformation.

Let me introduce my considerations, with a little anecdote.<sup>1</sup>

In an ashram in North India, an American engineer was criticizing the backwardness of India, in front of a guru and his disciples squatting on the ground. “We have put a Man on the moon,” he said.

“But do you know *whom* you’ve sent?” was the prompt reply of the guru.

Well, reaching the top of the world is certainly a great sign of development. But getting to the center of one’s being and existence could equally signal a significant progress.

But, in our cross-cultural human situation, we realize that both these forms and di-

**L. Anthony Savari Raj**, Senior Lecturer,  
Department of Philosophy, University of  
Madras, India.

---

<sup>1</sup> As narrated by Raimon Panikkar in his Presidential Address at the Second International Conference on Religions and Cultures in the Indic Civilization, at India Habitat Centre, New Delhi, from 17-20 December 2005.

rections of development, though important, are insufficient to ensure the human and cosmic welfare. Perhaps both need to serve as “external stimulus” and even as “pressure points” to one another, so that an intermediary space may be created by their mutual criticisms and mutual concessions.

Let me come to the heart of the problem by pointing out an example... the analogy of the net.<sup>2</sup>

Traditional cultures, I believe, have overstressed and overstretched the net (kinship, hierarchical structure of society, the function to be performed, the role of each part in relation to the whole, and so on) – so much so that the knot has been suffocated and not allowed sufficient free-space for its own self-identity, human flowering and development.

On the other hand, Modern cultures, it seems to me, have stressed too much the knots (individual free will to choose any option, the automatization of society, and so on) – so that often the knot has been lost in loneliness and solipsism, alienated by its own social mobility, wounded or killed in competition with other more powerful knots.

Perhaps an inter play between the knots and the net, symbolized best in the notion of person, could provide a starting point for the cultural innovation that I’m hinting at. Cultural innovation, therefore, would imply discovering the sense of life through mutual collaboration and recognizing the possibility of human fulfillment without imposing upon one another any one parameter of civilization or

---

<sup>2</sup> Cf. Panikkar, *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility*, ed. Harry James Cargas. (Minneapolis: Fortress Press, 1995), p. 133.

culture and, of course, in the context of our present discussion... the parameter of development.

A proper understanding of culture becomes crucial here.

Culture is not just one more dimension of society, along side the economy, politics, science, technology, philosophy, religion and so on. It is the existential reality of peoples and communities in a society in which religion, philosophy, politics, science and so on, are “cultural areas.” Therefore, if an innovation is brought about in any of these cultural areas, I believe, it would automatically amount to and stand for a cultural innovation.

For the moment, I choose and highlight very briefly just three cultural areas: the area of politics, science and philosophy, and in presenting each of these areas, I shall be guided by three considerations of

1. offering a cultural critique;
2. making a cross-cultural comment; and
3. indicating a possible cultural innovation in the area under reflection.

### **1. The Area of Politics: POLITICAL INNOVATION**

The political area which urgently needs an innovation and a new look is the issue of “development.” Speedy processes of globalization appear to be the result of the contemporary technological, economic, political and conceptual developments. People, materials, money and ideas are carried by means of communication and transportation which have tremendously progressed in striking speeds and efficiency. Development of consumer goods has reached the phenomenal



heights.

This developmental project, however, while being very successful for some countries and classes, has not been conducive and beneficial at all to most of humanity exposed to poverty and misery. Though in the post World War II era “International Development” proposes to help ‘backward’ countries to ‘catch up’ with the industrialized world, yet the poor have not benefited much out of it. Many maintain that even today, development is subservient to the rich and powerful. The poor and powerless are left out of the process.<sup>3</sup>

No wonder that the UN Millennium Development Goals in 2000 proposes to “halve, by the year 2015, the proportion of the world’s people whose income is less than one dollar a day and the proportion of people who suffer from hunger and, by the same date, to halve the proportion of people who are unable to reach or to afford safe drinking water.”<sup>4</sup>

As we have indicated that the dominant vision of development may be compatible with some cultures, but not with all. Development ideal seems to be a continuation of the monocultural and messianic syndrome of the western culture which desires one mode of development everywhere. Furthermore, not all cultures have the same sense of life as progress and as an orientation of a future goal. The anthropology which underscores the

---

<sup>3</sup> See Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995) Also, Bill Berkeley, *The Graves are not yet Full: Race, Tribe and Power in the Heart of Africa* (New York: Basic Books, 2001).

<sup>4</sup> United Nations. *United Nations Millennium Declaration*. 8 September 2000, point 19.

idea of development is not so very adequate to majority of mankind.<sup>5</sup> To quote Panikkar:

The idea of development has an underlying anthropology which sees Man as a bundle of potential needs which require only development in order to make life happy and meaningful. Development is the anthropological counterpart to the biological theory of evolution. Man develops in the same manner as the universe is set on evolution. This is an empirical proof that something is fundamentally wrong with the ideology of development.<sup>6</sup>

In other words, this idea of development is not conducive to those traditional visions which allow no separation between the goal and the way. These visions stand for discovering the destination in the way itself. If not, we can well imagine the consequence: alienation. We may never feel at home if we are all the time preoccupied with the goal of development in future. Life can be lived in fullness, even when we are not sufficiently “developed.”

Moreover, the goal of development seems to deprive the element of freedom too. It is in this context, we like to situate Amartya Sen’s proposal of *Development as Freedom*, a freedom much further from an economic-centric orientation. He explains why development should be regarded as providing more levels of freedoms to the people: “Freedoms are not only the primary ends of development, they are also among its principal means”.<sup>7</sup> He also thinks of development as “a

---

<sup>5</sup> See Riall Nolan, *Development Anthropology Encounters in the Real World* (Boulder, CO: Westview Press, 2002).

<sup>6</sup> Panikkar, “Ecosophy,” *New Gaia*, Vol. 4, No. 1 (Michigan: Eco-Philosophy Centre, Winter 1995), p. 3.

<sup>7</sup> Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Anchor Books, 1999/2000), p.10.

momentous engagement with freedom's possibilities,"<sup>8</sup> suggesting thereby that the quality of our lives should be measured not by our wealth, but by our freedom. An attention to capability dimension may perhaps pave the way for development in all directions and also assign place to other choices: "The perspective of human capability focuses, on the other hand, on the ability—the substantive freedom—of people to lead the lives they have reason to value and to enhance the real choices they have."<sup>9</sup>

Or again, the developmental ideal appears inadequate also from a cosmological point of view. It leads to an alienation of the human also from the earth. "The unrestrained dominance of corporate capitalism and its commodifying values would be catastrophic not only for human communities but for the entire biosphere."<sup>10</sup>

In other words, the ideal of development assumes that matter is dead, and is meant only for resources to be tapped for human upliftment. But we are only beginning to see the consequences, since "technological system in which most of us live, any technological micro-progress implies a macro-regress, sociologically-speaking. Any little thing which is an improvement here will have somewhat negative repercussions somewhere else. Antibiotics produce population explosion, subsidies to European agriculture lie at the root of famines elsewhere. The reason is

<sup>8</sup> Ibid., p. 298.

<sup>9</sup> Ibid., p. 293.

<sup>10</sup> David R. Loy, "The West Against the Rest? A Buddhist Response to *The Clash of Civilizations*," *The Twenty-First Century Confronts Its Gods: Globalization, Technology, and War*, ed. David J. Hawkin, New York: State University of New York Press, 2004), p. 100.

very simple: once the rhythms of the earth are broken and once we have reached the limits of the planet in all aspects, then any increase will here will result in a decrease somewhere else."<sup>11</sup>

The political innovation that we are suggesting, therefore, seems to operate on another word which Panikkar calls as "awakening", people "on the way to awakening." "Awakening would suggest a new awareness concerning the meaning of life, the reality of the earth, and the sense of the divine. Awakening could amount to perceiving better with our ears and eyes and mind, discovering the invisible dimension of things. It is not the privilege of the few who have "made it" because they are developed."<sup>12</sup> Needless to state these inspiring words become alive in the context of the mutual fecundation of cultures. They also do "justice" to the experiences of more than one culture.

## 2. The Area of Science: SCIENTIFIC INNOVATION

The second area which needs an innovation is the field of science and technology which have emerged as the "New Gods" in our times.<sup>13</sup> Though our century also has other Gods such as the Market, Military Might, and so on, it is technology which powers the Market, Consumerism, Wars and other

<sup>11</sup> Panikkar, "Philosophical Investigation of Sustainable Development: Fundamental Issues," Proceedings of the International Conference: Living with the Earth. Cross-Cultural Perspectives on Sustainable Development: *Indigenous and Alternative Practices*, Montreal: Intercultural Institute of Montreal (April 30-May 3, 1992), p. 30.

<sup>12</sup> Ibid., p. 34.

<sup>13</sup> Cf. Hawkin, David J., Ed., *The Twenty-first Century Confronts Its Gods: Globalization, Technology, and War*, op.cit.

secular religions.

Of course, war against terrorism seems to be the primary preoccupation of our times. Yet, there is a war waged by the technocratic culture practically on everything and everywhere. Consider the use of war even in our language, e.g. trade wars, fashion wars, war on poverty. War has come to be a new way of being. The divine Gods were attributed once with the higher power. But today, the military and political leaders have assumed this power to themselves, making themselves the real, secular, Gods of War.<sup>14</sup> All these are through the “blessings” of technology. “The scientific caste today has accumulated a power on life and death immensely superior to any other caste of any other-period of human memory.”<sup>15</sup>

This only shows that science has not maintained its original purpose of being a “saving knowledge.” In this sense it has become perverse.<sup>16</sup> Besides being perverse, Modern science also does violence to life: life of nature, of women and of the poor.<sup>17</sup> Besides the violence of abstracting each element from the natural and historical circumstances, modern science also does violence by interfering with its normal functioning.

This process of objectification through analysis, experimentation and quantification, ultimately functions through a creation of di-

---

<sup>14</sup> Michael L. Hadley, “The Ascension of Mars and the Salvation of the Modern World”. in Ed., *The Twenty-first Century Confronts Its Gods: Globalization, Technology, and War*, op.cit., pp. 198-203.

<sup>15</sup> Panikkar, “Ecosophy,” p. 6.

<sup>16</sup> See Ibid., p. 4. Also see Ashis Nandy, *Science, Hegemony and Violence* (Delhi: Oxford, 1988).

<sup>17</sup> See Michael Amaladoss *Life in Freedom. Liberation Theologies from East* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997) pp. 50-1.

chotomies: between nature and God, nature and human and human and human, and man and woman. This indeed brings about an instrumentalization of nature which also spills over to the humans, especially of their bodies. Obviously the women are the targets here. We cannot have better example than the dehumanizing advertisements and contemporary biotechnological experiments.<sup>18</sup>

No wonder the rape of the earth is linked with the rape of women. The extreme form of instrumentalization shows itself in the dehumanization of the poor and their cultures without any sense of feeling. “Science has no feelings. One can produce and sell weapons of mass destruction that maim and diminish people and engage in war games without worrying about their human consequences—feelings do not enter into the process. One can promote production and development without bothering about the consequences to poor peasants, tribals or fisherfolk. One can play the market, hoping it will adjust itself, without worrying about its impact on the oppressed.”<sup>19</sup>

It is here we like to situate Panikkar’s idea of *techniculture*. “*Techniculture* suggests the civilization of the machine, which, being inanimate, can only be the object of human exploitation for human benefit or rather profit.”<sup>20</sup> In a word, besides dealing with only an aspect of reality, science does violence to life through its exclusive mechanical approach to nature and people.

Modern science, and more specifically,

---

<sup>18</sup> Cf. Vandana Siva (ed.), *Minding Our Lives* (Delhi: Kali for Women, 1993), pp. 138-9.

<sup>19</sup> See Michael, *Life in Freedom*, p. 51.

<sup>20</sup> Panikkar, “The Dharma of India,” *World Affairs*, Jan-Mar 2002, Vol. 6, No. 1, p. 109.

technological science owing its origins to the West, it has also helped its economic development and expansion. It is not therefore neutral and universal.<sup>21</sup> In this connection Panikkar makes a distinction between human invariants and cultural universals. While *techne* is a human invariant, a kind of a common denominator, technology is not. The latter is a construct of the West. Moreover, “for *techne*, we need spirit (in-spiration), for technology, we need a special cognitive “know-how” (*techno-logos*).”<sup>22</sup> To quote Panikkar again,

The difference between technique or *techne* and technology is patent in the word itself. *Techne* is art, it is the human capacity of instilling human spirit into matter and giving life to matter. The author of *techne* is the artist who has to be inspired in order to produce a work of art. The spirit, the *pneuma* is the real creator. Technology is the substitution of the spirit by *ratio*; reasoning reason is its author. Technology is not there to make a pot, but to produce thousands of pots in the minimum of time and cost – otherwise there is no point in having the thousand pots. In the language of the above-made distinction, technological society is an organization and not an organism.<sup>23</sup>

This also indicates that the values of technology are not universal and they are, further, seem to at loggerhead with those of the traditional cultures, especially in their visions of matter, life, space, time and so on. The contact of the technological vision with other cultures has produced what Panikkar

terms as a “*conflict of cosmologies*.”<sup>24</sup>

The scientific innovation, therefore, will be first of all reducing Modern Science to its proper limits. “Not all epistemology is “scientific”; not all cognition measurable; not all knowledge is covered by “Science.” Modern Science cannot be said to know the world or to have penetrated the nature of Reality.”<sup>25</sup> Though it is through the technological science the economic and other developments and expansion have come about in the western societies, yet modern-day western scientific culture is not the only scientific culture possible even in the West. Furthermore, its suppositions are not universal and are not shared by other cultures and ways of life in other parts of the world.

The non-separation between the human and the nature, the recognition of non-rational or mystery dimension to reality, the desire to forge a communion with nature, and so on are the thrusts of non-western cultures. These values perhaps assist the technological culture in relativizing its values, and suggest that there are other ways of approaching and leading life.

The traditional cultures, through their *vitalistic kosmology*, experience the universe not as a mechanical or sophisticated organization, but as a living organism which requires from us a holistic and creative participation and collaboration.<sup>26</sup> On the other hand, there is also a need for the traditional cultures to simultaneously turn towards the spirit of the new situation of humanity and assist, assim-

<sup>21</sup> See “Europe-Asia: Science and Technology for their Future,” ETH Zurich : Forum Engelberg, 26-28 March 1996, pp. 205-09.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>23</sup> Panikkar, “Cross-Cultural Economics,” *Interculture*, Oct-Dec 1982, Vol. XV, No. 4, Cahier 77, p. 32.

<sup>24</sup> See Panikkar, “The Dharma of India,” p. 106.

<sup>25</sup> Panikkar “A Nonary of Priorities,” *Interculture*, Vol. XXIX, No.1, Winter 1996, Issue no. 130, p. 53.

<sup>26</sup> See Panikkar, “The Dharma of India,” p. 113.

late and effect a transformation within in ways that are needed and possible.

### 3. The Area of Philosophy: PHILOSOPHICAL INNOVATION

Philosophical innovation would stand for a re-assessment of the dominant mode of time which operates behind our belief in history and progress. It is the historical mode of time which is in fact at the basis of the idea of development and the scientific enterprise.

Development presupposes an attainment of a goal in future and science has at its heart a sense of linear time. While development implies a future fulfillment, science pays attention also to the beginning of time. But both of them share in the common idea of not finding fulfillment in the present time. Marching towards the future is the paradigm and goal of life for both of them. A preparation and living for the future seem to be the model of an ideal education and life. The present life is only an intermediary stepping stone for the one to come in the future. The goal is never here and now, it is always to be found later. History means not merely a narration of the past, but it is mainly a hopeful and at times hopeless parade towards a known or unknown future destination.

The destination of this parade may be indecisive and not very clear, but not so its motivation. It is an ambition towards "success." Success is not the only thing, it is *everything* and has to be measurable and monetizable. Progress is the modern *mantra*. Work is the modern way of finding salvation. This salvation can come about only if we keep running (working) all the time, even if it brings only alienation and total restlessness. Any temporary progress now is only a glimpse of a

greater thing to come in the future. Panikkar observes:

Modern life is preparation for *later*, for the time to come. Credit, growth, education, children, savings, insurance, business—all is geared for later, oriented toward the possibilities of a future which will forever remain uncertain. We are always on the go and the quicker the better, in order to gain time. Without planning, strategy, preparation and purpose for the future, our lives are inconceivable. Temporality haunts modernity; the time factor is the aspect of nature to be overcome. Acceleration is the great discovery of modern science. Individually and collectively, our lives are all bent forward, running toward the goal, the prize, in unrelenting competition, heading toward the "Great Event." Soteriology has become eschatology, sacred as well as profane.<sup>27</sup>

The philosophical innovation, therefore, would consist in re-assessing the idea of history and progress in the light of other cultural perceptions and orientations. If history and progress are the measurements of human life and experience, then obviously a greater part of humanity would not be able to fit into this scheme.

And yet for millennia years these cultures do have nourished millions of people, even when they could not "make it" according to the dominant economic paradigm. Even in the hardest times and in face of greatest survival struggles, people could face life with joy and dignity precisely because they have been sustained by a hope.

This hope, however, is not merely of the future, but in the "invisible dimension of reality," a kind of "tempiternal hope." "For the

---

<sup>27</sup> See Panikkar, "The Contemplative Mood: A Challenge to Modernity," *Interculture*, Vol. XXIX, No. 1, Winter 1996, Issue No. 130, p. 39.

majority of the peoples on the earth, the aboriginal people, the slaves, the out-casts, the starving people, the sick, the oppressed, the women all too often, true hope cannot be of the future; it has to be of the invisible, of another dimension which makes life worth living even if I live five years or under exploitation. To make out of the necessity a virtue may not be sociologically advisable, but for the oppressed people it is the only chance of keeping their human dignity. It is certainly not a vice.”<sup>28</sup>

This dimension may be ever-eluding, or ever-escaping, but ever-present as the ever-more dimension of reality. Panikkar “would call it a *transcendental attitude*, which does not necessarily mean an explicit belief in transcendence. It means an awareness accompanying every action, that life on earth, is only a kind of “comedy,” “divine” or not, a sort of play, a re-enactment of something bigger than ourselves and yet taking place within ourselves. Rebirth and transformation, heaven and moral responsibility, whatever religious underpinnings they may have, entail a firm sentiment that we are not private proprietors of our life, but actors and spectators of it. We live as if we were performing a role which is greater than us, transmitting a little worse or a little better of the life which we have received.”<sup>29</sup> In other words, it is this “cosmic confidence” which does not allow people to be totally crushed by circumstances, however inhuman they may be.

On the other hand, the philosophical innovation would also represent the effort of the traditional cultures to revitalize themselves as they come into contact with the

dominant modern culture. This effort may be seen in their effort to take history and progress seriously and to identify and overcome all the traditional notions and elements which have not been so very helpful to a fuller flowering of authentic human life.

More concretely this would mean to pay a greater attention to the questions of human right, poverty, a degeneration that has come about in the caste structure and all the conditions that deny a normal human living to millions of people.<sup>30</sup> Pressing problems such as lack of food, housing, healthcare and education would need an immediate attention. In other words, the traditional cultures should do a re-assessment of their traditional values in the light of human welfare, particularly of the oppressed and downtrodden.

As we have already noted, this re-assessment would be greatly stimulated, complemented and enhanced by the dominant modern culture with its focus on the human dimension.

<sup>28</sup> Panikkar, “Ecosophy,” p. 7.

<sup>29</sup> Panikkar, “The Dharma of India,” p. 110.

<sup>30</sup> Cf. Felix Wilfred, *The Sling of Utopia*. Delhi: ISPCK, 2005, esp. pp. 23-45.

## **EL INDISPENSABLE APORTE DE LO RELIGIOSO PARA UNA CONVIVENCIA INTERCULTURAL**

di Lucas Cerviño

*“La interreligiosidad es el meollo de la interculturalidad. El problema es inmenso y la prudencia necesaria; pero la audacia, también”*  
R. Panikkar

En estos tiempos donde lo intercultural y la interculturalidad parecen imponerse como una moda, como la expresión que lo resume todo y por tanto no dice nada, se vuelve urgente y necesario profundizarla. Y este podría ser ya un desafío de magnitud, dada la amplia bibliografía, tendencias, interpretaciones y áreas de estudio en donde está presente lo intercultural.

Si a esto le agregamos el hecho de vincular la interculturalidad con la religión, o mejor dicho con *lo religioso*, la situación se complejiza aún más porque el mismo panorama religioso mundial y local es complejo y variopinto, o sea, se nos escapa a toda categorización e esquematización. Y no sólo se complejiza, sino que para ciertos grupos culturales, sociales e intelectuales relacionar interculturalidad con religión significa desvirtuar la comprensión misma de lo intercultural.

**Lucas Cerviño**, Instituto Latinoamericano de Misionología, Cochabamba, Bolivia

Conciente que “el problema es inmenso”, igualmente les invito y me invito a que recorramos, con “la audacia” necesaria, el sendero intercultural que a su vez es interreligioso. Sendero vivenciado desde una particularidad, la de quien escribe con sus culturas y religión, pero que desea ensanchar su observación para evitar la tentación del particularismo, aunque conciente que nunca alcanzará ese falso objetivismo que las ciencias nos han hecho creer.

### **Lo religioso en la propuesta intercultural**

Este recorrido sobre todo tendrá como eje articulador el vínculo existente entre *lo religioso*, que es mucho más que las religiones, y la interculturalidad. Asumir que “la interreligiosidad es el meollo de la interculturalidad” exige, en primera instancia, una clarificación. Es también Panikkar que, con otras palabras, justifica porqué lo religioso está en la raíz misma de la propuesta intercultural. Dado que “cada cultura es una forma nueva de ver y de vivir el mundo. La cultura ofrece a cada tiempo y pueblo su

estilo y, sobre todo, su lenguaje.” Pero a la vez hemos de reconocer que “la religión es la que ofrece a cada cultura su contenido último, la que da un sentido (o sin-sentido) a la vida. Y las religiones son múltiples.”<sup>1</sup>

Por tanto, y digámoslo con claridad desde ya, el aporte de *lo religioso* para generar relaciones, espacios, sociedades y naciones interculturales no es un añadido, una posibilidad o un accesorio, es algo indispensable, vital, fundante. ¿Por qué? Porque “por su propia naturaleza, la religión en su sentido más profundo es el alma de toda cultura.” En el sentido que anima, da fuerza, vitalidad y razón de ser: sentido, a las vivencias culturales. Pero atentos, “no confundamos religión con religiosismo, ni menos con ‘confesionalismo’.” Al afirmar la importancia de *lo religioso* en la interculturalidad no estamos diciendo que las religiones, cualquiera que esta sea (cristiana, judía, musulmana, budista, hindú, originaria, etc.), son más importantes y están por encima de las cultura. Lo que estamos subrayando es que porque “el hombre es un ser religioso; esto es, consciente de que su humanidad es más (no menos) que racionalidad”<sup>2</sup>, no podemos referirnos al proyecto intercultural sin asumir lo interreligioso presente en nuestras sociedades.

Referirnos a *lo religioso* es hacer hincapié en esa experiencia humana capaz de ir más allá de lo racional, no para volverse plenamente irracional, sino para descubrir y vivenciar que el Espíritu nos abre a otra

compresión de la realidad, tan válida y necesaria como la racional. Entonces, lo primordial para manifestar ese “ser religioso” de todo ser humano, no es pertenecer o adscribirse a una religión, sino desarrollar la capacidad siempre renovada de encontrar y conferir sentido de vida en cada presente. O sea, humanizar y divinizar nuestras relaciones, y en ellas, la sociedad, el mundo y la creación.

Entendiendo que las religiones son simplemente un medio a través del cual se manifiesta y expresa lo religioso o la experiencia religiosa, es que podemos comprender que

“la interculturalidad surge del encuentro existencial entre las distintas visiones del mundo, las cuales en realidad se encuentran cuando no rehuyen el auténtico encuentro, la *apertura del núcleo íntimo* de sus respectivas culturas. En el fondo se trata de un *encuentro religioso*, desde el momento en que indaga en el sentido último de la vida y de la realidad. Para entender al otro se requiere esfuerzo, un esfuerzo precedido por la intención de conocerlo y *hecho posible por la simpatía* (com-pasión), ese olvidado atributo de la divinidad.”<sup>3</sup>

De esta manera, la interculturalidad como encuentro religioso pone el acento en la dimensión ética de toda religión, conduciéndonos más allá de lo doctrinal y ritual presente en toda religión, para abrir el núcleo íntimo de las culturas y en ellas del sentido de vida. Desde esta perspectiva, la interculturalidad, como propuesta alternativa de vida, desafía e interpela a las persona, y en ellas a las religiones, a superar todo

<sup>1</sup> R. PANIKKAR, “Prologo” en *Tender puentes, abrir caminos. Vida consagrada y multiculturalidad*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006, 11.

<sup>2</sup> Ídem., 13.

<sup>3</sup> R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006, 146-147. La cursiva es nuestra.



exclusivismo, proselitismo y dogmatismo religioso para ser capaces de sintonizar y simpatizar con el otro/a que es diverso/a a uno. Así se podrán generar nuevas relaciones que vayan retejiendo el excluyente y resquebrajado entramado social. Relaciones nuevas entre las religiones y sus miembros,

“precisamente nuevas porque superan el horizonte de la misión y de las conversiones doctrinarias sobre dogmas o sistemas de creencias para configurarse como un movimiento de experimentación dialógica infinita de experiencias que se comunican sin centrar ni condensar o endurecer lo propio ni tampoco lo ajeno.”<sup>4</sup>

Esta experiencia humana de apertura continua conduce, no a un sincretismo y relativismo, sino a un enriquecimiento de la propia experiencia religiosa a partir de la experiencia ajena que el otro nos comunica como don<sup>5</sup>. Optar y vivir interculturalmente desde lo religioso es optar y vivir en diálogo. Si queremos aportar a un mundo más justo, solidario y pacífico hemos de aprender a dialogar con sinceridad y autenticidad, sin dobles intenciones, porque

“en el siglo XXI, el rostro de la nueva fraternidad y sororidad será intercultural o no será. Para

---

<sup>4</sup> R. FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Abya Yala, Quito 2006, 107.

<sup>5</sup> “La interculturalidad vislumbra el futuro a la luz de una experiencia humana abierta, pero que no parece conducir ni al sincretismo subjetivamente arbitrario ni al hibridismo de mezclas indefinidas, porque –como decíamos– se trata de una experiencia de transformación que, con la reconfiguración y el redimensionamiento de la propia identidad (religiosa), permite una mejor y más profunda apropiación de lo propio.” (R. FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Abya Yala, Quito 2006, 111)

aprender, entender y cambiar es preciso que las personas se aventuren en el diálogo consigo mismas (diálogo intracultural), con sus semejantes, con personas de otras culturas o religiones (diálogo intercultural e interreligioso) y se abran a ambientes culturales distintos; a la amplitud de lo real y de lo cotidiano.”<sup>6</sup>

Sólo asistiendo a la escuela del diálogo, que es una real y cotidiana experiencia de reconocer la diversidad (cultural y religiosa) que habita en uno mismo (intraculturalidad) y en los demás (interculturalidad) es que podremos ser gestores de fraternidad y sororidad. Pero no cualquier diálogo sino ese diálogo capaz de superar la dinámica dialéctica tan presente aún en nuestras mentes y sociedades. Veamos más detenidamente qué tipo de diálogo es aquel que fomenta la interculturalidad.

### **El diálogo dialogal, acto religioso por excelencia**

Considero que el termómetro que manifiesta si la interculturalidad se mantiene como una propuesta donde el envoltorio es diverso pero el contenido el mismo, o se presenta como un slogan de moda, o se trata de un concepto manipulable a los propios intereses, es la capacidad de asumir la dinámica del diálogo dialogal. Allí está, tal vez, el meollo de la opción y vivencia intercultural. Un meollo que brota desde la misma interreligiosidad porque va más allá de toda religión como sistema de creencias, ritos y normas para sumergirnos en el humus, abono o vertiente, de toda religión.

---

<sup>6</sup> D. VALLESCAR, *Tender puentes, abrir caminos. Vida consagrada y multiculturalidad*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006, 16-17.

El diálogo dialogal hunde sus raíces en lo más humano del ser humano, en esa capacidad innata de apertura al mundo, a los demás y por ende al misterio divino.

“El dialogo dialogal, no siendo puramente objetivo, no excluye la pasión y el sentimiento. (...) No siendo, por otra parte, tampoco puramente subjetivo el diálogo no excluye la racionalidad. El diálogo dialogal implica, por tanto, todo nuestro ser y requiere tanto un corazón puro como una mente abierta. Ya he dicho que considero la práctica del dialogo dialogal como el acto religioso por excelencia.”<sup>7</sup>

Querer vivir interculturalmente en nuestras sociedades, donde irrumpe de vez con mayor fuerza la diversidad cultural-religión con sus choques y conflictos, es desafiarnos a ejercitar dos prácticas sumamente difíciles e interdependientes: “pureza de corazón” y “mente abierta”. Entrelazar nuestros afectos y sentimientos con nuestra racionalidad y pensamientos. Esa es la clara invitación a quien desea practicar el diálogo dialogal. Allí la experiencia religiosa fundante de toda religión y toda cultura. Apertura hacia los demás por más diversos y diferentes que sean para uno mismo. Apertura no sólo sentimental sino también racional: conectar con su manera de sentir y percibir el mundo, con sus pasiones y amores; pero también con su manera de ver y comprender el mundo, de vivir la vida.

Hemos de reconocer que somos neonatos en este tipo de diálogo. Analfabetos balbuceantes que creemos vivir la

interculturalidad con aquellos que son diversos y diferentes porque decimos lo que pensamos y sentimos soportando y tolerando su ajena diversidad. El desafío es mucho más grande y difícil. La interculturalidad no es simple bilingüismo; contacto esporádico, superficial y turístico con otras culturas; estudio de creencias y participación en ritos de otras religiones. No, eso es simple barniz superficial que no llega al corazón del otro ni nuestro.

Desde el diálogo dialogal, la interculturalidad es *metanoia* (conversión) continua. No conversión de una religión a otra, de una iglesia a otra, sino conversión como constante esfuerzo por vivir con autenticidad y transparencia: aprender no a luchar contra los demás sino a encontrarse con los demás; no a imponer mi verdad sino a dejarse fecundar y enriquecer por la verdad del otro como el otro por la mía. Usar menos la boca y utilizar más el par de ojos y par de oídos que nos ha dado Dios. Escuchar y escuchar aún más, mirar y mirar con respeto y atención, para sólo luego hablar.

En definitiva la diferencia entre el diálogo dialéctico y el dialogal es que “el campo del diálogo dialogal no es la *arena* lógica de la lucha entre ideas, sino más bien el *ágora* espiritual del encuentro de dos seres que hablan, escuchan y que, se espera, son conscientes de ser algo más que ‘maquinas pensantes o *res cogitans*’.”<sup>8</sup> Interculturalidad ha de ser continuo ejercicio en pos de un encuentro que dignifica a ambos y no lucha por imposición de unos sobre otros. Y no sólo a nivel personal, sino también de grupos,

<sup>7</sup> R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006, 57.

<sup>8</sup> Ídem, 52.

instituciones (civiles y religiosas) y porque no decir de Estados.

Es importante recordar que el proyecto intercultural no sólo abarca las relaciones interpersonales sino, como acabamos de hacer referencia, también las relaciones macro, o sea entre Estados, regiones, instituciones, etc. Esto porque la experiencia religiosa por excelencia que es el dialogo dialogal tiene un horizonte político-social claro:

“En su dimensión política la interculturalidad se entiende decididamente como una alternativa liberadora frente a la tendencia uniformadora de la globalización neoliberal e intenta por eso articular desde la pluralidad irreductible de las culturas y de las religiones un proyecto pluralístico de convivencia humana en el que la ‘unidad’ y/o ‘universalidad’ se dan por gracia de la solidaridad entre los mundos diferentes.”<sup>9</sup>

Esta aclaración da la intrínseca relación entre *lo religioso* y la interculturalidad nos permite afirmar que toda propuesta intercultural, venga del grupo o persona que venga, sino asume la dimensión religiosa plural con el tiempo será una propuesta manipulable y condenada al fracaso. Dicho esto ahora sí estamos en condiciones de adentrarnos en el contexto latinoamericano y boliviano para, velozmente y con muchas lagunas, explicitar como se puede ir articulando este “proyecto pluralístico de convivencia humana” donde la convivencia intercultural brota desde la solidaridad de las diversas culturas y religiones.

---

<sup>9</sup> R. FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Abya Yala, Quito 2006, 104.

## El complejo fenómeno religioso boliviano

El actual panorama religioso en Latinoamérica, más allá de ciertos acentos y variedad de país a país y de región a región, está marcado por el des-encuentro del catolicismo español con las religiones tradicionales. Interacción que aún hoy es objeto de debate y diversas posturas. Es dentro de este panorama latinoamericano que se encuentra, con algunas peculiaridades, el fenómeno religioso boliviano.

Aunque es difícil en pocas páginas ahondar en el fenómeno se vuelve necesario. Aquí no lo haremos desde la teología cristiana (donde también hay diversa posturas) sino más bien recurriendo a las ciencias humanas como la antropología y sociología de la religión. Iniciemos este recorrido por las complejas aguas del fenómeno religioso boliviano, no tanto en busca de objetividad y sistematización, sino más bien abierto a dejarnos bañar por sus múltiples aguas, para obtener algunas herramientas que nos permitan navegar en el.

Entre tantos autores, el antropólogo M. Marzal ofrece algunas claves conceptuales para acercarse a la interacción entre el catolicismo español de los s. XVI a XVIII y las religiones originarias:

“Cuando dos religiones, con sus respectivas creencias, ritos, experiencias subjetivas, formas de organización y normas éticas, tienen un contacto prolongado, pueden ocurrir tres cosas: que se fundan en una nueva, produciendo un *síntesis*; que retengan su identidad y se superpongan, produciendo una *yuxtaposición*, y que se integren en una nueva, donde se puede

identificar el origen de cada elemento, produciendo un *sincretismo*.”<sup>10</sup>

Para Marzal, estas tres alternativas son posibles en la teoría pero no en la práctica, siendo “lo normal que se dé alguna forma de sincretismo.” Concretamente en nuestro caso el “contacto del catolicismo ibérico con las religiones andinas, maya y africana desencadenó un complejo proceso de persistencia, de pérdidas, de síntesis y de reinterpretación en los elementos de las religiones en contacto.” Contacto que “culminó con el surgimiento de tres religiones sincréticas.”<sup>11</sup>

Por tanto desde la antropología tenemos estas cuatro claves para releer el proceso interreligioso en el continente y en nuestro país: persistencia, pérdida, síntesis y reinterpretación. Pero la limitante de esto es quedarse en una historia comparativa del proceso de interacción por parte de las diversas religiones que han interactuado desde el desembarco de los españoles en Abya Yala.

¿Pero hoy, como se da este fenómeno? Es la pregunta crucial ha responder. Para algunos grupos eclesiales nuestros países latinoamericanos son cristianos, es más católico, y son sólo minoritarias (e insignificantes) otras expresiones religiosas. Con esto se busca defender una unidad religiosa-cultural del continente que anula la diversidad y por tanto desvaloriza y considera

innecesario la urgencia del diálogo interreligioso e intercultural.

Desde otra postura, el sociólogo chileno C. Parker afirma que “para escapar a ese tipo de enfoque reductivista y peligrosamente unitarista es necesario reconocer la diversidad, pero no como yuxtaposición caótica de elementos, sino como realidad complejamente articulada.”<sup>12</sup> Realidad complejamente articulada que desde la perspectiva antropológica de M. Marzal y otros, se la denomina catolicismo popular, el cual “no es un conjunto de prácticas inconexas, sino una religión por el que la mayoría de los latinoamericanos dan un sentido trascendentes a su vida.”<sup>13</sup>

Es subrayando este conjunto de prácticas complejas pero articuladas con cierta conexión interna que A. Spedding, desde el contexto andino boliviano, afirma que “desde una perspectiva sociológica (distinta de la teológica o de la del activismo político), es preferible hablar de ‘catolicismo popular’ como un todo e indagar sobre sus contenidos y participantes sin hacer distinciones a partir de los supuestos orígenes culturales de los diversos elementos de estos cultos.”<sup>14</sup>

<sup>10</sup> M. MARZAL, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid 2002, 198.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> C. PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de cultural económica, Santiago de Chile 1993, 403.

<sup>13</sup> M. MARZAL, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid 2002, 317.

<sup>14</sup> A. SPEDDING PALLET, “Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino” en A. SPEDDING PALLET, comp. *Gracias a Dios y los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los andes*, ISEAT y Plural, La Paz 2004, 31.

Pero más allá de estas discusiones con cierto tinte academicista, que no por eso dejan de ser fundamentales, lo importante para comprender de qué manera *lo religioso* de nuestros pueblos puede aportar a la interculturalidad es observar “que en la base de la mentalidad religiosa sincrética del pueblo latinoamericano, en el código estructurante de su pluralidad multiforme, late una suerte de antropología vitalista, alternativa a la antropología prometeica de la modernidad occidental.”<sup>15</sup>

Esta “antropología vitalista” nos conecta con algo esencial de la propuesta intercultural: la superación del racionalismo a través de la recuperación de la dimensión afectiva como una racionalidad válida para poder entablar un diálogo dialogal con quien piensa y vive de otra manera. Por tanto, dentro de la experiencia religiosa masiva de nuestros pueblos hay una importante reserva para vivenciar la interculturalidad. Necesario es aclarar que este “antropología vitalista” es posible encontrarla no sólo en el catolicismo popular sino también en las experiencias religiosas de las demás iglesias (luterana, anglicana, metodista, pentecostal, presbiteriana, etc.) y religiones (musulmana, B’ahai, budistas, judía, etc.).

Esto porque la expresión “antropología vitalista” lo que subraya es principalmente un tipo de mentalidad que se da más bien en los sustratos sociales populares. Para C. Parker “el pensamiento sincrético es otra forma de conocimiento, emparentada con los

---

<sup>15</sup> C. PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de cultura económica, Santiago de Chile 1993, 403.

conocimientos mítico, religioso y científico, pero esencialmente distinta en el juego de sus arreglos lógicos y simbólicos.”<sup>16</sup> Como también afirma el teólogo D. Irarrázaval, las experiencias religiosas que impiden o frenan un proyecto intercultural son más bien las que provienen de “las élites sociales (las que) descalifican y cosifican las religiones de la masa popular. Otro gran problema es el sectarismo, que no deja espacio a lo intercultural. Las estructuras y liderazgos sectarios suelen provenir de los pudientes; también hay sectarismo por parte de los líderes religiosos del pueblo que cuidan sus cuotas de poder.”<sup>17</sup>

Por tanto, para este autor la distinción que hay que hacer en nuestros contextos, en cuanto a *lo religioso* que aporta para una convivencia intercultural, no pasa tanto por el tipo de religión, sino por el sustrato cultural-existencial desde el cual se vivencia *lo religioso*. En concreto D. Irarrázaval hace una distinción entre religiones de élite o grupos de poder y religiones populares, afirmando que “las actitudes inter-religiosas y ecuménicas proliferan en ambientes marginales. Suelo poner el ejemplo de los recursos inter-religiosos con los que la gente enfrenta las enfermedades. Distintos elementos religiosos apuntan a una felicidad concreta.”<sup>18</sup>

Entonces lo que vale de estas expresiones religiosas populares es que contribuyan a la vida humana y cósmica.<sup>19</sup> Lo

---

<sup>16</sup> Ídem, 380.

<sup>17</sup> D. IRARRÁZAVAL, *Raíces de la esperanza*, IDEA y CEP, Lima 2004, 22.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Vale cada manifestación religiosa y vale la conjugación entre ellas, porque contribuyen a la vida humana y

*religioso* se manifiesta como búsqueda de vida más digna y plena para todos, todas y todo. De esta manera la praxis religiosa se vuelve una praxis intercultural en cuanto capaz de ir más allá de los límites y barreras culturales y religiosas en pos de la defensa de la vida.

Y esta “tenacidad de las culturas en defensa de sus valores, ideales e intereses, las puede llevar, como hemos visto, a reactualizar tradiciones religiosas o a elaborar nuevas y originales respuestas.”<sup>20</sup> Y eso porque “la mentalidad popular, en su opción por la vida, conserva un fondo de rebeldía, sana forma de resistir los embates de una cultura dominante que, a cada paso, amenaza la integridad de su cultura e incluso de la propia existencia humana.”<sup>21</sup>

En definitiva, las más variadas expresiones religiosas-populares como las peregrinaciones, la devoción a los santos, los ritos de curación, las k’oa y otros ritos de agradecimiento y permiso, las fiestas patronales y marianas, y tantas otras más, “están allí para testimoniar que el ardor místico y revolucionario no siempre duerme.” Listas para irrumpir con toda su potencialidad creativa y regeneradora de vida y proyectos alternativos, como el de la interculturalidad,

---

cósmica. En este sentido, lo religioso y lo espiritual tiene gran calidad intercultural. Dado que en el mundo moderno resurgen las guerras religiosas, vuelve a interesarnos la estrategia de una praxis inter-cultural-religiosa. Me parece que estas cuestiones preocupan no sólo a las iglesias y gente afiliada a una fe, sino a toda persona humana que busca la paz y la justicia.” (Ídem)

<sup>20</sup> C. PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de cultural económica, Santiago de Chile 1993, 308.

<sup>21</sup> Ídem, 402.

ante tanta opresión e injusticia. “Están allí para advertir a los dirigentes del pueblo (religiosos o civiles) a fin de que esa potencialidad creativa y liberadora de la fe popular sea actualizada como tal y no se metamorfosee en su antítesis destructiva siempre latente.”<sup>22</sup>

### Religiones por la liberación humana

Según el recorrido hecho hasta aquí queda claro que las religiones, y en ellas *lo religioso* como su corazón, son un aporte para una convivencia intercultural en la medida que se oriente y promueven una auténtica liberación humana, no sólo en clave socio-política, sino integral e integradora de la persona. Es desde este horizonte que las religiones dentro de un contexto de pluralidad religiosa-cultural, como lo es el boliviano y el latinoamericano, podrán generar nuevas relaciones. Nuevas relaciones que desde el enfoque intercultural significa que

“los miembros de las distintas comunidades religiosas reaprenden a *confesar* su identidad religiosa desde la experiencia transformativa del *peregrinaje*, del *éxodo*, donde se crean espacios ‘transreligiosos’ que no hacen olvidar el origen ni diluir el acento específico con que la herencia de la tradición propia carga la búsqueda religiosa, pero que sí debilitan la autoseguridad de cada camino particular y, con ello, contraen también sus posibles pretensiones de universalidad excluyente. Y que de esta suerte hacen posible en los miembros de las diferentes religiones prácticas *practicantes* de relaciones, y finalizadas

---

<sup>22</sup> C. PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de cultural económica, Santiago de Chile 1993, 346.

no por su origen sólo sino por aquello a lo que en sus origen se apunta: la liberación humana.”<sup>23</sup>

En países como Bolivia los “espacios transreligiosos” son innumerables. Es lo que hemos venido describiendo en cuando al catolicismo popular y sus expresiones religiosas. Por tanto estos espacios como las peregrinaciones, fiestas patronales y marianas, devoción a santos y ritos de curación, etc. han de ser vistos como espacios donde se alimenta y proyecta la interculturalidad y no seguir juzgándolos como espacios de sincretismo y a-religiosidad, por no decir paganos como aún todavía algunos los catalogan.

Son en estos espacios, con todas sus deficiencias, desviaciones y sombras, en los cuales los creyentes desde sus universos religiosos y culturales pueden tener “prácticas practicantes de relaciones” con otros tipos de creyentes. Por ejemplo pensemos en la fiesta de Urkupiña donde se interrelaciona y entrelazan diversos tipos de creyentes: católicos/as tradicionales que participan por devoción a la Virgen María que se apareció en ese lugar, “católicos/as populares” donde María es más bien vista y vivenciada como *Pachamama*, otros/as creyentes más bien dentro de una cosmovisión andina que lo sagrado no está en la aparición sino en el cerro mismo por ser un lugar sagrado prehispánico; los jóvenes sin una convicción religiosa clara que buscan un espacio recreativo-religioso para comunicarse con el misterio de Dios.

---

<sup>23</sup> R. FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Abya Yala, Quito 2006, 112.

Todos tiene en común, como decíamos más arriba, la búsqueda de una vida más digna y plena. Por tanto estas fiestas se vuelven espacios de enriquecimiento desde la diversidad de cada universo simbólico del creyente. En definitiva lo importante es que “las diversas religiones no sofoquen la religiosidad humana que subyace en toda religión.”<sup>24</sup>

More concretely this would mean to pay a greater attention to the questions of human right, poverty, a degeneration that has come about in the caste structure and all the conditions that deny a normal human living to millions of people.<sup>25</sup> Pressing problems such as lack of food, housing, healthcare and education would need an immediate attention. In other words, the traditional cultures should do a re-assessment of their traditional values in the light of human welfare, particularly of the oppressed and downtrodden.

As we have already noted, this re-assessment would be greatly stimulated, complemented and enhanced by the dominant modern culture with its focus on the human dimension.

*(publicado en Revista Intercultural caminar nº 10, julio 2009, Cochabamba, Bolivia, pp. 5-18)*

---

<sup>24</sup> R. PANIKKAR, “Prologo” en *Tender puentes, abrir caminos. Vida consagrada y multiculturalidad*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006, 13.

<sup>25</sup> Cf. Felix Wilfred, *The Sling of Utopia*. Delhi: ISPCK, 2005, esp. pp. 23-45.

**Victorino Pérez Prieto**  
***DIOS, HOMBRE, MUNDO.***  
***La Trinidad en Raimon Panikkar.***

Recensión de Xavier Melloni.

Estamos ante una aportación indispensable para conocer con rigor y amplitud la posición teológica de este complejo, fecundo y también polémico pensador. No deja de ser significativo que sea un teólogo gallego quien haya abordado tal tarea. Esta obra es la publicación de su tesis doctoral presentada, no sin dificultades, en la universidad pontificia de Salamanca. V.P. es de origen leonés y está instalado en Galicia desde hace años; ello le hace vivir en su propia carne la riqueza y la dificultad de las identidades plurales. La cuestión que cada vez se plantea con más urgencia es: ¿Cómo pensar desde registros diferentes sin desintegrarse? Por ello es importante conocer el pensamiento de Raimon Panikkar, por cuya sangre y mente fluyen corrientes de oriente y de occidente. A lo largo del libro queda bien claro que su propuesta no es un sincretismo ni un ecumenismo igualador, ni tampoco una teoría universal de la religión o de las religiones, sino una armonía invisible. Difícil equilibrio en el que es fácil caer por alguna de las pendientes. El mismo Panikkar ha dicho

que se trata de “el arte de lo imposible” (p.80). En esto ha mostrado ser un maestro. En un clima de pluralidad creciente, su propuesta es cada vez más indispensable.

Todavía son pocos los estudios sobre este pensador, filósofo y teólogo en nuestro país, aunque ya ha sido objeto de cuarenta tesis doctorales en diversas universidades del mundo. En nuestras tierras, disponemos sólo de tres obras monográficas: una muy reciente del mismo V.P., *Más allá de la fragmentación de la teología. El saber y la vida: Raimon Panikkar*, Tirant lo Blanc, Valencia 2008 (*Actualidad Bibliográfica*, 2008/2, pp.); *El pensament de Raimon Panikkar*, de Jordi Pigem, Premi Institut d’Estudis Catalans del 1999, publicado por el mismo Institut d’Estudis Catalans, Barcelona 2007, y *La filosofia intercultural de R.P.*, Actas de un simposio realizado en Febrero del 2002, Centre d’Estudis de Temes Contemporanis (Generalitat de Catalunya), Barcelona 2004.

Lo importante y novedoso de este libro es que aborda directa y exhaustivamente la teología de Panikkar, la cual, como sugiere muy bien el título, es inseparable de una antropología y de una cosmología. Sin

**Xavier Melloni**, teólogo, antropólogo y jesuita.  
 Professor de la Facultat de Teologia de Catalunya.



embargo no estamos sólo ante un libro *sobre* su teología sino también *a partir de* ella. V.P. tiene su propio posicionamiento teológico, el cual pone en diálogo con Panikkar.

Otra de las cuestiones que plantea con mucho acierto el autor es el problema de la comunidad intelectual. La dificultad del pensamiento de Panikkar es que se ha desarrollado fuera del territorio académico de las facultades de teología. Se ha movido más en el ámbito de la filosofía, de la antropología y de la fenomenología, pero cita a pocos teólogos, como también son muy pocos teólogos los que le citan a él, con excepción de Gisbert Greshake, Paul Knitter y Ewer Cousins. Por ello es importante el esfuerzo del presente estudio de hacerlo dialogar con los grandes autores del s.XX: Kart Barth, Paul Tillich, Rahner, Von Balthasar, Teilhard de Chardin, Joseph Ratzinger, así como con los más contemporáneos, tanto de nuestro país (Andrés Torres Queiruga y Xavier Picaza) como de otras latitudes (Leonardo Boff, Ernst Jünger, Jünger Moltmann, Hans Kessler y Bruno Forte).

1. *Estructura de la obra.* El libro avanza majestuosamente a lo largo de más de quinientas páginas a través de cinco capítulos. En el primero se aborda la cuestión de si se puede hacer un discurso sobre Dios. Aquí el autor convoca tanto a místicos y pensadores occidentales (Gregorio Nacianceno y el Niseno, Richard de San Víctor, Eckhart, Nicolás de Cusa, Paul Tillich, Martin Buber, Torres Queiruga,...) como textos orientales (Upanishads, Sermones de Buddha, Shankara,...) para presentar el *status questionis*. Estamos en la dialéctica apofática-katafática que se plantea en todas las

tradiciones y que es central en la postura de Panikkar. Deja claro que para él se trata, ante todo, de una actitud existencial: “No podemos hablar de Dios sin haber alcanzado primero un silencio interior y sin limpieza de corazón” (p.51).

En el segundo capítulo se aborda la dimensión antropológica de la cuestión anterior: ¿en qué sentido podemos tener experiencia de Dios? El autor sigue el modelo siempre triádico de Panikkar: experiencia dualista; panteísta o monista; y experiencia no-dualista o advática. Esta presentación está en relación con el siguiente capítulo, en el que se trata la realidad personal de Dios. En el tercer capítulo se profundiza el camino advático, que para Panikkar posibilita la síntesis entre amor y conocimiento ya que evita caer tanto en el dualismo-personalista como en el monismo-apersonalista. Afirma el autor: “Panikkar ha logrado unir lo que parece imposible: la vía de la religión como devoción amorosa (la *bhakti*) y la vía de la religión como conocimiento (la *jñana*). Este encuentro se ha realizado para él en la concepción trinitaria, punto culminante de nuestro estudio” (p.236).

Así se da entrada al cuarto capítulo en que aborda dos temas capitales de su pensamiento: la Trinidad radical y la intuición cosmoteándrica, los cuales están intrínsecamente relacionados. La *Trinidad radical* trata de ser una nueva comprensión de la Trinidad clásica. Las dos Trinidades anteriores –la inmanente y la económica- no nos atañían, porque el ser humano y el mundo quedaban fuera de ellas. Primeramente, V.P. aclara lo que Panikkar entiende por Trinidad, siguiendo la teología

clásica: significa comprender a Dios como relación de tres Personas: ni como sustancias separadas (tri-substancial) ni como una única esencia o naturaleza divina (modalismo), sino como relaciones subsistentes (cf. pp.267-268). Para ello bebe de la doctrina de Santo Tomás. Lo novedoso de esta concepción está en aplicarlo no sólo a la naturaleza intratrinitaria, sino a la relación que se establece entre Dios, el ser humano y el mundo. La Trinidad radical se convierte así en la *intuición cosmoteándrica*, la tríada en la cual toda la realidad está constitutivamente implicada. En la Trinidad radical, cada una de las tres dimensiones de lo real –lo divino, lo humano y lo cósmico- es inseparable de las demás. Se trata de una unidad en la distinción. Todo está presente en todo y ninguna de ellas domina sobre la otra. Dios es dessubstancializado y es concebido radicalmente como relación, así como también quedan dessubstancializados nuestro yo y el mundo, sin que por ello nada desaparezca. Como veremos, esta postura tiene dos dificultades para ser aceptada por la tradición cristiana: por un lado, iguala la relación entre Dios, el ser humano y el mundo, y por otro, considera la Trinidad radical y relacional como una invariante cultural y humana (cuerpo-alma-espíritu; pensamiento-palabra-acción; conocimiento-amor-actuación; espacio-tiempo-materia), lo cual parece desvirtuar la especificidad de nuestros dogmas. ¿Dónde queda entonces el carácter revelatorio del cristianismo? Aquí es donde damos con la originalidad y carácter problemático del pensamiento panikkariano, el cual, bebiendo de las fuentes cristianas, extrae materiales de su contexto y los toma como clave para una hermenéutica universal.

Con todo este bagaje se aborda en el

último capítulo el tema cristológico bajo el aspecto del Cristo cosmoteándrico o la cristofanía, en la que la realidad completa es concebida como una manifestación de Cristo.

2. *Los tres retos centrales de la teología de Raimon Panikkar*. A lo largo de estos cinco capítulos, V.P. ha tratado con sutileza las tres cuestiones teológicas capitales: el misterio de Dios, el misterio de Cristo que revela el misterio del ser humano y el misterio del mundo. Veamos con un poco más de detenimiento qué es lo que está en juego.

2.1. El misterio de Dios y la *Trinidad radical*. Por un lado estamos ante la propuesta de elaborar una teología apofática que vaya más allá de un Dios antropomórfico y nos acerque a un personalismo sin individualismo. El Dios de Jesús permite decir Tú a Dios pero sin caer en un antropocentrismo reduccionista. Aquí es donde oriente viene a completar o equilibrar los acentos de occidente. “La gran interpelación de Asia al cristianismo se concentra en la crítica teórica y práctica al monoteísmo” (p.259). Teóricamente, porque la Realidad Última puede concebirse de diversos modos, no únicamente desde el ángulo antropocéntrico; y prácticamente porque la creencia monoteísta ha dado pie a una intolerancia con demasiada frecuencia compulsiva, incapaz de respetar la diferencia. El otro gran tema teológico que se plantea es la revisión de la concepción de Dios como *absolutus*, sin-lazos, sin condicionantes. Que Dios sea concebido constitutivamente como relación es todo lo contrario del monoteísmo clásico. Panikkar insiste en que la Trinidad no tiene una estructura piramidal sino que es radicalmente relacional. Esta concepción

tiene consecuencias políticas. Tanto V.P. como Panikkar dejan claro que esto le costó la vida a Jesús. La Trinidad radical tiene mucho que ver con una denuncia de cualquier forma de poder. Defender esta visión de Dios implica exponerse a ser excluido como Jesús. Todo ello queda muy claro en el libro de V.P.: una nueva manera de concebir a Dios engendra una nueva manera de comprender al ser humano y al mundo, así como un modo de comprender al ser humano y el mundo da a luz una nueva concepción de Dios. Ahora bien, si la Trinidad radical es capaz de superar el dualismo entre unidad (peligro de caer en el monismo) y pluralidad (peligro de caer en la fragmentación), V.P. no elude una plantear una cuestión teológica de gran importancia: en esta Trinidad radical, los tres ámbitos de la realidad tal como están presentados tienen el riesgo de ser igualados entre ellos, lo cual contradice la noción de Dios de la tradición cristiana, en la que Dios es creador absoluto respecto del mundo y del ser humano (cf. pp.330-343). V.P. se posiciona a favor de la concepción clásica cristiana, según la cual en el vértice superior del triángulo se sitúa Dios, y en los dos vértices horizontales el ser humano y el cosmos. El mismo Panikkar ha reconocido en otros lugares que, en efecto, tal es la posición de la tradición cristiana, mientras que lo propio de las religiones orientales sería situar en el eje superior el cosmos y lo característico de la modernidad secular es colocar al ser humano en el vértice superior (p.335). Lo propio de la posición de Panikkar es la de no priorizar ninguno de los tres vértices, y en ello consiste su originalidad así como su incomodidad para la teología cristiana. En esta radical interrelacionalidad sin jerarquías, se sitúa más como budista que

como cristiano o como hindú. Recoge del buddhismo la noción de *originación codependiente* (p.295), lo que ha sido llamado *interser* por autores budhistas contemporáneos. Por otro lado, Panikkar se sitúa más en una perspectiva fenomenológica que teológica: de facto, no conocemos a Dios sin la función cosmogónica y androgónica. Es más, únicamente conocemos a Dios en tanto que seres humanos y corporales. No podemos situarnos desde otra perspectiva.

2.2 La distinción entre Cristo y Jesús. Una de las fórmulas polémicas de R. Panikkar es que no es lo mismo decir que Jesús es el Cristo que el Cristo sea Jesús (cf.p.449). Dicho de otro modo: Cristo es más que Jesús. Ello plantea serios problemas a la cristología clásica: ¿Cuál es entonces la importancia del Jesús histórico? ¿Pueden existir otros personajes históricos o arquetípicos que también sean expresiones de Cristo? En esta posición teológica se pone de relieve la aportación del hinduismo. De él Panikkar incorpora la noción *de Ishvara*: es el punto de contacto entre el Brahman absoluto e incondicionado y la individuación concreta de cada persona. V.P. hace caer en la cuenta con acierto de la importancia del no-dualismo cualificado de Ramanuja, según el cual se distingue claramente entre Ishvara, el alma o consciencia (*cit*) y la materia (*acit*). Con todo, la postura de Panikkar no distingue tanto estos tres ámbitos, sino que en ciertos aspectos se acerca más a Shankara, aunque tampoco se le puede identificar del todo con él porque en ningún momento cae en el monismo al que Shankara puede dar pie. En cualquier caso, es acertada la observación que hace que Xabier Pikaza en el prólogo, donde dice que Panikkar dialoga desde el interior del

cristianismo con el hinduismo y desde el interior del hinduismo con el cristianismo. Y constata que esto no se hecho todavía entre las religiones monoteístas (judaísmo e Islam). Para Panikkar, Cristo es el símbolo cristiano de toda la divinización del universo, pero este símbolo está expresado de otros modos en otros sistemas religiosos. La repercusión cósmica del Cristo panikkariano no lo es en el sentido panocrístico de Teilhard sino según la perspectiva cosmoteándrica: una cristología convertida en cristofanía. La realidad entera está llamada a ser revelación del fondo divino que la impregna y la contiene.

2.3. El misterio del mundo. Desde la intuición cosmoteándrica, ya hemos visto que queda cuestionada la disimetría radical entre Dios y las criaturas a partir de una aproximación no-dual a la realidad. Esta perspectiva adváitica es fundamental para comprender su pensamiento, donde no se oponen los diversos términos, sino que se complementan. Se nos invita a ir más allá del principio de identidad y de no-contradicción que son los parámetros en los que se encuentra cómodo el pensamiento occidental y, por tanto, la teología cristiana. Que A sea A, no implica sólo que A no-sea B, sino que permite que B sea B, porque ninguna de las dos entidades agotan al ser (pp.507-8).

Es difícil cernir la postura de Panikkar porque él mismo varía en función del interlocutor que tiene delante. No como una indefinición sino por la naturaleza misma de lo que está en juego: la infinita e inasible plasticidad de lo real que adquiere una forma o compresión según la perspectiva desde la que se accede pero que nunca queda agotada. Como él mismo ha dicho en múltiples

ocasiones, el *logos* no agota el Ser o el Ser excede al *logos*. Esta hermenéutica móvil, esta posible coexistencia de significaciones es coherente con su hermenéutica de la relacionalidad radical: si todo está interrelacionado, la respuesta que recibo de su pensamiento tiene relación con el ángulo de mi aproximación; responde en función de mi pregunta pero las posibilidades de su respuesta no quedan agotadas. Ello no es incoherencia, ambivalencia o indefinición sino que supone pensar con otros parámetros que no son los del principio de no-contradicción. Dos afirmaciones contradictorias pueden coexistir en la percepción de lo real, porque lo real es mucho más de los que podemos decir de él. A veces responde dialécticamente, extremando la posición contraria a la que se le presenta; otras veces responde empáticamente, acercándose a ella. En su cosmovisión o hermenéutica esto no es incoherencia sino que responde a la plasticidad inasible de la interrelación constitutiva de todas las cosas.

La pregunta que V.Pérez formula al final de su estudio es: ¿Qué aporta esta nueva teología al mundo contemporáneo? Defiende a Panikkar de las acusaciones de perderse en una mística nebulosa que no tiene en cuenta los grandes problemas de nuestro mundo, recordando la temática comprometida de muchos de sus escritos así como su participación en diversas plataformas de denuncia social. Se trata de integrar la dialéctica entre lo que es urgente y lo que es importante (p.492) así como de integrar ética y mística, ya que “la ética es la carne de la mística y la mística es el alma de la ética” (p.491). V. Pérez resume en tres ámbitos lo que la teología de Panikkar aporta a la

transformación del mundo: un Dios apofático, desubstancializado de toda forma de poder que funda relación; un Cristo que va más allá del Jesús histórico y que lo abre a toda la realidad y a otros modos de acercarse a Dios posibilitando el diálogo interreligioso; y una nueva relación de respeto con la tierra que surge de la perspectiva cosmotéandrica.

Uno de los grandes valores del presente estudio es haber presentado con claridad y organicidad lo que en las obras de Raimon Panikkar aparece disperso y tal vez asistemáticamente. Otro de sus valores es que no repite su pensamiento sino que da pistas para seguir avanzando a partir de él. Deja temas abiertos por recorrer y estimula a hacerlo: la integración entre mística, compromiso político-social y sensibilidad ecológica; una teología más apofática, esto es, más contemplativa y menos segura de sí misma, más capaz de acoger nuevas formulaciones; una cristología más universal e interreligiosa; una presencia en el mundo menos antropocéntrica e individualista y mucho más respetuosa con la naturaleza. Con ello, V. Pérez muestra la importancia de que una propuesta o visión del mundo no sea un final sino un inicio.

Personalmente, después de haber leído este excelente libro, se me confirma la importancia de tres cosas:

1. La necesidad de hacer una teología desde el *tercer ojo*, esto es, desde la experiencia espiritual, ojo que incluye los otros dos –el físico y el racional- pero que los trasciende. Sin embargo, no basta con enunciar la existencia de este tercer nivel, sino que tiene que estar presente en el comienzo, medio y final del quehacer

teológico. El *modo (tropos)* es indesligable del *topos*.

2. Sólo desde este *tercer ojo* se puede acceder a una percepción no-dual de Dios y de la realidad. Y esto únicamente es posible desde una conciencia no-substancial ni egoica. La verdadera teología implica una manera de estar en el mundo no egocentrada ni substantiva, sino radicalmente relacional. Se trata de lo que Raimon Panikkar llama la *nueva inocencia*. Si cada ser humano es una cristofanía, ayudémonos mutuamente para que así lo seamos.

3. De aquí se desprende una actitud dialogal y no dialéctica. Nos necesitamos todos, incluso los adversarios en el campo teológico, porque el otro nos recuerda lo que yo no alcanzo a ver. Aquí podemos aprender del hinduismo, donde coexisten los seis *darshanas* (literalmente: “puntos de vista”), seis cosmovisiones o corrientes filosóficas que conviven entre sí con el mismo rango de ortodoxia, con la conciencia de que se necesitan entre ellas para acercarse a la compleja y siempre inabarcable riqueza de lo real. Toda posición teológica está convocando implícitamente a las demás en su reflexión. La propuesta teológica de Raimon Panikkar –y que asume V.P. con sus matices personales– no está dirigida contra nadie sino que es para todos y hacia todos. Cuando somos capaces de vivir en la a-dualidad, nos enriquecemos con nuestras diferencias porque llegamos a descubrir que el otro forma parte de mí tanto como yo de él porque ambos pertenecemos al Ser.

## IL RUOLO DELLA SOGGETTIVITÀ NELLA SCIENZA

Di Paolo Calabrò



Paolo Calabrò

La soggettività ha sempre avuto, e sempre avrà, un ruolo decisivo, per non dire preponderante, nell'ambito di ogni attività umana<sup>1</sup>. Sembra un'affermazione scontata, o almeno difficile da contestare. Curiosamente, tuttavia, il consenso svanisce quando essa viene riferita alla scienza fisica. Non è né difficile comprendere né duro accettare l'affermazione di Nietzsche: «poco per volta mi è venuto in chiaro che cosa è stata finora ogni grande filosofia: cioè il confessarsi del suo autore. [...] Nel filosofo non c'è assolutamente nulla d'impersonale; e in particolare la sua morale offre una testimonianza decisa e decisiva di *chi egli è*»,<sup>2</sup> o di Fichte: "l'adozione di una certa filosofia piuttosto che d'un'altra dipende dalla propria personale inclinazione e, in definitiva, dal tipo d'uomo che si è",<sup>3</sup> riassunte nell'ormai

Paolo Calabrò,  
<http://paolocalabro.blogspot.com>

abusata formula che "ogni filosofia non è altro che l'esplicazione dei presupposti del filosofo". Ma è decisamente difficile trovare qualcuno tra i propri conoscenti che sarebbe disposto a sottoscrivere su due piedi un'affermazione come la seguente:

Alla neutralità scientifica io proprio non ci credo. Non c'è neutralità possibile quando si parla dell'uomo e del suo futuro. Ma non esiste neanche nelle cosiddette scienze empiriche, che sono assolutamente impregnate di carica ideologica. A titolo di esempio, sarebbe interessante intavolare un dibattito sui presupposti ideologici che hanno portato a dare la priorità all'energia nucleare di fissione, che scaturisce dalla rottura dell'atomo, dal dividere, e che perciò è *naturaliter* diabolica (dia-bolico significa appunto "che divide"), su quella di fusione, che sorge dall'unione degli atomi, non dalla disunione, e che non permette di uccidere.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Questo articolo è un estratto dal libro *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e la scienza moderna*, in corso di pubblicazione presso l'editore Città Aperta. L'uscita è prevista per il mese di novembre 2010.

<sup>2</sup> *Al di là del bene e del male*, Newton Compton, Roma 2002, § 6, pp. 46-47.

<sup>3</sup> Prima introduzione alla dottrina della scienza, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 19.

<sup>4</sup> G. A. SOTO, "Economia oppio dei popoli", p. 73, in A. VV., *Alternative al neoliberismo*, l'Altrapagina, Città di Castello (PG) 1998, pp. 71-107. Cfr. anche E. SCHRÖDINGER, *L'immagine del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1963-2001, pp. 45-46: «ogni volta che la *partecipazione del nostro interesse* a qualche cosa assume una certa importanza, l'ambiente, la cerchia culturale, lo spirito

Non siamo abituati a considerare la scienza come un luogo dove c'è posto per l'ideologia, l'opinione personale, in breve la soggettività.

E invece la soggettività appartiene al lavoro scientifico per molti versi. In primo luogo, ogni esperimento prende le mosse da una ben precisa teoria che lo ispira e che attende di essere verificata o smentita da una opportuna interpretazione dei dati ottenuti;<sup>5</sup> ed è noto che non esiste alcun metodo oggettivo per determinare la forma di un certo esperimento (dovuta piuttosto alla creatività del singolo ricercatore) ovvero la maggiore o minore opportunità di una certa interpretazione. Anzi, spesso si esalta il ruolo della fantasia nella ricerca scientifica (così ad esempio Mach: "il lavoro della fantasia è più importante di quello della ragione")<sup>6</sup> o, più in generale, del "temperamento individuale" («quando si scoprono nuovi aspetti dei fenomeni naturali che risultano incompatibili con il sistema di teorie valido in quel momento, sorge il problema di stabilire quale dei principi già noti, usati per descrivere la natura, sia abbastanza generale da abbracciare anche la nuova situazione, e quale invece debba essere modificato o abbandonato. L'atteggiamento dei fisici verso un problema di questo genere, che richiede soprattutto intuizione e sensibilità da parte dello scienziato, dipende in parte anche dal

---

dei tempi, o come altro lo si vuol chiamare, *deve* esercitare la sua influenza».

<sup>5</sup> Così Robert Millikan, premio Nobel nel 1923, citato in R. OERTER, *Il modello standard*, Codice, Torino 2006, p. 138: «la scienza [...] cammina su due piedi: la teoria e l'esperimento. A volte è un piede ad andare avanti per primo, a volte l'altro; ma un progresso continuativo si ottiene soltanto tramite l'uso di entrambi».

<sup>6</sup> E. MACH, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 209.

temperamento individuale del ricercatore»)<sup>7</sup>. A volte invece è la soggettività di un intero ambiente ad intervenire; un "cambiamento di paradigma" può avvenire

perché la generazione più giovane si stanca di seguire i più vecchi, o perché qualche personaggio di spicco dell'establishment è morto senza creare una scuola forte e prestigiosa, o perché una qualche istituzione influente, magari non scientifica, fa pressione sugli scienziati in favore di una certa idea.<sup>8</sup>

Il mondo scientifico è un mondo dove c'è ampio posto per il dissenso (celeberrimo il caso di Einstein che rifiuta le conseguenze della meccanica quantistica – nonostante non possa negare i risultati quantitativi degli esperimenti, ciò che però non gli impedisce di continuare a dissentire sui principi – in base alla sua convinzione che "Dio non gioca a dadi"), anche quando si tratta degli incontrovertibili fondamenti matematici,<sup>9</sup> ed

---

<sup>7</sup> W. PAULI, "Il contributo di Einstein alla teoria dei quanti", p. 56, in A. EINSTEIN, *Autobiografia scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 56-66.

<sup>8</sup> M. CENEDESE, "Paul Karl Feyerabend: il problema del metodo in T. Kuhn e in K. R. Popper", p. 7, visibile in internet all'indirizzo

<http://www.filosofiatv.org/?topic=storia-filosofia#71>

(pagina visitata il 27 luglio 2010). Cfr. M. PLANCK, *La conoscenza del mondo fisico*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 178: «se si aggiunge che il creatore di una nuova utile teoria è di solito poco propenso, per comodità o per ragioni affettive, ad introdurre modificazioni essenziali nei legami concettuali che gli hanno recato il successo, e che egli impegna sovente tutta la sua ben meritata autorità a sostenere il suo punto di vista originario, si comprende bene quante difficoltà incontri lo sviluppo ulteriore sano e regolare di una teoria».

<sup>9</sup> Sul pluralismo delle posizioni presenti nel mondo scientifico, cfr. A. DRAGO ed AL., "Scienza, tecnologia, potere", in AA.VV., *Pensare la scienza*, l'Altrapagina, Città di Castello (PG) 2004, pp. 79-149, particolarmente interessante perché dedicato alla coesistenza di più matematiche nell'ambito scientifico. Ma del resto, cosa

anche quando si tratta di un ripensamento (come nell'eclatante caso di S. Hawking il quale – dopo aver costretto i riluttanti colleghi ad accettare la sua teoria tramite l'“inoppugnabile” dimostrazione del suo teorema – cambia idea e prova a convincere gli stessi della teoria opposta).<sup>10</sup> Ogni scienziato sa bene che la propria visione del mondo non è estranea alla propria esperienza personale;<sup>11</sup> e questo quando non si tratti addirittura di assecondare coscientemente un desiderio in contrasto con il fine scientifico.<sup>12</sup>

---

c'è di più discordante di queste due affermazioni: «“nella misura in cui le leggi della matematica si riferiscono alla realtà, esse non sono certe; e nella misura in cui sono certe, esse non si riferiscono alla realtà”» (A. Einstein, citato in H. MARGENAU, “La concezione di Einstein della realtà”, p. 154, in A. EINSTEIN, *Autobiografia scientifica*, cit., pp. 148-174) e quella citata di R. PENROSE, *La strada che porta alla realtà*, RCS, Milano 2007<sup>3</sup>, p. 1026: «quanto più sondiamo i fondamenti del comportamento fisico tanto più scopriamo che esso è accuratamente controllato dalla matematica».

<sup>10</sup> Come lui stesso racconta nel bestseller *Dal Big Bang ai buchi neri*, BUR, Milano 2004<sup>4</sup>.

<sup>11</sup> Così ad esempio M. BORN, “Le teorie statistiche di Einstein”, p. 83, in A. EINSTEIN, *Autobiografia scientifica*, cit., pp. 67-83: «il mio modo di considerare la statistica nella meccanica quantistica risente ben poco della logica formale, e oso dire che lo stesso vale per Einstein. Il fatto che la sua opinione su questo punto differisca dalla mia può essere oggetto di rincrescimento, ma non di una disputa logica fra noi. Dipende da una diversa esperienza di lavoro e di vita».

<sup>12</sup> Cfr. ad es. l'opinione di G. BARBUJANI, per il quale nessuno può mai dirsi del tutto esente da un tale rischio: «uno scienziato che altera un dato per sostenere la propria tesi e così influenzare la comunità scientifica e l'intera opinione pubblica, è un farabutto, punto e basta. Ma è bene tener presente che nessuno di noi è immune da errori di questo tipo, dal momento che come uomini, oltre che come scienziati, siamo portatori di un bagaglio di convinzioni e preconcetti che possono distorcere, in maniera più o meno inconscia, il nostro giudizio» (“Perché non possiamo non dirci africani”, p. 83, in «Micromega», 2/2007, Roma 2007, pp. 82-92). Per quanto strano possa suonare, si tratta di un fenomeno risaputo tra i fisici: per questo motivo il metodo impone di ripetere gli esperimenti in laboratori diversi, con macchinari diversi, con sperimentatori diversi e

Anche quando afferma che lo scopo della scienza è «il completo distacco dell'immagine fisica del mondo dall'individualità della mente che la crea»,<sup>13</sup> lo scienziato non può non aggiungere che questo scopo «non lo raggiungeremo mai completamente».<sup>14</sup> Libri come *L'impero delle stelle* di A. I. Miller o *L'ombra del dubbio* di Renzo Tomatis possono dare un'idea della forza con la quale la soggettività irrompe all'interno della razionalità scientifica influenzandone i meccanismi.

Schrödinger ha sottolineato il ruolo dell'influsso dell'ambiente (nel senso più ampio) nella ricerca scientifica:

L'internazionalità della scienza, specialmente la soddisfazione comune per ogni vero successo, è certamente qualche cosa di assai bello, di entusiasmante. Ma guardiamoci bene dal vedere in ciò una dimostrazione che ogni soggettività sia qui esclusa. Si è piuttosto indotti a pensare che qui, e in altri casi, la moda influisca in gran parte sul *consensus omnium*. Non intendo

---

possibilmente in luoghi diversi. Se due amici d'infanzia del MIT annunciano una grande scoperta supportandosi a vicenda, l'uno con le prove dell'altro, non solo si è scettici, ma si diventa subito apertamente sospettosi (e non di malafede, nel qual caso il discorso è completamente diverso). La prima domanda sarà: l'esperimento è già stato ripetuto? Da chi? E dove? Cfr. al riguardo P. K. Feyerabend, “Consolazioni per lo specialista”, in I. LAKATOS E A. MUSGRAVE (A CURA DI), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 284, citato in M. CENEDESE, “Paul Karl Feyerabend: il problema del metodo in T. Kuhn e in K. R. Popper”, cit., p. 3: «non è per nulla prudente fidarsi troppo dei risultati sperimentali ... Diversi scienziati sperimentali sono soggetti a commettere diversi errori, e generalmente occorre parecchio tempo perché tutti gli esperimenti siano ridotti a un comune denominatore».

<sup>13</sup> M. PLANCK, *La conoscenza del mondo fisico*, cit., p. 64. Corsivo nel testo.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 64.



parlare, naturalmente, della valutazione dei singoli successi; proprio in questo riguardo il controllo internazionale garantisce una forte dose di oggettività; intendo parlare piuttosto del terreno su cui si cerca il successo. Così, ad esempio, anche la constatazione che il campione olimpionico ha fatto un salto in altezza di  $x$  centimetri è del tutto oggettiva. Il fatto, però, che ci interessiamo per il salto in altezza, il tennis o il lancio del disco [...] è una questione di moda.<sup>15</sup>

Per questo Panikkar può affermare (dopo aver distinto tra “testo” – contenuto formale dello scritto – e “pretesto” – intenzione che ha mosso lo scrittore, obiettivo dell’atto dello scrivere)<sup>16</sup> che

la storia della scienza è piena di tali pretesti e uno dei casi più famosi è quello di Galileo. Il promotore della oggettività scientifica, infatti, era carico di uno straordinario *pathos* soggettivo. I suoi testi sono pretesti per dimostrare l'errore degli aristotelici e la priorità della rivelazione naturale (divina ed eterna) del “grande libro della Natura” sulla rivelazione “positiva” delle Scritture, da leggersi grazie alla chiave fornita dalla prima. O, per usare le sue stesse parole, “è la teologia a dover interpretare i dati della scienza e non viceversa” – perché la “scienza”, secondo lui, non fa altro che interpretare i dati della natura (che considerava divina). Non esiste insomma un testo scritto senza una

<sup>15</sup> E. SCHRÖDINGER, *L'immagine del mondo*, cit., pp. 43-44.

<sup>16</sup> PANIKKAR li definisce in *La porta stretta della conoscenza*, RCS, Milano 2005, pp. 74 ss. Un’ottima descrizione si trova anche in G. ZAMAGNI, “La teologia occidentale e l’arcobaleno delle culture”, visibile in internet all’indirizzo <http://www.cosmopolisonline.it/20061108/panikkar.html> (pagina visitata il 27 luglio 2010).

intenzionalità precisa che nasconde molti pretesti.<sup>17</sup>

Sulla stessa linea Feyerabend:

Idee che oggi formano la base stessa della scienza esistono solo perché ci furono cose come il pregiudizio, l’opinione, la passione; perché queste cose si *opposero alla ragione*; e perché *fu loro permesso di operare a modo loro*. Dobbiamo quindi concludere che, *anche all’interno della scienza*, la ragione non può e non dovrebbe dominare tutto.<sup>18</sup>

Anche in questo caso, dunque, la posizione di Panikkar suscita stupore nell’uomo comune, che pensa nei termini del luogo comune della scienza completamente oggettiva, ma non nell’uomo di scienza, che conosce molto bene e di prima mano le questioni qui accennate.

Può forse essere considerato un aspetto di quell’irruzione nella scienza della

<sup>17</sup> R. PANIKKAR, *La porta stretta della conoscenza*, cit., pp. 80-81. Ma si pensi ancora, ad esempio, al FREUD del *Disagio della civiltà*, in cui l’imparzialità scientifica cui lo psicologo aspira stride vistosamente con il suo pervasivo tono pessimistico, o a KEYNES, luminare della “scienza” economica, che scrive *Esortazioni e profezie* «nell’intento di influenzare l’opinione pubblica».

<sup>18</sup> P. K. Feyerabend, “Critica e crescita della conoscenza”, pp. 146-147, citato in M. CENEDESE, “Paul Karl Feyerabend: il problema del metodo in T. Kuhn e in K. R. Popper”, cit., p. 12. La questione dell’irrazionalità presente nel cuore stesso dell’indagine scientifica meriterebbe un approfondimento a parte. Qui mi limito a segnalare la lucida affermazione di M. PLANCK al riguardo: «i due enunciati “esiste un mondo esterno reale, indipendente da noi” e “il mondo esterno reale non è direttamente conoscibile” formano insieme il cardine di tutta la scienza fisica. Sono tuttavia in un certo contrasto fra di loro, e mettono a nudo così quell’elemento irrazionale da cui la fisica, come ogni altra scienza, è gravata, ed in forza del quale una scienza non è mai in grado di risolvere completamente il suo compito» (*La conoscenza del mondo fisico*, cit., p. 244).

soggettività, descritta poc'anzi, il fatto che molti scienziati non solo tendano a manifestare platealmente le loro convinzioni religiose, ma che tendano ad integrarle all'interno della loro visione scientifica del mondo. Non si tratta di avere una visione effettivamente integrale delle cose, ma piuttosto di forzare il linguaggio in direzione di una sorta di "divinizzazione" della scienza, di esaltazione della ragione fino a collocarla su di un piano (quasi) sovranaturale.

Qualche esempio potrà giovare alla comprensione di questo punto. Come mai, vien da chiedersi, Stephen Hawking, fisico insigne, usa spesso e volentieri la parola "Dio"<sup>19</sup> piuttosto che, ad esempio, "realtà", certamente più consona ad un uomo di scienza che indaga la natura?<sup>20</sup> Perché non parla di "spiegazione del mistero dell'universo" (espressione comunque pretenziosa), preferendo "il pensiero stesso di Dio"? Sembra quasi che la pretesa di esaustività non sia sufficiente (esprimere la comprensione di tutti i fenomeni in termini fisici) e che egli ambisca invece ad una superesaustività, nella quale perfino Dio – il creatore, come egli lo chiama – debba

---

19 Scrive ad esempio HAWKING: «se riuscissimo a scoprire una teoria completa, col tempo tutti – e non solo pochi scienziati – dovrebbero essere in grado di comprenderla, almeno nei suoi principi generali. Saremmo quindi tutti in grado di prendere parte alla discussione sul perché l'universo esiste. E, se trovassimo la risposta a quest'ultima domanda, decreteremmo il definitivo trionfo della ragione umana, poiché allora conosceremo il pensiero stesso di Dio»: *La teoria del tutto*, RCS, Milano 2003, p. 168.

<sup>20</sup> Non è il solo, in verità, né il primo. Einstein ne ha fatto quasi un abuso (celeberrime le sue battute "Dio non gioca a dadi"; "voglio conoscere i pensieri di Dio; tutto il resto non sono che dettagli"); recentemente, il fisico Carlo Ghirardi ha intitolato il suo saggio sulla meccanica quantistica *Un'occhiata alle carte di Dio*, Il Saggiatore, 2009.

rientrare nella fisica – la quale è certamente, Hawking ne converrà, creatura dell'uomo.

Il testo di Hawking citato in epigrafe è una raccolta di lezioni tenute a Cambridge, il che può forse compensare la sensazione di star a volte leggendo un libro di teologia discusso dal punto di vista scientifico.<sup>21</sup> Non così però il libro di Georges Charpak – premio Nobel per la fisica nel 1992 – e Roland Omnès, che è un saggio con tutti i "crismi";<sup>22</sup> eppure vi si trova scritto che le leggi fisiche sono «l'essenza di tutto ciò che esiste, il reale centro della realtà»;<sup>23</sup> esse ispirano «venerazione»; le leggi sono «trascendenti» e chi ne fa la scoperta «si ritrova a provare un sentimento quasi identico a quello che i credenti provano riguardo al sacro». <sup>24</sup> Perciò si auspica che i giovani arrivino a possedere «il vero sapere dei sapienti, e dei profeti la lucidità e l'azione illuminata». <sup>25</sup> Come può un premio Nobel per la fisica utilizzare un linguaggio così poco rigoroso? Non si può non chiedersi: il suo intento è fare scienza, divulgazione o proselitismo?

In ambito italiano è ben noto l'atteggiamento di Antonio Zichichi (il quale, a onor del vero, non indulge a simili eccessi). Ma non sfugge alla tentazione Francesco De Martini<sup>26</sup> il quale, in un articolo pubblicato su

---

<sup>21</sup> Nel quale la parola "Dio" viene riportata non meno di 26 volte (in 170 pagine). Tuttavia Hawking ha ripreso l'idea di conoscere la mente di Dio anche nel suo best-seller *Dal Big Bang ai buchi neri*, cit.

<sup>22</sup> G. CHARPAK E R. OMNÉS, *Siate saggi, diventate profeti*, Codice, Torino 2004, il cui risvolto di copertina recita: «ai limiti di una "mistica della scienza", è il libro di due ispirati profeti laici».

<sup>23</sup> P. V.

<sup>24</sup> P. VI.

<sup>25</sup> P. VII.

<sup>26</sup> Fisico quantistico noto in ambito internazionale e docente presso l'università "La Sapienza" di Roma.

«Micromega»,<sup>27</sup> ha scritto che «dobbiamo sapere con certezza che la nostra salvezza non potrà che venire da lì, dalla scienza».<sup>28</sup> Ciò nonostante egli, appena quattro righe prima, abbia scritto: «non abbiamo inteso enfatizzare il mito della scienza». L'impatto è ancor più forte se la frase viene accostata al biblico "la salvezza viene dal Signore" (Gn 2, 10). Insomma, siamo di fronte ad un modo di intendere la scienza (che vanta certo grandi successi, ma per la quale il fallimento non è più solo un rischio)<sup>29</sup> per il quale essa non è più solo indagine, ma missione. E quanto questo possa giovare alla lucidità, al distacco, all'oggettività necessarie al lavoro della scienza, non è neanche il caso di commentare.

Non c'è dunque da meravigliarsi che l'immagine "popolare" (ma ben diffusa anche tra la popolazione di cultura media e alta, come è testimoniato da un certo stile pubblicitario che si affida sempre di più "agli esperti" e ai "test di laboratorio" per concludere che questo o quello è "dimostrato scientificamente") sia quella di una scienza fondata su una causalità rigidamente prescritta, una predicibilità completa (o sulla via del completamento) e spesso anche una sorta di infallibilità (la legge di gravità *non può* essere violata, si pensa; qui i piani dell'oggettività fredda e della sovrannaturalità messianica tendono, come si è visto, a sovrapporsi). Se a tutt'oggi si è rimasti ancorati ad una visione ottocentesca del

mondo fisico, ciò – come ho cercato di mostrare – non è soltanto dovuto al fatto (in parte certamente vero) che della verità scientifica si abusa a ogni piè sospinto, soprattutto perché a parlare sono quasi sempre non addetti ai lavori (giornalisti, divulgatori, filosofi) che rendono conto delle cose in maniera lacunosa, o travisata, o peggio ancora manipolata;<sup>30</sup> di ciò sono in parte responsabili gli stessi scienziati, che tendono a fare della scienza un piedistallo, sul quale – per esigenza d'onestà intellettuale – "sentirsi superiori" non è solo possibile, ma necessario.

In conclusione, appare chiaro che la scienza, come tutte le altre attività umane, senza eccezioni, è influenzata dalla soggettività di chi la svolge in maniera decisiva. L'idea di una scienza svincolata dalle influenze personali è una illusione, figlia in buona parte dell'inveterato dualismo cartesiano che immagina di poter realmente separare il soggetto dall'azione che questi effettua, la scienza rigorosa e proceduralmente codificata (in maniera oggettiva e universale) dal singolo uomo che "fa" scienza ("lasciando a casa" convinzioni, passioni, difficoltà, angosce). Si può distinguere tra le cose (ed è giusto e sacrosanto farlo) ma non separarle: la lezione di Panikkar sull'unità di teoria e prassi ritorna proprio nel cuore della scienza moderna.

<sup>27</sup> F. DE MARTINI, "Il mondo oggettivo della meccanica quantistica e le leggende dell'ermeneutica", in «Micromega», 2, Roma 2007, pp. 151-162.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>29</sup> Argomento sul quale è impossibile soffermarsi in questa sede, affrontato nel citato volume *Le cose si toccano* nel quarto capitolo, dal titolo: "Raimon Panikkar: una filosofia contro la scienza?".

<sup>30</sup> Come afferma F. DE MARTINI, "Il mondo oggettivo della meccanica quantistica e le leggende dell'ermeneutica", cit., p. 152, riprendendo una convinzione molto diffusa nell'ambito scientifico. Cfr. ad es. B. Goldacre, *La cattiva scienza*, ed. B. Mondadori, 2009, recensito all'indirizzo internet <http://paolocalabro.blogspot.com/2010/06/b-goldacre-la-cattiva-scienza-ed-bruno.html>.

## PER UNA NUOVA SPIRITUALITÀ: UN RITORNO CREATIVO ALLA “RADICE BIBLICA” *Una crisi radicale e non coscientizzata*

di Gianni Vacchelli

La crisi è palese, specie in Occidente, anche se ancora non ne prendiamo coscienza o la leggiamo solo come “economica”. Mentre è molto più radicale.

Un “eone”, una fase, un’età della nostra storia tramonta. Forse tramonta la storia stessa, il suo mito, con un’idea di tempo lineare, di progresso, di evoluzione, di sviluppo. Le forze crepuscolari si addensano: le depressioni aumentano, la gioia diminuisce, la frantumazione dell’identità è patente; fondamentalismi e nichilismi prosperano. Non si sta dicendo che l’Oriente stia bene, ma la nostra specola è occidentale; qui è giusto ficcare lo sguardo (senza perdere la visione d’insieme). Non c’è dubbio poi che la cosmovisione scienziata e tecnocratica occidentale sia dominante, globale e oppressiva.

L’impressione è quella di una civiltà, che nel suo insieme, non ha ancora rielaborato né coscientizzato le sue ombre più oscure. Se il XX secolo è stato il più violento della storia – due guerre mondiali, i totalitarismi nazista e staliniano, la *shoah*, i *gulag* (e altri genocidi: armeno, herero, ucraino, cambogiano,

ruwandese, bosniaco<sup>1</sup> etc.), la guerra del Vietnam, le due Guerre del Golfo, ma l’elenco è pressoché interminabile -, le politiche economiche, sociali, interne ed estere non sono molto cambiate. Il XXI continua inerzialmente questa china: non sono certo pretese riforme a poterci aiutare. I cataplasmi non servono se una certa cultura è terminale. Colpisce poi che l’evento più sinistramente simbolico della nostra storia contemporanea – le due atomiche su Hiroshima e Nagasaki – sia forse il grande rimosso<sup>2</sup>. E invece da lì bisognerebbe partire, per un ripensamento totale. Non si tratta di vedere nero, di pessimismo a oltranza o di vocazione apocalittica. La fenomenologia della violenza di questi ultimi 110 anni<sup>3</sup> è poco chiara solo

<sup>1</sup> Anche i genocidi non geograficamente occidentali sono legati a doppio filo con imperialismi e nazionalismi d’Occidente.

<sup>2</sup> La fine del XX sec. e l’inizio del XXI si distinguono per la rimozione. Si rimpiange la lucidità del *Dottor Stranamore, ovvero: come imparai a non preoccuparmi e ad amare la bomba* (1964) di Stanley Kubrick o l’inquietante rappresentazione pynchoniana dell’*Arcobaleno della Gravità* (1973). Potremmo citare Vonnegut, De Lillo, Pasolini, la Elsa Morante di *Pro o contro la bomba atomica* e altri. Gli incubi della guerra fredda tenevano comunque desti gli animi. Il nuovo ordine paneconomico, globalizzante e virtual-massmediatico ha addormentato i più.

<sup>3</sup> Naturalmente questi 110 anni sono un epifenomeno di qualcosa di strutturato, di una forma di civiltà storica

**Gianni Vacchelli**, Prof. di Letteratura italiana. Collabora con l’Università Cattolica di Milano e con l’Università di Bergamo.

per chi non vuol vedere. Pure, certo, si danno forze aurorali: gli spiriti più sensibili comprendono che siamo in un vicolo cieco. Non si tratta poi di una consapevolezza relegata solo a poche individualità d'eccezione; tante persone di buona volontà più o meno lucidamente intuiscono. Eppure l'aurora stenta a spuntare. La nuova umanità che vuole e può nascere, è minoritaria. Le sorti non sono decise, ma siamo ad un discrimine forse decisivo. Ognuno deve fare la sua parte.

### Ritorno in profondità alle proprie radici e apertura a cosmovisioni differenti

Ma come uscire da questa drammatica *impasse*?

La questione è talmente complessa, che quelli che seguono non sono che spunti. E in una certa direzione precisa: quella spirituale. Una "via" da integrare con altre (che però procedano nel medesimo spirito di ripensamento radicale).

Raimon Panikkar, di fronte alla crisi globale e spirituale dell'oggi, ci indica due strade:

La prima: tornare alle radici, alle nostre tradizioni, ad ascoltare il messaggio lasciato dalla nostra tradizione mistica. Senza queste radici, emerge la superficialità che non porta da nessuna parte. C'è un grande bisogno di interiorità, di meditazione, di quiete.

Molti occidentali, insoddisfatti della propria religione, vanno in Oriente spinti da un desiderio autentico di spiritualità, ma spesso il loro coinvolgimento con una spiritualità diversa rimane superficiale.

---

che data 5000-6000 anni. La prospettiva di fondo che adottiamo è sia particolare (l'Occidente) che universale. Per un'analisi della violenza nella storia che si struttura con la sedentarizzazione e con il neolitico, cf. P. Giorgi, *La violenza inevitabile. Una menzogna moderna*, Jaca Book, Milano 2009 (nuova ed.).

Non si può cambiare religione come si cambia l'abito. Queste persone non hanno ancora apprezzato le loro tradizioni ancestrali, che già vogliono abbracciare quelle orientali. Dobbiamo riprendere il cammino tracciato dai nostri antenati. L'Occidente non incontrerà la sua anima abbandonando, da adolescente, una tradizione di venticinque secoli.

La seconda strada tiene presente che, in Occidente, altre religioni hanno lasciato le loro impronte e che il cammino tradizionale non è più ritenuto l'unico.

Inoltre non bisogna perdere di vista il fatto che, considerando la situazione attuale dell'umanità, *nessuna* religione, *nessuna* civiltà, *nessuna* cultura ha la forza sufficiente o è in grado di dare all'uomo una risposta soddisfacente: le une hanno bisogno delle altre.

Non si può pretendere che la soluzione per l'*insieme* dell'umanità, d'ora in poi, possa venire da un'unica fonte. Bisogna trarre profitto da ciò che viene dall'Oriente, ma, soprattutto, bisogna sforzarsi perché avvenga una *mutua fecondazione* tra le differenti tradizioni umane. Tutte sono necessarie per far fronte alla situazione attuale. Tutti siamo portati verso lo stesso destino<sup>4</sup>.

La citazione è lunga, ma decisiva, e decisivi i due movimenti individuati dal grande filosofo ispano-indiano. Riassumendo:

1) dobbiamo ritornare alle nostre radici, rivisitandole dal punto di vista mistico, cioè, dal punto di vista della profondità;

2) dobbiamo aprirci ad un dialogo radicale e reale con altre culture (d'Oriente e non), per ripensare creativamente la nostra esistenza e cosa la regge<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia opera*, Jaca Book, Milano 2010, p. 25.

<sup>5</sup> In questo senso mi sembra decisiva anche l'opera di Luce Irigaray, che rivisita creativamente le radici filosofiche e culturali dell'Occidente, mettendone in evidenza i limiti monoculturali (solo cultura maschile; culto del Medesimo), e insieme si apre alla differenza: prima di genere e poi culturale. Ripensare al femminile la vita e ripensarla, ancor di più, nell'ottica dell'essere due, soggetto maschile e femminile, simili e differenti, è un compito essenziale, rifondativo, che non può

## Un ritorno creativo alla radice biblica

In questo senso ci appare fondamentale un "ritorno", creativo e tradizionale insieme, alla radice biblica. «Grande Codice» (Frye) dell'Occidente, «giardino dei simboli» (Eliot), «alfabeto colorato» (Chagall) o "DNA della nostra cultura": l'elenco potrebbe continuare. Dell'importanza fondativa del Gran Libro per le religioni abramiche (ebraismo, cristianesimo e islam), ma anche per tutta la nostra tradizione non si deve neppure dire.

Naturalmente il "rivolgimento" alla *Bibbia* che propugniamo è solo un passo, un movimento della danza da intessere per affrontare il momento presente. Ogni tradizione, ogni cultura è chiamata a questo ripensamento, a questa rilettura radicale.

Non c'è dubbio però che le "nostre" letture della *Bibbia*, auguste e più che bimillinarie, mostrino anche evidenti limiti e frammentazioni. Soggetto frantumato non può che produrre letture frante. Eppure è un'armonia, piuttosto che un'unità, quella che ricerchiamo.

Le questioni sono tecniche, filosofiche e teologiche e qui non si può procedere che per cenni. Tutto il patrimonio dell'esegesi storico-critica moderna è irrinunciabile, così come non possiamo perdere di vista il tesoro spirituale ed ermeneutico di certa esegesi simbolica antica e medievale, per troppo tempo misconosciuta. Eppure nessuno dei due "metodi" da solo risulta più convincente e non basta certo un *cocktail* di scuole.

Se una lettura poi non cerca un respiro "olistico", "intero", universale o, meglio, pluriversale, i rischi di riduzionismo sono evidenti. La lettura auspicata non è naturalmente

---

essere rimandato. Non ho spazio qui per approfondire queste intuizioni.

esclusiva e onnicomprensiva a danno di ogni altro approccio. Si ricadrebbe in un'assolutizzazione, in una cristallizzazione più o meno fondamentalistica, che è proprio uno dei limiti qui più denunciati. Potremmo anche dire che la lettura che proponiamo è costitutivamente pluralistica e che quindi accetta, come dato ontologico della realtà, altri sensi, altri metodi, altre vie. Aspirare ad uno sguardo "integrale" ed essere insieme consapevoli della relatività del percorso (che non significa certo relativismo): ecco il punto.

## La dinamica mistico-iniziatica e la radice ebraica

Cosa abbiamo dimenticato o non vediamo (più)?

Schematicamente, elencherei cinque punti:

a) i testi biblici sono "aperti" e la lettura confessionale non li esaurisce; sono esperienza dell'uomo e della donna; tutti ci riguardano e ci raccontano;

b) il dinamismo che li contraddistingue è di tipo mistico-iniziatico; sono testi che dicono e chiamano alla trasformazione nostra e di tutta la realtà;

c) la "perdita" della lingua ebraica, con la quale è scritto quasi tutto quello che i cristiani chiamano *Antico Testamento* e gli ebrei *Tanak*<sup>6</sup>;

d) la bellezza letteraria, la maestria stilistica dello "scrittore biblico" (chiunque esso sia, anonimo o no, singolare o collettivo); la bellezza nella *Bibbia* è costitutiva e non è un ornamento estrinseco;

---

<sup>6</sup> L'oblio dell'ebraico naturalmente riguarda essenzialmente i cristiani, che di fatto leggono "da sempre" l'*Antico Testamento* in traduzione: in *primis* i LXX (in greco) e poi la *Vulgata* di Gerolamo (in latino)

e) un confronto dialogale e non dialettico con tradizioni differenti (l'Oriente e non solo) in grado di favorire una mutua fecondazione ermeneutica<sup>7</sup>.

Più in generale, come si accennava sopra, abbiamo perso e dobbiamo recuperare - ad un nuovo livello (anche di coscienza) -, uno sguardo simbolico, capace di tenere insieme tutte le dimensioni dell'opera biblica: bellezza, simbolo<sup>8</sup>, chiamata alla trasformazione, esperienza, interrelazione e libertà insieme del mondo divino, del mondo umano e di quello cosmico, costantemente cantati nella pagina biblica.

Il risveglio cui ci chiama il testo del Gran Libro del resto riguarda la nostra interezza: il corpo, la psiche e lo spirito.

Leggere in modo frammentato o fondamentalista la *Bibbia* significa leggerla "nel sonno", tradendone il richiamo alla vera nascita. Un'ermeneutica intera invece è un modo di collaborare all'integrità della realtà, al suo dinamismo<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Sviluppo ampiamente questi temi nel mio G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, Servitum, Milano 2010, cui mi permetto di rimandare. Queste pagine del resto trascrivono liberamente una presentazione del libro fatta al Rivellino di Locarno il 9 giugno 2010.

<sup>8</sup> La lingua ebraica è eminentemente simbolica: ogni sua lettera è un'energia, un mondo, un varco, non semplicemente un segno. I veri artisti e i bambini lo comprendono.

<sup>9</sup> In questo senso «ermeneutica e dualismo, o ermeneutica e pensiero identitario, sono incompatibili. L'ermeneutica è l'opera di chiarificazione riflessiva di chi si sente partecipare all'unità profonda e comunionale della realtà e sperimenta come tale partecipazione lo trasformi portando all'essenziale, o alla vera nascita, il suo essere» (R. Mancini, *Il servizio dell'interpretazione. Modelli di ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, il pozzo di giacobbe, Trapani 2010, p. 77).

### L'esempio di Giona: l'incipit

Un breve *specimen* per esemplificare alcuni dei punti sopra esposti. Prendiamo l'incipit del *Libro di Giona*, un breve ed esemplare testo profetico, dalla storia degli effetti "quasi infinita". Si pensi a *Pinocchio*, *Moby Dick*, *Bonhoeffer*, tanto per fare esempi notissimi. La storia narrata è affascinante, compiuta pur nella sua esiguità (4 capitoletti) e di raffinata fattura letteraria.

Ecco l'inizio del libro nella traduzione della Cei 2008:

Fu rivolta a Giona, figlio di Amittai, questa parola del Signore: "Alzati, va' Ninive, la grande città, e in essa proclama che la loro malvagità è salita fino a me" (*Gio*, 1,1-2).

Vediamone una versione più letterale e più aderente al testo ebraico:

Ed è la parola di YHWH a Yonah, figlio di Amittay [cioè: di mia verità], per dire: "Alzati, va' [qum lek] a Ninive, la grande città e grida contro di lei perché la loro incompiutezza [il loro incompiuto] si alza verso mio volto".

I rilievi da fare sarebbero moltissimi. Mi limito ad alcuni punti essenziali.

Quello che viene tradotto "Signore" in ebraico è il sacro Tetragramma YHWH, il più venerabile dei nomi divini. Il divino si manifesta nel Gran Libro con nomi diversi, ognuno dei quali ne dice un aspetto, una o più istanze del suo mistero indicibile. L'altro nome divino più importante della *Bibbia* è *Elohim*, che compare fin da *Gen* 1,1 (*In principio Dio [Elohim] creò il cielo e la terra*). È tradotto tradizionalmente con "Dio". Così nelle nostre *Bibbie* cristiane tutte le volte che incontriamo "Signore" dobbiamo leggere YHWH e *Elohim* quando leggiamo "Dio". Tuttavia una perdita grave si dà: nella nostra lingua i due nomi sono "comuni", nel *Tanak* ebraico YHWH e *Elohim* sono due nomi propri. L'ebraico è una lingua simbolica e sacra: ogni lettera dice un'energia, manifesta qualcosa della realtà

visibile e invisibile. Per questo i due venerabili nomi sono molto più pregnanti e potenti nell'originale ebraico.

Semplificando al massimo potremmo dire che YHWH è il divino in quanto trascendente ed immanente, un Dio-seme che vuol nascere dentro l'uomo, che ha bisogno dell'uomo per dar frutto e far fruttificare. YHWH è IO SONO, mistero tempiterno che ci richiama all'"io sono", che sta dentro di noi.

Le parole di YHWH non sono mai da intendersi come pronunciate, dualisticamente, da un essere supremo fuori di noi. YHWH parla dentro e fuori di noi. È in noi, è noi, pur essendo più grande di noi. I suoi attributi, nella tradizione ebraica, sono Clemenza e Misericordia. Se ne sottolinea spesso anche la "natura" maschile.

*Elohim* invece manifesta il divino in quanto creatore, reggitore del cosmo, ordinatore delle leggi della natura. Intimamente complementare a YHWH, manifesta gli attributi del Giudizio e del Rigore ed ha, generalmente, natura femminile<sup>10</sup>. Pur non essendo totalmente trascendente all'uomo, spesso è da lui percepito così.

I passi di danza intrecciati dai nomi divini sono misteriosi e dicono battimenti, movimenti intradivini, ma anche della realtà stessa.

Qui però è YHWH a parlare, questo Dio che vuole nascere dentro Giona/Yonah e che lo chiama a essere, a divenire veramente. Per altro Yonah ha tre delle quattro lettere che lo compongono (Y, W, H) identiche a tre lettere del Tetragramma. Dio e l'uomo sono certo differenti, ma anche così simili, se l'uomo se ne ricordasse.

---

<sup>10</sup> La sapienza dei nomi divini è profonda e complessa. Le coordinate qui esposte sono accettabili se intese come esposizione elementare. I rapporti tra YHWH ed *Elohim* sono ben più intrecciati ed interscambiabili.

YHWH invita Giona al viaggio: deve andare verso la temibile Ninive assira, capitale di un impero violentemente avverso a Israele. Eppure quell'invito – "Alzati, vai" – indica certo un viaggio verso l'esterno, verso "l'altro" (Ninive è quanto di più lontano, "altro", dal mondo del profeta ebreo), ma anche una dinamica interiore. *Qum* potrebbe essere tradotto anche con "Risvegliati, verticalizzati". Di più: "risorgi" (questo verbo infatti è usato anche per indicare la resurrezione dei morti). *Lek* "vai" potrebbe essere vocalizzato *leka* ed essere tradotto con "per te, verso di te". Quindi: "Alzati verso di te, Yonah, diventa chi sei, diventa IO SONO, risvegliati alla tua vera natura. Vai verso di te e insieme vai verso l'altro".

Ecco la dinamica iniziatica, trasformatrice, che vuole portare l'uomo al centro della realtà, a pulsare con lei, ad esserne uno dei centri concentrici.

La chiamata verso Ninive non è semplicemente un messaggio di conversione da annunciare ad una città malvagia. La parola *ra'at* "malvagità", potrebbe anche essere tradotta "incompiutezza", dalla radice *ra'* "incompiuto". Il cammino a cui è chiamato Giona/Yonah non è tanto un viaggio nei dualismi della morale (bene/male), pure importanti almeno ad un certo livello, ma un passaggio continuo da incompiuto a compiuto, da ombra a luce, perché la trasformazione avvenga e Giona nasca a se stesso.

Eppure Giona, che tutti ci rappresenta, fugge. Scappa a Tarsis, nella geografia del tempo diametralmente a ovest di Ninive. Va verso occidente, verso il tramonto. Crede di salvarsi e forse va a morire.

Ed infatti lo vedremo imbarcarsi nel porto di Jaffa, nascondersi nella stiva della nave, e addormentarsi.



YHWH chiama al risveglio e Giona precipita nel sonno, sceglie (?) il sonno, non sceglie e dorme.

Alla fine del cap. 1, troveremo il nostro profeta precipitato in mare. Ancora un simbolo, profondamente eloquente: il mare dice un caos non assunto, un inconscio non coscientizzato, un luogo di prigionia, di schiavitù, una vita lontana dalla vera essenza dell'uomo, un'esistenza infima, popolata di "uomini-pesce", che devono essere pescati e portati all'asciutto perché possano diventare realmente *Adam*<sup>11</sup>, cioè l'Uomo, *A-dam*, colui che ha *alef* (simbolo del mistero divino) nel sangue (*dam*).

Non a caso il Cristo dice ai suoi discepoli: «Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini» (*Mt* 4,19; *Mc* 1,17). Solo quando "i pesci" saranno portati all'asciutto, tolti dall'umidità dell'inconscio, liberati dal potere che li domina (i *taninim*, «i mostri marini, i cetacei»<sup>12</sup>), saranno realmente uomini. E così succede: chi è iniziato alla vita a sua volta inizia altri, li fa nascere, li "pesca" e li porta alla luce.

E, non a caso, proprio un grande pesce (*dag gadol*) inghiottirà Giona nel cap. 2. Un pesce-prigionia, un pesce-specchio nel quale Giona stazioni, comprenda, si veda, si rispecchi. Possibile che io sono "lui", che io sono come questo grande pesce, nelle tenebre del mare, un pesce-uomo infimo, non nato? ... e chi è altro il mostro se non uno che mi rimanda a me, perché io mi veda e nasca?

Un pesce-matrice, da cui Giona sarà finalmente gettato «sull'asciutto» (*Gio* 2,11). Con YHWH che tutto presiede, che getta tempesta, che procura il pesce. YHWH,

mistero grande, dentro e fuori Giona. Mistero di libertà e liberazione, di nascita.

### Un rivolgimento radicale per essere (nel)la Vita

La vicenda di Giona non finisce qui. Giona si libera per poi incepparsi ancora. E sempre YHWH (e anche l'altra manifestazione divina, *Elohim*) a seguirlo, a curarlo, a farlo essere. Il *Libro di Giona*, *unicum* nella *Bibbia*, si conclude con una domanda (*Gio* 4,10-11), una domanda di risveglio, che lo interpella, una domanda vera, innocente, nel senso etimologico: che non nuoce, nonviolenta, che fa crescere.

A questo risveglio – a noi stessi, al divino che ci abita pur trascendendoci, alla realtà tutta, fatta di indicibile di coscienza umana e di natura – ci chiama il Gran Libro. E così altre Scritture sacre, altre tradizioni anche orali. La *Bibbia* non ha il monopolio sullo Spirito (blasfemia!). Esso soffia dove vuole. Per una nuova spiritualità.

Eppure se non compiamo questo rivolgimento radicale, questo ritorno alle nostre radici, che è un ritorno a noi e pure un'uscita, un esodo creativo verso il mistero e il dinamismo della vita, rischiamo di non avere futuro.

A questo siamo chiamati come persone singole, come Occidente e come umanità di ogni dove.

Le Scritture non sono un idolo. Non vanno neppure adorate. Indicano la strada, vanno vissute. Possono persino (devono?) essere superate. Sono seconde alla Vita, ma noi dobbiamo entrare in essa, esserLa, divenire la Vita che siamo e che pure non si riduce a noi.

<sup>11</sup> Cf. C. Enzo, *Il progetto di mondo e di uomo nelle generazioni di Israele. Genesi 1-4*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 70, 88ss.

<sup>12</sup> *Gen* 1,21.

## ARTE E VITA ALLA LUCE DEL PENSIERO DI RAIMON PANIKKAR: considerazioni inaugurali

di Giorgio Taffon

Innanzitutto desidero sottolineare che le mie ricerche e i miei studi in ambito accademico non si riferiscono né alle discipline filosofiche, né a quelle storico-religiose e teologiche: in particolare i miei interessi sono rivolti alle scritture letterarie, nei tre generi aristotelici, e anche alle espressioni artistiche performative, in particolare il teatro, la musica, la danza. Tali interessi mi hanno anche spinto verso la scrittura d'autore, e nondimeno al lavoro teatrale sul campo, come pedagogo, regista e drammaturgo.

Questo mio contributo, dunque, non vuole, e non potrebbe affrontare con rigore scientifico il pensiero ed i fondamenti del lunghissimo cammino intellettuale e spirituale di Raimon Panikkar. Ma indubbiamente tale suo percorso ha costituito un decisivo orientamento per la mia vita, per la mia coscienza, (di *persona* più che di *individuo*), per la mia *fe-de* e le mie *credenze* religiose, per il tentativo di superamento del mio *ego* e per quella *awakeness* riferibile alla costituzione *cosmotean-*

*drica* della Realtà ed alla *mistica* quale possibilità di una *pienezza di vita*. E molto altro ancora: dal "dialogo dialogale", alla "relazionalità radicale", dalla "ecosofia" alla "nuova innocenza"; dal rapporto *mythos-logos* alla presenza del *simbolo*, che pone in rapporto attuale gli aspetti della Realtà contemporaneamente soggettivi ed oggettivi, nel tempo-spazio contingente della nostra vita. Fino all'intuizione della *perichoresis*, che ci immette nel ritmo e nella danza dell'esistenza del Tutto. Quel Tutto che scaturisce dalla Vacuità, dal Vuoto, dal Nulla, dal Silenzio.

Al contempo, però, lo studio delle opere di Panikkar e di quelle, non molte per la verità, che si sono occupate del suo pensiero, non poteva non vivificare, supportare e illuminare anche i risultati delle mie fatiche e delle mie esperienze di studioso e di autore, rispettando *distintamente*, ma non *separatamente*, i vari piani su cui articolare il mio personale lavoro. E ciò da due punti di vista: il primo, quello direttamente tematico e contenutistico, che mette a fuoco l'incontro e il confronto libero e arricchente con altri autori, in particolare poeti, avendo come riferimento base alcuni condivisi paradigmi, propri della riflessione di Panikkar. Il secondo punto di vista in-

**Giorgio Taffon**, docente di Letteratura Teatrale Italiana e di Letteratura Italiana Moderna e Contemporanea, DAMS, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Roma Tre.

vece, è interno alla stessa esperienza poetica (nel senso più lato e *simbolico* della parola) pone alcuni interrogativi: per esempio quale significato assume il *fare* poesia e l'essere poeti? O perché tale attività umana può portare ad esperienze radicalmente profonde nella coscienza, ed aprire pluralità di sensi (mi riferisco sia all'accezione semantica relativa all'estetica, sia a quella relativa alla produzione di significati)? Possono i poeti della scrittura farsi "toccare" dallo *spirito della parola*? E come può essere distinta anche se non separata l'esperienza di un artista da quella di una persona qualunque? <sup>1</sup>

Proverò a dare alcune risposte, non certo definitive, nè presuntuosamente assertive, in modo rapsodico, data la grande complessità e vastità degli argomenti posti in evidenza, che necessiterebbero di uno spazio assai vasto.

Il mio punto di partenza consiste nel considerare come arte primigenia, originaria e universale quella del teatro, concepito come pratica artistica, la più completa, includente: parola, azione, musica, danza, coreografia (con le varie tecniche anch'esse espressive e creative, quali la scenografia, l'illuminazione, ecc.). Il teatro, come afferma Ferdinando Taviani, "non è non arte, non è non vita", sussistendo in questa doppia negazione e partecipando adualisticamente dei due livelli di realtà, quello del mondo concreto della vita e quello della finzione (non falsità) simbolica,

---

<sup>1</sup> Idealmente questi interrogativi si ricollegano al saggio di Maria Roberta Cappellini, (Cirpit Review, n.1) pp.9, ss. In particolare, in riferimento all'opportuno rinvio a Meister Eckhart e alla sua affermazione: "l'artista non è un tipo particolare di uomo, bensì ogni uomo è un tipo speciale d'artista."

poiché l'uno rinvia all'altro e viceversa.

Ciò comporta alcune conseguenze: nel teatro agiscono gli attori in relazione irrinunciabile e necessaria con gli spettatori; l'azione teatrale pertanto sta in un *fra*; in un rapporto di relazione. Inoltre in teatro la parola sfugge alla dimensione della scrittura nell'*hic et nunc* della rappresentazione, è parola parlata, e nel migliore dei casi *parola parlante*; nel teatro come ha esperito un maestro del Novecento quale Stanislavskij, l'attore, "lavora sul personaggio" ma può anche "lavorare su se stesso", in ossequio alla triplice concezione antropologica di corpo, anima, spirito. A tal proposito ricorderò le ricerche di Jerzy Grotowski: l'esperienza del grande regista polacco ha dimostrato infatti come l'arte possa divenire un veicolo di ricerca psicologico-intuitivo-spirituale, superando i condizionamenti dello spettacolo e trovando una "via" verso la ricerca spirituale, verso quella *awareness* in grado di elevare l'attore a dimensioni di coscienza assolutamente trascendenti lo stadio empirico del vivere quotidiano.

La parola stessa a teatro, "si fa doppio" (Artaud) di quella della vita, e di necessità rispetta quella che Panikkar definisce la "quadruplica dimensione" riferibile ad un parlante, ad un ascoltatore, ad un significato, e ad un vettore sonoro. <sup>2</sup> Pertanto rimanendo all'interno del mondo immaginativo della scena saranno i personaggi a "parlare", a "dialogare" fra loro<sup>3</sup>; e nel caso di un solo personaggio monologante sarà l'attore a crea-

---

<sup>2</sup> "Lo spirito della parola, Bollati Boringhieri, Torino, 2007 (v. in particolare i capp.2 e 3)

<sup>3</sup> Non ci addentreremo qui nella distinzione tra teatro "dialettico" brechtiano, e "teatri più rituali" (a partire da Artaud)

re il dialogo direttamente con lo spettatore, in particolare attraverso "il foro interiore" di quest'ultimo.

A proposito di Artaud, credo sia qui necessario richiamare il suo paradigma centrale, estendibile ad ogni processo artistico: il teatro non è la vita, e non la imita come pura e semplice *mimesis*, ma la ri-fa, la ri-crea, la ri-pete, tendendo asintoticamente ad essa, al suo limite indefinibile, grazie all'invenzione, all'immaginazione, all'intuizione poetiche. Questa tensione-attenzione verso la vita, verso il mondo, verso la realtà, che caratterizza l'opera artistica, (come ricorda pure Simone Weil) dovrebbe sempre essere un atto d'amore.

Ma già Rilke sosteneva l'obbligo per l'artista di amare il mondo per poter creare la propria opera, ritenendo necessario amare le cose, le persone, Dio, nella loro *inter-indipendenza*, per poterle comprendere, ricreando ed anche con-creando la Realtà, attraverso il "consumo di questo stesso amore". Il vero artista non sottomette la realtà ai suoi gusti, ma si sottomette, si affida, a lei, senza astrarsi da alcun tipo d'esistenza. L'atto creativo, in tal senso, si attua con densità estrema e con concentrazione massima: e ciò vale per il poeta, come per il narratore, come per l'attore. Per fare un esempio immediato, l'artista vero respingerà l'amore per tutte le mele per concentrarlo e rappresentarlo in una sola.

Naturalmente la stessa parola, come Panikkar suggerisce <sup>4</sup> deve essere detta (e scritta, quando presuppone un lettore) con

quell'autenticità che le deriva dall'essere parola sacramentale, assoluta, simbolicamente preferibile con la stessa forza di un giuramento, di un voto, di una sacra promessa. Certo, Panikkar non si riferisce direttamente alla parola "inventata" dell'artista, poiché tutti siamo chiamati a riceverne lo "spirito" quando essa si fa creatrice di realtà.

La creazione artistica, può in tal senso rappresentare una via, un veicolo, che appunto per densità e concentrazione, per quel rilucio "consumo d'amore", può permettere l'autenticità di un atto creativo che ci liberi al contempo dai condizionamenti della vita quotidiana, da quelli del nostro *ego*, dalla promozione di noi stessi, dal disprezzo o dalla disattenzione verso gli *altri*, verso l'*altra parte* di noi, dalla stereotipia della comunicazione massmediatica e dall'univocità dei *termini*, dei *segni* della lingua tecnoscientifica. Contemporaneamente l'autentica opera d'arte porterà ad un incontro dialogale rivelativo con chi la riceve, come osserva Cappellini, citando Gadamer nel suo saggio.

L'arte, il teatro, la poesia, come *delle* vie, certamente non come *la* via: essere artisti non equivale automaticamente ad essere artisti della nostra vita, partecipare come *attori* alla Vita, se non nell'immediatezza e nell'istanza dell'atto creativo concentrato. Più tradizioni e pratiche ce l'hanno indicato: i poeti romantici tedeschi nella loro ricerca tramite la parola dell'*anima mundi*; i poeti simbolisti di fine Ottocento, immersi nella foresta simbolica della natura e del cosmo. O i poeti "veggenti" che cercavano la parola analogica; e i poeti del Novecento heideggerianamente tesi al pensiero poetante (definizione già leopardiana) o al pensiero ne-

---

<sup>4</sup> *Lo spirito della parola*, op.cit.

cessariamente poetico, inteso come linguaggio della parola ontologicamente inaugurale, o panikkariamente *parola trascendente*, creatrice di realtà, parola *sovrumana*, che precede eraclitamente il “pensare” le cose, essendo l’essere *parlante*, e la parola rivelazione di Dio. Si pensi al nostro Ungaretti e al suo trovare dal silenzio la parola poetica scavata nella sua vita abissalmente. Ed alla sua ricerca della parola scavata nell’abissale silenzio della sua vita

E si pensi anche ad uno dei più significativi attori del Novecento (l’attore-santo) Ryszard Cieslak<sup>5</sup>, capace di raggiungere, nell’azione scenica, a detta di molti testimoni, l’evento unico ed irripetibile, una sorta di “illuminazione” transumanante: un attore *agnus voluntarius*, che sacrifica se stesso per farsi vuoto e ospitare simbolicamente un personaggio “reale” attraverso la forza della poesia ri-creante, ogni volta nuovo, ogni volta diverso, ogni volta *innocente*, un Cristo che si offre agli e per gli altri: Figura di un atto non confessionale ma, indubbiamente appartenente per la sua innocenza alla dimensione della *sacra secolarità*.

Per concludere: credo che il poeta vero, l’artista, o l’attore, in fondo, siano coloro che “mettono in forma” il bello, il vero, il buono della Vita, amandola, innanzi tutto, e preservandola nell’atto creativo, dal “brusio”, dai perturbanti “rumori” di fondo del mondo, dalle “trite e inutili parole” della chiacchiera massmediatica, dai molteplici condizionamenti e impedimenti del secolo non sacro, ma profano, dal determinismo monistico dei mercati globali, e dai miti moderni e postmoderni del

potere tecnoscientifico.

A tal fine occorre una presa di coscienza pre-testuale (identificando *textus* con opera), che può essere di tutti, che deve essere di tutti, in quanto tutti cerchiamo nel mistero che è la Vita, la nostra realizzazione, la nostra partecipazione al divino, le nostre fedi, attraverso quelle che Panikkar definisce *ortoprassi*. Quando tutti riusciremo ad essere protagonisti di una vita assolutamente e *pienamente* densa e con-centrata, tutti saremo artisti del nostro vivere, dell’infinito mistero della vicenda cosmoteandrica. Diviene ineludibile ed essenziale far nostre le parole panikkariane: non vivremo per essere artisti (per scrivere, dipingere, recitare, danzare), ma scriveremo, dipingeremo, reciteremo, danzeremo, per vivere, e per assaporare con i sensi, indagare con il pensiero, intuire con l’intelletto, il mistero della Vita e della sua pienezza come esperienza mistica.

---

<sup>5</sup> Si tratta del protagonista del grotowskiano *Il Principe Costante* (1960)

## Testi di ELISA CAPPELLI

### Presentazione di Giuseppe Cognetti

Mi fa piacere presentare brevemente i seguenti testi di Elisa Cappelli, giovane scrittrice e poetessa, oltre che appassionata di Tai chi chuan e di filosofia taoista, che dal 2006 ha già pubblicato tre libri dando prova di una grande creatività e talento.

Ci si potrebbe chiedere perché pubblicarli sul secondo numero della rivista online del CIRPIT, che esce a qualche settimana dalla scomparsa di Panikkar e vuole onorarne la memoria con un certo numero di contributi.

Chi si abbandoni alla lettura di questi scritti e “sente” le immagini che vi appaiono, e non sta subito a “pensarle” per valutare e giudicare, sperimenta una immersione piena, immediata, nel fluire incessante della realtà nei suoi innumerevoli aspetti che sono là, piaccia o meno, senza che nessuno debba per forza ricondurli ad un’unità comprensibile e controllabile dal logos.

É l’esser naturalmente plurale della Vita, il libero gioco “cosmoteandrico” del reale, l’autentico “unico pensiero” della “filosofia” panikkariana, e insieme l’intuizione dell’armonia, il non lasciarsi devastare, non cedere alla disperazione, liberandosi naturalmente delle proprie proiezioni rassicuranti, che chiedono coerenza, organicità, risonanza superficiale.

Armonia non è compattezza, scenario controllabile senza vuoti e discontinuità, confortante linearità, luce senza ombra, ma movimento, dinamismo profondo, vibrazioni innumerevoli, un po’come le palette del “Chi ha inventato i coriandoli”, che nel loro roteare sfalsato, su e giù, a destra e sinistra, e ora su ora giù, ora a destra ora a sinistra, sono un’efficace immagine della contraddittoria e insieme vitale relazionalità di tutte le cose.

“L’amore c’entra con le mani”, certo, ma lo si capisce solo se si ha l’equazione energetica giusta.

### Respirare di continuo

*C’è una verità e il suo contrario. Ci sono io con le mie piccole perdite di cuore e fiato. Ci sono io che mi sembra di essere presbite, che più le cose si avvicinano più le perdo. C’è lo yogurt di mattina presto all’alba, tagliare una banana e affogarcela dentro, tanto per stoppare una fame che dura da ore. C’è il gatto che guarda le dita sulla tastiera. C’è un modo di sperare ed uno di lasciare andare. C’è l’arte di cambiare una gomma, sfondare un vetro con una valida motivazione, pregare a labbra socchiuse e senza farsi sentire dagli altri. Ci sono io che tengo male i battiti della realtà, ma sono brava a spiegare agli oggetti come ci si sente a respirare, perché loro forse non lo fanno. Forse.*

*Dai colori si può prendere l’immensa distesa che è dietro alla pace, dietro all’astensione dalla pratica quotidiana del respirare. C’è un altro tipo di ritmo, nei colori. Un ritmo che non è umano.*

## Strade principali, strade secondarie

*Dall'altra parte c'è sempre una mattina.*

*Un Ferragosto azzeccato o un Capodanno sbagliato.*

*Dall'altra parte c'è la faccia giusta, mentre la moneta continua a roteare.*

*C'è sempre il giardino che è più verde.*

*Dall'altra parte c'è il mondo.*

*La bella donna che va coi brutti per opere di bene.*

*L'uomo pieno di tic. La signora che medita dentro a una fitta boscaglia.*

*Dall'altra parte c'è la malattia.*

*Di qua il disordine.*

*Dall'altra parte c'è sempre una passeggiata tranquilla con gelato in mano.*

*Però anche una corsa da soli, perché in testa scoppiano troppe cose.*

*I libri stanno sia di là che di qua.*

*Come la musica.*

*Come la pittura.*

*Come le pellicole.*

*Ci si fa l'amore tanto da sospendere il resto oppure omaggiarlo.*

*Dall'altra parte della copertina c'è la modella che vomita.*

*C'è l'estremo della sigaretta su cui si poggiano le labbra.*

*Dall'altra parte c'è lui che ama lui e lei che ama lei.*

*Ma di qua c'è una coppia che sta a cena fuori, lui guarda la tovaglia,*

*lei le unghie poi la finestra poi i quadri poi il vuoto.*

*Dall'altra parte c'è chi prende la mancia.*

*Di qua c'è una sponda e il pesce che viene pescato.*

*Di qua c'è la cura per i gesti semplici, ma anche le urla forti degli umani  
che certe volte il cielo si becca.*

*Di là c'è il bene e gli andiamo dietro tutti come pecorelle.*

*Di qua c'è chi tira su la cornetta.*

*Di là chi sceglie l'università.*

*Di qua c'è un cieco col sole dentro.*

*Dall'altra parte ci sono i cuochi, le piante, le pareti da ridipingere.*

*Di qua c'è una vecchia che, insieme ad altre tre, taglia dei fili-destini.*

*Ci sono i lettori.*

## Chi ha inventato i coriandoli

*In tempo di "carnem levare", i festeggiamenti prima della supposta astensione.*

*"Chi ha inventato i coriandoli?" chiedevo sempre.*

*Lui si aggirava per le stanze, dopo chilometri e chilometri di bici. Prendeva la bici, la caricava, sfidava la neve e scendeva, come Annibale.*

*A chi gli stava vicino trasmetteva il senso del movimento e del formicolio dell'anima.*

*Aveva muscoli saldi e sempre pronti. "Guarda." Tirò fuori tre palette, una rossa, due blu.*

*"Che devo farci?"*

*"Tu stai a guardare?"*

*Inizìò a farle roteare, le mani presero velocità fino a sembrare farfalle impazzite, come i fumetti quando vedi come si fanno davvero e i fogli li passi con il pollice, mentre la figurina si muove, prende forme.*

*La palette rossa sembrava vibrare e io non riuscivo a stare ferma, muovevo le gambe come quando devi fare pipì, ma parecchia.*

*Era l'ebbrezza della cosa che è in tumulto, in azione.*

*Lui era esausto, dopo. Ma felice come quando si sceglie nella direzione di una rinuncia giusta o come dopo l'ultima riga del libro che chiudi ispirando pace e vissuto vero.*

*Poi gli veniva la faccia proverbiale, acuta ma distesa.*

*"C'entra con l'amore, biondina."*

*Mi irritava anche un po', questo suo essere navigato e darlo a vedere. Però mi irritava eccitandomi. Non capivo a volo, mi sembrava di non capire a volo.*

*"Le mani c'entrano con l'amore...?" Chiedevo esitante come quando entri al buio in una stanza e non sai se becchi in pieno uno spigolo con il ginocchio o il vertice di qualcosa con la testa.*

*Metteva su il tè e distendeva le braccia, facendo movimenti simili a grandi cerchi di fuoco. Di aria, ma lui l'aria la infuocava, sembrava.*

*"No, questa cosa delle palette. Tipo che se ami qualcuno..." alzando la testa come a cercare le parole nel pulviscolo "tipo che se ami qualcuno poi l'energia si ricambia no?, se quel qualcuno ti ama i rimando poi, intendo. Quando la pallina blu sta giù, metti... Significa che quella rossa sta in alto o comunque in movimento diverso, no?"*

*"Sì."*

*"Ecco, tu ti ami con qualcuno e a volte sei giù a volte sei su. Ci si ricambia."*

*"Come i bulloni?" mi venivano sempre cose stupide, avrei voluto mordermi la lingua da sola.*

*"Più o meno."*

*Il tè veniva su nel silenzio. Solo l'acqua a bollire, solo quel rumore denso.*

*Versava, soddisfatto.*

*"Ora che ci penso però mi sa che l'hai detta meglio tu."*

*Silenzio.*

*"L'amore c'entra un sacco con le mani, sì."*



*“This page of the Readers’ Questions to the Authors will constitute our permanent multilingual Lab on-line.”*

*Il CIRPIT si augura di poter ricevere domande di lettori, studiosi, studenti e di quanti altri desiderino poter interloquire con gli autori sulle tematiche proposte dai soci del nostro centro attraverso i contributi alla rivista ed ai colloquia. La pagina rimarrà aperta tra un numero e l’altro in modo da poter costituire un laboratorio permanente on-line.*

*Alle domande, che verranno selezionate dalla redazione, risponderanno gli autori e collaboratori della nostra rivista.*

*In questo numero cominciamo con un interessante scambio di domande e risposte con il Prof. Pasqualotto; dopo una breve introduzione. Seguono le domande ricevute in redazione.*

*Il professor Giangiorgio Pasqualotto, ordinario di Estetica presso l’Università di Padova, insegna da anni anche Filosofia delle Culture per il Master di Studi Interculturali attivo presso la medesima Università. Dopo essersi formato, tra la fine degli anni Sessanta e l’inizio dei Settanta, sulla Scuola di Francoforte e sulla filosofia analitica, ha concentrato i suoi studi sul pensiero di Nietzsche. Dalla fine degli anni Ottanta ha portato avanti un lungo e paziente percorso di approfondimento circa i fondamenti concettuali di alcune esperienze di pensiero dell’Asia Orientale: in particolare, il pensiero buddhista e quello taoista hanno costituito un terreno fecondo di confronto con alcuni assi portanti della filosofia europea. È proprio a partire da questa esperienza di incontro e di comparazione filosofica che, nel corso degli anni, ha cercato di elaborare una nozione teoreticamente forte di “intercultura”, in dialogo con gli insegnamenti di Raimon Panikkar – auspicando insieme a lui tanto l’uscita da ogni fascinazione esotica del diverso quanto la liberazione da ogni forma di monoculturalismo etnocentrico. L’incontro con l’Altro del pensiero occidentale diventa non solo l’occasione per una apertura della filosofia ad altre forme di intelligibilità, ma anche un esercizio etico di trasformazione del sé.*

*Lo scambio di domande e risposte che qui presentiamo offre uno squarcio sui temi privilegiati del suo pensiero e sulle modalità della sua ricerca.*

**Domanda:** Quali sono le differenze principali tra la nozione di multiculturalismo e quella di interculturalità?

**GP:** Il termine e il concetto di ‘multiculturalismo’ rinvia ad un ambito che è solo quello di statistica sociologica o di statistica antropologica. ‘Multiculturalismo’ vuol dire semplice registrazione del fatto che ci sono tante etnie, tante civiltà, tante culture diverse. Questa ‘registrazione’ può significare troppo poco o troppo, a seconda di come la si usa: troppo poco, se ci si limita a constatare la molteplicità delle culture. Rimane infatti aperto il problema di quale atteggiamento da assumere di fronte a questa molteplicità. Troppo, se, sulla base di questa molteplicità, si intende stabilire una ‘graduatoria’ delle diverse civiltà: in tal caso, sulla base di quale criterio possiamo pretendere di stabilire quale civiltà va presa a modello? Venature, negative, di multiculturalismo erano presenti anche nelle prime versioni della filosofia comparata, quando, per esempio si sceglieva l’etica confuciana come rappresentativa della filosofia cinese (o, addirittura, di tutta la filosofia orientale), e quella kantiana della filosofia europea. Questo in base a quale criterio? Si sa, infatti, che contemporanee a

quella kantiana, vi erano molte altre idee su che cosa fosse il bene; così come, in ambito cinese, si sa che vi erano, tra gli altri, i taoisti e i 'sofisti' che sostenevano tesi etiche radicalmente diverse da quelle confuciane. Quando si vuole ridurre la molteplicità multiculturale, si incorre in un duplice abbaglio: il primo se, nel caso, per esempio, del pensiero cinese, prendiamo il confucianesimo come rappresentativo di tale pensiero; il secondo, se lo assumiamo come rappresentativo di tutto il pensiero orientale. Questo secondo abbaglio consiste nel dimenticare che in realtà la cultura orientale è costituita da un'enorme quantità di culture per nulla riducibile a varianti di quella cinese: basti pensare – senza considerare quella thai, quella khmer, quella laotiana, etc. – alla cultura indiana e alle sue numerose articolazioni interne. Quindi 'multiculturalismo', nella migliore delle ipotesi è una parola vuota; nella peggiore, una parola che può giustificare procedure riduzionistiche. Per questo ritengo intercultura un termine più appropriato ad indicare una prospettiva in cui ciascuna cultura è vista come una realtà che vive di scambi, che ha bisogno delle altre per costituirsi e svilupparsi, così come in natura un albero, per nascere e per vivere ha bisogno delle radici che lo mettono in collegamento con altri alberi.

**Domanda:** Lei ha detto che il metodo comparativo è il metodo filosofico per eccellenza". Può spiegare il senso di questa affermazione impegnativa?

**GP:** Il senso della "filosofia come comparazione" va inteso in due direzioni: negativamente, in quanto critica ai limiti di quelle forme di "filosofia comparata" che

presumono ci possa essere una disciplina filosofica particolare dedita ad una comparazione 'scientifica', come se ci potesse essere un osservatore del tutto imparziale, disincarnato, che compara dall'alto pensieri appartenenti a diverse culture; positivamente, in quanto alla base di ogni operazione del pensiero funziona un dispositivo comparativo, come nella proposizione elementare "questo è x", o come nelle sperimentazioni scientifiche e nelle operazioni di carattere storiografico, dove è necessario confrontare fatti, opinioni e interpretazioni. I limiti di una 'filosofia comparata', così come si è data finora nella maggior parte dei casi, si raccolgono tutti attorno alla presunzione di scientificità fondata sul presupposto, del tutto irrealistico, secondo il quale chi compara dovrebbe essere un osservatore super partes, che dovrebbe far finta di non provenire da e di non appartenere ad alcun contesto storico, culturale e linguistico. D'altra parte, bisogna riconoscere che la presunzione di scientificità e il presupposto di un osservatore neutrale comportano anche un atteggiamento positivo, quello di abbandonare ogni pregiudizio che produca una graduatoria delle forme di pensiero comparate, costruita sulla base della pretesa superiorità di una particolare forma di pensiero rispetto alle altre. Il metodo comparativo è il metodo filosofico per eccellenza sia perché, in generale, come accennavo prima, non c'è alcuna attività logica che non implichi l'operazione del comparare, sia perché, in particolare, ogni pensatore, a qualsiasi civiltà sia appartenuto ed appartenga, ha dovuto e deve necessariamente comparare non solo diversi momenti ed aspetti del proprio pensiero, ma anche i risultati del proprio pensiero con

quelli di molti altri pensatori che l'hanno preceduto o che gli sono contemporanei.

**Domanda:** La filosofia interculturale deve confrontarsi criticamente sia con il riduzionismo che con il relativismo?

**GP:** Riduzionismo e relativismo sono prodotti da un modo di pensare analitico e meccanico, fondato su una logica duale, dicotomica, che si esprime in un'alternativa rigida e semplicistica: o si decide di porre una cultura come modello per le altre; oppure si decide, al contrario, che tutte le culture sono uguali. La filosofia interculturale pensa che entrambi gli atteggiamenti non solo siano teoricamente inconsistenti, ma anche praticamente pericolosi: il primo può giungere persino a giustificare ogni sorta di violenza; il secondo a legittimare l'indifferenza. La filosofia interculturale, per evitare questi nefasti esiti pratici e fornire un metodo articolato e plausibile, crede possibile elaborare e utilizzare uno schema a tre variabili interdipendenti: una di queste è costituita dal soggetto che effettua la comparazione interculturale; un'altra è costituita dalla cultura di provenienza di tale soggetto; ed un'altra è costituita da una (o più) culture che il soggetto compara con la propria. La relazione tra queste tre variabili è di interdipendenza in un senso forte e preciso: nessuna di queste variabili può pretendere di esistere autonomamente. Le conseguenze generali di tale interdipendenza sono chiare.

Innanzitutto viene messa in dubbio ogni forma di riduzionismo la quale mostra di essere (a) debole in linea di principio, perché, per operare una riduzione ad una cultura 'superiore', è inevitabile il confronto con le culture che si intendono ridurre, ed è quindi

inevitabile riconoscere che, senza queste culture, non ci sarebbe nemmeno la cultura che si ritiene 'superiore'; (b) pericolosa in linea di fatto, perché inevitabilmente, anche se non intenzionalmente, finisce per fornire giustificazioni culturali a pratiche, anche estreme, di discriminazione e di persecuzione.

In secondo luogo, viene evidenziato e denunciato il fatto che ogni forma di relativismo risulta (a) illusoria in linea di principio, perché presuppone che vi sia un osservatore neutrale in grado di valutare in modo imparziale la molteplicità delle culture; (b) deleteria in linea di fatto, perché, mettendo le culture una accanto all'altra in modo indifferenziato, come se ciascuna fosse un mondo chiuso in sé, blocca sul nascere le potenzialità dei processi di interazione che si determinano tra le culture. In tal modo il relativismo, pur partendo dalle migliori premesse di tolleranza e democrazia, finisce per favorire la formazione o l'irrigidimento di ghetti culturali.

In terzo luogo, nell'esercizio di una filosofia interculturale, vengono ridimensionate anche le pretese della terza variabile, ossia del soggetto dedito a tale 'esercizio': costui, nella misura in cui verifica quanto la propria cultura sia debitrice alle altre, dovrebbe rendersi immune da ogni forma di riduzionismo etnocentrico. D'altra parte, verificando quanto anche altre culture sono debtrici alla propria, non dovrebbe cadere in alcuna forma di riduzionismo 'esotico', ossia di quel riduzionismo che dichiara superiore una cultura diversa dalla propria. Inoltre, il soggetto che pratica la filosofia interculturale non dovrebbe cadere nemmeno in qualche forma di relativismo, in quanto consapevole di

essere radicato in una “differenza essenziale”, cioè di dover sempre partire dalla propria cultura, necessariamente diversa dalle altre. La prospettiva interculturale, peraltro, non conduce il soggetto ad assolutizzare tale diversità, perché rende esplicito il fatto che la diversità della propria cultura non è un dato, ma un prodotto delle relazioni con le altre culture.

**Domanda:** In che modo un confronto con il Buddhismo o con le tradizioni indiane e cinesi può aiutarci a vivere e affrontare la crisi delle grandi narrazioni volte alla costruzione di senso, nella nostra epoca “postmoderna”? Il Buddhismo può dare un contributo in questo senso?

**GP:** Penso che questo contributo sia possibile, anzi forse questa è l’unica via possibile, ma non nei termini in cui eravamo abituati. Cioè non è più possibile ripristinare forme di antiche certezze. Per esempio, il Buddhismo ha enormi possibilità di risposta, ma sicuramente non sono di ordine metafisico. Sono di ordine pratico, esperienziale, basate soprattutto sull’esperienza della meditazione; oppure, detto in maniera ancor più semplicistica, ha enormi possibilità di analisi e di terapia psicologica. Il Dalai Lama diceva, ancora nel 1974, che il Buddhismo in Occidente avrà un ruolo rivoluzionario perché può donare immensi tesori in termini di psicologia, di analisi psicologica, di analisi dei comportamenti e soprattutto di analisi e terapia delle emozioni, cose di cui noi ci siamo occupati troppo poco o che abbiamo interpretato in modo meccanicistico, al massimo facendo esperimenti e ragionamenti entro una prospettiva comportamentistica. Tra le tante

cose che il Buddhismo può darci, un posto di rilievo è occupato certamente da una considerazione del problema etico fondato su ipotesi assai diverse da quelle elaborate lungo la storia dell’etica occidentale. Inoltre, inoltre il Buddhismo può aiutarci ad affrontare il problema ecologico, nel senso indicato dalla massima “proteggendo me stesso proteggerò gli altri, e proteggendo gli altri proteggerò me stesso”. Ciò significa una cosa molto semplice (da formulare): l’uomo, se vuole sopravvivere e vivere meglio, deve far sopravvivere e vivere meglio gli altri esseri e l’ambiente che lo ospita; e, viceversa, per far sopravvivere e vivere meglio gli altri e il proprio ambiente, è necessario che egli stia bene con se stesso. C’è quindi una simbiosi reciproca tra il singolo individuo, gli altri individui, e l’ambiente. Ecco, queste sono alcune delle ‘cose’ fondamentali sulle quali il Buddhismo può dirci oggi qualcosa dotato di senso, qualcosa di ‘sensato’: l’etica, la psicologia e l’ecologia. Sicuramente, però, non sono (più) risposte in termini metafisici. Al centro dell’attenzione viene posta l’esperienza analitica, introspettiva, che tradizionalmente tutte le scuole buddhiste, dal Buddha in poi, hanno sostenuto essere praticabile attraverso la meditazione. La pratica della meditazione diventa centrale, perché è attraverso la meditazione che si fa esperienza della struttura e delle qualità essenziali della realtà tutta, sia interna che esterna. ‘Meditazione’ non in senso occidentale, come speculazione-su, riflessione-su qualcosa, ma come attenzione a qualsiasi fenomeno, da quello più vicino a ciascuno (la respirazione) fino a quelli più astratti come i concetti di senza-spazio e di senza-tempo, passando per l’attenzione alle emozioni, agli stati interiori e

alle azioni. E' quindi meditazione anche su cose banali; tuttavia, attraverso questo esercizio all'attenzione, si può raggiungere una chiarezza tale che ci permette di risolvere molti dei problemi posti dalla nostra vita quotidiana.

**Domanda:** Esiste davvero una filosofia orientale o possiamo parlare solo di saggezza?

**GP:** La questione è delicata, perché spesso, dando peso eccessivo alle parole, si osserva che non c'è filosofia orientale in quanto 'filosofia' è un termine greco. E' questa un'osservazione, oltre che banale, di sapore sofisticato e puramente formale: se si 'svolge' il termine 'filosofia' in ciò che esso vuol significare, si constata che con esso si intende – stando almeno a quanto ci ha insegnato Platone – “ricerca della sapienza”. Ma allora si può concludere, con abbondanza di prove, che sia in Cina che in India si sono avuti fior fiore di pensatori e di dottrine che hanno fatto proprio questo: sono andanti in cerca della sapienza. Per non perpetuare simili equivoci formali propongo quindi di parlare di pensiero orientale e occidentale, in modo che nessuno possa ancora giocare con le parole per vantare il monopolio della filosofia. Del resto, basta ricordare che ogni cultura ha, in generale, 'fatto filosofia' dal momento in cui si è messa a riflettere su alcuni problemi cruciali, come quelli sui rapporti tra bene e male, tra brutto e bello, tra vero e falso. Detto questo, però, è necessario fare un'altra precisazione. In Oriente, ancor oggi – per quel poco di Oriente tradizionale che è rimasto e che rimarrà – il pensiero (se non si vuol usare il termine 'filosofia') non rinvia soltanto a costruzioni logiche-astratte, ma a concrete forme di vita. Questo è un punto di fonda-

mentale importanza su cui si è soffermato a più riprese Raimon Panikkar, in particolare in uno dei suoi ultimi libri tradotti in italiano L'esperienza filosofica dell'India. Non a caso egli usa il termine 'esperienza': avrebbe potuto intitolarlo La filosofia dell'India, ma 'esperienza filosofica', indica esplicitamente il fatto che nella cultura indiana, dalle origini ad oggi, ogni visione filosofica non comporta soltanto un sistema razionale più o meno completo, ma anche comportamenti coerenti rispetto a tale sistema. In parole povere, possiamo dire che ancor oggi in Oriente, in particolare in India, la filosofia è simile a quello che essa era nella nostra tradizione più antica, ossia – secondo quanto ci ha insegnato Hadot – stile di vita. In effetti in Occidente la filosofia comincia ad essere filosofia accademica (legata soprattutto alla scrittura ed alla lettura) solo nel Medioevo; ma fino alla chiusura dell'Accademia platonica ovvero, se si preferisce, fino alla morte di Plotino (270 d. C.), le scuole della filosofia greca – da quella pitagorica a quelle epicuree - furono «scuole di vita». Cosa vuol dire «scuola di vita»? Vuol dire che il maestro istituiva una scuola in cui egli dava agli allievi i propri insegnamenti ma, contemporaneamente, gli allievi cercavano di applicare tali insegnamenti nei comportamenti, anche minimi e banali, della vita quotidiana: dal mangiare al bere, dal coricarsi al passeggiare, essi cercavano di seguire le indicazioni verbali ma anche gli esempi 'corporei' forniti dal maestro.

---

**Domanda inviata da Ciro D. S.**

Ho sentito Panikkar affermare, in una conferenza del 1990 che ho ascoltato presso il sito di Arcoiris: «cerco la legge dell'inerzia della mente». Che vuol dire? In un articolo di Panikkar ho letti invece che “nell'uomo esiste una dimensione che sfugge alla logica” e che “il caso non esiste”. Come conciliarle? E come leggere la seconda, se non nel senso deterministico di Laplace?

**Risponde Paolo Calabrò**

Già nel 1987 Panikkar scriveva: «io sto cercando una formula – non la trovo ancora e, paradossalmente, non può essere matematica – per esprimere l'inerzia della mente, che è molto superiore all'inerzia della materia» (R. Panikkar ed al., Pace e disarmo culturale, l'Altrapagina, Città di Castello (PG), p. 11).

“Inerzia della mente” non è un termine tecnico. Utilizzata dal filosofo anche altrove (ad es., nella conferenza “Ambiguità della scienza”, visibile in internet all'indirizzo <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/ambiscienza.htm>; nel volume *L'esperienza filosofica dell'India*, ed. Cittadella, Asisi (PG) 2000, p. 24; o ancora nel saggio “Il pluralismo della verità”, 2008, visibile in internet all'indirizzo <http://mondodomani.org/dialegesthai/rpa01.htm>), l'espressione si riferisce a quei modi di pensare abituali, che più o meno ingiustificatamente tendono a persistere anche quando l'evidenza, le esigenze o i mutamenti storico-sociali richiederebbero di affrancarsene. Un esempio per tutti: secondo Panikkar, è evidente che oggi - nel nostro mondo globalizzato e multiculturale - nessuno possa prescindere dal dialogo con l'altro;

eppure il dialogo vero e proprio fatica ad affermarsi, e al contempo assistiamo a rigurgiti xenofobici, fondamentalistici, provincialistici.

Richiederebbe un approfondimento maggiore la seconda questione, cui qui accenneremo. Per Panikkar la realtà è cosmoteandrica: alla dimensione umana si intersecano quella materiale e quella divina. Entrambe - ciascuna a suo modo - sfuggono alla logica. Quella materiale poggia sul fondo oscuro del mito (cfr. *Mito, fede ed ermeneutica*, ed. Jaca Book, Milano 2000). Quella divina è la dimensione della libertà, della novità, della creazione: essa sfugge alla logica anche solo quando sboccia una rosa - la quale “è senza perché” (Silesio). Siamo agli antipodi della concezione di Laplace, per la quale (pur di avere sufficienti risorse a disposizione in termini di tempo e di intelletto, e la conoscenza di tutte le condizioni iniziali) la realtà sarebbe interamente razionalmente consoscibile: per Panikkar il pensiero non è tutto. È vero che per Panikkar “il caso non esiste”: ma non perché la realtà sia un grande meccanismo dal comportamento determinabile (e determinato), bensì perché ogni cosa è in relazione con tutto il resto, e ogni cosa risente certo dell'influenza di tutto ciò che c'è, senza eccezioni. Ma in nessun caso la realtà è completamente prevedibile: la libertà radicale del reale (e non il caso cieco) sfida qualunque Teoria Fisica Unificata. Quello che noi chiamiamo “caso” non è dovuto soltanto all'ignoranza dell'intera trama delle cause, ma anche al mito e alla libertà, che ci rendono la conoscenza della realtà opaca e imprevedibile.

---

**Domanda inviata da Antonella S.**

Esistono “universali culturali”, cioè regole, idee, valori validi in ogni tempo e in ogni luogo?

**Risponde Paolo Calabrò**

Nel libro *Divinità* (ed. EMI, 2007, collana “Parole delle fedi”) Panikkar ha scritto: «una cosa sembra emergere come universale culturale e costante storica: oltre al mondo e all’uomo c’è un terzo polo».

Ora, nel 1995 Panikkar aveva affermato recisamente che non esistono “universali culturali”: «ci sono invarianti umani – tutti gli uomini mangiano, tutti gli uomini ridono, tutti hanno un corpo, danzano, hanno una certa socialità, parlano; ma non ci sono universali culturali, cioè non c’è nessun valore culturale che regga universalmente, e molto meno a priori. In ogni tempo c’è un certo mito dominante che permette alcuni universali culturali, ma questi variano con il tempo. [...] Il fatto che tutti gli uomini mangino non vuol dire che il mangiare abbia per gli uomini lo stesso senso e quindi produca gli stessi risultati. [...] L’invariante umano è il mito che io costantemente presuppongo anche per parlare di universali umani, quindi non posso manipolare gli invarianti umani perché, dal momento che parlo, sto già dentro una cultura» (“Politica e interculturalità”, in R. Panikkar ed al., *Reinventare la politica*, ed. l’Altrapagina, Città di Castello (PG) 1995, pp. 9-10).

E nel 1997 aveva spiegato, a proposito dei cosiddetti valori trans-culturali: «senza dubbio vi sono valori interculturali ma non ci sono valori trans-culturali. Per “valori interculturali” intendiamo valori che sono

validi in diverse culture. Mentre è da intendersi come “trans-culturale” un valore che sta al di sopra di tutte o di alcune culture, senza appartenere specificamente a nessuna di esse. Ogni valore è legato inevitabilmente quantomeno a una cultura. Non c’è valore che esista in vacuo. Non ci sono, in realtà, “prospettive globali”. Veniamo continuamente rinviati ai nostri punti di vista particolari» (R. Panikkar, *L’esperienza filosofica dell’India*, ed. Cittadella, Assisi (PG) 2000, pp. 109-110).

Tuttavia, già nel 1979 aveva sostenuto, a proposito del cosmoteandrisimo: «non conosco alcuna cultura in cui non siano presenti in una forma o nell’altra le triadi cielo-terra-inferi, passato-presente-futuro, Dei-uomini-Mondo, i pronomi io-tu-esso e perfino la triade intellettuale di sì, no e la loro fusione» (Id., *Mito, fede ed ermeneutica*, ed. Jaca Book, Milano 2000, pp. 148-149). Questa frase sembrerebbe affermare – anche se solo di fatto e non anche di diritto – l’esistenza di una realtà comune a tutte le culture, il cosmoteandrisimo, appunto.

Sorgono due problemi. In primo luogo, le due proposizioni “non esistono universali culturali” e “il cosmoteandrisimo è un universale culturale” sono reciprocamente incompatibili. In secondo luogo, la seconda è incompatibile con tutto il pensiero di Panikkar: inserendo nel discorso una prospettiva assoluta, oggettiva, al di sopra delle parti (un’idea trans-culturale, appunto), essa minerebbe alla base l’intera filosofia di Panikkar, rendendo impensabili la sua stessa nozione di pluralismo e tutta la critica alla scienza e alla cultura dominante, e smantellando l’impalcatura del dialogo

paritario tra le religioni, cui Panikkar ha dedicato tutta la vita.

Non si può escludere l'ipotesi che il filosofo non abbia avuto la possibilità di rivedere il testo prima della pubblicazione, ipotesi non inverosimile, date le sue recenti condizioni di salute (tuttavia, il testo è stato ripreso senza alcuna modifica, nel volume VIII dell'Opera Omnia, *Visione trinitaria e cosmotandrica*, ed. Jaca Book, 2010: difficile quindi pensare ad un refuso): l'accoglimento di questa ipotesi, ovviamente, permetterebbe in linea di principio di sostenere qualunque tesi. Né la posizione del 1979 – mai ritrattata – può essere considerata semplicemente datata. Si potrebbe cercare di “smussare” i bordi di entrambe per ridurre lo stridore, facendo leva sul «sembra emergere» di p. 58, che riduce la seconda proposizione a una constatazione di fatto e non di diritto (e al contempo limita la prima al solo diritto, non escludendo che, di fatto, in un certo arco storico e limitatamente alla conoscenza disponibile, si possano dare idee che appaiono universali). Questa strada appare tanto più percorribile quanto più la si segue alla luce del senso complessivo dell'opera di Panikkar; non va però nascosto che – nonostante essa incontri il favore di chi scrive – si tratta pur sempre di un'operazione di limatura praticata a posteriori: a stretto rigore, l'espressione “universale culturale” è ambigua e sarebbe meglio non utilizzarla affatto.

---

#### Domanda inviata da Sara A.

Cosa pensa Panikkar, sacerdote cattolico, delle altre religioni? Il cristianesimo è l'unica religione “vera”? Le religioni rivelate

sono “superiori” a quelle cosiddette “naturali”?

#### Risponde Paolo Calabrò

*“Sono partito cristiano, mi sono scoperto hindu e sono ritornato buddhista, senza aver mai smesso di essere cristiano”.* È una delle più celebri frasi di Panikkar, e una sintesi del suo pensiero sulle religioni: ogni religione (e non solo quelle istituzionali, ma anche tutte le visioni del mondo e dell'uomo, come ad esempio il marxismo) è vera nella misura in cui accede alla Verità delle cose in quanto *pars pro toto*, cioè al Tutto - dalla sua prospettiva. Il filosofo aggiunge che il dialogo intrareligioso (cioè quello che un uomo religioso conduce all'interno di se stesso facendo esperienza di più di una religione) è non solo possibile, ma fonte di arricchimento, forse addirittura indispensabile (“si dice che non conosca bene una lingua se non chi ne sappia parlare almeno un'altra”, ha scritto in un suo testo). Dunque, non solo tutte le religioni sono vere, ma è cosa buona che l'uomo dialoghi con l'altro, anche in materia religiosa, nello spirito della Lettera Enciclica “Redemptoris missio” di Giovanni Paolo II, 1990, § 85: «*cooperare alla missione vuol dire non solo dare, ma anche saper ricevere: tutte le chiese particolari, giovani e antiche, sono chiamate a dare e a ricevere per la missione universale e nessuna deve chiudersi in se stessa. [...] Esorto tutte le chiese e i pastori, i sacerdoti, i religiosi, i fedeli, ad aprirsi all'universalità della chiesa, evitando ogni forma di particolarismo, esclusivismo o sentimento di autosufficienza*».

Da questo punto di vista, non ci sembra di poter concordare con Claudio Tugnoli, il quale afferma (nella recensione dal titolo



“Raimon Panikkar: pace e interculturalità”, visibile in internet all’indirizzo <http://www.iprase.tn.it/old/intercultural/Panikkar.pdf>) che «*ancora una volta, Panikkar assegna alla cultura occidentale un compito che riconferma in qualche modo la grandezza e la superiorità della sua matrice cristiana. Infatti solo nei Vangeli si fa scienza e carne quella forza dello Spirito che affronta e supera l’inerzia della storia*». Non è stato possibile rintracciare in Panikkar alcuna idea del genere; la quale, a dir la verità, sembra in completo contrasto con tutto il suo pensiero, in primo luogo con la sua idea fondamentale di pluralismo. In definitiva, a nostro avviso Panikkar non assegna nessun compito particolare alla cultura o alla filosofia occidentale, né tanto meno al cristianesimo; la sua filosofia è imparativa, nasce dal dialogo dialogale (che è sempre paritetico), e punta ad un arricchimento che è sempre reciproco (ciò che Panikkar esprime parlando di “mutua fecondazione”). Insomma, non ci sono né migliori e peggiori, né primi tra gli uguali. Né ancora – ci si passi la battuta – ci sono tra gli uguali alcuni che sono più uguali degli altri.

---

### **“Mortalidad-immortalidad; alma individual-alma universal”**

#### **Risponde: Victorino Perez Prieto**

Un médico que ha conocido personalmente a Panikkar, nos hace esta petición: “Il ritorno dell’anima allo spirito universale dopo la morte corporale manterrà il ricordo della coscienza individuale e la coscienza di un’interrelazione tra le anime individuali?”.

La vida después de la muerte es una pregunta fundamental a la que todas las

religiones dan una respuesta de un modo u otro. La respuesta cristiana habla resurrección de los muertos por el poder de Dios y salvación del hombre en su integridad para una vida eterna que Dios le concede gratuitamente: “*Et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*”, definió el Concilio de Constantinopla (DzHu 15); siglos después lo actualizó el Concilio Vaticano II (“Vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo y lo que fue sembrado en debilidad y corrupción se revestirá de incorrupción” GS 39) y así lo siguen diciendo la mayoría de los teólogos actuales (Ruiz de la Peña, Kehl, Ladaria, etc.). Raimon Panikkar, buscando una conciliación entre el cristianismo occidental y la sabiduría oriental, habla más bien de una salvación en el tiempo.

“La consciencia transhistórica nos hace percibir que el significado de la vida consiste en alcanzar la más alta felicidad posible que cada uno es capaz en cualquier momento dado, liberándonos así del deseo de perseguir la felicidad donde no puede hallarse... El hecho de que esta felicidad no se vea realizada en la existencia de la mayoría de los mortales durante su vida, así como el hacerla depender de una determinada interpretación cosmológica del tiempo y del espacio ha aplazado y trasplantado la felicidad a una esfera fuera de este mundo... Pero la concepción no-dualista nos muestra que podemos alcanzar la paz y la alegría de nuestra plenitud, incluso viviendo en los «barrios bajos». La salvación no está fuera de nuestro alcance; es incluso posible en el campo de concentración” (*Elogio de la sencillez*, Estella 1993, 109-110).

Su concepción está íntimamente vinculada al concepto de *tempiternidad* (“La realidad no es ahora temporal y después eterna, sino *tempiterna*, todo en uno”, cf. mi libro *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 211-217). En una de nuestros encuentros en Tavertet me decía

“Hablar de «después del tiempo» es una contradicción. La eternidad no viene después del tiempo... En una buena interpretación de la escatología cristiana, el juicio particular (en el momento de mi muerte) y el juicio final (presuntamente «al final de los tiempos») coinciden” (V. Pérez, “Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional”, Iglesia Viva 223, 2005, 78).

¿Como solucionar, entonces, la aparente contraposición entre *la muerte* y *la continuidad de la vida*? Panikkar lo hace con su rica y conocida metáfora sobre *la gota de agua que cae al mar* que es el morir, que describen tantos poetas orientales y occidentales y que él expresa así:

“Si nos empeñamos en ser sólo gota, al fundirnos en el mar nuestra gota desaparece. Pero si nos descubrimos no como gota, sino como agua, comprendemos que nuestra agua no desaparece, ni siquiera deja de ser «esta agua». El concepto agua no tiene límites ni fronteras, pero se trata de nuestra agua concreta y no de un concepto. «Vita mutatur, non tollitur», canta la liturgia cristiana. No es un burdo panteísmo, como se achaca a la idea hindú de la trasmigración de las almas; es algo mucho más sutil: La gota es el individualismo; el agua es nuestro verdadero ser” (Ibid. 79).

Recogiendo una metáfora de origen budhista, Panikkar ha escrito un largo ensayo que tiene su centro en una pregunta fundamental: ¿Es la vida un epifenómeno de la realidad o su centro más profundo? El centro de su argumentación es: “La muerte es *constituyente* de la vida en tanto se desparrama en los seres vivientes, pero no tiene por qué ser *constitutiva*”; la muerte se presenta como una ruptura de la vida, pero “no como *no-vida* a secas”. “El haber pensado la relación *vida/muerte* como idéntica a la relación dialéctica *vida/no vida* es la causa de diversos malentendidos”. La *vida* es *lo primordial*; por eso, la inmortalidad está en su

misma entraña: “[la vida] es inmortal por su propia naturaleza” (“El agua y la muerte”, *Anthropos*, 53/54, 1985, 63-64). Las religiones tradicionales “han relegado demasiado de prisa la *verdadera* vida a *otra* vida más allá de la muerte”, proyectando la verdadera vida hacia el futuro escatológico, del mismo modo que el Occidente secular la ha proyectado en un futuro histórico.

La metáfora del agua y la muerte quiere responder a la pregunta fundamental ¿Qué sucede al hombre cuando muere? ¿No conserva algo de lo que le es *propio*? ¿Todo es absorbido por el Océano del Ser, Dios, o la Nada? Lo primero que hay que decir es que la muerte “no mata más que lo que es *matable*”, lo biológico, necesariamente limitado en el tiempo; pero no mata lo que *somos*, sino que nos descubre nuestra verdadera naturaleza: es la puerta del estado definitivo. En la perspectiva oriental, nos libera del *sansara*, el ciclo de las existencias, y nos descubre el *brahman* o el *nirvana* que somos (*tat tvam asi*, “eso eres tú”). En la perspectiva cristiana, nos abre hacia nuestra definitiva plenitud en Dios. La cuestión fundamental es qué expresa lo que es el ser humano: a) la *gota* del agua, o b) el *agua* de la gota.

a) Si es *gota* de agua (*singularidad*, “tensión superficial que lo separa del océano”), al caer esta gota en el mar, el individuo desaparece, regresa a la matriz cósmica o se funde en Dios, está verdaderamente muerto para siempre. Se puede aceptar una respuesta secularista (no existe otra vida), o se puede luchar religiosamente contra esto (con una concepción de la resurrección individual en una vida eterna futura, o con la repetición cósmica de la existencia).

b) Pero si es el *agua* de la gota (“La persona es *única*... cada gota es *ella misma*, no en virtud de diferenciaciones” o singularidades, sino porque “*cada porción* de agua es *otra*”; que un ser humano sea agua no

significa que sea todo el agua, sino únicamente que es), no ha perdido nada, ni ha dejado de ser lo que era: “el agua de esta gota está ahora *en comunión con todo el agua* del océano, sin perder nada de *su ser* agua”. En ese caso, *el agua que yo soy* se ha encontrado a *si misma*: el hombre *se ha realizado*. De esta manera, la conquista de la inmortalidad “consiste en el descubrimiento de «nuestro» yo, del yo verdadero, único en cada uno de nosotros, porque es Uno sin dualidad, y en la muerte del *ego* que nos da la falsa impresión de que tenemos en propiedad privada lo que no podemos poseer, porque «sólo esto» es lo que nos puede poseer... [Esta agua] hay que conquistarla continuamente” (“El agua y la muerte”, 69).

Aunque habitualmente se les suele contraponer en este aspecto, se puede encontrar un paralelismo cristianismo-hinduismo: La *resurrección* cristiana presupone que el hombre (su alma, su realidad más personal) tras su muerte participa ya en una vida superior (divina); el dinamismo del *karma* hindú supone la continuidad de una vida más profunda que la experimentada normalmente por el individuo.

Es en su historia concreta en la que se juega la verdad del ser humano, la salvación o condenación de su vida. “Pongo ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos del Señor vivirás y serás fecundo... pero si tu corazón se desvía pereceréis sin remedio” (Dt 30,15-18). Esta sabiduría bíblica es el gran dilema de los humanos en su lucha de cada día; como recuerdan también las últimas palabras de Buddha: “Trabajad con diligencia en vuestra salvación”.

Se trata de buscar una moralidad y una escatología que pongan en marcha el mundo, comprometiéndose con el proceso de la realidad, en lugar de desentenderse de él; se trata de comprometerse con las causas

urgentes, los problemas inmediatos de los humanos y de la naturaleza, sin olvidar lo esencial. Con Dios y con el cosmos, los humanos formamos parte de un proceso en camino hacia la plenitud del amor, de la libertad, de la belleza... para todos y cada uno. Esto es lo que significa el encuentro del alma *personal* – no *individual*, aislada, sino un “nudo de relaciones”- con el *anima mundi*, el espíritu universal, la realidad oceánica, tras la muerte. Su conciencia personal, se incorporará al Ser, a la Realidad total de la que forma parte, siendo al mismo tiempo ella misma.

*In this page we welcome reviews about texts on Interculture.*

*In questa pagina desideriamo segnalare alcuni testi editi su Raimon Panikkar e sull'intercultura, di cui riportiamo le recensioni.*

**Lucas Cerviño, OTRA MISIÓN ES POSIBLE  
dialogar desde espacios sapienciales e  
interculturales**

(Ed. Instituto Latinoamericano de Misionología – Editorial Itinerarios, Cochabamba 2010, 289 páginas.)

Reseña de **Diego Irarrazaval**

(Miembro de ASETT y del directorio de la revista Concilium)

Muchos y muy sabrosos frutos teológicos (que provienen de las entrañas de nuestra América y de los valles de Cochabamba) son cultivados y difundidos por la Editorial Verbo Divino, por el ISEAT en La Paz, y también por la Universidad Católica de Bolivia con su Instituto Latinoamericano de Misionología. La sabiduría andina nutre a muchos intelectuales y a líderes de las iglesias.

Lucas Cerviño, creyente lúcido y apasionado, diseña una ruta a seguir. Ha nacido en Argentina y ha renacido en los valles bolivianos. Conjuga la lectura de signos de los tiempos, con desafíos asumidos eclesial y espiritualmente, y también con el humilde coraje teológico que encara culturas y religiones de hoy. Su libro ofrece un mapa (para la reflexión y la misión en América y en el mundo) a fin de regenerar caminos y abrir senderos inéditos.

Su obra comenta las grandes líneas de la teología contemporánea, es interpelada por Octavio Paz (“crepúsculo del futuro”, “intemperie espiritual”), luego examina el encuentro de Jesús con la Siriofenicia y sus implicancias (“vislumbrar la novedad del Misterio”), y enuncia un fascinante itinerario intercultural (pgs. 96-103). Invita a asumir “la imagen de un Dios como relación, y por tanto alteridad, que genera vida dando su vida” (pg. 217). A mi parecer, *Otra misión es posible* constituye un manual de teología fundamental para los años venideros.

El autor hace un aporte radical: la misión cristiana está inscrita en la creación divina y en la humanización. En los capítulos 2, 3, y 4 desarrolla una hermenéutica intercultural. Esto conlleva un oír, hablar, descifrar, decir... el manantial de las Presencias (pgs. 139-149). Su reflexión interdisciplinaria es significativa para diversos tipos de personas: agentes de cambio social, educadores, miembros de la iglesia, académicos.

Víctor Codina anota en su prólogo: “en el presente, rico de voces y presencias variadas de culturas, humanismos, religiones, alteridades de todo tipo, símbolos y balbuceos, se vislumbra algo nuevo que está naciendo, frágil como el niño que llora... esta vida naciente es (para el que tiene fe) Vida con mayúscula, Espíritu, don del Padre, nati-vidad pascual de Jesús de Nazaret” (pg.7-8).

Desde las entrañas de los pueblos, surge una palabra de agradecimiento a esta magnífica obra de Lucas Cerviño que invita -siguiendo las indicaciones de Octavio Paz- a encontrar adentro lo que a menudo es buscado afuera; a encontrar la "Vida que brota desde el interior y empuja muros, abre sendas y rompe rocas" (pg. 123).

---

**Gianni Vacchelli, *PER UN'ALLEANZA DELLE RELIGIONI. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica***

(Edizioni Servitium, 2010 – pag. 160)

Recensione di **Paolo Calabrò**

L'ultimo libro di Gianni Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica* (ed. servitium, 2010), è una lettura biblica "atipica", orientata al dialogo interreligioso sulla base di innovative considerazioni metodologiche (alle quali vengono riservati ben 2 dei 4 capitoli del libro). Obiettivo del saggio, dichiarato fin dal titolo, è quello ambizioso ma non eccessivo di contribuire ad un'alleanza delle religioni, non intesa sul piano politico, bensì su quello della reciproca comprensione (e avvicinamento). L'autore dedica le due analisi testuali rispettivamente alla figura di Melchisedec, quel "non ebreo cui perfino Abramo era sottomesso" (simbolo di una universalità al di là di ogni rivendicazione di esclusività e di elezione) e di Giona (su cui Vacchelli si era già diffuso nel suo precedente *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione*; discorso qui ripreso e approfondito). Lo studioso si muove come sempre a suo agio fra i tanti diversi materiali

utilizzati, dai testi sacri cristiani a quelli indiani, dalla Cabbala alla mistica, addentrandosi anche in nozioni filosofiche panikkariane di non facile gestione (come quelle di ermeneutica diatopica, cosmoteandrisimo, dialogo dialogale). Interlocutore privilegiato, ancora una volta, **Raimon Panikkar**, filosofo catalano cui Vacchelli riserva ampio spazio in bibliografia (nutrita di riferimenti in inglese, francese, tedesco). Il tono della discussione è sempre piuttosto semplice (per quanto può esserlo un saggio dal taglio scientifico), ma non teme di avventurarsi anche in approfondimenti specifici, come ad esempio la ricostruzione che Vacchelli rende dell'evoluzione del suo pensiero cristologico di Panikkar, dai primi testi degli anni '60 a quelli più recenti.

L'obiettivo di tutto questo lavoro non è però l'erudizione, bensì il perseguimento del principio che ha ispirato il precedente libro, "colligite fragmenta" (Gv 6,12: «*colligite quae superaverunt fragmenta ne pereant*»; «Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto»). Ecco in che senso Vacchelli propone una lettura biblica in grado, grazie al contributo dell'ermeneutica di Panikkar, di superare il limite della radice semitica e di attecchire in terreni interpretativi ed esperienziali diversi, ma sempre più vicini, come l'India dei Veda e l'Oriente buddhista. Il messaggio che trapela dalla teoria è dunque eminentemente pratico: solo se restiamo uniti possiamo trovare, insieme, delle vie d'uscita a problemi apparentemente irrisolvibili dell'umanità (primo fra tutti quello climatico; ma anche quello dello "scontro di civiltà" che è sempre dietro l'angolo). Abbiamo bisogno di un'alleanza delle religioni. Perché abbiamo bisogno della pace.

**L. Antony Savari Raj, *Ecosophical Justice. Ecology, Justice and R. Panikkar***

Darshan Research Series - 2, Capuchin  
Publication Trust, Bangalore, 2010

**Review of Felix Wilfred**

Former Chairman, School of Philosophy  
and Religious Thought University of Madras

FOREWORD

Turning to the last fifty years, we could identify two major philosophical contributions that have tried to elaborate the conception of Justice – the one by John Rawls (*A Theory of Justice*) and the other more recent one by Amartya Sen (*The Idea of Justice*). But the sad truth is that both of them, despite the theoretical rigour their works exhibit, confine the treatment of justice to the human community. The need of the hour is to expand the conception of justice to include the way human beings treat nature and the Earth, and bring under critical scrutiny the injustices they do to them in the name of technology and development.

Today, the most serious crisis is that of the environment, and responding to it needs more than robust political strategy and fine diplomacy. The failure of Copenhagen summit is to have left to the politicians to solve the environmental crisis. The input of philosophers is extremely important at this juncture to remind us about more radical questions and issues at stake.

Raimon Panikkar has been for the past several decades a voice in the wilderness. I always felt that he has not been given – both

in the East and the West – the attention he deserves. At least now I think we need to wake up from slumber and listen to what he has to contribute to the human community and the future of the Earth. What he calls for is a radical transformation of human consciousness regarding its bonds with the entire cosmos and the ultimate divine mystery. This he has encapsulated in the phrase “cosmotheandric vision”. A vision that binds together the humans, the nature and the Divine is the key for a lasting solution to the crisis that envelops us.

If we study closely the evolution of the cosmos, one conclusion that emerges is that it has existed without the human beings and could very well exist without them, making thus the human as a small episode in the mega history of the universe. Human enterprise and intervention on nature is a dot in the infinite history of the universe. We restrain the human infatuation with science and technology by knocking at the door of wisdom and learning from the earth and the universe alternative ways of life than what the dominant paradigm of development projects with self-assurance. The bonding with the Earth and learning from it will make the human community wise. This wisdom Panikkar refers to as “Ecosophy” is one that goes beyond any rational discourse – Ecology.

The author of the present work, Dr. Antony Savari Raj, has thoroughly studied the thought of Panikkar, starting from his doctoral research. He has continued to publish interpretation of Panikkar’s thought in reputed journals and has presented papers in international and national conferences. In this volume, the author focuses on the ecosophy

of Panikkar relating it to the question of justice. The originality of Dr Savari's contribution in this volume is precisely in showing how Panikkar's ecosophical vision, in the final analysis, amounts to a contribution to justice and liberation. I think this linking of what Panikkar calls "ecosophy" and the cause of justice has far reaching implications in reconceptualizing the human and revolutionizing human relationship to the universe and the divine mystery. As such, the present work can bring refreshing perspectives to all branches of science, as it provides a broader vision of reality which is important for the sciences to make their contribution, each in its own way, to overcome the critical situation of humanity and of the universe.

There are many criteria against which a University or any of its departments could be evaluated. One sure criterion is the quality of the teaching faculty and the continuous research and publication they do. Dr Savari Raj, a senior lecturer in the Department of Philosophy, University of Madras, has, through this work, brought great credit to the department and the University he serves with so much dedication. I know that a number of students from different departments of the University have thronged to attend the elective course on *Ecophilosophy* Dr. Savari Raj has been offering, and have benefited immensely.

Dr, Savari Raj has been a recipient of many fellowships which has exposed him to an array of scholars around the world and to academic life at the international level. The fact that the author has been awarded Fulbright Visiting Lecturer Fellowship also

speaks of the academic quality of this young scholar from whom we can await many more contributions in the future.

I wish to congratulate Dr Savari Raj for his excellent contributions, especially through the present volume. I am particularly impressed by the clarity of thought and the cogent way he has structured and treated the subject matter of this volume. I am sure that this book will awaken great interest in scholars, students and in the wider society, regarding the question of ecology and justice.

Finally, the present volume is an invitation for a committed philosophy which needs to take up questions and issues that affect humanity and nature. It is this which will clear the general suspicion of philosophers as star-gazers engaged in futile argumentations. It is the kind of engaged philosophy we find in Socrates and in recent times in thinkers like Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre, Pierre Bourdieu, Daya Krishna and others, that will lend credibility to philosophy and make people turn to it for true wisdom.

INFORMIAMO I NOSTRI LETTORI DI ALCUNI EVENTI CHE SI SVOLGERANNO NEI PROSSIMI MESI.

- ✓ 02 Ottobre 2010, ore 17. **RELIGIONS FOR PEACE** (sezione italiana) nella **Giornata Internazionale della Non-Violenza e anniversario della nascita di Gandhi**, organizza presso Il Monastero delle Benedettine di Santa Cecilia in Roma (Piazza Santa Cecilia / Trastevere) un incontro interreligioso dal titolo:  
**“CONTRIBUTO DELLE SPIRITUALITA’ NELLA RICERCA DI SICUREZZA CONDIVISA IN UN MONDO IN RAPIDA TRASFORMAZIONE: E’ ANCORA ATTUALE IL MESSAGGIO DI GANDHI?”**  
 Relatori: Valentina Savelli, Unione induista Italiana Rav Vittorio Della Rocca, Comunità Ebraica di Roma Maria Angela Falà, Segretario Generale Unione Buddhista Italiana Cenap Aydn Mustafa, Presidente Istituto Tevere/ pro dialogo Tania Gupta, Lettrice di Hindi presso l’Università “La Sapienza”, Roma Padre George Nelljanil, Monaco Camaldolese, priore ashram Shantivanam, Tamilnadu / India - Sitar Concert.
  
- ✓ 02-03 Ottobre 2010. Università di Rimini.  
 Master di Filosofia Orientale e Comparativa – Rimini  
**Mistica Comparata II** - Seminario condotto dal Prof. Giuseppe Cognetti per il Master della Scuola Superiore di Filosofia Orientale e Comparativa di Rimini. ([programma](#))
  
- ✓ 22-23 Ottobre 2010. Università di Bergamo  
 Convegno di studio dell'Università di Bergamo - Centro di Ricerca sulla Cooperazione Internazionale **"FILOSOFIA INTERCULTURALE"**.  
 Il Convegno è organizzato dal Centro di Ricerca sulla Cooperazione Internazionale, Comunità di Ricerca Culture, Religioni, Diritti, Non violenza dell'Università di Bergamo e coordinato dal Prof. Fulvio Cesare Manara. Il tema del convegno, in generale, è inteso non nel senso di una ricerca comparativa tra filosofie emergenti da diverse culture, ma nel senso dell’indagine sulla natura della interculturalità svolta in senso filosofico e la ricerca in merito alla natura inter-culturale della pratica filosofica. [www.unibg.it/crdn](http://www.unibg.it/crdn)
  
- ✓ 22-24 Ottobre 2010. Monastero di Camaldoli. [www.camaldoli.it](http://www.camaldoli.it)  
 L'itinerario mistico di **Dom Henry Le Saux** in India (Centenario 1910-2010)  
**NELLA CAVERNA DEL CUORE**, Camaldoli (Foresteria del Monastero)
  
- ✓ 02-03 Dicembre 2010. I° COLLOQUIUM INTERNAZIONALE CIRPIT  
**“LA DIMORA DELLA SAGGEZZA: L'ECOSOFIA TRA FILOSOFIA INTERCULTURALE E PENSIERO DELLA COMPLESSITA’”**. Dedicato a Raimon Panikkar.  
 Presso IISF- Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.  
 Il Colloquium, organizzato dal Cirpit, patrocinato dal Comune di Napoli, dalla Commissione Nazionale Italiana per l’Unesco ed inoltre patrocinato e sostenuto dall’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, si avvale della collaborazione delle Associazioni Napolitalia e Link



Campus University di Napoli. Il Colloquium si prefigge di mettere in relazione, secondo un approccio transdisciplinare, la tematica dell'Ecologia profonda o Ecosofia, tema caro a Panikkar, con le diverse visioni proprie delle Filosofie delle Scienze e delle Filosofie Tradizionali. Due ambiti percepiti nell'epoca post-moderna in senso antagonistico con evidenti ricadute sulle prassi sociali e deterioramento etico ed ambientale. Appare pertanto necessario adottare un dialogo interculturale e transdisciplinare che, senza nulla togliere alle rispettive diversità, sia in grado di coniugarle in modo fecondo ed in senso unipluriversale, a salvaguardia delle relazioni etniche e culturali, della conoscenza e dell'ambiente, per un futuro sostenibile. Nell'ambito del Colloquium verrà presentato il testo "La Religione, il Mondo e il Corpo" di recente pubblicazione, per Jaca Book.

**Per quanto riguarda il dettaglio dei programmi rimandiamo alla pagina degli Eventi del nostro sito.**

## News

*We inform our readers about CIRPIT next events.*

- ✓ Saturday, October 2nd, 2010, at 5 p.m., C/O Monastero Benedettine, Santa Cecilia, P.zza S. Cecilia, Roma.

### **Religions for Peace - Sezione Italiana, Gandhi Day - INTERRELIGIOUS MEETING**

Speakers: Valentina Savelli, Unione induista Italiana Rav Vittorio Della Rocca, Comunità Ebraica di Roma Maria Angela Falà, Segretario Generale Unione Buddhista Italiana Cenap Aydn Mustafa, Presidente Istituto Tevere/ pro dialogo Tania Gupta, Lettrice di Hindi presso l'Università "La Sapienza", Roma Padre George Nelljanil, Monaco Camaldolese, priore ashram Shantivanam, Tamilnadu / India - Sitar Concert.

- ✓ October 2nd-3rd, 2010, Rimini, School of Comparative Oriental Philosophy, Master class by Prof. **Giuseppe Cagnetti** (Siena University) on "**Mistica Comparata II**".

- ✓ October 22nd-23rd, 2010. Bergamo University

Conference: "**FILOSOFIA INTERCULTURALE**".

*The Conference is organized by the Research Center on International Cooperation, Research Community Culture, Religion, Rights, Not Violence, of Bergamo University, coordinated by Prof. Cesare Fulvio Manara. The theme of the conference in general, is understood not in terms of comparative research between philosophies emerging from different cultures, but in the sense of a survey about the nature of interculture, carried out in a philosophical sense, and of a research on the intercultural nature of philosophical practice .*

[www.unibg.it/crdn](http://www.unibg.it/crdn)

- ✓ October 22nd-24th, 2010. Monastero di Camaldoli. [www.camaldoli.it](http://www.camaldoli.it)  
Conference: **NELLA CAVERNA DEL CUORE**  
*The mystical Journey of Dom Henry Le Saux in India. (Centenary 1910-2010)*

- ✓ December 2nd-3rd, 2010. Ist CIRPIT COLLOQUIUM  
**BETWEEN INTERCULTURAL PHILOSOPHY AND COMPLEXITY : ECOSOPHY, THE WISDOM OF DWELLING. Dedicated to Raimon Panikkar**

IISF- Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

*The Colloquium is organized by Cirpit, with the patronage of Siena and Naples Universities (Philosophy Departments), of the City of Naples, of the Italian National Commission for UNESCO and is supported by the Italian Institute for Philosophical Studies, with the collaboration of the "Associazione Napolitalia" and "Link Campus University" of Naples.*

*The Colloquium, according to a transdisciplinary approach, will try to relate the issue of "Deep ecology" or "Ecosophy", a theme dear to Panikkar, with the different visions of post-modern sciences and philosophies. Two areas usually conceived antagonistic, with the obvious repercussions on ethical and ecological social practices. Therefore a transdisciplinary, intercultural dialogue seems to become necessary, which without detracting from the respective cultural differences, will be able to combine them in a fruitful, uni-pluriversal way, safeguarding ethnic, cultural relations, knowledges and our common environment, for a sustainable future. The Colloquium will conclude with the presentation of Panikkar's text: "La Religione, Il Mondo e il Corpo", a forthcoming publication by Jaca Book*

***For programs and further details see our web page of events.***